

Estudios / Investigaciones

**EXPRESIONES DE VIOLENCIA
EN LA LITERATURA**
De Grecia a nuestros días

*María Inés Saravia
Cristina Featherston
(coordinadoras)*

FaHCE
FACULTAD DE HUMANIDADES Y
CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA

EXPRESIONES DE VIOLENCIA EN LA LITERATURA

De Grecia a nuestros días

*María Inés Saravia
Cristina Featherston
(coordinadoras)*

Esta publicación ha sido sometida a evaluación interna y externa organizada por la Secretaría de Investigación de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata.

Edición: Libros de la FaHCE

Diseño: D.C.V. Federico Banzato

Diseño de tapa: D.G.P. Daniela Nuesch

Editora por P. de Gestión Editorial y Difusión: Leslie Bava

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

©2019 Universidad Nacional de La Plata

ISBN 978-950-34-1811-6

Colección Estudios/Investigaciones, 71

Cita sugerida: Saravia, M. I. y Featherston, C. (Coords.). (2019). *Expresiones de violencia en la literatura: De Grecia a nuestros días*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. (Estudios/Investigaciones ; 71). Recuperado de <https://libros.fahce.unlp.edu.ar/index.php/libros/catalog/book/146>



Licencia Creative Commons 4.0 Internacional
(Atribución-No comercial-Compartir igual)

Universidad Nacional de La Plata
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

Decana

Dra. Ana Julia Ramírez

Vicedecano

Dr. Mauricio Chama

Secretario de Asuntos Académicos

Prof. Hernán Sorgentini

Secretario de Posgrado

Dr. Fabio Espósito

Secretaria de Investigación

Dra. Laura Rovelli

Secretario de Extensión Universitaria

Dr. Jerónimo Pinedo

Prosecretario de Gestión Editorial y Difusión

Dr. Guillermo Banzato

*No, la pintura no está hecha para decorar apartamentos,
es un instrumento de guerra ofensiva y defensiva
contra el enemigo.*

Pablo Picasso
(En Sabartés, J. *Picasso. Retratos y recuerdos*)

Prefacio

El presente volumen reúne un conjunto de ensayos de investigadoras, formadas y en formación, sobre las manifestaciones de los diversos grados y expresiones de violencia que se reflejan en las obras tratadas y que dan testimonio, muchas veces, de fenómenos sociales, históricos y políticos que aquejan a las sociedades de todos los tiempos. Acaso en este punto, justamente, radique nuestra intención del diálogo entre la antigüedad clásica y la literatura de nuestros días. Los trabajos compilados muestran una parte significativa de los resultados alcanzados en el proyecto “Las expresiones de violencia en la literatura. De Grecia a nuestros días” bajo mi dirección y la codirección de Cristina A. Featherston, durante los años 2013-16, en el marco más amplio del Programa Nacional de Incentivos de la Universidad Nacional de La Plata. El proyecto ha sido radicado en el Centro de Estudios Helénicos (CEH) del Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS) de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

En este sentido, este libro consolida y da pruebas de una labor mancomunada en equipo que se afianza cada vez más, en todas las oportunidades en que presentamos resultados parciales en los foros de investigación en el país y en el ámbito internacional, y en publicaciones con evaluaciones externas de Europa y América. Como corresponde a las diversas acepciones de la palabra ‘proyecto’, confiamos que este libro sea la invitación a superarnos en un próximo volumen.

María Inés Saravia
Ensenada, 2018

Índice

<u>Prefacio</u>	7
<u>Introducción</u>	
<u>María Inés Saravia</u>	11
<u>La poética de la gloria y del dolor en Electra de Sófocles</u>	
<u>María Inés Saravia</u>	43
<u>Suplicantes de Eurípides: Una representación de la violencia extrema, la guerra</u>	
<u>Graciela Noemí Hamamé</u>	77
<u>La violencia implícita hacia el Otro: Paternalismo y esclavitud en los poemas homéricos</u>	
<u>Bárbara Álvarez Rodríguez</u>	103
<u>La concepción de la ‘justicia’ en Medea de Eurípides y en Medea de Franz Grillparzer</u>	
<u>María Silvina Delbueno</u>	125
<u>La percepción y la representación del amor y de la guerra en Atonement, de Ian McEwan</u>	
<u>Natalí Mel Gowland</u>	153

<u>Representación de la violencia en <i>The heather Blazing</i> de Colm Toibín</u>	
<u><i>María Eugenia Pascual</i></u>	<u>177</u>
<u>Las letras sobre las guerras: Necesidad y límites de una relación conflictiva en tres novelas contemporáneas</u>	
<u><i>Cristina Andrea Featherston</i>.....</u>	<u>197</u>
<u>Acerca de las autoras</u>	<u>257</u>

Introducción*

María Inés Saravia

En estas páginas preliminares, proponemos plasmar los conceptos que han resultado vertebradores de reflexiones, debates y estudio sobre la representación de la violencia en la literatura. Se observará que las ópticas se multiplican y, por momentos, parecen antagónicas. La problemática resulta compleja y cambiante en el devenir histórico al mismo tiempo que ubicua; no obstante, aspiramos a prologar, de modo sucinto, el “estado de la cuestión” de lo mucho que se ha avanzado en el tema, para lo cual transmitimos las líneas de interpretación más representativas que hemos considerado en estos años de estudio, siguiendo a los pensadores y artistas que han contribuido significativamente con sus ópticas personales en el tema de la violencia.

Ya en los comienzos de la literatura occidental, Hesíodo, en la *Teogonía* (383-390) establece a Κράτος y Βία como vástagos muy señalados de Estigia, la hija del Océano, que dio a luz en su palacio unida con Palante. A su vez, estos engendraron a Celo, la emulación o la rivalidad, la parte más oscura de lo que llamamos “envidia” y a Nike, la victoria, de bellos tobillos, que se obtiene después de las batallas. Los primeros habitan en las cercanías de Zeus, a su lado, y no existe

* Varios párrafos pertenecen a la Dra. Cristina A. Featherston, a quien expreso mi gratitud y reconocimiento por su generosa colaboración en estas páginas.

ningún lugar ni derrotero donde el dios no gobierne por medio de sus hijos (Pérez Jiménez, 2000, p. 28). El poder, más la violencia ejercida para dominar al otro, juntos constituyen personificaciones de la fuerza física, y se asocian a connotaciones que se orientan hacia las normas, la fuerza y la imposición (Schlegel y Weinfield, 2010, p. 88).¹

La visión de Hesíodo encuentra un eco fácilmente identificable en Esquilo, en el prólogo de *Prometeo Encadenado*, cuando Hefesto teniendo como único interlocutor a Kratos exclama Κράτος Βία τε (12) [Poder y violencia], y ambos permanecen obedientes a los mandatos de Zeus.

Si nos remitimos al enfoque filosófico, Heráclito (fragmento 212) retoma las ideas de Hesíodo cuando afirma lo siguiente:

Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλος ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους. (Kirk, Raven y Schofield, 1999, p. 282).

La guerra es el padre y el rey de todas las cosas; a unos los muestra como dioses, a otros como hombres; a unos hace esclavos y a los otros, hombres libres.

El fragmento se refiere al predominio del cambio, dinámico por definición, con la metáfora de la guerra, y se conecta con la reacción entre opuestos y la mayoría de las clases de cambio (Kirk, Raven y Schofield, 1999, p. 283).²

¹ Liddell y Scott (1968, p. 314): βία: no sólo refiere fuerza física, poder, sino también abarca una predisposición mental, fuerza, un acto de violencia en tragedia: ὕβρις τε βίη τε; βία τινός [contra el deseo de alguien, a pesar de él]; como adverbio, en sentido de inevitable, que no ofrece ninguna ayuda. En latín: *vis*, plural *vires*: fuerza vigor de los cuerpos (Valbuena, 1930, p. 921). Las citas de Esquilo corresponden a la edición de Page (1975). Las traducciones de las citas en griego me pertenecen.

² En el siglo XX volvemos a encontrar enunciados semejantes en Winston Churchill, quien ha dicho: “The story of the human race is War” (Cf. Tritle, 2014, p. 98).

Por su parte Tucídides, precisamente en *La Historia de la Guerra del Peloponeso*, reflexiona sobre las luchas civiles (στάσεις) en Córcira, las interpreta como consecuencias inmediatas de la Guerra del Peloponeso. Asimismo, se detiene a profundizar acerca de las consecuencias mediatas e inmediatas de la violencia extrema de la guerra: ὁδὲ πόλεμος ὑφελὼν τὴν εὐπορίαν τοῦκαθ' ἡμέραν βίαιος διδάσκαλος (3.82.2) [La guerra al quitar el buen pasar de la vida cotidiana (llega a ser) un maestro violento].³

La noción de magisterio violento se plasma en el hecho de que, efectivamente, la guerra y la violencia organizada yacen en el corazón de gran parte de la vida en el mundo clásico. Ya sea entre tribus o estados, interna o civil, o bien aquellas que suprimen rebeliones, la guerra devino una experiencia muy personal y las batallas fueron resueltas por encuentros cuerpo a cuerpo, violentos y sanguinarios para los participantes. James (2013, p. 91) afirma que la guerra tiene significaciones económicas, sociales y políticas y que, inexorablemente, el impacto sobre la población resulta devastador.

Vernant, (1990, p. 29) al identificar la utilización de varios términos tales como πόλεμος, ἔρις, νεῖκος para referirse a la violencia extrema, concluye que, en sus distintas manifestaciones, imbuje una concepción agonística de las relaciones sociales y de las fuerzas naturales, que aparece enraizada profundamente no solo con el carácter heroico de la épica, sino también en ciertas prácticas institucionales. Hay lazos entre la venganza privada y la guerra en el sentido propio del término. El estudioso comenta que Platón en *República* V, 470bc y en *Cartas* VI I, 3 22^a establece los dos tipos de conflictos: στάσις

³ Raaflaub (2014, p. 19) afirma que Tucídides 3, 81 describe en detalle y finaliza el penetrante análisis político de la primera *stasis* en la Guerra del Peloponeso. El historiador estableció una tipología o patología de la guerra civil que se ha replicado en distintas contiendas. Las citas de los textos de Tucídides siguen la edición que aparece en el Perseus Digital Library, Thucydides (1942).

y πόλεμος.⁴ La στάσις se produce entre οἰκεῖον y συγγενεῖς: vincula a los de la propia familia y los parientes del mismo origen, por tanto refiere a una lucha intestina. Πόλεμος se produce entre o contra lo ἄλλότριον y ὄθνεῖον [lo diferente y lo extranjero], en consecuencia, con el exterior de una sociedad. Asimismo, ὄθνεῖον significa un lazo de alianza entre dos familias.⁵ En la *Ilíada* vemos combates de embestidas frontales y de resistencia en cada ciudad. La voz de Esquilo ha diseñado, en su creación, el ideal de la polis democrática, como afirma Goldhill (2004, p. 84), y ha expresado, como ninguno, la confianza en el respeto, la justicia, las leyes al tiempo que la denuncia del riesgo tanto de la anarquía como de la tiranía. El final de las *Euménides* confirma estos enunciados:

τὰν δ' ἄπληστον κακῶν / μήποτ' ἐν πόλει στάσιν
τᾷδ' ἐπέυχομαι βρέμειν.
μηδὲ ποῦσα κόνις / μέλαν αἶμα πολιτᾶν (vv. 976-80)

Ruego que nunca brome en la ciudad **la guerra civil**,
siempre insaciable de crímenes,
y que el polvo no beba la negra sangre de ciudadanos, ...

Vernant (1990, pp. 29-31) agrega que otros pares de poderes opuestos existen íntimamente ligados, como el par mítico Ares y Afrodita, [guerra y amor]; y, luego, πόλεμος y φιλία [guerra y amistad]; νεῖκος y ἄρμονία [querrela y armonía]; ἔρις y ἔρωσ [discordia y amor]. La boda de Cadmo y Armonía comunica una reconciliación cósmica, por tanto este matrimonio ejemplifica que el amor y la guerra casi siempre

⁴ Στάσις es un término extraído del *corpus* hipocrático que significa la infección de un grano en la piel, y cuando llega a su madurez, estalla.

⁵ Eurípides lo emplea para referirse al estatus de Alcestis con la familia de su esposo. Para Vernant (1990, p. 30), el ὄθνεῖος es el opuesto al familiar. Cuando sucede la στάσις, la relación del οἶκος con la πόλις cambia, se ve alterada (Agamben, 2015, p. 19).

aparecen juntos, representando, todas ellas, imágenes de las rupturas y las uniones.⁶

En un sentido coincidente en ciertos aspectos, Michel Maffesoli, en sus *Essais sur la violence banale et fondatrice*, no duda en afirmar que la violencia es una constante antropológica y que las oposiciones se presentan no bien se estudia lo que él denomina la “polemologie”. Destaca que el par amigo/enemigo, según la versión semítica se halla expresada desde el “Génesis” en los hijos de Adán y Eva, Caín y Abel, que son hermanos enemigos, dualidad que se reencontrará en numerosas mitologías (Maffesoli, 2009, p. XI).

El mismo Vernant (1990, p. 30) señala que la guerra pertenece al sector público e implica una exclusiva prerrogativa del Estado.⁷ Los atenienses no entrenan para los ataques, como lo hacen los espartanos durante toda su vida. El choque de falanges hoplitas, la infantería pesada, muestra la disciplina y la medida del poder y la cohesión, la *dýnamis*, de las dos comunidades cívicas que confrontan entre sí. Los tratados de paz posteriores sólo ratifican el poder superior del κρατεῖν, de la maestría demostrada en el campo de batalla.⁸ El combate hoplita

⁶ Grimal (1981, pp. 222-223) sintetiza: “El nombre de Harmonía va también ligado a la abstracción que simboliza la *armonía*, la concordia, el equilibrio, etc. Esta Harmonía no posee mitos propiamente dichos”. Vernant (1990, p. 34): el matrimonio es para las muchachas lo que la guerra para los jóvenes. Ambas, para cada uno, marcan el cumplimiento de sus respectivas naturalezas tal como emergen de un estado en el cual cada uno se complementa en la naturaleza del otro.

⁷ Maquiavelo, en uno de los últimos escritos que dejara, reflexiona sobre la guerra y, sin llegar a la misma enunciación, da por sentado que la guerra es el modo que una sociedad tiene de defender su modo de vida. Así, afirma al comienzo de su tratado *El arte de la guerra* (2007) que, si todas las artes se organizan en una sociedad para el bien común, todas serían vanas **si no estuviese preparada su defensa**. Las buenas instituciones, sin ayuda militar, se desorganizan como las soberbias habitaciones de un palacio real si carecen de techo. Por su parte, el general Carl von Clausewitz en su tratado *Sobre la guerra* advierte que la guerra es una violencia en gran escala y en este sentido involucra a la sociedad (Clausewitz, 2001, p. 40).

⁸ Ἀδύνατον implica imposibilidad y, por tanto, la no cohesión. Aquiles despojado

trasluce una continuidad innegable con el mundo homérico; no obstante, este tipo de enfrentamiento democratizó y estatizó la guerra, porque marca la diferencia con la lucha de carros, que eran conducidos por sus ricos propietarios; de este modo, la contienda era próspera solo para unos pocos privilegiados. El hoplita se vuelve el reflejo del ciudadano. La falange (que requiere de disciplina y σωφροσύνη) manifiesta un concepto democrático: la igualdad, expresada en términos como ἰσότης, ὁμοιότης, ἰσηγορία, la libertad de palabra en la asamblea militar (un oxímoron) antes era una estructura de un grupo de élite que paulatinamente amplía la estructura inicial.

Brizzi (1997, pp. 15-36) comenta cómo Tucídides (III: 1) refiere, asimismo, la irrupción de la guerra contra la vida cotidiana de Ática y cómo aquella violencia hostiga la rutina.⁹ El estudioso afirma que los hombres que quieren ir al combate emplean las estratagemas del engaño y aprovechan de manera inteligente la situación del momento y los privilegios del poder sobre sus pueblos. Por otra parte –continúa– existe la contracara de estas conductas y esta se observa en la σωφροσύνη [autocontención] que emplea otro tipo de personas.¹⁰

de su γέρας, llevado a lo antiheroico por la injusticia de Agamenón, se enfrenta, bruscamente, a esa limitación tajante.

⁹ Este dolor por la pérdida de la paz y la tranquilidad diaria la vemos en *Caballeros* de Aristófanes, en *Troyanas* de Eurípides, donde las mujeres representan una metonimia del “nunca más” por las pérdidas definitivas, además de la ciudad humeante como fondo. Seguramente, el trasfondo histórico de la obra refiere a la isla de Melos, que rechazó la presión ateniense y que capituló después de una resistencia heroica (Raaflaub, 2014, p. 19). El discurso de Adrasto en *Suplicantes* de Eurípides (857 y ss.) refiere aquellos tiempos de paz.

¹⁰ La noción de una estratagema, entendida como un engaño deliberado iniciado por el comandante, está presente en la *Ilíada*, pero en una muy limitada manera, como puede ser el ingenioso caballo de Troya de Odiseo. La personificación del coraje, como con Aquiles, o de la astucia, como con Odiseo, importante para los tardíos generales, no era simplemente ganar gloria personal, sino, más valioso aún, contribuir con la lealtad y la moral de la armada. Las dos personalidades mencionadas señalan que la concepción de la guerra y el heroísmo que ella comporta no se observa monolítico

Resulta digno de atención descubrir que estas diversas virtudes asociadas desde temprano en la literatura occidental a la problemática de la guerra reaparecen, en la moderna teoría de la guerra así como en muchos aspectos satirizados o ironizados en obras de literaturas y tradiciones posteriores, en las que, en más de una oportunidad o bien se los satiriza o bien se los cuestiona. Tal el caso de un drama como *Troilo y Crésida* de William Shakespeare en que los valores bélicos se hallan puestos a prueba a través del cuestionamiento de los personajes mitológicos. En este sentido, Linda Charnes, al referirse al “drama problema” de Shakespeare sintetiza la manera cómo –de algún modo– cuestiona los valores heroicos que la tradición clásica había encarnado en los héroes troyanos:

Over the last thirty years the post structuralist project of “decentering” the humanist subject has made Troilus and Cressida less a “problem play” than a litmus test for measuring Shakespeare’s own skepticism about the ideological investments that constitute subjectivity. The play’s de-idealizing discourse gave critics a nice jump start on their critiques: no other play in the corpus more relentlessly deconstructs its “own ideological apparatuses”, exposing the traffic in women, the cultural logic of the commodity fetish, the reification of social values, and the diseases and wastefulness of war (Charnes, 2006, p. 303).

Si el mundo isabelino desmitologizó y desacralizó los valores heroicos, para el mundo griego –esto sí lo retomará von Clausewitz (2001) en otros términos– el arte de la guerra supone una *metis*, se

en el mundo griego. Efectivamente, aquellos que quieren la guerra, admiran a Aquiles (17), lo consideran modelo, pero, a su vez, se comportan como Odiseo. Ellos hablan de δόλος, μηχανή, τέχνη, κέρδος [el engaño y el artificio, la técnica y el lucro]. Luego ejercen el influjo de la πειθώ [persuasión] y también la ἀπατή [la astucia]. De hecho, para el juicio de las armas de Aquiles, venció Odiseo con su astucia por sobre el coraje de Áyax. A pesar de todo, la μῆτις [inteligencia] ha ocupado una posición dominante en los poemas homéricos.

impone una serie de protocolos que el guerrero debería respetar. El ideal del combate finaliza con el colapso de uno de los dos contrincantes. Perseguir al enemigo en fuga sería cometer un acto de ὕβρις, un exceso imperdonable. Los sentimientos como Μένος y λύσσα [furia y locura], comportan dos estados individuales, dos éticas nuevas que se imponen en el sentido del mundo griego,¹¹ afirma Brizzi (1997, p. 26).

Se va entramando entonces, una serie de conductas que dan forma a los enfrentamientos bélicos y activan disyuntivas y conflictos de orden ético entre los contendientes. Efectivamente, la polaridad φιλία - ἐχθρά supone la diferencia –para el hombre griego– entre ser civilizado o incivilizado, en estar dentro de los muros de la ciudad o fuera de ella, entre tener ley o carecer de ellas. El segundo término de la oposición –ἐχθρά– implica una violación de φιλία, desvincula a los seres humanos de todo contexto, que se corrobora cuando se produce la ruptura del individuo con la sociedad, o bien entre ciudades o pueblos. Ἐχθρός alude a las relaciones personales, individuales, mientras πολέμιος a los enemigos de guerra. Δόλος, interpretado como engaño o traición, consiste en una forma de actividad subversiva, permite que el hombre inferior pueda llegar a prevalecer por sobre uno que ostenta ser superior (Buxton, 1984, pp. 63-64). Este procedimiento de argucia y habilidad se ve en las últimas tragedias de Sófocles y en Eurípides como *Medea* y *Helena*, por dar algunos ejemplos.

Con el enfoque centrado en el mundo griego, Belfiore (2000, p. xvi) sostiene que en las tragedias se tergiversa o se quebranta la dicotomía φίλος - ἐχθρός y la máxima que resume la ética homérica que se sustentaba, precisamente, en la sentencia “amar a los amigos, odiar a los enemigos”, como una variante de la ley del talión (Blundell, 1991). En suma, se interrumpen los códigos de la reciprocidad, como afirma Seaford (1994). Esa relación enfermiza o anormal desencadena

¹¹ En la *Ilíada* XXI vemos esas persecuciones fuera de los códigos de las guerras heroicas, ejemplos de μένος como poder, coraje, fuerza y λύσσα como expresión de locura y rabia, antecedentes genuinos de los genocidios (Saravia, 2018, pp. 281-303).

el efecto trágico en las obras, entre ellos el suicidio, como una de las expresiones supremas de violencia que, según Garrison no comporta tan solo una conducta emocional tremenda sino que convoca diversas razones para quitarse la vida violentamente entre las que destaca las ideas de vergüenza, honor y otras motivaciones de índole ético (Garrison, 1995, p. 3).

Además, la terna ἔρις, βία y ὕβρις [discordia, violencia e injuria o ultraje] establece un eje medular que activa otras definiciones como αἰδώς [vergüenza] y τιμή [honor] y, correlativamente, aquellos otros conceptos como εὐκλεία [buena reputación], y τλημοσύνη [resistencia].

Para Romilly (2006, p. 116) ser civilizado requiere resistir contra la violencia en aras de la *homonoia*, “concordia” que ha quedado identificada por Aristóteles como una φιλία política (EN 1167^a22-b3). La autora sostiene que Grecia se define por oposición a la violencia, que implica enemistad entre las ciudades y origina la guerra civil o *stasis*.¹² No obstante, la civilización griega ha vivido sobre el trasfondo de enfrentamientos bélicos, cuya representación ha sido plasmada tanto en la épica como en la tragedia y la comedia. Y nos ha enseñado, en esas representaciones literarias y artísticas que la “guerra se reviste de múltiples formas” que pueden observarse en los textos.

La violencia y la guerra pueden ser “excitantes, tóxicas e incluso adictivas” (Rawlings, 2013, p. 4) pero también constituyen un motivo de argumentación crítica en el seno de los textos. Actitudes semejantes pueden observarse a partir de una óptica comparatista, cuando el lector recorre los escritos provenientes de contextos genéricos, geo-

¹² Varios críticos han estudiado estos conceptos. Por ejemplo Fergusson (1989) ofrece un panorama histórico acerca del progreso moral en el mundo griego. Rade-maker (2005) afirma que vivir de acuerdo con la ética es gozar de ἐλευθερία [libertad], el poder de la racionalidad con discusión, es decir, σωφροσύνη, por medio de las cuales se alcanza la sabiduría, considerada como μῆτις y σοφία, y el control de las emociones y los deseos.

gráficos e históricos diversos en las literaturas antiguas y modernas. Por todas estas razones, las sociedades se empeñan en cultivar las amistades más que el conflicto, que atrae el odio y la violencia a los enemigos, pero como Aristóteles afirma (*Poética* 1453b15-22), las mejores tramas trágicas –y estas como reflejos de sus épocas y sociedades– llegan a ser aquellas que se desarrollan entre φίλοι. En este sentido, aunque distante de los códigos éticos vigentes en la guerra del mundo griego clásico, un autor como Tim O’Brien, veterano de la guerra de Vietnam, retoma algunos de estos conceptos en varios de sus relatos (O’Brien, 2009, 2011, 2012) y, aún más cercano a estas consideraciones, Jonathan Shay, psiquiatra de los soldados de la Guerra de Vietnam, elabora el trabajo de tipificar los traumas de los excombatientes en base a la *Ilíada*, secundado por el profesor de literatura clásica Gregory Nagy. Shay expone “las experiencias catastróficas de la guerra sobre la psiquis y el cuerpo de los combatientes” (Shay, 1994, p. xiii). En sus páginas, él compara las experiencias reales, concretas e intransferibles de los militares con aquellas de la épica, sin pretender calcar ni trasponer las situaciones. El autor enfoca el “profundo dolor y los deseos de suicidio que se adueñan de Aquiles ante la muerte de Patroclo” (Shay, 1994, xxi), al tiempo que el héroe expresa la necesidad de cometer atrocidades porque se siente muerto. Esta equivalencia entre ambas vivencias traumáticas, la histórica y la literaria, permite decodificar e interpretar la deshumanización de muchos de los pacientes del psiquiatra, sobrevivientes de la conflagración entre Estados Unidos de Norteamérica y Vietnam.

A propósito de las muertes en la época clásica, Sommerstein (2010, p. 40) explica que, en efecto, se instauró un cliché cuando se señala, en relación a las conductas violentas, especialmente si se trata de los homicidios y agonías furibundas, que no han sido representadas en el escenario de la tragedia griega. El estudioso rebate que estas escenas son plausibles de realizarse verbalmente por medio de los ‘discursos

de mensajero’, o bien, por otras formas narrativas que no limitan la intensidad de los horrores descriptos.¹³

Con el fin de presentar una coherente, aunque breve, discusión del mundo necesariamente complicado que inauguran las disyuntivas comentadas, se vuelve imperativo la observación del interrogante trágico: πῶς ζῆν χρῆν [cómo es necesario vivir], la indagación en la vida ética de los héroes (Garrison, 1995, p. 1), concentradas en ἀρετή, τιμή y κλέος [virtud, honra y gloria].¹⁴

Si regresamos –una vez más– al trabajo de Vernant (1990, p. 43), el estudioso resulta claro a la hora de señalar que la guerra no significa el desconocimiento absoluto de los mandatos o normas, es decir, no se trata de anomia. Imbert (1992, p. 219) define anomia como una conducta insensata de rebeldía, rayana en la locura, como una forma blanda de autonomía lograda mediante la evasión, el prescindir del entorno.

En los funerales de Aquiles esbozados en *Filoctetes* (v. 359), los guerreros mantienen los valores de la civilización, cuando respetan los ritos funerarios; asimismo, los sacrificios a los dioses tampoco se desdibujan en el estrago belicoso. Los contendientes griegos no se transforman durante la refriega en sub-humanos, sino en héroes; este comportamiento, de respeto a las costumbres, permite la continuidad y la memoria de la vida cívica. Especialmente el lenguaje religioso que, a pesar de todos los estragos, sobrevive en las sociedades atacadas, junto con las tradiciones –estas más universales–, mantienen la coherencia interna de los pueblos. Asimismo, la guerra conserva sus horarios para la alimentación compartida o comensalía y el amor. Homero

¹³ Si tenemos en cuenta los *speech acts*, la mención del hecho lo constituye en sí mismo. Por ejemplo, la confesión de Antígona, en la obra homónima, cuando afirma que ella realizó el funeral simbólico de Polinices. Sus palabras otorgan validez y entidad al hecho una vez más.

¹⁴ Asimismo Agamben (2015, p. 19) formula la diferencia entre ζῆν [vivir] y εὖ ζῆν, no alude solo a “vivir bien” sino vivir en una comunidad con un modo de vida políticamente calificado.

relata una y otra vez que los héroes se retiran del campo de batalla y se ocupan de su integridad, es decir, por sus vidas y la vida de los otros.

Una vez más el respeto a ciertos códigos que separan al hombre de lo pre-civilizado nos remite a indagaciones que la literatura posterior ha retomado. Sus ecos los encontramos expresados en los más diversos registros genéricos y discursivos. En este sentido, Ariel Colonomos afirma que “un número importante de trabajos de las ciencias sociales se consagran al estudio de la racionalidad del acto belicoso” (2011, p. 568); sin embargo y pese al relativo optimismo expresado por los pueblos helenos, abundante literatura –fundamentalmente la que sucede a la Primera Guerra Mundial– va a subrayar el carácter subhumano de las acciones de los hombres, cuando estas se ven sometidas al estado de guerra. Así, por ejemplo, Tim O’Brien, a quien ya mencionamos, en *Cómo contar una auténtica historia de guerra*, representa el descenso a lo pre-humano por los camaradas de un soldado muerto. Su compañero de armas, sin racionalidad, la emprende contra un búfalo de agua vietnamita en un arranque de ira que recuerda, como dirá el narrador, una ira desmedida contra el sinsentido de una muerte (O’Brien, 2012, p. 68).

La ruptura intestinal confluye en una στάσις.¹⁵ Justamente la guerra se desenvuelve en un contexto de normas aceptado por todos los griegos, y estas reglas no derivan de la ley, no existe un orden jurídico en medio de la conflagración, pero sí se encuentra una herramienta a partir de las costumbres, los valores y las creencias. Estas últimas, colectivas, otorgan la unidad del mundo griego. Las guerras contra los persas han predispuesto a las ciudades griegas para confiar en la supremacía ateniense y vislumbrar cierta unidad panhelénica. También Brizzi (1997, pp. 27-28, 32) interpreta que, a través de las diversas y reiteradas batallas y de las competiciones, el conglomerado social adquirió consciencia de su unidad.

¹⁵ Agamben (2015, p. 22) explica que el lugar político se transporta al interior del hogar y el lugar familiar se exterioriza en una facción.

Tritle (2013, p. 285) apunta que la fiereza y la brutalidad en la zona de muerte de una batalla no tienen límites. Desde los poemas de Homero, la realidad del ataque implicó amputaciones traumáticas y heridas demoledoras que han sido muy estudiadas. Maratón constituye un caso: los griegos golpearon a los persas desde el campo de batalla, los atenienses victoriosos los persiguieron hasta las naves y, en el mar, el choque no fue menos perverso. Uno de los ejemplos más conocidos se descubre en el incidente de Cynegirus, el hermano de Esquilo, que peleó por la posesión de una nave persa y, en medio del fuego, fue mortalmente herido y, como consecuencia, sufrió la amputación de una mano con un hacha persa (Heródoto 6.113). El crítico agrega (287) que, si bien es cierto que la muerte en la batalla acosa como una realidad constante, la ansiedad ante el riesgo de ser herido o mutilado no se torna más llevadero.

Dejar a los muertos abandonados, mutilados y desnudarlos en el campo de batalla constituye un acto de humillación, por ejemplo la mutilación de Patroclo (XVI.125-6) y el caso de Aquiles contra Héctor (XXII.367-71). Las luchas en Termópilas (480 a.C.) y en Delium (424 a.C.) dejaron a cientos de ciudadanos muertos, insepultos, como acusa *Antígona* de Sófocles y obras de Eurípides como *Suplicantes* y *Fenicias* entre otras.¹⁶ No obstante, está atestiguado que no siempre se efectúa ese despojo.¹⁷

Si el heroísmo del defensor fue muy elogiado, del mismo modo, el coraje de los soldados durante un asalto fue altamente reconocido. Generalmente no se menciona quién fue el primero en subir las murallas en el asalto final, salvo en el caso de Capaneo que fue especialmente descrito en la *Párodos* de *Antígona* de Sófocles como una tempestad (127-140, especialmente 131) y que fue calcinado por el rayo de Zeus,

¹⁶ Un *leitmotiv* apropiado al tema es la recurrencia del verbo *λωβάομαι* “mutilar, arruinar” en *Antígona* (54, 750 y 1074 con el sustantivo derivado).

¹⁷ Cuando Jenofonte relata la guerra civil ateniense de 403 a.C., reporta que después de la batalla en el Pireo, los demócratas atenienses no desnudaron los cuerpos de los oligárquicos caídos (*Helénicas* 2.4.19).

como también en *Suplicantes* de Eurípides (729) y *Fenicias* (1180), como el símbolo de *hýbris* en su quintaesencia.

Shibley (1995, p. 9) afirma que no todas las sociedades humanas, ni tampoco todas las sociedades de animales son inherentemente violentas, o al menos no todo el tiempo. Lo que hace que los gobiernos vayan a la guerra no es solo apetencia de poder sino el deseo de incrementar bienes materiales y también resarcirse de libertad. De tal modo, una comunidad no decide casi nunca una guerra, sino sus gobiernos. Por su parte, Cohen (1995) otorga un panorama exhaustivo sobre los criterios de libertad en la ciudad de Atenas y concluye que, en una cultura agonística como la griega, el conflicto no exhibe una disfunción patológica sino una estructura vertebrada de la vida social que llega a ser, en efecto, un modo de vida.

Aristóteles clasificó la guerra como una actividad adquisitiva κτητική. Sin duda, en ella, el vencedor quiere el dominio, no el exterminio del enemigo, porque si los vencidos permanecen en sus quehaceres y oficios, habrán de tributar al vencedor. Por tanto, la guerra se vuelve una actividad esencialmente económica (Shibley, 1995, p. 10 y también Vernant, 1990, p. 38).

Ya en el mundo moderno Carl von Clausewitz (2001), en su tratado póstumo sobre la guerra, aporta una visión diferente, pues define la guerra como “duelo a gran escala” y considera que conviene pensarla como lucha, en la que cada uno busca, por la fuerza física, el sometimiento del otro a su voluntad. Independientemente de los motivos que pongan en marcha la acción bélica, una vez desatada, el primer objetivo aspira a vencer al adversario y de ese modo tornarlo incapaz de una nueva resistencia. La guerra configura, entonces, para el militar prusiano, un acto de violencia que busca obligar al adversario a cumplir nuestra voluntad. Este general se muestra convencido de que subsiste un error al creer que se puede desarmar al enemigo sin derramar sangre y, según su juicio de estrategia, los errores en cuestiones peligrosas como la guerra resultan fatales.

Desde el ángulo de observación que expone Shipley, la victoria y los sobrevivientes se presentan como bienes incuestionables. Más adelante, Shipley (1995, p. 14) se plantea cuáles llegan a ser los objetivos de los líderes y cuáles los propósitos de los soldados en una guerra griega. La finalidad permanente del conflicto bélico consiste en la coerción del enemigo, atarlo, imposibilitarlo en todos sus deseos. Con esta postura, von Clausewitz (2001) manifiesta, como lo hemos anticipado, una admirable coincidencia. Destruir al rival no conviene; la aniquilación, cuando se produjo, se hubo efectuado solo rara e inusualmente. Los vencedores dejan ex profeso que los caídos sobrevivan para que les paguen impuestos. Podría resumirse que el objeto de la guerra consiste en desplazar al grupo dominante en una ciudad disidente.

Corsi y Peyrú (2003, p. 21) proporcionan una óptica interesante del tema al establecer la diferencia entre violencia y agresividad, como dos sustantivos que no deben ser considerados como sinónimos. En este sentido, la violencia existe como un patrimonio indeseable de la humanidad. Por lo tanto, las fuerzas de la naturaleza no pueden llamarse violentas simplemente porque no son humanas. Cuando decimos que una tormenta es violenta, en realidad representamos una personificación metafórica. La agresividad sirve a la supervivencia y deviene una tendencia natural; el ser humano y el animal son agresivos por naturaleza. Esencialmente humana, la violencia arrastra lo humano hacia lo inhumano, y esto depende de condicionamientos sociales y culturales. De allí que, mientras la agresividad resulta inevitable, la violencia sí podría evitarse.

Un punto de vista opuesto justifica Hérítier (2003, p. 399) quien afirma que, cuando se presenta la violencia como natural y consustancial al hombre, se hace por analogía con el mundo animal. La dominación del cuerpo del otro (violaciones, tortura) o del territorio del otro, por la fuerza, tiene como corolario el sentimiento de impotencia, ya sea para hacer respetar su cuerpo, su territorio y, también, su pensamiento.

La necesidad de proteger no es sólo una expresión de una emoción altruista igualitaria, se expresa en el modelo jerárquico de padre-hijo. Este sentido de protección se transforma en la intimación de controlar y de dominar para generar un sentimiento de opresión y de revuelta. El escalafón se origina como el poder del fuerte (los padres) sobre el débil (el niño). Esta misma estructura se repite en el plano social, por ejemplo, en el anhelo de confianza y de seguridad (Héritier, 2003, p. 408) y la valoración de los afectos.

El fanático demanda, imperiosamente, certidumbres absolutas: no admite para sí mismo ni dudas ni ambigüedades ni angustia (Héritier, 2003, p. 413). La guerra santa suscita entonces entusiasmos delirantes. El siglo XX ha exhibido aquellos feroces dogmatismos y fundamentalismos recalcitrantes como la otra cara de las libertades cívicas nunca antes alcanzadas en la historia. En este sentido, en el asiento “Guerra religiosa” del *Dictionnaire de la violence* dirigido por Michela Marzano (2011), Pierre de Charentenay reflexiona acerca de la necesidad de interrogar a las religiones en la “aceptación de la diversidad” (596). Admite que hasta poco tiempo atrás las religiones y las corrientes seculares fueron en la misma dirección en su rechazo de la alteridad. En el breve asiento, el presbítero jesuita repasa la intolerancia que caracterizó al catolicismo medieval sin dejar de lado la contrapartida de las “actas para abolir la diversidad de opinión” promulgadas en el siglo XVI por los protestantismos históricos, entre los cuales focaliza el sistema de delación y espionaje impuesto por Enrique VIII tras su separación del Papado en 1534 (597). Lamentablemente, como lo testimonia el autor, la violencia interreligiosa suele reaparecer, pese a las reiteradas tentativas de paz. Por ejemplo, en Nigeria, las llamas de la violencia religiosa “sacuden episódicamente al país, las más recientes dejaron un total de 700 muertos en julio de 2009 en los Estados del Norte”, en un enfrentamiento entre la secta musulmana “Bokko Haram” (literalmente: Bokko, educación occidental; Haram, aquello que es ilícito,

prohibido “se manifestó contra los valores y el sistema educativo occidental” (Charentenay, 2011, p. 599).

Muchas veces se advierte una lógica de la intolerancia (Héritier, 2003, p. 414). En el fondo, desde esta posición, yace el mandato de negar al otro como verdaderamente humano. Los no-otros subsisten hoy sobre las franjas, como hacía Heródoto, que ubicaba más allá de los bárbaros, en los círculos concéntricos de poblaciones quiméricas donde la forma humana no aparece más que parcialmente (415). Con formas anatómicas bizarras, por su manera de hablar y privados de nombres individuales, aquellos se confunden con los animales (416).

Héritier añade que la sola lógica de la diferencia no debería entranar de manera automática ni la jerarquía, ni la ansiedad del odio, ni la violencia, ni la explotación. La educación debería esmerarse hacia la tolerancia que raramente se propone y se asimila muy poco. Al objetivarla, se hace evidente la necesidad de tomar conciencia de la existencia de los resortes profundos de la matriz de la intransigencia.

Aristóteles en *Política* afirma que los pueblos resisten todo, salvo la indignidad. Es más, los griegos acuñaron el término *estigma* para referirse a signos corporales con los cuales se intentaba exhibir algo malo y poco habitual en el estatus moral de quien los presentaba.¹⁸

¹⁸ Ξτυγέω: odiar, abominar, aborrecer, detestar, más fuerte que μισέω. La desinencia -μα hace a la palabra más abstracta. Cf. Pianacci (2008, p. 60): “La abominación del cuerpo -las distintas deformidades físicas- pertenecen al primer tipo de estigmas; luego los defectos del carácter del individuo que se perciben como falta de voluntad, pasiones tiránicas o antinaturales, creencias rígidas y falsas, deshonestidad, y por último, existen los estigmas tribales de la raza, la nación y la religión, susceptibles de ser transmitidos por herencia y contaminar por igual a todos los miembros de una familia.” Long (1968, p. 38) afirma que los nombres terminados en -μα denotan acciones violentas, por ejemplo: οἰστρημα aguijón, la picadura de un tábano, χάραγμα mordedura o bien inscripción, ἄμυγμα una rasgadura, un tironeo, δῆγμα una mordida, πλῆγμα golpe; propios del teatro de Sófocles. En estos términos el sonido gutural adhiere crudeza al sentido violento. Existe además un segundo grupo de palabras con sufijo -μα que refieren al área del pensamiento, por ejemplo φρόνημα “espíritu, pensamiento, propósito”, εὑρημα “un descubrimiento, una invención”.

Tompkins (2013, pp. 535-536) afirma que la *Ilíada* no solo ha llegado a ser famosa como un poema sobre una guerra sino también como un retrato de conflictos interpersonales. Para ilustrarlo, el estudioso alude a la querrela entre Agamenón y Aquiles (I), lleno de referencias al honor y la vergüenza. Cuando el Atrida humilla a Aquiles tomando a Briseida, el premio de la guerra, el estratega pierde el respeto del héroe, quien no sólo despreciará su autoridad, sino también, la razón de ser de la guerra misma, que se había producido por el robo de la cuñada del propio Agamenón, Helena. En suma, el jefe de la armada griega legítima, con su hecho, lo que antes hizo Paris y suscitó la reacción griega en venganza (Konstan, 2014, p. 3).

Palaima y Tritle (2013, p. 733) expresan que, si bien las primeras líneas de la *Ilíada* hablan sobre la “cólera funesta de Aquiles”, al atisbarse el final de la obra, la escena de Príamo muestra el lado más noble de Aquiles que asoma después del proverbial arrebatado colérico que ocasionó tantas muertes. El vuelco formidable hacia la comprensión por los sentimientos del anciano padre –aunque preparada provisoriamente por todo un universo– señala una apertura en la percepción de los demás. Llama la atención comprobar que semejantes sentimientos halla Jonathan Shay en los combatientes de Vietnam y destaca que, como Aquiles, no pueden reponerse del trauma de la guerra si no son valorados por sus superiores (Shay, 1994, p. 17).

Palaima y Tritle (2013, p. 727) concluyen con una verdad triste y, a la vez, certera, la evidencia de que los seres humanos en la cultura occidental han contado historias sobre la guerra por más de 3000 años en tradiciones orales y escritas desde la épica homérica; no obstante, los hombres, aunque fueron advertidos por estas noticias de las historias relatadas, han muerto desde entonces como víctimas miserables.

Acaso la palabra más empleada en tragedia sea *μίασμα* “polución, mancha”. Ocurre cuando alguien no se comporta como socialmente se espera, de acuerdo con lo dicho. Es un término complejo, metafísico, no moral que abarca actividades desde los sueños hasta el asesinato (Garrison, 1995, p. 11).

El complejo entramado de los vínculos en las relaciones humanas, representado en el mito, se vuelve la manera en que los griegos contextualizaron sus conflictos. Por medio de los variados relatos, ellos explicitaron las razones por las cuales se produce la quiebra del entramado social en determinadas circunstancias. Asimismo, el pueblo griego, a posteriori de las representaciones artísticas, se manifiesta, en su conducta, a favor de la deliberación acerca de los problemas acuciantes que ocasiona la violencia en el marco histórico-social respectivo que, como señalamos, muchos de los textos evidencian. Los ciudadanos del siglo V a.C y el público posterior, por medio de este contacto accesible, asimilan las consecuencias de tal estabilidad de violencia que es observada tanto antiguamente como también en diversas realidades de épocas posteriores. Los artistas que exponen el dolor, que producen las situaciones de quebrantos físicos, intelectuales o emotivos, en sus múltiples facetas, y que abarcan un marco muy amplio de trastornos, requieren, sin duda, la atención en el enfoque.

La *performance* dramática del dilema conceptual “amigo-enemigo” alumbra las condiciones histórico-sociales que vivían en aquel momento los ciudadanos, como también la carencia de libertad, discreción y sabiduría expone faltas cruciales en las conductas que deciden tomar el camino de la violencia como el suicidio trágico. Esta última medida, entonces, no es sólo una respuesta emocional. El relato de los suicidios en batalla, como muchos otros suicidios en Grecia, tiene lugar porque las víctimas resuelven recobrar el honor perdido y restaurar el equilibrio en la sociedad.

Ciertamente, si hay un tema que continúa incrementando el interés en el presente y provoca debates tanto en la filosofía y el arte como en las ciencias humanas y sociales es el de la violencia (Marzano, 2011, p. vii). Las puertas de acceso a la cuestión de los diferentes modos de violencia y de su expresión más desmedida –la guerra– llegan a ser múltiples.¹⁹ Sa-

¹⁹ Entre otros autores que han teorizado el tema podríamos citar a Simone Weil

rah Cole, extracta las variadas y, muchas veces, contrapuestas posiciones teóricas sobre la problemática de la representación de la violencia y de la guerra –como su manifestación extrema–, y categoriza las reacciones estéticas frente a estas situaciones furibundas en dos visiones abarcadoras, que suponen lentes diversas y antitéticas, aun cuando en varios textos literarios aparecen como complementarias. La estudiosa denomina estos modos de enfoque como lentes encantadas y lentes desencantadas. Mientras la última ve en la violencia un signo total de pérdida y desintegración, la lente encantada la contempla como un reactivo de “poder transformador y regenerativo” (Cole, 2009, p. 1633).

El siglo XX, signado por dos guerras mundiales y múltiples guerras “satelitales” producto de la llamada Guerra Fría, ha exacerbado la necesidad de reflexionar sobre la violencia exorbitante de la guerra y sus modos de representación. El atentado de las Torres Gemelas de Manhattan (2001) avivó debates teóricos acerca de la universalidad de la violencia y la urgencia de estudiar sus expresiones en las literaturas de diversas épocas. Prueba de esta situación llega a ser la creciente bibliografía sobre el tema y la multiplicación de encuentros académicos que se suceden.

Nuestra perspectiva concibe el comparatismo en forma transnacional, considerándolo como un diálogo de culturas, sin un ordenamiento jerárquico que privilegie unas sobre otras, y extiende sus prácticas hacia los campos de la filosofía y la sociología de la cultura (Eoyang, 2012, p. 49).

Donald Bain escribía en 1944, en medio de la contienda bélica que afectaba al continente europeo y a gran parte del mundo: “We are in our haste and can only see the small components of the scene: we cannot tell what incidents will focus on the final screen” (Bain, 1944, p. 150). Las palabras del estudioso coinciden, a la distancia, con las del mensajero en *Suplicantes* de Eurípides (650-730), cuando

(1961), Hanna Arendt (2003 [1963]), Elaine Scarry (1985), René Girard (1995), George Bataille (2010), Ives Michaud (2012 [1986], Giorgio Agamben (2015).

aquel manifiesta su activa pericia en la acometida, además de su intervención como testigo en el ataque contra Tebas; a lo cual Teseo, el monarca, rebate taxativamente y aduce que aquel hombre carece, al menos, de objetividad. Una apreciación coincidente manifestaba Elizabeth Bowen cuando, en 1942, se refería a la necesidad de postergar la escritura de novelas hasta la finalización del conflicto porque “when today has come yesterday, it will be integrated” (Bowen, 1942, p. 26).

Ambas reflexiones dan cuenta de una doble dificultad que presenta la escritura/literatura de guerra: la infabilidad de la experiencia traumática con su consiguiente necesidad de dejar pasar un tiempo que posibilite la integración de las experiencias y, además, el cuestionamiento del concepto de “representación”.

El año 2009 la prestigiosa PMLA, órgano de difusión de los tópicos que ocupan a la Modern Language Association tituló su número de octubre: “War”. Conocidos analistas y críticos literarios debatieron acerca de la necesidad o no de contextualizar la representación de la guerra (Jameson, 2009), así como de emprender un estudio comparado de sus representaciones, lo cual permite estudiar de qué modo las variaciones contextuales (temporales, geográficas y técnicas) suponen cambios sólo superficiales de las diversas expresiones de violencia que tuvieron lugar en períodos históricos disímiles y en espacios y culturas distanciados, sobre una matriz más o menos constante desde la antigüedad greco-romana hasta las últimas décadas. La publicación dio lugar a múltiples y encendidos debates que generaron corrientes opuestas y aún contradictorias en el abordaje del tema y que oscilan entre quienes abogan por la necesidad de contextualizar (Jameson, 2009) y quienes prohíjan prácticas que dialogan con las posiciones “presentistas” y las “anacrónicas” (Warren, 2017, pp. 709-727).

En estos ensayos mostramos el hilo vertebral profundo y permanente en las representaciones que la violencia ofrece a través de la historia de la literatura, expresada en situaciones de guerra, suicidios y otros ejemplos de quebrantos. El valor de lo trans-histórico en el

motivo de la beligerancia consiste en la posibilidad de ponderar, con el más cuidado equilibrio, la persistencia de ciertas representaciones, aun cuando el carácter de cada conflicto sea diferente.

Por un lado, nos abocamos a las conflictivas relaciones entre experiencia bélica y su expresión y, a partir de esas desviaciones y tensiones, definimos las particularidades y estereotipos que aquella representación ha revestido a lo largo de la historia de la literatura, sin descuidar las variaciones que la diacronía y la geografía imponen en las elecciones genéricas e ideológicas de la representación. Nuestra premisa se basa, conforme a los estudios de McLoughlin (2009), en que las versiones de la violencia, en sus devastadores sesgos, siempre se hallan terciadas por el autor en el sentido en que existe un hiato (intersticio o abismo), entre aquella experiencia y la representación posterior o auto-ficcionalidad de los desastres de la guerra y el ejercicio de la violencia sistemática.

De este modo, y de acuerdo con los más recientes enfoques, nuestra perspectiva evita los límites de las literaturas nacionales y sus propios contextos, para explorar las problemáticas de los diversos rostros de la violencia y sus representaciones, desde una óptica transnacional (Winter, 2006) que no desconoce, de ningún modo, la vinculación de la historia con la vida literaria, esa relación tentacular de la que habla Said (1983), la interpenetración del discurso literario y no-literario, la circulación de palabras, creencias y emociones entre la vida personal, la pública, y la serpentina de pasos que se dan entre el poder y sus efectos.

Sea de modo difuso o espectacular, la violencia llega a ser omnipresente en la historia de la humanidad (Freppat, 2000, p. 13): ya sea de golpes y agresiones que amenazan la integridad física de los individuos (desde lo verbal del insulto hasta la muerte), de los levantamientos armados, de atentados contra la integridad humana (discriminación, injusticias, torturas) hasta llegar a la expresión descomunal de la guerra y el impacto consecuente en las sociedades, no sólo de su

época sino también en las posteriores. Entre estos modos de rupturas, tampoco olvidamos el suicidio como una de sus expresiones supremas. El silencio en los personajes abarcaría ese campo simbólico de lo intransferible, inefable que aproxima a lo sublime, en términos de la filosofía de Kant.

Por último –y no menos importante– el dolor que produce la violencia en sus múltiples facetas abarca un marco muy amplio de emociones que requieren, a su vez, la atención en el enfoque. Los personajes femeninos padecen la amargura inenarrable por las muertes de sus hombres. La pena, el terror, el amor, los deseos, incluso el peso de la cobardía, todas estas vicisitudes resultan intangibles; sin embargo, adquieren peso específico en cada una de las obras abordadas.

En síntesis, el hilo conductor de las investigaciones ha buscado, sin duda, la razón de ser de la violencia en sus variadas expresiones. Hartog (2005) esquematiza los mecanismos de la tiranía para perpetuarse en el poder, los que se basan en la destrucción sistemática de la oposición. La violencia se origina por a) una tiranía en el gobierno, b) como violencia de género, c) por opiniones divergentes; d) por injusticia. Enfocamos nuestras investigaciones desde estos ángulos de observación, especialmente en la ruptura de los códigos de la reciprocidad, como las fracturas individuales y sociales, los destierros y la marginalidad, los suicidios, los nombres diversos de las fronteras avasalladas, ya sea físicas o metafísicas, políticas, culturales o morales. En todo caso, todas ellas corresponden a creaciones humanas y, por lo tanto, dinámicas (Seidensticher, 2006, p. vi). Advertimos con satisfacción que hemos sido pioneras en una temática que se ha propalado en numerosos artículos, libros y foros de discusión en el país.

Tanto el siglo de Pericles como el siglo XX han sido signados por los conflictos bélicos. En el primero tuvieron lugar las guerras médicas contra los persas y la del Peloponeso entre Esparta y Atenas; y, en el siglo XX, estallaron los dos enfrentamientos más inconcebibles que haya vivido alguna vez la humanidad, tanto es así que los muertos

superan en número a todas las beligerancias anteriores. A pesar de la distancia en siglos, las consecuencias de las rupturas y crisis sociales resultan equiparables entre ambos fenómenos. Como un modo de enfocar al hombre de todos los tiempos, analizamos una amplia gama de diversas expresiones de violencia y sus consecuencias en la literatura, rasgo uniforme de las manifestaciones estéticas estudiadas. Reunimos y ponemos en diálogo puntos de vista críticos sobre textos literarios de diferentes épocas que permiten sombrear las múltiples y, por momentos, disonantes visiones sinfónicas con que ha sido abordada la problemática de la guerra.

Hemos intentado responder las siguientes indagaciones: si es posible unificar, bajo un mismo concepto, violencias tan radicales y decisivas para la humanidad como el testimonio que ofrecen las reyertas míticas de la Antigüedad y la Segunda Guerra Mundial. Por consiguiente, consideramos qué modos de representar la violencia eligen los poetas y si la literatura instaura una mimesis cabal acorde con este tipo de experiencias.

María Inés Saravia considera los dos rostros de la guerra que marcaron la épica homérica: el heroísmo masculino dinámico, estrepitoso de los enfrentamientos bélicos, representado a escala en la carrera deportiva del joven hijo de Agamenón y, con la misma tenacidad, el heroísmo femenino de resistencia y verdad, estático y solitario de Electra, con rasgos semejantes a las manifestaciones femeninas épicas. La conjunción de δόλος [engaño] y dolor por el hermano ‘muerto’, interpretados en diversos planos ficcionales –la competición y la urna–, ahonda el grado de violencia en el que viven los personajes, especialmente los femeninos.

Graciela Hamamé también intensifica una lectura crítica al interior de los textos de la tragedia griega, al analizar el tratamiento del espacio y los conflictos que aquellos delimitan en *Suplicantes* de Eurípides y su correlato con las perspectivas que la obra expone en torno a la violencia de guerra y sus consecuencias, con ejemplos devastadores,

como el reclamo de los cadáveres y la repatriación, además del suicidio de Evadne sobre la pira de Capaneo. La tragedia de Eurípides presenta debates interesantes sobre la oportunidad y el sentido de los enfrentamientos bélicos y la alternativa que la democracia suscita. Los valores encarnados en las leyes panhelénicas como el desamparo de los débiles, la acción pública y la conciencia privada en vistas a la guerra y sus consecuencias –siempre nefastas–, son cuestionadas y resignificadas a partir del juego de correspondencias que se establecen entre los diversos espacios diseñados en el drama.

Bárbara Álvarez Rodríguez enfoca la esclavitud en la épica homérica (la *Ilíada* y la *Odisea*) con una exposición exhaustiva de los personajes que componen ese grupo, y nos invita a reflexionar cómo esta realidad puede leerse desde la perspectiva de las sociedades actuales. El capítulo nos lleva a descifrar el legado de la conducta griega hacia los esclavos, tal y como se presentan en ambas obras. Aunque provienen del extranjero, ellos se integran a la familia de la cual dependen, exponiendo una imagen de la esclavitud bastante diferente de lo que cabría esperarse. Asimismo la estudiosa comenta que, en la épica homérica, la esclavitud suele verse de un modo paternalista, con el jefe de familia cuidando de todo el núcleo hogareño, incluidos los esclavos. La autora invita a preguntarnos e indagar qué ideología se halla detrás de los poemas que hace que veamos la esclavitud de forma tan positiva.

María Silvina Delbueno aborda un estudio de recepción literaria entre el mundo griego, representado en la *Medea* de Eurípides y un autor moderno, Franz Grillparzer, con su obra *Medea*; de este modo, propone encontrar inquietantes equivalencias en el desarraigo de los desterrados de aquellas épocas. El punto de inflexión descansa en el concepto de justicia, que involucra una violencia extrema. A su vez, el ámbito genérico se desdobra en el binomio: masculino-femenino; el ámbito político en el par: civilización griega-barbarie colquidense; el ámbito étnico en la dupla: griego-no griego y, finalmente, el ámbito re-

ligioso en el contraste: sacro-profano. Todas estas polaridades diseñan disímiles expresiones de suma violencia.

Natalí Mel Gowland trabaja la novela *Atonement* (2001) del escritor británico Ian McEwan, desde una óptica centrada en los modos de representación de la guerra, en la instancia cuando esta experiencia se presenta surcada por una historia de amor. El autor se detiene a iluminar, al tiempo que promueve reflexiones acerca de las posibilidades o imposibilidades –y/o limitaciones– con que se enfrenta la escritura de las experiencias de violencia extrema; asimismo puntualiza que la confiabilidad de la narradora desestabiliza la verosimilitud narrativa. Briony no sólo refiere los hechos sino que, también, aspira –a través del relato– a expiar su culpa de haber inventado una realidad inculminatoria para uno de los amantes. Queda en el lector la decisión de creer esta versión final o de concluir que se trata de un mero invento y manipulación de los acontecimientos.

María Eugenia Pascual se dedica a la novela *The heather blazing* (1992) de Colm Tóibín, donde analiza la violencia en relación, especialmente, a la problemática de la identidad nacional, a la vida social y a los roles familiares asignados. De este modo, aparece vinculada a ciertos períodos históricos representados, teniendo en cuenta que la acción transcurre entre la década del cuarenta y a comienzos de la década del noventa del siglo veinte en Irlanda del Sur. La violencia se materializa, además, en las relaciones familiares, en el lugar que la mujer ocupa en la sociedad y en el estrecho vínculo que la Iglesia mantiene con las políticas estatales que regulan las prácticas sociales.

Cristina Featherston explora la posibilidad –o imposibilidad– de evadir la guerra y sus efectos, una vez que la contienda se ha desatado. La narrativa del siglo XX propone la indagación de las derivaciones de la guerra sobre los seres humanos y las sociedades sobrevivientes quienes, en su afán de superar las experiencias traumáticas que la violencia extrema concita, imaginan desesperantes estrategias que les permitan –en mayor o menor medida– encontrar un significado elusi-

vo a una experiencia de muerte violenta que rodea las sociedades del siglo XX. Para explorar diversas representaciones se centrará en dos obras que abordan el contexto de la Gran Guerra: *Adiós a las armas* de Ernest Hemingway y *Al faro* de Virginia Woolf. La tercera novela considerada, *El Paciente inglés*, si bien transcurre en los últimos meses de la Segunda Guerra Mundial, explora las marcas que la contienda ha dejado y que transmitirá en la vida de cuatro sobrevivientes, que se refugian en una residencia italiana.

La literatura griega continúa sus dilemas y oposiciones en las sociedades actuales, y el diálogo a través de la historia clarifica los comportamientos humanos permanentes. Traumas en los soldados del frente se hallan en todos los registros literarios: desde Jenofonte, quien retrata a Clearco, el comandante de las fuerzas espartanas, y descubre en él a un hombre que sufre desórdenes de estrés post traumático, hasta Shakespeare, cuyos personajes exhiben aquellas consecuencias de la guerra (Crowley, 2014, p. 106).

A partir de estos trabajos, nos inscribimos activamente en el actual desafío –que enfrenta la discusión teórica– que indaga acerca de la identificación del modo por el cual los escritores, de diferentes períodos históricos y de distantes geografías, advierten dificultades recurrentes a la hora de plasmar la beligerancia, que permite tipificar recursos retóricos y subjetividades que integran esas representaciones, más allá de la imperiosa necesidad de historiar una experiencia humana inscrita en lo diacrónico. En suma, hemos advertido la relevancia del problema y tratamos de dilucidarlo en estas páginas.

Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (2015). *La guerre civile. Pour une théorie politique de la stasis*. France: Éditions Points.
- Araujo, M. y Marías, J. (1985). *Aristóteles. Ética a Nicómaco*. Edición Bilingüe y Traducción. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

- Arendt, H. (2003) [1963]. *Eichmann en Jerusalén* (4^a ed.) (Trad. C. Ribalta). Barcelona: Editorial Lumen.
- Bain, D. (1944). War poet. En D. Bain, *Penguin New Writing* (p. 150). London: Penguin.
- Bataille, G. (2010). *La littérature y el mal*. Barcelona: Norte Sur.
- Belfiore, E. (2000). *Murder Among Friends. Violation of Philia in Greek Tragedy*. New York-Oxford: Oxford University Press.
- Blundell, M. W. (1991). *Helping Friends and Harming Enemies*. Cambridge: University Press.
- Bowen, E. (2002). *The Heat of the Day*. New York: Anchor.
- Brizzi, G. (1997). *Le Guerrier de l'Antiquité Classique. De l'hoplite au Légionnaire*. Paris: Ed. du Rocher.
- Butcher, S. H. (1951). *Aristotle's Theory of Poetry and Fine Art*. With a Critical Text and Translation of *The Poetics* (4^a ed.). With a prefatory essay "Aristotelian Literary Criticism" by John Gassner. New York: Dover Publications.
- Buxton, R. G. A. (1984). *Sophocles*. Oxford: University Press.
- Charentenay, P. de. (2011). Guerre religieuse. En M. Marzano, *Dictionnaire de la violence* (pp. 596-601). Paris: Quadrige/PUF.
- Charnes, L. (2006). The two Party System in *Troilus and Cressida*. En R. Dutton y J. E. Howard (Eds.), *Shakespeare's Works. The Poems, Problem Comedies, Late Plays* (pp. 302-315). Oxford: Blackwell.
- Cohen, D. (1995). *Law, Violence and Community in Classical Athens*. Cambridge: University Press.
- Cole, S. (2009). Enchantment, disenchantment, War, literature. *PMLA*, 124(5), 1632-1647.
- Colonomos, A. (2011). Guerre. En M. Marzano, *Dictionnaire de la violence* (pp. 566-573). Paris: Quadrige/PUF.
- Corsi, J. y Peyrú, G. (2003). *Violencias sociales*. Barcelona: Ariel.
- Crowley, J. (2014). Beyond the Universal Soldier: Combat Trauma in Classical Antiquity. En P. Meineck y D. Konstan (Eds.), *Combat*

- Trauma and The Ancient Greeks* (pp. 105-130). New York: Palgrave Macmillan.
- Eoyang, E. (2012). *The promise and premise of creativity. Why comparative literature matters*. New York: Continuum.
- Fergusson, J. (1989). *Morals and Values in Ancient Greece*. Bristol: Bristol Classical Press.
- Freppat, H. (2000). *La violence*. Paris: Flammarion.
- Garrison, E. P. (1995). *Groaning Tears. Ethical and Dramatic Aspects of Suicide in Greek Tragedy*. Leiden: Brill.
- Girard, R. (1995). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.
- Goldhill, S. (2004). *The Oresteia* (2ª ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Grimal, P. (1981). *Diccionario de la Mitología Griega y Romana*. Barcelona-Buenos Aires: Paidós.
- Hartog, F. (2005). *Anciens, modernes, sauvages*. Paris: Galaade Éditions.
- Héritier, F. (2003). Les Fondements de la Violence. Analyse Anthropologique. *Mefrim*, 115(1), 399-419.
- Hesiod. (1914). *The Homeric Hymns and Homeric Theogony* (Trad. H. G. Evelyn-White). Cambridge, MA.: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd.
- Hesíodo. (2000). *Obras y fragmentos* (Introd. general A. Pérez Jiménez, Trad. y notas A. Pérez Jiménez y Martínez Díez). Barcelona: Gredos.
- Imbert, G. (1992). *Los escenarios de la violencia. Conductas anómicas y orden social en la España actual*. Barcelona: Icaria.
- James, S. (2013). The Archaeology of War. En B. Campbell y L. A. Tritle (Eds.), *Warfare in The Classical World* (pp. 91-127). Oxford: University Press.
- Jameson, F. (2009). War and Representation. *PMLA*, 124(5), 1532-1547.
- Kirk, G. S., Raven, J. E. y Schofield M. (1999^{2a}). *Los Filósofos Presocráticos* (2ª ed.) (Trad. J. García Fernández). Madrid: Gredos.

- Klausewitz, C. von. (2001) [1832]. *On war*. Chicago: Chicago University Press.
- Konstan, D. (2014). Introduction. *Combat Trauma: The Missing Diagnosis in Ancient Greece?*. En P. Meineck y D. Konstan (Eds.), *Combat Trauma and The Ancient Greeks* (pp. 1-13). New York: Palgrave Macmillan.
- Liddell, H. G. y Scott, R. (1968). *A Greek English Lexicon* (9ª ed.). Oxford: University Press.
- Long, A. A. (1968). *Language and Thought in Sophocles*. London: The Athlone Press.
- Maffesoli, M. (2009). *Essais sur la violence banale et fondatrice*. Paris: CNRS Editions.
- Maquiavelo, N. (2007) [1521]. *El arte de la guerra*. Buenos Aires: Claridad.
- Marzano, M. (2011). *Dictionnaire de la violence*. Paris: Quadrige/PUF.
- McLoughlin, K. (2009). War and words. En K. McLoughlin (Ed.), *The Cambridge companion to War Writing* (pp. 15-24). Cambridge: Cambridge University Press.
- Michaud, I. (2012) [1986]. *La violence*. Paris: Presses Universitaires de France.
- O'Brien, T. (2009) [1990]. *The things they carried*. Boston: Mariner Books.
- O'Brien, T. (2011) [1993]. *Las cosas que llevaban los hombres que lucharon* (Trad. E. Gandolfo). Barcelona: Anagrama.
- O'Brien, T. (2012) [1993]. *Cómo contar una auténtica historia de guerra* (Trad. E. Gandolfo). Barcelona: Anagrama.
- Page, D. (1975). *Aeschylus. Septem quae supersunt tragoedias*. London: Oxford University Press.
- Palaima, T. y Tritle, L. (2013). Epilogue: The Legacy of War in the Classical World. En B. Campbell y L. A. Tritle (Eds.), *Warfare in The Classical World* (pp. 726-742). Oxford: University Press.
- Pianacci, R. E. (2008). *Antígona: Una tragedia Latinoamericana*. California: Ediciones de Gestos.

- Raaflaub, K. A. (2014). War and The City: The Brutality of War and Its Impact on the Community. En P. Meineck y D. Konstan (Eds.), *Combat Trauma and The Ancient Greeks* (pp. 15-46). New York: Palgrave Macmillan.
- Rademaker, A. (2005). *Sophrosyne and the Rhetoric of Self-Restraint. Polysemy & Persuasive Use of an Ancient Greek Value Term*. Leiden-Boston: Brill.
- Rawlings, L. (2013). War and Warfare in Ancient Greece. En B. Campbell y L. A. Tritle (Eds), *Warfare in The Classical World* (pp. 3-28). Oxford: University Press.
- Romilly, J. de. (2006). *Actualité de la Démocratie Athénienne*. Paris: Bourin Editeur.
- Said, E. (1983). *The World, The Text, And The Critic*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Saravia, M. I. (2018). Las expresiones de violencia en el canto XXI de la *Ilíada*. En C. Fernández, J. T. Nápoli y G. C. Zecchin de Fasano (Eds.), *[Una] nueva visión de la cultura griega antigua en el comienzo del tercer milenio: perspectivas y desafíos* (pp. 281-303). La Plata: Edulp.
- Scarry, E. (1985). *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*. New York: Oxford University Press.
- Schlegel, C. y Weinfield, H. (2010). *Hesiod. Theogony and Works and Days*. Michigan: University Press.
- Seaford, R. (1994). *Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State*. Oxford: University Press.
- Seidensticker, B. y Vöhler, M. (Eds.). (2006). *Gewalt und Ästhetik. Zur Gewalt und ihrer Darstellung in der griechischen Klassik*. Berlin: de Gruyter.
- Shay, J. (1994). *Aquiles en Vietnam: Combat Trauma and the Undoing of Character*. New York: Scribner.
- Shipley, G. (1995). Introduction: The limits of war. En J. Rich y G. Shipley (Eds.), *War and Society in the Greek World* (pp. 1-24).

- London, New York: Routledge.
- Sommerstein, A. H. (2010). *The Tangled Ways of Zeus and other Studies in and around Greek Tragedy*. Oxford: University Press.
- Thucydides. (1942). *Historiae in two volumes*. Oxford: Oxford University Press.
- Tompkins, D. P. (2013). Greek Rituals of War. En B. Campbell y L. A. Tritle (Eds), *Warfare in The Classical World* (pp. 527-541). Oxford: University Press.
- Tritle, L. A. (2013). Men at War. En B. Campbell and L. A. Tritle (Eds), *Warfare in The Classical World* (pp. 279-293). Oxford: University Press.
- Tritle, L. A. (2014). Ravished Minds in the Ancient World. En P. Meineck y D. Konstan (Eds.), *Combat Trauma and the Ancient Greeks* (pp. 87-103). New York: Palgrave Macmillan.
- Valbuena. (1930). *Diccionario Latino-Español* (20ª ed.). París: Librería de la V^{da} de Ch. Bouret.
- Vernant, J. P. (1990). *Myth and Society in Ancient Greece*. Cambridge, Massachusetts and London: The Harvester Press.
- Xenophon. (1900) [1968]. *Xenophontis opera omnia* (vol. 1). Oxford: Clarendon Press.
- Warren, C. (2017). Henry V: Anachronism and the History of International Law. En L. Hutson (Ed), *The Oxford Handbook of English Law and Literature 1500-1700* (pp. 709-727). Oxford: Oxford University Press.
- Weil, S. (1961). *La fuente griega*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Winter, J. (2006). *Remembering War: The Great War between Memory and History in the 20th Century*. New Haven y London: Yale University Press.

La violencia implícita hacia el Otro: Paternalismo y esclavitud en los poemas homéricos

Bárbara Álvarez Rodríguez

“As Greekness was identified with freedom and slavery was equated with being barbarian. Greek civilization, culture, and mentality could be said to have been based, ideologically, on slavery”¹

Introducción: Sobre la esclavitud en la *Ilíada* y la *Odisea*²

Entiendo la esclavitud como un tipo de relación violenta, negativa y asimétrica entre dos personas,³ donde una de ellas posee un estatus

¹ Cartledge (2002a, p. 127).

² En este capítulo trabajo con la edición crítica de la *Ilíada* a cargo de Monro y Allen (1987 [1902] y 1988 [1902]), y de la *Odisea* de Allen (1987 [1908]). Aunque he consultado continuamente, además, diversas traducciones al castellano de ambos poemas, en concreto las de la *Ilíada* de Crespo (2006) y López Eire (2011), y las de la *Odisea* de Pabón Suarez de Urbina (2006) y Calvo (2010), las que ofrezco en el texto son fruto del trabajo conjunto con la Dra. Lucía Rodríguez-Noriega Guillén de la Universidad de Oviedo (España).

³ De hecho, la existencia de un sistema económico previo basado en la desigualdad fue lo que permitió, según Cartledge, la sociedad esclavista de la Grecia posterior (162). Así que la misma esencia de la relación entre amo y esclavo está basada y se da gracias a la desigualdad.

superior y dominante sobre la otra, mientras que esta última mantiene una posición vulnerable e inferior. Sin embargo, hay muchos tipos de relaciones de violencia y no es en absoluto necesario que la violencia tome una forma explícita para ser tal. En el mundo de los poemas todos los esclavos son extranjeros y los encuentros entre forasteros siempre serán potencialmente violentos: un extranjero no es como yo y las normas morales y de comportamientos que se aplican entre los miembros de una misma comunidad no son válidos cuando se refiere a aquellos de comunidades distintas.⁴ A su vez, la persona que sale de su comunidad deja de estar amparada por esas normas.⁵

El hecho de que todavía no se aprecie en los poemas una actitud teórica hacia la esclavitud –como sí ocurriría en periodos posteriores de la historia de Grecia– no significa que las prácticas sociales y el tratamiento a los esclavos hubiera sido diferente, en un sentido más positivo. Como Harris (2012, p. 11) mantiene: “the legal relationship between masters and slaves remained fundamentally the same form the seventh century through the second century BCE”.

Cartledge, en su libro *The Greeks. A portrait of Self and Others*, sigue a Patterson para definir la esclavitud y dice: “The slave, that is, suffers both natal alienation, having been forcibly ripped from his or

⁴ En los poemas aún no se puede encontrar una lectura filosófica o teórica sobre la esclavitud, como sí ocurrirá más tarde, por ejemplo, con Aristóteles. Sin embargo, sí que se pueden deducir las implicaciones teóricas analizando las prácticas dibujadas en los poemas. Como Schlaifer (1936) mantiene al principio de su trabajo sobre las teorías de la esclavitud en la antigüedad griega: “The first theories of any political and social institution are to be found long after it has been first established, when its validity and justice first attacked and then defended. Before [...] there is only a state of mind, a habit of thought, in regard to slaves [...] both of these can be well observed in Homeric poems” (165). Un análisis comparativo de la perspectiva aristotélica sobre la esclavitud y los movimientos proeslavistas de Estados Unidos puede verse en Monoson (2011).

⁵ Otra cuestión es que la violencia quede neutralizada por intereses comunes, como ocurre con las relaciones con el *metanastes* o en las relaciones de *xenia*, entre huéspedes.

her original ties of kin and community, and permanent estrangement in the alien society into which he or she has been forcibly transplanted as a non-assimilable outsider. Although –or rather because– not physically killed at the point of enslavement, the slave must pay for survival indefinitely with a symbolic, living death” (2002b, p. 119). Según Harris (2012), esta definición de esclavitud se concentra en los efectos sociales de la misma en lugar de en su parte más legalista, como hace la definición tradicional de esclavitud (tener en propiedad a seres humanos). En su estudio de la esclavitud en Homero y Hesíodo, Harris usa ambas definiciones de esclavitud (9): la definición social se centra en la relación entre el dueño y el esclavo remarcando el derecho a la vida del esclavo, mientras que la visión legalista lo hace en los derechos del amo sobre el esclavo.

Para entender la imagen de la esclavitud que aparece en los poemas homéricos y cómo ha pasado esta a la tradición occidental, prestaré atención a la parte social de la esclavitud, aunque sin olvidar su parte legal, como Harris las entiende. Lo que preocupaba a Cartledge en su obra era la ideología de la esclavitud, concretamente “the way in which slaves and slavery were represented by, for, and to the literate, slave-holding element of the Greek citizen estate” (2002b, pp. 120-121). A su vez, lo que me interesa a mí aquí es el modo en el que la esclavitud es presentada en las dos primeras obras literarias completas de la tradición occidental. Para ello, voy a comenzar analizando algunos episodios relacionados con la esclavitud tal y como aparecen en las obras.

En caso de conquista militar, si el enemigo no era ejecutado había, principalmente, dos opciones: o se le hacía prisionero a la espera de que su familia ofrezca una recompensa (Cf., por ejemplo, *Il*, VI, 47-52)⁶ o se le vendía en el comercio de esclavos. De acuerdo con

⁶ En efecto, como señala Redfield (1992, p. 221), en ocasiones parece que en la *Ilíada* hay una especie de acuerdo tácito en que, si se optaba por no matar a un enemigo, debía ser devuelto a su propia comunidad a cambio de un rescate.

Redfield (1992, pp. 423-424), no era algo imposible que un griego se convirtiera en esclavo: “un griego podía caer esclavo en un pueblo extranjero; el extranjero, como el niño o la mujer, es estructuralmente inferior y puede mantenerse en una posición de inferioridad”. En el mundo representado en la *Ilíada* y la *Odisea* las pocas veces que los aqueos llevan a cabo negocios lo hacen, únicamente, con extranjeros o en el extranjero, y el tráfico de esclavos no constituye una excepción. El extranjero apresado siempre es vendido lejos de su patria, en un lugar donde no puede ser reconocido y rescatado por sus parientes (y donde, además, disminuyen sus posibilidades de escapar e ir avanzando posiciones hasta su patria). Y es, precisamente, ese absoluto desarraigo y desprotección del esclavo el que le garantiza al propietario que va a gozar, como dice Finley (1982, p. 95), de un “absolutismo de derechos” sobre él.

En la *Ilíada* y la *Odisea*, cuando una persona es secuestrada en su propia comunidad, no habiendo una guerra de por medio, siempre es a manos de *comerciantes* tafios o fenicios, que se lo llevan lejos. Un buen ejemplo lo encontramos en la *Odisea*, en el episodio en el que el héroe, disfrazado de mendigo, cuenta a Eumeo un relato inventado de sus supuestas aventuras, y le dice, entre otras cosas, que un fenicio lo había convencido en su tierra para que embarcara hacia Libia, aparentemente con el fin de transportar unas mercancías hasta allí, pero tramando, en realidad, venderlo como esclavo.⁷ Habiéndose librado de esa amenaza, más adelante está a punto de sufrir de nuevo la misma suerte a manos de unos tesprotos, a los que su rey les había ordenado llevarlo junto al rey Acasto, pero que, desobedeciendo esas órdenes, planeaban así mismo venderlo.⁸ También se dice que Eumeo,⁹ pese a

⁷ Véase *Od.* XIV. 296-297.

⁸ Véase *Od.* XIV. 335-342.

⁹ El propio Eumeo también había sido raptado, pero en su caso siendo un niño muy pequeño, por la traición de su nodriza, una esclava fenicia, que se lo había vendido a unos compatriotas suyos a cambio de que la llevaran a ella de nuevo a su patria;

no ser libre, había comprado otro esclavo, Mesaulio, a unos tafios (*Od.* XIV. 450-453).

Los aqueos, por su parte, también aparecen, en ocasiones, haciendo esclavos a prisioneros de guerra, que nunca destinan a su propio servicio, sino que venden igualmente en algún lugar lejano a su patria, cabe suponer que buscando nuevamente los mismos dos fines ya indicados: evitar que sea rescatado por la familia y minimizar las posibilidades de que huya. Así, por ejemplo, en *Il.* XXI. 80 se cuenta que Aquiles había apresado a Licaón, hijo de Príamo, y lo había vendido en Lemnos a un hijo de Jasón, el argonauta, por cien bueyes. El hecho de no matar al enemigo capturado, sino venderlo respetando su vida es presentado como un acto de “benevolencia” por Aquiles, cuando habla de su piedad para con los troyanos antes de la muerte de su compañero Patroclo (que cambiará radicalmente a partir de este hecho), ya que “a muchos de ellos [troyanos] los capturé vivos y los vendí” (*Il.* XXI. 102). Que esta práctica no era del todo rara lo pone de manifiesto, por ejemplo, la reacción de Príamo que, al no tener noticias de sus hijos, Licaón y Polidoro, lo primero que se plantea es que hayan sido vendidos como esclavos en alguna isla remota (*Il.* XXII. 45-46).¹⁰

Encontramos también referencias a la posibilidad de que un extranjero sea esclavizado por abuso de poder de un noble con el que ha entablado algún tipo de relación, en lo que el poeta presenta como un claro rasgo de crueldad y de impiedad que le resulta censurable. Así, en *Il.* XXI. 450-455) se cuenta cómo tiempo atrás Apolo y Poseidón, habiendo adoptado apariencia humana, habían trabajado por un tiem-

esto es lo que les dice ella: “<El niño> os producirá un buen precio si vais a venderlo a cualquier parte del extranjero” (*Od.* XV. 453).

¹⁰ Cabría mencionar, a este respecto, que Licaón fue rescatado por trescientos bueyes, es decir, tres veces el precio que le habían pagado a Aquiles por él (Cf. *Il.* XXI. 80). El hecho de que Príamo no supiera del destino que había corrido su hijo se explica porque Licaón había sido rescatado en Lemnos por Eetión de Imbros, quien lo devolvió a Troya en secreto; véase Grimal (2008, s.v. Licaón).

po a las órdenes del rey Laomedonte, padre de Príamo. Pero cuando llegó el plazo fijado para que aquel les pagara el salario convenido, en lugar de hacerlo los había expulsado, tras amenazarlos con toda clase de crueles castigos, incluyendo el de venderlos como esclavos en una isla lejana. Es evidente, por cómo se relatan estos hechos, que el poeta no simpatiza en absoluto con Laomedonte y su conducta.

Caso aparte, aunque con cierta afinidad con el que acabo de mencionar, lo constituyen dos episodios de la *Odisea* destinados a incidir en la vileza de los pretendientes de Penélope, en los que estos se plantean vender lejos a varones adultos sobre los que no tienen derecho de posesión, pero que se encuentran en clara situación de inferioridad y desprotección frente a ellos. Así, en *Od.* XVII. 250-255 uno de ellos, Melantio, amenaza con secuestrar a Eumeo, que es propiedad de Odiseo, y venderlo como esclavo “lejos de Ítaca”, y en *Od.* XX. 376 otro le propone a Telémaco que venda como esclavos en Sicilia al mendigo que tiene acogido en su casa (en realidad, Odiseo disfrazado) y lo mismo a su huésped, el noble Teoclímeno, que son ambos hombres libres, aunque extranjeros, y uno de ellos, además, protegido por el derecho de hospitalidad.

Como hemos visto, cuando alguien llegaba a ser esclavizado esa persona era, normalmente, extranjera. No encontramos ejemplos de esclavitud de un miembro de la misma comunidad, ni siquiera dentro del grupo más amplio de los aqueos, a diferencia de lo que ocurre en periodos posteriores, como en la Guerra del Peloponeso como Tucídides mantiene (5. 3. 4 y 5. 116. 4).

Con relación a la esclavitud femenina, en los poemas homéricos las mujeres resultan potencialmente más susceptibles de caer en la esclavitud. En caso de guerra o saqueo a una comunidad, las mujeres y los niños son secuestrados para, posteriormente, ser vendidos como esclavos o para convertirse en esclavos de la familia de su captor.¹¹

¹¹ Esta práctica se extiende hasta la Grecia Clásica. Según Cartledge (2002a, pp. 137-138), durante la Guerra del Peloponeso “the standard practice was for the surviving males of a defeated Greek city to be killed and only the women and children to be

La esclavitud, en palabras de Vidal-Naquet (1998, p. 205), puede verse “como una suerte de catástrofe individual que podía amenazar a cualquiera”, pero las mujeres, lo mismo que los niños, tenían muchas más posibilidades de que su destino, en épocas de guerras, fuera el acabar siendo esclavas. Es cierto que también los varones podían correr esa fatal suerte, pero su sino habitual, si perdían, era la muerte (así, por ejemplo, se dice que cuando los aqueos atacaron Tebas, por haber prestado ayuda a los troyanos, todos los varones de la familia de Andrómaca, esto es, su padre, Eetión, y sus siete hermanos, fueron muertos por Aquiles, aunque no así su madre (Cf. *Il.* VI. 414-427). No obstante, son muy pocos los casos que se mencionan en los poemas de hombres adultos secuestrados en un acto de piratería o tomados como botín de guerra,¹² si los comparamos con la multitud de ejemplos de mujeres en esta situación. Es más, como bien indica Glazebrook y Henry (2011, pp. 16-17),¹³ en Homero parece que el botín es el propósito que, en la mayoría de las ocasiones, empuja a los hombres a la guerra; y las mujeres siempre forman parte principal del botín.

Aparte de esto, mientras que en los poemas sí se conocen varios casos de hombres que fueron liberados a cambio de un cuantioso rescate,¹⁴ sólo tenemos constancia de dos ocasiones en las que lo mismo se diga, explícitamente, de una mujer. Me refiero al caso de la madre de Andrómaca (*Il.* VI. 425-427) que es la única de la familia que sobrevive, y al bien conocido caso de Criseida, a la que su padre, Crises, sacerdote del dios Apolo, intenta rescatar al comienzo del can-

carted off into servitude abroad, whether in Greece or elsewhere”. Es muy interesante su explicación del asunto: “Such discrimination by gender and age may have served to reinforce free Greek male stereotypes about the naturally slavish quality of those below adult male citizen status”.

¹² Y, en los pocos ejemplos que hay, siempre se trata de varones pertenecientes a una comunidad distinta de la propia.

¹³ Glazebrook y Henry (2011, pp. 14-33).

¹⁴ Cf. *Il.* XI. 104-107 e *Il.* XXI. 77-79.

to I de la *Ilíada*, trayendo a cambio un enorme pago (*Il. I. 11*). Aunque todos los aqueos aprobaron en la asamblea la devolución de la joven (*Il. I. 21-22*), Agamenón se negó, en principio, a ello, aunque luego, por la intervención de Apolo, tuvo que llevarla de vuelta junto a su padre, sin poder aceptar ya el rescate (*Il. I. 98-99 y 440*). Además, como señala Redfield (1992, p. 221), viendo algunos de los episodios de la *Ilíada*, parece que había una especie de consenso o acuerdo tácito en que, si se optaba por no matar a un enemigo varón, se debía vender a su propia comunidad a cambio de un rescate (*Il. VI. 46-50; Il. X. 378-381; Il. XI. 131-135*), aparte de que un hombre adulto recién sometido a esclavitud no resultaría tan manejable como una mujer o un niño.

Parece que era algo totalmente asumido que las mujeres del bando perdedor fueran convertidas en esclavas y pasaran a contabilizarse como una más de las posesiones del botín.¹⁵ Así sabrá Héctor, ya en el canto VI de la *Ilíada*, el destino que le esperará a su esposa, de caer la ciudad de Ilión y morir él:

No me importa tanto el dolor de los troyanos más adelante,/ ni el de la propia Hécuba ni el del soberano Príamo,/ ni el de mis hermanos [...] / cuanto el tuyo, cuando alguno de los aqueos de túnicas de bronce/ se te lleve, derramando tú llanto, tras arrebatarte el día de la libertad./ Y quizás, estando en Argos, te ocupes al telar a las órdenes de otra/ y acarrees agua de la fuente Meseide o Hiperea,/ forzada a muchas cosas y obligada por una dura necesidad./ Y algún día alguien dirá al verte derramando lágrimas:/ «Ésta es la mujer de Héctor [...]»/ [...] Y esto a su vez será para ti un nuevo dolor,/ por falta de un hombre tal que te proteja en el día de la esclavitud (*Il. VI. 450-463*).

En el último canto de la *Ilíada*, ante la visión de su esposo Héctor ya muerto, Andrómaca también se lamenta del futuro que los espera a ella y a su hijo:

¹⁵ En este sentido tenemos, por ejemplo, el caso de Briseida y Criseida. Ambas formaban parte del botín de Aquiles y Agamenón, respectivamente, después de haber saqueado sus comunidades de origen.

Pues, en efecto, has muerto tú, protector, que la/ defendías y guardabas a sus fieles esposas y sus tiernos hijos,/ las cuales ya muy pronto serán conducidas en las huecas naves,/ y yo misma entre ellas; y tú a tu vez, ¡hijo mío!, por tu parte, o a mí/ me seguirás a donde indignas labores llesves a cabo,/ padeciendo trabajos a la vista de un soberano inexorable, o quizá algún aqueo/ te arroje, cogiéndote de la mano, desde lo alto de la torre, funesta muerte (*Il.* XXIV. 729-735).

Lo que quiero resaltar con estos ejemplos es que, por una parte, son las mujeres las más susceptibles de caer en un estado de esclavitud y, por otra, que esta posibilidad alcanza a todas las mujeres, pertenezcan o no a la nobleza. Su indefensión ante los posibles raptos es absoluta. Si bien es cierto que las probabilidades de sufrir un secuestro aumentaban considerablemente en época de guerra, no lo es menos que, en ausencia de esta, los héroes que nos presenta Homero se ausentan con frecuencia de su casa para llevar a cabo actos de pillaje. Así, vemos cómo a Odiseo, en su *nóstos* hacia Ítaca, se le atribuyen multitud de saqueos de ciudades (tantos, que uno de los epítetos del héroe en la *Odisea* es “saqueador de ciudades”, [πτολίπορθος]),¹⁶ cuya finalidad es conseguir bienes materiales y humanos, estos últimos formados por mujeres, sobre todo, y niños. Se podría decir, incluso, que, en muchas ocasiones, poco o nada se distinguen las actividades de Odiseo y sus compañeros a la vuelta de Troya de las de cualquiera de los piratas de los que también tenemos noticia en la *Odisea*.¹⁷

Garlan (1988, p. 33) sostiene que, a pesar de que parece que en la *Odisea* la mayoría de los esclavos son mujeres, esta percepción no es

¹⁶ Cf. *Od.* 8. 3; *Od.* 9. 504; *Od.* 9. 530; *Od.* 14. 447; *Od.* 16. 442; *Od.* 18. 356; *Od.* 22. 283; *Od.* 24. 119; *Il.* II. 278; *Il.* X. 363. Que no es a Odiseo al único héroe al que se reconoce esta práctica lo vemos en que el mismo epíteto también se les aplica, en *Ilíada*, a Oileo (*Il.* II. 728), a Aquiles (*Il.* VIII. 372; *Il.* XV. 77; *Il.* XXI. 550; *Il.* XXIV. 108) y a Otrinteo (*Il.* XX. 384).

¹⁷ Véase, por ejemplo, *Od.* 9. 39-61; *Od.* 14. 228-234; *Od.* 14. 262-265; *Od.* 23. 356-358; *Od.* 24. 111-113.

más que una “ilusión óptica”, debido al hecho de que la trama principal se desarrolla dentro del hogar del héroe. Sin embargo, continúa Garlan, en la *Ilíada* es mucho más probable que las mujeres caigan en manos del enemigo vivas y, por tanto, convertidas en esclavas. Harris vuelve a esta lectura de Garlan cuando critica la visión de la esclavitud en Meyer (1910, pp. 169-212) y Finley (1982, pp. 54-59) como principalmente femenina (3 y 4). Harris contabiliza los esclavos en los poemas y termina afirmando que debía haber más esclavos hombre que mujer (16-17). No creo, sin embargo, que ambas posturas sean contradictorias (a saber, la que sostiene que las mujeres tenían más probabilidades de ser convertidas en esclavas y la que afirma que, en el mundo de los poemas, debía haber más cantidad de esclavos hombre) sino que es totalmente posible que, aunque las mujeres fueran más vulnerables en lo que a convertirse en esclavas se refiere, los hombres pudieron ser más buscados para desarrollar trabajos manuales.

Las esclavas en la sociedad homérica son usadas como parte del trabajo doméstico y con fines sexuales. Como se ve perfectamente resumido en las palabras que, al comienzo de la *Ilíada*, le dirige Agamenón al sacerdote Crises: “A esta no la liberaré –habla de Criseida, la hija de Crises–, hasta que también a ella le llegue la vejez/ en nuestra casa, en Argos, lejos de su patria,/ ocupada al telar y compartiendo mi lecho” (*Il. I.* 29-31). Efectivamente, la mujer esclava será, aparte de una expatriada desarraigada de su comunidad de origen, una concubina, completamente a disposición de las necesidades sexuales de su amo y, además, deberá ocuparse de las labores propias del hogar, simbolizadas aquí con la referencia al telar. Como mantiene Harris (2012, p. 10), “masters in Homeric poems exercise all the rights of ownership over individuals referred to as *dmoes*, *dmoai*, and *douloi*”. Schlaifer sostiene: “from Homer to Aristotle slave or unfree labour was a constant in all known types and forms of Greek economic practice, agricultural, industrial or domestic” (1936, p. 159). Por ende, no sería extraño afirmar que tanto hombres como mujeres fueron esclavizados.

Visión positiva de la esclavitud en los poemas

Tradicionalmente, las relaciones entre dueño y esclavo en los poemas han sido vistas de una forma bastante positiva. Por ejemplo, Gil Fernández (1984, p. 373) mantiene que la esclavitud en Homero aún no tenía los tintes tétricos que sí tuvo en la Grecia posterior. A su vez, Finley (1965, p. 59) considera que la esclavitud en Homero se ve incluso más patriarcal “than the pattern familiar from plantation slavery”. Garland (1988, p. 35) también ve la relación entre dueño y esclavo como de naturaleza patriarcal, pero avisa de no dejarse engañar por esta “pintura idílica”. Westermann (1955, pp. 2-3) se hace eco de la suavidad y amabilidad con la que se trata a los esclavos en los poemas. Igualmente, Olson (1992, p. 219) señala que “good servants in the poem (*Odyssey*) enjoy a status almost equivalent to membership in the master’s natural family”. La misma opinión comparte Hunt (2011, pp. 26-27), quien ve las relaciones entre amo y esclavo con tintes familiares, sostiene que “Homer depicts an idealised slavery marked by loyal service on one side and benevolent care on the other. His conception of slavery is essentially paternalistic”. Para reafirmar su tesis, Hunt mantiene que Odiseo incluso consuela a Eumeo, tras escuchar la historia sobre su esclavitud. Lo que Hunt no menciona es que Odiseo no lo hace en calidad de dueño de Eumeo sino como su huésped y, además, en la guisa de mendigo. Por lo tanto, podría decirse que está consolando al porquero como un igual, desde una relación simétrica, muy diferente del tipo de relación asimétrica que existe entre amo y esclavo.

Ciertamente, existen algunos ejemplos en los poemas en donde podría darse a entender que una relación de afecto se establece entre el amo y el esclavo. La más paradigmática es, sin duda, la relación entre Eumeo y Odiseo. En los últimos cantos, Homero presenta al porquero como el mejor amigo y aliado del héroe, a quien ha servido con absoluta lealtad durante su ausencia;¹⁸ a diferencia del comportamiento

¹⁸ Eumeo no es el único esclavo que sigue siendo fiel a su amo, incluso durante

poco loable de otros esclavos, como Melantio, quienes se posicionaron del lado de los pretendientes. Cabría preguntarse a qué se debe tal lealtad y preocupación de Eumeo por su amo. De acuerdo con Hunt (2011, p. 27), el ideal paternalista se basa en una relación bidireccional: es necesario que exista una preocupación del amo hacia sus esclavos, pero también debe haber lealtad por parte de aquellos. Si estamos de acuerdo con Hunt, podríamos hablar de una relación paternalista en el caso de Eumeo y Odiseo. En todo caso, me inclino por interpretar esta relación entre Eumeo y Odiseo como una de corte paradigmático, es decir, de carácter normativo. No se debe olvidar que uno de los fines de la épica es el didáctico, como sostuvo Havelock (2002), y, en este sentido, parece que la descripción de la relación benevolente y leal entre ambos se corresponde, más bien, con el ideal de conducta que Homero quiere presentar a su audiencia.

Así, el comportamiento de Eumeo parece que se basa en su creencia en la buena fe de Odiseo para con él una vez que el héroe vuelva a Ítaca. La relación entre ambos, en palabras del propio Eumeo, es de mutuo afecto: “Él [Odiseo] me querría de veras, y me daría posesiones,/ cuantas le daría un soberano bien dispuesto a un sirviente,/ una casa, un lote de tierra y una muy solicitada esposa/, a quien por él mucho se afanó, y un dios favorece su acción” (*Od.* XIV. 62-65). De estas palabras, podría inferirse que las esperanzas de Eumeo no son infundadas, sino que se corresponden con cierta norma no escrita de la sociedad homérica: si el esclavo trabaja duro y muestra una actitud de respeto y lealtad hacia su amo, éste, si es un hombre bueno y honesto, debería mostrar su gratitud. Pero Eumeo va mucho más allá cuando menciona el amor de Odiseo para con él cuando su amo estaba aún en Ítaca, incluso usa adjetivos cariñosos para referirse al héroe: “A él yo, extranjero, aunque no esté aquí, no me avergüenzo/ de llamarlo por su

su ausencia. Filetio, otro de los sirvientes, comenta, en un momento dado que, ante la rapiña constante de los pretendientes, se llegó a plantear huir a otro lugar con los animales a su cargo, para ponerlos a salvo (*Od.* 20. 222-225).

nombre. Pues me amaba sobremanera y lo preocupaba en su ánimo./ Al contrario, lo llamo amigo, aunque esté lejos” (*Od.* 14. 147-148). Esta exhibición abierta de amor difiere completamente de la imagen que se tiene de la esclavitud hoy en día, lo que ayudaría a construir la imagen positiva de la que goza la esclavitud en los poemas. Volviendo a Eumeo, este cree a ciencia cierta que Odiseo lo recompensará por su buen comportamiento, de ahí que no se comporte como el resto de esclavos y cuestione la actitud de los pretendientes y, además, se esfuerce por cumplir con sus obligaciones.¹⁹ A su vez, alberga la esperanza de que si Odiseo vuelve a Ítaca le obsequiara preciosos regalos como agradecimiento a tantos años de fiel y leal servicio (*Od.* 14. 66-67). Ciertamente, el porquero no estaba muy equivocado: cuando Odiseo vuelve a palacio y recupera sus posesiones, recompensa al porquero y al resto de esclavos que se mantuvieron de su lado haciéndoles la siguiente promesa: “Esposas y posesiones os daré/ y casas edificadas cerca de la mía; y además/ seréis compañeros y hermanos de mi Telémaco” (*Od.* 21. 214-216). Aunque no se diga explícitamente, parece que podemos inferir la promesa de libertad de estas palabras del héroe. Si entendemos la esclavitud en la sociedad homérica como una de corte paternalista, la promesa de libertad no sería lo más deseado por el esclavo. Como Hunt (2011, p. 28) señala: “the highest reward that slaves can hope for is not manumission: for Homeric slaves, freedom would mean separation from their protecting, heroic master”. Igual-

¹⁹ Junto a estos sentimientos recíprocos de amor y afecto entre Eumeo y la familia de Odiseo, a la hora de obedecer las órdenes de Odiseo (aunque este se encuentre ausente) se une el miedo a una reprimenda por parte de su amo. Efectivamente, el anciano obedece y sigue siendo fiel a Odiseo por el cariño que se ha gestado durante tantos años a su servicio pero, también, por el temor ante un posible castigo. De este modo, Eumeo explica que, a pesar de estar en contra de la decisión tomada por Telémaco (ante la ausencia de su padre, parece que el lugar de señor de la casa y amo de todas sus posesiones, incluidos los esclavos, lo pasa a ocupar Telémaco, a estas alturas de la narración, ya adulto), decide obedecerle pues: “Siento respeto por él, no sea que luego me/ reprenda. Que son duras las amenazas de los amos” (*Od.* 17. 188-189).

mente, no es solamente el cariño lo que impulsa al porquero a actuar así. Junto a los sentimientos de amor y afecto se une el miedo a una reprimenda por parte de su amo. Efectivamente, Eumeo obedece y le sigue siendo fiel a Odiseo por el cariño que se ha gestado durante tantos años a su servicio pero, también, por el temor ante un posible castigo. De este modo, Eumeo explica que, a pesar de estar en contra de la decisión tomada por Telémaco (ante la ausencia de su padre, parece que el lugar de señor de la casa y amo de todas sus posesiones, incluidos los esclavos, pasa a ocuparlo Telémaco, a estas alturas de la narración, ya adulto), decide obedecerle pues: “Siento respeto por él, no sea que luego me/ reprenda. Que son duras las amenazas de los amos” (*Od.* 17. 188-189). Olson (1992, pp. 226-227) sostiene que la *Odisea* sirve como herramienta para mostrar a la audiencia el orden social, “servant must remain loyal to their household no matter how desperate the situation or expect to be punished harshly for their defection”.

Por otra parte, parece que también el porquero y Telémaco podrían haber mantenido una relación de tipo afectuoso. Basta recordar, por ejemplo, que cuando el joven vuelve a Ítaca después de haber ido en busca de noticias de su padre a Pilos y Esparta, lo primero que hace es acercarse a la cabaña de Eumeo, quien recibe a Telémaco con besos y abrazos (*Od.* 16. 15-16). A su vez, Telémaco se dirige a Eumeo llamándolo ἄττα (*Od.* 16. 31), término del lenguaje familiar que significa “abuelo”. Benveniste (1983, p. 138) sostiene que, tanto en el indoeuropeo como en sus dialectos, el nombre del padre es ἄττα. El que Telémaco se refiera con este término a un anciano con el que no le unen relaciones de parentesco tiene claras connotaciones afectivas. Lo vuelve a llamar así en *Od.* 16. 57, 130 y 17, 6, 599. Pero el porquero no es el único esclavo que disfruta del cariño de la familia del héroe; en *Od.* 19. 22 Telémaco llama a Euriclea “μαῖα”, término cariñoso y familiar que podría traducirse por “madrecita”. Pero ello no debe hacernos olvidar que ella, aunque goce de ciertos privilegios y responsabilidades, a fin de cuentas, no deja de ser una esclava; parte de

su estatuto puede venir, además, del hecho de ser una anciana, ya que los ancianos en la Grecia de Homero disfrutaban de cierto prestigio, dada su experiencia.²⁰ En última instancia, sigue estando presa de una autoridad superior, su amo, que puede hacer con ella lo que quiera, incluso matarla, como recuerda la amenaza de Odiseo a la propia Euriclea, cuando esta descubre su cicatriz y, con ello, quién se esconde detrás de la apariencia de mendigo. Odiseo, temeroso de que con este reconocimiento se destruya todo el plan de asesinar a los pretendientes, le habla de esta manera a su nodriza: “Pero puesto que te has dado cuenta y un dios lo ha puesto en el ánimo,/ calla, no vaya a ser que se entere algún otro en el palacio./ Porque te voy a hablar abiertamente, y esto quedará cumplido:/ si por intermedio mío un dios somete los ilustres pretendientes,/ ni siquiera a ti, con ser mi nodriza, te perdonaré cuando a las otras/ esclavas las mate en mi palacio” (*Od.* 1. 485-490). Efectivamente, la vida de la esclava no vale nada, y mucho menos cuando traiciona los intereses de su amo. Así vemos cómo, casi al final de la *Odisea*, Odiseo ordena a Telémaco, al boyero y al porquero matar a las esclavas que le han sido infieles acostándose con los pretendientes de Penélope y confabulándose con ellos. Aunque el héroe había ordenado atravesarlas con la espada, Telémaco decide que esa es una muerte demasiado rápida para quien ha deshonrado a los patriarcas de la casa (entiéndase, Odiseo y el propio Telémaco, que ya es un hombre adulto), y decreta para ellas una muerte más lenta e infame, el ahorcamiento,²¹ la más lamentable de las muertes (*Od.* 22. 472).

²⁰ Confirman este argumento las palabras que le dirige Penélope en *Od.* 23. 21-24, cuando Euriclea va a despertar a su señora para avisarle de que ya está aquí Odiseo. Penélope no le cree y le dice: “Si alguna otra de las mujeres que poseo/ hubiera venido a anunciarme esto y me hubiera despertado de mi sueño,/ sin duda que, tras despedirla de muy malos modos, rápidamente yo la habría hecho regresar/ de nuevo al *mégaron*. A ti, en cambio, en esto al menos te valdrá la vejez”.

²¹ Sobre el carácter deshonroso de la muerte por ahorcamiento, véase Loraux (2004, pp. 240-256).

Todo parece indicar que el maltrato físico a las mujeres capturadas como botín de guerra –para luego, además, ser convertidas en esclavas– debía ser una práctica bastante común en el mundo representado en los poemas. Como Gaca (2008, p. 167) sostiene: “In addition to being beaten with the conquering warriors’ fists, captive women and girls were struck with the butt end of their spears (*Od.* 8. 523-530, Diodorus 17, 35, 7). [...] The *Iliad* divulges the practice of beating captive women and girls with hands and fists when Agamemnon swears to an exception to the norm” (que él nunca golpeó a Briseida, *Il.* XIX. 261-263). Igualmente, también Laertes había tratado con respeto a uno de sus esclavos, Dolios, quien incluso vive en el campo con su propia familia (*Od.* 24. 388-412).

Pero, nuevamente, creo que no nos podemos dejar engañar por estas aparentes relaciones afectuosas y tratos favorables. La relación entre amo y esclavo es, desde el principio, una relación asimétrica y violenta. El esclavo obedece al amo, no en virtud del afecto y respeto que se le tendría como padre benevolente, sino debido al miedo al castigo y represalias del padre dominante y autoritario. La ideología que se esconde tras estas relaciones entre amo y esclavo está bien recogida en la observación de Garlan, quien sostiene que, si el amo no era capaz de imponer su autoridad, los esclavos podrían inclinarse a la desobediencia: “the *Odyssey* contains many episodes that testify to the disastrous consequences of Odysseus’ absence in this respect” (1988, p. 36).

Cabría, entonces, preguntarse si cabe cierta interpretación positiva de la esclavitud, tal y como algunos de los episodios mencionados parecen describir. Finley (1965, p. 54) señala que la situación del esclavo en la sociedad de los poemas era mucho más favorable que aquella del *thetes*. El famoso episodio del encuentro entre Aquiles y Odiseo en el Mundo de los Muertos y la afirmación del primero en el canto 9 de la *Odisea* parecen confirmar la observación de Finley: Aquiles prefiere ser un *thes* en la casa de un hombre pobre que el rey de los muertos

(*Od.* 9. 489-491). Por el contrario, Garland (1988, p. 35) sostiene que lo que implican las palabras de Aquiles es que la condición del *thete* es la peor de las situaciones que los dioses reservan para los hombres libres por tanto la esclavitud no es ni siquiera tenida en cuenta por el héroe en primera instancia.

Efectivamente, ser un esclavo no es una condición deseable, ni en Homero, ni en la Grecia posterior, ni en época moderna. Tenemos episodios en la *Odisea* que confirman tal afirmación; las palabras en canto XXII serán de gran ayuda. La nodriza de Telémaco dice que tuvo que enseñar a las otras esclavas a “soportar la esclavitud” (*Od.* 22. 23). Nadie desea ser convertido en esclavo y, además, parece que debía ser algo bastante duro para los recién esclavizados. A su vez, el porquero menciona los cambios que sufre un hombre cuando se le hace esclavo: “Pues la mitad de su virtud se la arrebató Zeus que ve a lo lejos/ al hombre, cuando a este le llega el día de la esclavitud” (*Od.* 17. 322-323). La nobleza o excelencia que acompaña al hombre homérico desaparece cuando cae sobre él la sumisión.

Finley (1965) sostiene que los esclavos en los poemas son “bienes muebles”,²² a saber, eran considerados como objetos, propiedades de otra persona, sin ningún tipo de derecho excepto aquellos que su amo deseara otorgarle. Además, como Finley (1965, p. 93) continúa: “que un propietario de esclavos no ejerciera todos sus derechos sobre su propiedad esclava era siempre un acto unilateral de su parte, nunca obligatorio, siempre revocable. Y lo mismo con su reverso, la igualmente unilateral y revocable concesión, de parte de un propietario, de un privilegio concreto o un gesto de benevolencia”. Muy interesante parece la palabra que se usa en griego clásico para esclavo “*andrápodon*” que significa, literalmente, “cosa con pies de hombre”. Según Cartledge (2002a, p. 136) “this provides a perfect illustration as could

²² Garland (1988, p. 37) no está de acuerdo con la interpretación de Finley de la esclavitud en Homero como antecedente de los esclavos como bienes muebles de época clásica.

be hoped for of the normative Greek construction of slaves as subhuman creatures”. Esta palabra deviene una analogía de la usada para “ganado”, “cosa de cuatro pies”. Garlan señala que esta sólo aparece una vez en Homero (*Il. V. 475*) y, según él, podría deberse a una interpolación.²³

Tampoco hay ninguna mención a la posibilidad de que los esclavos tuvieran algún tipo de derecho; parece que no eran siquiera considerados parte de la comunidad. Por ejemplo, cuando en el canto 8 de la *Odisea*, Alcínoo se dirige a Odiseo y dice: “Dime tu nombre [...] / pues ninguno de los hombres carece completamente de nombre, / ni el plebeyo [κακοί] ni el noble [έσθλοί], una vez que ha nacido” (*Od. 8. 550-553*). Para Alcínoo la sociedad estaba formada por plebeyos y nobles, los esclavos no eran considerados como parte de ella.

Conclusión

A pesar de estas ocasionales muestras de afecto que he ido analizando, no creo que se deban interpretar ni como positivas, simétricas o de amistad las relaciones entre amo y esclavo en los poemas. De hecho, no se puede hablar de ningún tipo de amistad dentro del hogar homérico ya que este es una institución patriarcal y asimétrica. La cabeza de familia ejerce una potestad completa y absoluta sobre el resto de los miembros de la casa, ya sea la mujer, los niños y los sirvientes libres o esclavos. Como Cartledge, siguiendo a Aristóteles en la *Política*, menciona: “we find women placed analogously on a par with slaves in relation to their husbands: as slaves are to their masters, so wives are to their husbands” (2002b, p. 145). Además, de acuerdo con van Wess (2002, p. 55) “Homeric society knows few hierarchical private relations”. Para él, la sociedad homérica se caracteriza por las relaciones horizontales, es decir, entre los héroes habría una tendencia a mantener vínculos con sus iguales.

²³ Para más información sobre los términos usados en Homero para referirse a los esclavos, ver Garlan (1988, p. 31).

Parece que la esclavitud en Homero podría ser vista desde dos prismas, en un principio, contradictorios. Cabe preguntarse, entonces, qué lectura puede hacerse de estas dos visiones de la esclavitud. Harris (2012), por ejemplo, lo explica haciendo referencia al género al que pertenece la épica; el género elevado. Este, a diferencia de géneros más bajos, como la comedia, fue compuesto para dirigirse a una audiencia de clases altas. En este sentido, parece comprensible que los poetas no quisieran describir de forma negativa o criticar las maneras en la que los miembros de la audiencia se comportaban con sus esclavos, ya que, como Hunt (2011, p. 22) sostiene “slaves –like women– are represented, especially in epic and drama, but they do not represent themselves”.

Además, como ya mencioné, no debe olvidarse el carácter didáctico y educativo que gozaron en la Antigüedad los poemas homéricos.²⁴ En este sentido, no sería muy desacertado suponer que el poeta describiría las relaciones entre amo y esclavo de manera normativa, cómo *deberían* ser. Esto podría explicar el hecho de que en Homero la esclavitud no aparece descrita de forma explícitamente negativa, como sí ocurrió en época posterior. Sostener esto, sin embargo, no entraría en contradicción con el hecho de que ya en los poemas podemos encontrar indicios de lo que será la esclavitud en Grecia, aunque sea de manera implícita, como hemos podido comprobar en algunos de los episodios analizados.

Me gustaría terminar el análisis planteando la siguiente pregunta: ¿podemos adoptar una actitud moral neutra hacia la esclavitud en los poemas homéricos? Si tenemos en cuenta que los poemas son parte

²⁴ Havelock llega a ser un ferviente defensor de algo con lo que estoy completamente de acuerdo: el uso pedagógico de los poemas homéricos en la Antigüedad griega. Los poemas homéricos se aplicaban para enseñar los *nómoi* y los *éthea* a los griegos, es decir, las leyes consuetudinarias y las pautas de comportamiento personal. A este empleo de los poemas Havelock denominó “enciclopedia tribal”. Véase Havelock (2002, pp. 71-93).

del legado griego y constituyen la base de la tradición Occidental, creo que resulta difícil adoptar una posición simplemente neutral. Detrás de esa actitud paternalista, que parece encontrarse en la relación entre amo y esclavo, subyace una ideología que ha acompañado a Occidente hasta nuestros días: el Otro como menor de edad, incapaz de autodomínio y autogobierno y, por tanto, incapaz de ser completamente libre. Estando así las cosas, el varón cabeza de familia asume la posición dominante, en la que el resto de los miembros del hogar deben estar subyugados a su autoría. Esta ideología nace en Grecia, pero se mantiene hasta nuestros días, y no es difícil encontrar ejemplos de esta actitud paternalista de Occidente hacia el Otro vulnerable, como la postura de algunas ONGs hacia los países del, así denominado, “tercer mundo”.

Referencias bibliográficas

- Allen, T. W. (1987 [=1908]), (vols. 1-2). *Od. = Odysseae*. Oxford: University Press.
- Benveniste, E. (1983). *Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas*. Madrid: Taurus.
- Calvo, J. L. (2010). *Homero. Odisea*. Madrid: Cátedra.
- Cartledge, P. (Ed.). (2002a). The political economy of Greek slavery. En *Money, Labour and Land. Approaches to the economics of ancient Greece*. Londres: Routledge.
- Cartledge, P. (2002b). *The Greeks: A portrait of self and others*. Oxford: OUP.
- Crespo, E. (2006). *Iliada*. Barcelona: Gredos.
- Finley, M. I. (1965). *The World of Odysseus*. Nueva York: Viking.
- Finley, M. I. (1982). *Esclavitud antigua e ideológica moderna: traducción. Antonio Prometeo Moya*. Barcelona: Crítica.
- Gaca, K. L. (2008). Reinterpreting the Homeric Simile of *Iliad* 16.7–11: The Girl and Her Mother in Ancient Greek Warfare. *AJPh*, 129(2), 145-171.

- Garlan, Y. (1988). *Slavery in ancient Greece*. Nueva York: Cornell University Press.
- Gil Fernández, L. (1984). Lengua y metro y El individuo y su marco social (pp. 159-195 y pp. 357-487). En F. Rodríguez Adrados, M. Fernández Galiano, L. Gil Fernández y J. Sánchez Lasso De La Vega (Eds.), *Introducción a Homero*. Barcelona: Labor.
- Glazebrook, A. y Henry, M. M. (Eds.). (2011). *Greek Prostitutes in the Ancient Mediterranean, 800 BCE–200 CE*. Wisconsin: Univ. of Wisconsin Press.
- Grimal, P. (2008). *Diccionario de mitología griega y romana*. (Primera edición en francés: 1951). Barcelona: Paidós.
- Harris, E. M. (2012). Homer, Hesiod, and the ‘origins’ of Greek slavery. *REA*, 114(2), 345-366.
- Havelock, E. A. (2002). *Prefacio a Platón*. Madrid: A. Machado Libros.
- Hunt, P. (2011). Slaves in Greek literary culture (pp. 22-47). En K. Bradley y P. Cartledge (Eds.), *The Cambridge World History of Slavery*. Cambridge: Cambridge University Press.
- López Eire, A. (2011). *Ilíada* de Homero. Madrid: Cátedra.
- Loraux, N. (2004). *Las Experiencias de Tiresias: lo masculino y lo femenino en el mundo griego*. (Primera edición en inglés: 1990). Barcelona: El Acanalado.
- Meyer, E. (1910). *Kleine Schriften zur Geschichtstheorie und zur wirtschaftlichen und politischen Geschichte des Altertums* (vol. 1). M. California: Niemeyer.
- Monson, S. S. (2011). Recollecting Aristotle. Pro-Slavery Thought in Antebellum America and the Argument of Politics Book I (pp. 247-277). En E. Hall, R. Alston y J. McConnell, *Ancient Slavery and Abolition: from Hobbes to Hollywood*. Oxford: Oxford University Press.
- Monro, D. B. y Allen, T. W. (1987-1988 [1902]) (vols. 1-2). *Homero. Il. = Iliadis*. Oxford: University Press.

- Olson, S. D. (1992). Servants' Suggestions in Homer's *Odyssey*. *JC*, 87(3), 219-227.
- Pabón Suarez de Urbina, J. M. (2006). *Odisea*. Barcelona: Gredos.
- Redfield, J. M. (1992). *La tragedia de Héctor. Naturaleza y cultura en la Ilíada*. Madrid: Destino.
- Schlaifer, R. (1936). Greek theories of slavery from Homer to Aristotle. *HSPH*, 47, 165-204.
- Patzek, B. (1995). *Status Warriors. War, Violence and Society in Homer and History*. (pp. 97-99). Amsterdam: Gieben.
- van Wees, H. (2002). Homer and Early Greece. *Colby Quarterly*, 38, 94-117.
- Vidal-Naquet, P. (1998). *The black hunter: Forms of thought and forms of society in the Greek world*. Baltimore: JHU Press.
- Westermann, W. L. (1955). The slave systems of Greek and Roman antiquity. *American Philosophical Society*, 17, 120-123.

Acerca de las autoras

María Inés Saravia

Profesora, Licenciada y Doctora en Letras por la Universidad Nacional de La Plata, donde se desempeña como profesora Adjunta ordinaria en el Área de Griego de la Facultad de Humanidades (FaHCE). Es autora de los libros: *Sófocles. Una interpretación de sus tragedias*; *Sófocles. Antígona*, con Estudio preliminar, traducción y notas; *Sófocles. Edipo Rey*, con Estudio preliminar, traducción y notas. Ha escrito numerosos artículos de la especialidad en revistas nacionales, latinoamericanas y europeas. Brinda seminarios de grado y posgrado y dirige proyectos de investigación, entre ellos “Las expresiones de violencia en la literatura. De Grecia a nuestros días”. Actualmente es editora de la revista *Synthesis* del Centro de Estudios Helénicos de la Facultad de Humanidades UNLP.

Cristina Andrea Featherston

Profesora y Doctora en Letras por la Universidad Nacional de La Plata (FaHCE). Profesora Adjunta Ordinaria de Literatura Inglesa. Se ha desempeñado como Profesora Ordinaria de Literatura Argentina “A”. Ha publicado artículos, capítulos de libros y libros sobre las temáticas de su especialidad entre los que podrían destacarse *La cultura inglesa en la Generación del 80: Autores, viajes, literatura*; *Civilización y Barbarie: un tópico para tres siglos* y *Trauma, memoria y relato*. Ha dictado seminarios de posgrado y doctorado sobre las relaciones entre la violencia, la guerra y la literatura. Sobre ese tema ha publicado varios artículos en revistas nacionales y extranjeras.

Graciela Noemí Hamamé

Profesora y Licenciada en Letras por la Universidad Nacional de La Plata. Ayudante diplomada del Área Griego de la FaHCE y docente investigadora del Centro de Estudios Helénicos de la UNLP. Entre sus publicaciones se encuentran: *Griego clásico: cuadernos de textos. Serie Diálogos platónicos. Hipias menor* y el correspondiente al diálogo *Eutifrón*, como co-autora; además de ser editora de Actas de eventos científicos organizados por el CEH, ha publicado artículos y capítulos de libros de su especialidad como “Emoción e intelecto en el dominio agonal de la palabra, el silencio y la acción (*Fenicias*, vv. 261-637)” ; “Clitemnestra: Deixis y Referencia en la *Orestíada* de Esquilo” (Zechin ed.); “*Los siete contra Tebas* de Esquilo. El protagonismo de los espacios”, en ΠΠΑΚΤΙΚΑ, *Actas del XIº Congreso de la FIEC* y “‘La escena de los escudos’ en *Fenicias* de Eurípides”, en *Synthesis*. Dicta junto con la Dra. Saravia seminarios de grado y especialización.

Bárbara Álvarez Rodríguez

Doctora en Filosofía por la Universidad de Oviedo (España), donde estuvo trabajando durante cuatro años como investigadora predoctoral. Realizó su investigación postdoctoral durante dos años en el Departamento de Clásicas de la Universidad de Stanford (USA), llevando a cabo un proyecto titulado “Exclusion and Marginalization in the Greek Epic. A study on the relations with the Other in the *Iliad*”. Una parte de este Proyecto la llevó a cabo como Visiting Scholar en el Center for Hellenic Studies de la Universidad de Harvard (USA). Ha participado en congresos y seminarios en USA y España y ha publicado varios artículos en diversos países como España, USA o Portugal.

María Silvina Delbueno

Profesora en Letras, Magíster en Literaturas Comparadas por la Universidad Nacional de La Plata. Se desempeña actualmente como Profesora Asociada ordinaria en el área de Lenguas en las Facultades de Derecho y de Agronomía de la Universidad Nacional del Centro de

la provincia de Buenos Aires, sede Azul. Es miembro de proyectos de investigación radicados en la Universidad Nacional de La Plata.

Maria Eugenia Pascual

Profesora en Letras por la Universidad Nacional de La Plata. Actualmente cursa la Maestría en Literaturas Comparadas en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la UNLP. Es ayudante en la materia Literatura Inglesa en dicha facultad para la carrera de Letras y en la materia Producción de textos de la Licenciatura en Artes plásticas de la FBA de la UNLP.

Natalí Mel Gowland

Profesora en Letras por la Universidad Nacional de La Plata. Adscrita a la cátedra Literatura Inglesa de dicha casa de estudios. Estudiante también de la Licenciatura en Letras. Actualmente se encuentra finalizando su tesina de grado en el área de la literatura juvenil inglesa contemporánea. Ejerce como docente de nivel medio y participa como colaboradora en proyectos de investigación y desarrollo dependientes de UNLP desde 2014.

Estas páginas abordan los conceptos que han resultado vertebradores de reflexiones, debates y estudio sobre la representación de la violencia en la literatura, desde la antigüedad clásica hasta el presente. Cada uno de los ensayos que componen el libro indaga acerca de cómo y por qué razones las sociedades de diversas épocas quiebran el entramado social en determinadas circunstancias que se reiteran cíclicamente, expresadas en enfrentamientos bélicos, muertes, sacrificios y otros ejemplos de quebrantos. Estos trabajos se inscriben en el actual desafío que plantea la discusión teórica acerca de la identificación de los modos mediante los cuales los escritores, de períodos históricos y de geografías distantes, advierten dificultades reincidentes a la hora de plasmar la beligerancia humana inscrita en lo diacrónico. En este sentido, proponen instalar el diálogo respecto de puntos de vista críticos sobre textos literarios de diferentes épocas que permitirán sombrear las múltiples y por momentos disonantes y, en otros, visiones sinfónicas con que ha sido abordada la problemática de la guerra.



Estudios/Investigaciones, 71

ISBN 978-950-34-1811-6

IdIHCS

Instituto de
Investigaciones en
Humanidades y
Ciencias Sociales

