

Mujeres en los textos clásicos: la enseñanza de la literatura en articulación con la ESI

Women in classical texts: the teaching of literature in articulation with the ESI

Paula Daniela FERRARO*

RESUMEN

En el presente artículo abordaremos las figuras de Antígona de Sófocles (442 a.C.) y Medea de Eurípides (431 a.C.) desde una perspectiva feminista que permita revisar la elaboración de estos personajes, construidos por varones, dentro de su contexto histórico y relacionarlos con el presente. Aclaramos que la perspectiva de género se incorpora en los estudios clásicos a partir de los años setentas, como apuntan Caballero, Huber y Rabaza (2000: 7), por lo cual no pretendemos exigir a los poetas una escritura no patriarcal, sino llevar adelante una lectura crítica mediada conscientemente por este saber contemporáneo. Por otra parte, cabe señalar que desde la implementación del Programa Nacional de Educación Sexual Integral (ley 26.150/06) se hace necesario repensar los contenidos que enseñamos en las aulas (en este caso, las de Literatura Clásica en la Formación Docente y la transmisión de la misma en la escuela media). Dado que la ley promueve, entre otras cuestiones, "igualdad de trato y oportunidades para varones y mujeres" (artículo 3º), resulta pertinente el análisis histórico de las representaciones femeninas en la literatura antigua. Entre los lineamientos del Programa se propone, además, la relación de esta temática con los derechos humanos. Ambas heroínas trágicas exponen las desventajas de ser mujeres en la Grecia del siglo V a.C., condenadas socialmente por llevar a cabo acciones que van en contra de las disposiciones masculinas. Así se posicionan, sin pretenderlo, en el lugar de la transgresión. De esta manera escapan del lugar vulnerable en el que habían sido colocadas.

Palabras clave: literatura griega; feminismos; ESI; Medea; Antígona.

ABSTRACT

In this article we will approach the figures of Sophocles' Antigone (442 BC) and Euripides' Medea (431 BC) from a feminist perspective that allows us to review the development of these characters, constructed by men, within their historical context and relate them to the present. We clarify that the gender perspective was incorporated into classical studies from the seventies onwards, as Caballero, Huber and Rabaza point out (2000: 7), so we do not intend to demand non-patriarchal writing from poets, but rather to carry out a critical reading consciously mediated by this contemporary knowledge. On the other hand, it should be noted that since the implementation of the National Comprehensive Sexual Education Program (law 26.150/06) it has become necessary to rethink the content we teach in the

* Mgter. en Literatura (UFF) – Lic. en Letras y Prof. en Enseñanza Media y Superior (UBA). Institución de pertenencia: UNSL / IFDC SL. Contacto: pauladanielaferro@gmail.com

classrooms (in this case, Classical Literature in Teacher Training and its transmission in secondary school). Since the law promotes, among other things, “equal treatment and opportunities for men and women” (article 3), the historical analysis of female representations in ancient literature is pertinent. Among the guidelines of the Program, the relationship of this topic with human rights is also proposed. Both tragic heroines expose the disadvantages of being women in Greece in the 5th century BC, socially condemned for carrying out actions that go against masculine provisions. Thus, they position themselves, unintentionally, in the place of transgression. In this way, they escape from the vulnerable place in which they had been placed.

Key words: greek literature; feminisms; ESI; Medea; Antigone.

Introducción

En el presente artículo abordaremos las figuras de Antígona de Sófocles (442 a.C.) y Medea de Eurípides (431 a.C.) desde una perspectiva feminista que nos permita tanto revisar la elaboración de estos personajes, construidos por varones, dentro de su contexto histórico como ponerlas en relación con el presente, ya que este ejercicio deja ver los avances políticos, sociales y económicos que hemos tenido las mujeres, así como todo aquello que aún nos falta conseguir. Es preciso aclarar que la perspectiva de género se incorpora en los estudios clásicos a partir de los años setentas, como apuntan Caballero, Huber y Rabaza en el libro *El discurso femenino en la literatura grecolatina* (2000: 7), por lo cual no pretendemos exigir a los poetas una escritura libre de las concepciones del patriarcado, sino llevar adelante una lectura crítica mediada conscientemente por este saber contemporáneo. Por otra parte, cabe señalar que desde la implementación del Programa Nacional de Educación Sexual Integral (ley 26.150/06) se hace necesario repensar los contenidos que transmitimos en las aulas (particularmente nos interesa el espacio de Literatura Clásica en la Formación Docente y, por lo tanto, la enseñanza de la misma en la escuela media), considerando este tipo de debates que amplían la mirada. Dado que la ley promueve, entre otras cuestiones, “igualdad de trato y oportunidades para varones y mujeres” (artículo 3º), resulta pertinente el análisis histórico de las representaciones femeninas en la literatura antigua.

Entre los lineamientos del Programa sugeridos para el aula de Lengua y Literatura en la escuela media destacamos: “la exploración crítica de los estereotipos” (2009: 37), basados en los roles sociales de mujeres y varones; la lectura de diversos tipos de textos donde se observen “diferencias de clase, género, etnias, generaciones y las maneras de aceptar, comprender o rechazar esas diferencias” (2009: 37); la mirada crítica sobre “la construcción social e histórica del ideal de la belleza y del cuerpo para varones y mujeres” (2009: 46). Al mismo tiempo, para el nivel superior se propone que las y los futuros docentes adquieran en su formación “conocimientos que permitan una visión crítica de los distintos modelos hegemónicos” (2009: 52), de manera tal que incorporen esta temática en los debates acerca de los derechos humanos, entre otras cuestiones.

Ambas heroínas trágicas exponen las desventajas de ser mujeres en la Grecia del siglo V a.C., ya que son condenadas socialmente por llevar a cabo acciones que van en contra de las disposiciones masculinas. Así se posicionan, sin pretenderlo, en el lugar de la transgresión. De esta manera consiguen escapar del lugar vulnerable en el que habían sido colocadas.

Salir del oikos y enfrentar el mundo

Antígona es una mujer que abandona la seguridad del hogar (el oikos), espacio considerado femenino por ser aquel donde desempeña las labores que le han sido históricamente asignadas, para enfrentarse públicamente con un varón que pretende representar la justicia pero que no la ejecuta bien. La joven exige la sepultura de su hermano Polinices, de acuerdo a lo que dicta su religión; sin embargo, este hecho es negado por el rey Creonte a través de un edicto, ya que este guerrero había intentado atacar la ciudad que habitan. El coro, en su primera aparición, resume brevemente el conflicto entre los hermanos que mutuamente se asesinan:

Siete caudillos, cabe las siete puertas apostados, iguales contra iguales, dejaron a Zeus, juez de la victoria, tributo broncíneo totalmente; menos los dos míseros que, nacidos de un mismo padre y una misma madre, levantaron, el uno contra el otro, sus lanzas -armas de principales paladines-, y ambos lograron su parte en una muerte común (Sófocles, 1969: 80).

A pesar de acordar con Antígona y considerar que Polinices merece que su cuerpo no sea deshonrado al quedar expuesto, el coro, conformado por otras mujeres tebanas, guarda silencio, ya que teme el castigo que puede padecer: la muerte. Incluso Ismena, hermana de la protagonista, insiste en el diálogo que sostienen en que privilegie su supervivencia, en lugar de disputarle a Creonte su poder:

Ay, reflexiona, hermana, piensa: nuestro padre, cómo murió, aborrecido, deshonrado, después de cegarse él mismo sus dos ojos, enfrentado a faltas que él mismo tuvo que descubrir. Y después, su madre y esposa —que las dos palabras le cuadran—, pone fin a su vida en infame, entrelazada soga. En tercer lugar, nuestros dos hermanos, en un solo día, consuman, desgraciados, su destino, el uno por mano del otro asesinados. Y ahora, que solas nosotras dos quedamos, piensa que ignominioso fin tendremos si violamos lo prescrito y trasgredimos la voluntad o el poder de los que mandan. No, hay que aceptar los hechos: que somos dos mujeres, incapaces de luchar contra hombres; y que tienen el poder los que dan órdenes, y hay que obedecerlas—éstas y todavía otras más dolorosas. Yo, con todo, pido, sí, a los que yacen bajo tierra su perdón, pues que obro forzada, pero pienso obedecer a las autoridades: esforzarse en no obrar como todos carece de sentido, totalmente (Sófocles, 1969: 77).

Agrega la misma más adelante: “yo no quiero hacer nada deshonroso, pero de natural me faltan fuerzas para desafiar a los ciudadanos” (Sófocles, 1969: 78). Ismena se resguarda, como se observa en la cita, en una condición supuestamente femenina: su naturaleza frágil es lo que le impediría llevar adelante la acción de enfrentarse y luchar por aquello que considera justo. Cabe destacar que los discursos sociales que circulan sobre las mujeres desde tiempos remotos insisten en su peligrosidad. Hesíodo sostiene en Teogonía (800 ó 700 a.C.) que las féminas son una “calamidad para los mortales” (Hesíodo 2013: 59) dada su relación con Pandora (de la cual descenderían, según el mito), responsable de entregar a los hombres los males del mundo. Por otra parte, Semónides de Amorgos, en el yambo conocido como el Catálogo de las mujeres (siglos VII o VI a.C.), las compara con distintos animales con el fin de educar al público masculino sobre los problemas que conlleva el matrimonio, concluyendo que son “el mayor mal que Zeus creó” (2023: 52). De este modo se justifica la necesidad de controlarlas, por lo cual se restringen sus lugares de actuación a medida que los siglos avanzan. Hacia el siglo V a.C., ya se observa a las mujeres totalmente excluidas de la vida pública (Scabuzzo, 2001: 209). El argumento de la supuesta inferioridad biológica acompaña esta medida: dado que las mujeres no se regirían por el logos sino por

el instinto, su capacidad para un comportamiento medido es dudosa y, en consecuencia, no es digna de confianza (Fuentes Santibáñez, 2012: 1). Por estas razones, se ubica a las mujeres en relación de dependencia, con el apoyo de las leyes (León, 2001: 145). Las palabras de Ismena se sustentan, por lo tanto, en estas construcciones históricas y sociales.

La joven se permite, sin embargo, una pequeña transgresión cuando le anuncia a su hermana: "guárdalo en secreto que yo te ayudaré en esto" (Sófocles, 1969: 78). Pero Antígona comprende estas palabras como un gesto de sometimiento, actitud que no comparte. Por esta razón, le responde: "Ay, no, no: grítalo! Mucho más te aborreceré si callas, si no lo pregonas a todo el mundo" (Sófocles, 1969: 78). Judith Butler se detiene en ese primer verbo para dar título a su libro, *El grito de Antígona* (2001); según la filósofa, es a través del lenguaje donde se completa la transgresión de la heroína, una vez que lleva a cabo la acción de enterrar a Polinices sin autorización. En palabras de la autora:

Antígona actúa, pero ¿cuál es su actuación? Ella entierra a su hermano e incluso lo entierra dos veces. La segunda vez los guardias denuncian haberla visto. Cuando ella comparece ante Creonte, actúa otra vez, ahora verbalmente, rehusando negar su implicación directa en el acto. En efecto, lo que ella rechaza es la posibilidad lingüística de separarse del hecho, afirmándolo ambiguamente sin delatarse, sin decir, simplemente, "yo lo hice" (Butler, 2001: 22).

Antígona no sólo abandona el oikos para enterrar a su hermano, sino también el silencio que se le exige a su género: "en la mujer es adorno el silencio" (Sófocles, 1969: 32), sentencia Sófocles a través de Áyax en la obra homónima. La joven irrumpe en el espacio público con el cuerpo y con la voz, una voz que representa muchas otras silenciadas y que desafía al poder masculino. El coraje de la joven se evidencia en el diálogo que establece con Creonte:

CREONTE: Pero tú (a Antígona), dime brevemente, sin extenderte; ¿sabías que estaba decretado no hacer esto?

ANTÍGONA: Sí, lo sabía: ¿cómo no iba a saberlo? Todo el mundo lo sabe.

CREONTE: Y, así y todo, ¿te atreviste a pasar por encima de la ley?

ANTÍGONA: No era Zeus quien me la había decretado, ni Diké, compañera de los dioses subterráneos, perfiló nunca entre los hombres leyes de este tipo. Y no creía yo que tus decretos tuvieran tanta fuerza como para permitir que solo un hombre pueda saltar por encima de las leyes no escritas, inmutables, de los dioses: su vigencia no es de hoy ni de ayer, sino de siempre, y nadie sabe cuándo fue que aparecieron. No iba yo a atraerme el castigo de los dioses por temor a lo que pudiera pensar alguien: ya veía, ya, mi muerte -¿y cómo no?-, aunque tú no hubieses decretado nada; y, si muero antes de tiempo, yo digo que es ganancia: quien, como yo, entre tantos males vive, ¿no sale acaso ganando con su muerte? Y así, no es, no desgracia, para mí, tener este destino; y en cambio, si el cadáver de un hijo de mi madre estuviera insepulto y yo lo aguantara, entonces, eso sí me sería doloroso; lo otro, en cambio, no me es doloroso: puede que a ti te parezca que obré como una loca, pero, poco más o menos, es a un loco a quien doy cuenta de mi locura.

CORIFEO: Muestra la joven fiera audacia, hija de un padre fiero: no sabe ceder al infortunio (Sófocles, 1969: 92).

Así, sin arrepentimientos y ante la quietud de la polis, Antígona hace público el grito de su disconformidad, en el cual declara su desobediencia a la ley civil, establecida por varones, así como el respeto por la ley divina. Su voz, en ese ámbito, se torna peligrosa porque podría inducir a otras mujeres a oponerse también. Es por esto que Creonte se ve obligado a llevar a cabo un castigo ejemplar: determina su muerte, sin saber que con esa decisión se condena a él también. El rey se deja llevar por la *hybris* (la desmesura, la arrogancia, el

orgullo); este error (hammartía) lo arrastra hacia su propia tragedia, ya que la muerte de Antígona engendra el suicidio de Hemón, su hijo y prometido de la misma, y el de Eurídice, su esposa. En este sentido, el corifeo resume, al final de la obra, la enseñanza que resulta de la observación de lo acontecido. Señala: “Con mucho, la prudencia es la base de la felicidad. Y, en lo debido a los dioses, no hay que cometer ni un desliz. No. Las palabras hinchadas por el orgullo comportan, para los orgullosos, los mayores golpes; ellas, con la vejez, enseñan a tener prudencia” (Sófocles, 1969: 122). En otras palabras, el comportamiento debe ser medido y las palabras también: al hacerse hincapié en las consecuencias terribles que padeció este personaje, se reconoce la necesidad de cuidar aquello que se enuncia.

Creonte se presenta a sí mismo como un ciudadano que habilita el debate pero que también es respetado y obedecido en sus disposiciones por la autoridad que ejerce. El desafío de la muchacha lo descoloca, lo corre de ese lugar en el que se ubicaba cómodamente. Así, percibe a su enemiga como un varón, dado que se comporta, según él, como tal: “el hombre no soy yo, el hombre es ella” (Sófocles, 1969: 92), arguye. Estas palabras se justifican en ese contexto, efectivamente, porque Antígona abandona el ámbito doméstico (espacio femenino) y marcha al campo (espacio masculino), sola, para enterrar a Polinices. “No solamente sale ella del palacio sino que traspasa la seguridad de los límites de la ciudad y se arriesga sin compañía en la zona inculta donde tuvo lugar el combate. Esa no es la zona de las princesas casaderas, sino de los guerreros” (2000: 214), explica Scabuzzo. Agrega que la joven “viola también los límites sociales impuestos a la palabra femenina” (2000: 215), en consonancia con lo expuesto por Butler, ya que se expresa en el espacio público (masculino) de un modo directo, no velado o enigmático (como se creía hablaban las mujeres) y manteniendo siempre un discurso racional. Por todo esto, el personaje se percibe con características viriles.

Antígona transgrede, por lo tanto, los diversos límites que intentan imponerle, aunque no es su voluntad ser rebelde sino cumplir con los mandatos divinos. De hecho, Scabuzzo demuestra que la joven se siente obligada a salir del oikos y que preferiría cumplir con el rol tradicional de la mujer: lamenta, en primer lugar, no poder casarse con Hemón celebrando su himeneo y, en segundo lugar, no procrear. La tumba será, como ella indica, su lecho nupcial.

¿Por qué esta mujer incomoda tanto a Creonte y a la sociedad tebana? No se trata solamente del desafío a la ley de derecho, como ya hemos planteado, o de la invasión del espacio masculino, sino también del reclamo vedado de las mujeres por su desplazamiento en los ritos funerarios, un pequeño espacio de poder que les pertenecía. Antígona, con su grito, se resiste a ser aún más marginada. Durante el siglo V a.C. se llevan adelante una serie de reformas legales para limitar la participación femenina en esos eventos, ya que se consideraba que allí adquirirían poderes secretos, relacionados con las fuerzas vitales de la naturaleza. En palabras de Scabuzzo:

La facultad de gestar y parir evidencia oscuros poderes ajenos al mundo masculino, incontrolables para el varón, que ponen a la mujer en contacto con lo impuro. Esta peculiar condición del mundo femenino se pone de manifiesto también en la cercanía de las mujeres con la muerte; los primeros cuidados de un pariente fallecido corresponden a las más allegadas. (Scabuzzo, 2000: 210)

La obra de Sófocles deja entrever que, por medio del control masculino de las funciones tradicionales femeninas, se pretendía avasallar sus saberes, así como limitar sus fuerzas. Sin embargo, la potencia de la mujer permanece en el relato y el varón autoritario queda solo.

Recuerda Saint Bonnet que “resulta imperativo materializar el encuentro de los cuerpos para dar cierre a un rito, el duelo, y a un período concreto de la vida familiar y de la convivencia

de un país” (Saint Bonnet, 2028: 11). El entierro es, en este sentido, necesario tanto para los individuos como para la sociedad entera; sabemos como argentinos/as de la importancia de estas palabras, del dolor profundo que significa tener un ser querido desaparecido y no poder velar sus restos, llevar a cabo la despedida en paz. Otra de las denuncias de Antígona es, por lo tanto, criticar los abusos del Estado, dada la negación de su ritual de duelo. Esa injusticia no puede ser saldada sino con la propia muerte: la joven da la vida por las ideas que defiende. El coro, pueblo tebano, podría haberla acompañado y unirse a su reclamo. Sin embargo, no hace nada: en silencio, cobardemente, la deja morir. No olvidemos, entonces, ya pensando en nuestro contexto histórico presente, la importancia de una comunidad unida que impida los avances del autoritarismo.

La mala madre

Medea es un personaje mucho más difícil de abordar, principalmente por el hecho de que lleva a cabo un filicidio, acto imposible de ser justificado desde una perspectiva ética y moral: socialmente se espera que la madre proteja a sus hijos/as de todo mal. La esposa griega, de hecho, cumple en la antigüedad funciones estrictamente domésticas, entre las que se incluye la reproducción y tareas de cuidado hasta una edad determinada. Como reflexiona Fuentes Santibáñez:

Nos es posible apreciar que la mujer fue un simple elemento de intercambio usado para crear vínculos, alianzas y obligaciones entre dos familias; carece de voluntad y su único papel activo es el de señora de la casa. Esta afirmación tiene igual validez, ya sea que estemos en la Troya de Homero o en la Atenas de Pericles. Porque en la ciudad griega, en la polis, la mujer queda definitivamente integrada como un ser marginal con una categoría parecida a la del esclavo y que siempre ha de ir acompañada de la figura de un tutor. La mujer nunca será una ciudadana, la palabra existe en griego, pero vacía de significado, sino como mucho, la esposa de un ciudadano. Pero tenía una función principal, reproducir biológicamente ciudadanos, siendo los hombres los encargados de educar a los jóvenes; lo paradójico de este hecho, es que si bien la mujer griega jamás sería ciudadana de derecho, podía transmitir la ciudadanía, era deber de un ciudadano griego casarse con una ciudadana griega. (Fuentes Santibáñez, 2012: 9)

La mujer es, entonces, tanto objeto del comercio social entre familias nobles como encargada de parir personas que prolonguen la sociedad establecida. Existen numerosos ejemplos en los textos literarios que demuestran que los varones griegos hubieran querido prescindir de ella para esto último: cuando Jasón manifiesta el deseo de engendrar de otros modos, sin necesidad del género femenino, se sostiene en una tradición socio-discursiva afianzada. En la mitología abundan los personajes nacidos sin madre: Afrodita surge de la espuma de mar que resulta de los genitales de Urano, arrojados por Cronos; Atenea se gesta en la frente de Zeus, luego de que este engullera a la madre, Metis; Pandora es fabricada por Hefesto, para traer el mal a los hombres; entre otros casos. Para la mujer, en contraste, la maternidad se presenta como “la finalidad deseable de la existencia femenina” (González Galván, 2007: 272) y se constituye como un punto de inflexión físico y social. Hipócrates aconseja en sus tratados que, para evitar los desvaríos, terrores y miedos que puedan asaltarlas, se casen y tengan hijos, “pues si quedan embarazadas se curan” (Hipócrates, 1988: 204). Convertirse en madres significa, por lo tanto, no sólo cumplir con el lugar social asignado, sino también proteger su salud mental.

El acto desenfrenado de Medea (su filicidio) impacta y desestabiliza a la mujer griega, ya que rompe deliberadamente con aquello que se propone socialmente para la mujer. Es preciso recordar que esta heroína es extranjera (una “bárbara”), hecho por el cual se le teme, dado que sería capaz, por esta condición, de llevar a cabo acciones inimaginables, como las

que efectivamente realiza. Así lo afirma Jasón al descubrir los crímenes: “No existe mujer griega que jamás se hubiera atrevido a eso” (vv. 1339-1340). Por ello se le exigen comportamientos que vayan de acuerdo a la cultura helena; en palabras de la protagonista, “es necesario que un extranjero se adapte a la ciudad enteramente” (v. 222). Siempre habrá, por lo tanto, una distancia entre ella y las otras mujeres. Además, Medea había traicionado y asesinado a distintas personas en el camino a Corinto, incluyendo a su propia familia, por lo cual se confirma su comportamiento bárbaro o incivilizado. Esto lo hace en compañía de Jasón, a quien favorece por el amor que le profesa. Cabe señalar que, ante el anuncio de Creonte sobre su inminente destierro (uno de los peores castigos que se aplicaba a los griegos, dado que se relacionaba con la pérdida de la identidad), la joven queda totalmente desamparada; al no poder regresar a su patria, Yolco, no tiene adónde ir:

ella misma deplora a su padre querido,
a su tierra y a su palacio a los que abandonó
por un hombre que ahora la tiene después de deshonrarla.
La desdichada supo por su desgracia
qué importante es no alejarse de la patria (vv. 31- 35).

Al romper los lazos con su propia tierra, sólo le queda la opción de deambular por lugares y culturas desconocidas, cargando además a sus hijos en ese peregrinaje.

Otra característica suya profundiza la extrañeza que causa: ella es reconocida como maga o bruja, lo que la dota de un poder especial y, como ya ha quedado claro, ciertos saberes causan temor en la sociedad griega cuando es una mujer quien los posee. Asimismo, Medea tiene una relación estrecha con los dioses: es nieta de Helios, dios del sol; sobrina de Circe, hechicera famosa de la mitología, hija de Helios y la oceánide Perseis; sacerdotisa de Hécate, diosa de la luna y de la hechicería. De este modo, su poder queda ligado a los dioses. En resumen, como refiere Barranco:

En el personaje de Medea se da una doble alteridad, la de mujer y la de bárbara, que se integran a otras dos cualidades, la de maga y la sabia. Francois Lissarague considera que el modelo mítico femenino que corresponde a lo bárbaro, lo extranjero, es una de las variaciones imaginarias de la alteridad que construye a la mujer desde la mirada del hombre griego. Desde esa mirada, Medea no tiene un espacio en la polis; está fuera de las regulaciones de la vida femenina; actúa como una ménade o una mujer tracia en su locura asesina (Barranco, 2000: 27).

Medea es, por lo tanto, muy diferente a la mujer helena (obediente, dependiente del marido, limitada a su función reproductora); es “dueña de sí misma, capaz de transgredir todas las normas para explorar su condición de mujer, aquella que coopera o abandona deliberadamente a su varón y es consciente de su capacidad única de dar y privar la vida” (Cabrero, 2000: 41).

Por los motivos expuestos, la heroína pudo haber sido juzgada negativamente por el público que asistía a las representaciones; sin embargo, el texto de Eurípides permite interpretar su comportamiento a partir de ciertas causas, desde una perspectiva más humana. En este sentido, el acto desesperado de la joven es el resultado del abandono de Jasón y de la situación de vulnerabilidad en la que queda, tanto por mujer como por extranjera. Quizás es por estas razones que los dioses, al final de la obra, no la castigan por el filicidio ejecutado; por el contrario, su abuelo Helios la rescata de Corinto en un carro alado y la lleva hasta Atenas, donde se casa con el rey Egeo. Eurípides presenta, como se ve, una mujer que va en contra de lo que se espera de ella y que, no obstante, es premiada con un reino.

La nodriza (otra mujer) es quien da inicio a la tragedia e introduce el conflicto:

Pues Jasón, después de traicionar a sus hijos y a mi señora
 duerme en bodas reales,
 habiéndose casado con la hija de Creonte, quien preside esta región;
 y Medea, la desgraciada, habiendo sido deshonrada,
 grita los juramentos, clama
 la fe mayor en la diestra y a los dioses llama como testigos
 del tipo de recompensa que obtiene de Jasón (vv. 17-23).

Jasón es, como se observa, el culpable de la cólera de Medea, ya que “las antiguas alianzas son abandonadas por las nuevas” (v. 76). De este modo, el poeta coloca en el varón parte de la responsabilidad de la destrucción familiar.

La heroína busca, en un primer momento, el apoyo de las mujeres corintias, debido a las injusticias comunes que sufren por su género: “de todas las cosas que están vivas y tienen entendimiento/ las mujeres somos la especie más despreciable” (vv. 230-231), afirma, dando cuenta de la construcción social peyorativa que recae sobre ellas. Más adelante señala: “el hombre, cada vez que se irrita con los de casa/ saliendo hace cesar el disgusto de su corazón (...). Y para nosotras es necesario dirigir la mirada a uno solo” (vv. 244- 246). Medea pone la atención, en estas palabras, en el hecho de que los varones gozan de la libertad de irse del hogar y entretenerse incluso con otras mujeres cuando lo desean; mientras que las mujeres, confinadas en el oikos, deben mantenerse fieles a sus maridos. Este es el modelo que se impone desde los tiempos de Homero: en *Odisea* (800 a.C.), Penélope aguarda por veinte años el regreso del esposo, sin aceptar a ninguno de los pretendientes; al mismo tiempo que Odiseo retoza con varias mujeres (Calipso, Circe) a lo largo de su viaje. Jasón, por otra parte, justifica la decisión de llevar adelante el nuevo matrimonio a través de una serie de argumentos poco consistentes (dejar de ser un desterrado, tener una vida feliz, dar a los hijos una educación digna), colocando la responsabilidad sobre la joven. Después de señalar que la expulsión de su familia se debe al carácter de la misma, ya que le es imposible “habitar esta tierra y la morada,/ soportando pacientemente las resoluciones de los más poderosos” (vv. 449-450), se expresa en la utopía que imagina: un mundo sin mujeres. Medea, sin embargo, se defiende de las acusaciones con argumentos bien fundados y mantiene al coro de su parte.

El plan de matar a los hijos se gesta después del encuentro con Egeo, quien le promete un hogar a cambio de descendencia. De esta manera se asegura el futuro; hasta ese momento, los únicos destinos posibles eran el exilio (rondar por el mundo, sin patria) o la muerte. Entre las diversas versiones que circulan del mito se narra que Hera le promete a la hechicera hacer inmortales a los niños, por lo cual es posible restarle culpabilidad a su madre; en otro de los relatos, los hijos mueren apedreados por el pueblo corintio, ya que representan una amenaza para la nueva prole de Jasón y Glauce. Este último hecho no es aislado en el mundo antiguo; Telémaco podría haber sufrido la misma suerte si Penélope se hubiera casado con alguno de los pretendientes. Cabrero nos recuerda, además, otros filicidios que no son condenados por las sociedades: el sacrificio de Ifigenia por parte de Agamenón y el de Isaac por parte de Abraham. ¿Acaso son justificables por ser una exigencia de los dioses? ¿O por ser llevados a cabo por varones? Por otra parte, la autora señala que los Estados también pueden cometer infanticidios, como ocurre durante el Holocausto o en las dictaduras: “las Madres de Plaza de Mayo se constituyeron en tales a partir de haber sido - contra su voluntad – despojadas del fruto de sus vientres” (Cabrero, 2000: 54), reflexiona. De modo que el acto es comprendido o juzgado dependiendo de quién lo ejecute. Medea expresa abiertamente, en la obra de Eurípides, que asesina a sus hijos para evitar que sean otros quienes lo hagan: “jamás sucederá que yo entregue mis niños a mis enemigos/ para que sean ultrajados sin piedad” (vv. 1060-1061), estableciendo de este modo una relación entre ese asesinato y su amor. Como refuerza más adelante:

Amigas, resuelta está mi acción, marcharme de esta región,
después de matar rápidamente a mis niños,
y no por inacción entregar a mis hijos
para que los asesine otra mano más hostil.
De todas maneras, forzoso es que mueran y, puesto que es necesario,
nosotras los mataremos porque les dimos la vida (vv. 1236-1239).

Es, por lo tanto, la única opción que encuentra la joven para proteger a los hijos de las humillaciones que se les avecinan. El coro, sin embargo, no puede justificarla, dado el horror del hecho, y la condena con el abandono. Medea y Jasón se reprochan mutuamente por lo acontecido:

JASÓN: ¡Oh hijos! ¡Con qué madre se encontraron!

MEDEA: ¡Oh hijos! ¡Cómo percesteis por una enfermedad paterna! (vv. 1363-1364).

Más allá de los distintos puntos de vista que puedan elaborarse acerca de la responsabilidad de cada uno de los progenitores en este desenlace, no puede pasarse por alto que Jasón pierde todo lo que le importa (como corresponde al héroe trágico): se queda sin esposa, sin reino y sin descendencia, lamentando la ceguera que lo llevó hasta esa situación. Medea, por el contrario, al acabar con su maternidad es premiada por los dioses. Como señala Cabrero: “Medea mata a sus hijos porque semejante acto es el único que puede liberarla de la trampa y las celdas del género/sexo – del ser mujer, como se dice- para reconciliarse y recuperar su plena condición humana” (Cabrero, 2000: 45). De esta manera, a través de la nueva oportunidad que se le presenta, puede comenzar una nueva vida, “libre de los vínculos que la atan a la cárcel de la familia” (Cabrero, 2000: 52).

Una serie de preguntas se presentan después de leer este relato: ¿por qué la responsabilidad de la crianza sigue siendo femenina? ¿Por qué Medea es la mala madre y no Jasón el mal padre? ¿Cómo acompaña la sociedad a las madres solteras, separadas, divorciadas? ¿Cuál es la mirada sobre una madre que adquiere independencia o que forma un nuevo hogar? ¿Qué valor social tiene una mujer que decide no seguir con el mandato reproductivo? Aún es necesario afirmar los derechos adquiridos en el debate público; recordar, por ejemplo, que los varones no pueden renunciar a su paternidad, como ciertas voces de la política argentina sugieren. Si Jasón hubiera garantizado el bienestar de los hijos, probablemente Medea no se habría encontrado en ese laberinto sin salida.

Enseñar textos clásicos, en articulación con la ESI

Como hemos observado, tanto Antígona como Medea evidencian el lugar desfavorable de las mujeres en la sociedad griega: relegadas al hogar, condenadas a morir por no guardar silencio y oponerse a las decisiones masculinas, obligadas a ser (buenas) madres, desprotegidas y vulnerables cuando están sin marido. En relación con lo establecido por la Ley de Educación Sexual Integral, ley 26.150/06, donde se propone (entre otros objetivos) garantizar la “igualdad de trato y oportunidades para varones y mujeres” (artículo 3º), problematizar este tipo de representaciones socio-históricas femeninas contribuye a trazar continuidades y rupturas con el presente. Es por esto que resulta productivo incluir la perspectiva de género al momento de abordar la enseñanza de la literatura clásica, tanto en el nivel superior como en la escuela media.

Jimena Palacios ha llevado adelante numerosos seminarios, junto a otras colegas, en los cuales da ejemplos concretos de actividades para trabajar los textos antiguos con los y las adolescentes en el aula. Dicha investigadora y docente sostiene que:

el trabajo con representaciones y producciones de la antigüedad grecolatina, muchas de ellas pertenecientes a relatos míticos conocidos, facilita el distanciamiento y construcción de una perspectiva histórica y cultural respecto del género y la sexualidad, elemento central para la desnaturalización de los estereotipos” (Palacios, 2015: 1).

En el nivel superior, el análisis de las construcciones literarias de las figuras femeninas siempre llama la atención de las y los estudiantes por las similitudes que encuentran con sus experiencias de vida: estereotipos de género que aún se reproducen en sus familias; mandatos sociales acerca de los ideales de belleza; facilidades para los varones al momento de adquirir un trabajo, mejorar un sueldo o formarse, limitando sus responsabilidades en la crianza de los hijos. Las reflexiones que llevamos adelante en el aula habilitan, por lo tanto, el debate sobre las condiciones históricas, sociales y particulares de cada una/uno de las/los presentes.

Las tragedias de Antígona y Medea nos han permitido conversar, además, acerca de temas trascendentales y complejos como las desapariciones forzadas de personas y la búsqueda que llevan adelante mayormente las mujeres, dada su relación con las tareas de cuidado. Esto es lo que se relata, por ejemplo, en Antígona González (2012), de Sara Uribe, lectura que trata la situación actual de México y lo que acontece con los y las migrantes en la frontera con Estados Unidos. Otro asunto que tratamos es el derecho al aborto: recordamos el caso emblemático de Romina Tejerina, o la película de Arturo Ripstein, Así es la vida (2000), en la cual la protagonista ayuda a otras mujeres a través de la medicina natural). De esta manera, a partir del reconocimiento de las desigualdades que aún se sostienen y de la observación de otras instancias superadas, tanto dentro como fuera de la literatura, se espera que las y los estudiantes se involucren con las propuestas de la ESI y que las reproduzcan en sus clases.

Es preciso señalar que la mayor parte de las obras antiguas son escritas por varones, por lo cual la mirada que se construye en ellas acerca de los comportamientos femeninos está sesgada por las exigencias del género masculino. A pesar de esto, podemos percibir en las heroínas de las obras estudiadas su potencia revolucionaria. Ambas transgreden las imposiciones autoritarias del patriarcado, una vez que hacen públicas las faltas o errores de los varones que las gobiernan. De esta manera, se liberan del lugar vulnerable en el que se encontraban.

Consideraciones finales

A partir de la lectura de Antígona, de Sófocles, y con el apoyo de ciertas interpretaciones canónicas sobre la misma (Hegel, Butler), hemos observado las tensiones al interior de la obra en relación con el lugar asignado socialmente a las mujeres y las transgresiones que la protagonista precisa llevar a cabo. Con el fin de cumplir con los rituales que los dioses demandan (dar a los muertos una sepultura digna), la joven incumple la ley que su tío Creonte, el rey, determina. Este primer desafío conlleva otros, ya que para realizar el entierro debe salir del oikos, lugar asignado a las mujeres, y ocupar el espacio público, territorio de los hombres. Antígona pone allí tanto el cuerpo como su voz: después de honrar a su hermano con su entierro, grita lo que hizo. Acción y palabra pública, discurso: dos de las características que definen a los varones griegos ejemplares. La joven disputa, entonces, los poderes masculinos para ocupar, también, una centralidad en la sociedad que le es negada por su género. Creonte la ve por esto como una amenaza.

Medea, por otra parte, es criticada por no responder a Jasón como una buena griega, comprensiva y obediente, y llevar adelante, en contrapartida, el hecho aberrante de asesinar a sus hijos, rompiendo de este modo con el ideal griego de la maternidad. No hay, para estas mujeres, realización personal fuera de la procreación. Medea, sin embargo, que

comparte con los hombres el poder del saber por su condición de hechicera, consigue después de su crimen una nueva oportunidad en otras tierras, mientras que Jasón queda, irremediabilmente, solo.

Teniendo en cuenta la perspectiva feminista, y pensando la relación con la ESI, proponemos reflexionar sobre las desigualdades socio-históricas construidas entre hombres y mujeres para ponerlas en cuestión. A través de la lectura de Antígona podemos reclamar el derecho de manifestar otros puntos de vista que puedan no coincidir con los masculinos, y hacerlo de manera pública, siendo escuchadas y valoradas por ello; el personaje de Medea nos enseña que la maternidad no es la única posibilidad de ser para las mujeres y que los varones también son responsables del cuidado y destino de los hijos.

La fuerza de estos personajes nos inspira hasta hoy; prueba de esto son las innumerables reescrituras que se hacen de estas obras por todo el mundo hasta el presente.

Referencias bibliográficas

ARISTÓTELES (1974). *Poética*. Madrid: Gredos (Versión original, siglo IV a.C.).

BARRANCO, María Isabel (2000). "Medea de Eurípides. La búsqueda de un nuevo lugar", en Caballero; Huber y Rabaza (Comps.), *El discurso femenino en la literatura grecolatina* (21-28). Rosario: Homo Sapiens Editores.

BORDELOIS, Ivonne (2003). *La palabra amenazada*. Buenos Aires: Libros del zorzal.

BUTLER, Judith (2001). *El grito de Antígona*. Barcelona: El Roure editorial.

CABRERO, María del Carmen (2000). "Medea", en Caballero; Huber; Rabaza (Comps.), *El discurso femenino en la literatura grecolatina* (41-55). Rosario: Homo Sapiens Editores.

Esquilo (1993). "Los siete contra Tebas", en *Tragedias completas*. Madrid: Planeta (Versión original, 467 a.C.).

Eurípides (2019). *Medea*. Buenos Aires: Losada (Versión original, 431 a.C.).

FUENTES SANTIBÁÑEZ, Paula (2012). "Algunas consideraciones en torno a la condición de la mujer en la Grecia antigua" en *Intus-Legere Historia*, 6(1). Universidad del Bío Bío, 7-18.

GARCÍA GUAL, Carlos (1985). *Mitos, viajes, héroes*. Buenos Aires: Taurus.

GAMBARO, Griselda (1983). "Antígona furiosa", en *Teatro 3* (197-211). Buenos Aires: Ediciones la Flor.

GRAVES, Richard (1955). *Los mitos griegos 2*. Madrid: Alianza.

GRIMAL, Pierre (1951). *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona: Paidós.

GONZÁLEZ GALVÁN, María Gloria (2007). "El lado oscuro de la maternidad en la literatura griega", en *Revista de Filología*, 25, Universidad de La Laguna, 271-275.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (2017). *La fenomenología del Espíritu*. México: Fondo de cultura Económica.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1989). *Lecciones sobre estética*, Madrid: Akal.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1968). *Fundamentos sobre la filosofía del Derecho*. Buenos Aires: Claridad.

Hesíodo (2013). *Teogonía*. Barcelona: Brontes (Versión original, 800 ó 700 a.C.).

Hipócrates (1988). *Tratados hipocráticos*, 4. Madrid: Gredos (Versión original, siglos V y IV a.C.).

HOMERO (1960). *Odisea*. Barcelona: Vergara (Versión original, 800 a.C.).

LEÓN, Nilda (2000). "Ser mujer en la Atenas del s. V", en Caballero; Huber; Rabaza (Comps.), *El discurso femenino en la literatura grecolatina (145-172)*. Rosario: Homo Sapiens Editores.

PALACIOS, Jimena; IRIBARNE, Fátima; AMOROSO, Lorena Amoroso; CORTEZ, Paloma; PAVÓN, Andrea; FERDMAN, Leila (2023). "La enseñanza de la literatura grecolatina: estado de situación y actividades para el aula de escuelas secundarias", en *El toldo de Astier. Propuestas y estudios sobre enseñanza de la lengua y la literatura*, 14(26), Universidad Nacional de La Plata, 31-48.

RIPSTEIN, Arturo (Película) (2000). *Así es la vida*. En fuentes consultadas. México. Recuperada de: <https://www.filmin.es/pelicula/asi-es-la-vida> (06/05/24).

SAINT BONNET, Virginia (2018). *El mito vivo en Latinoamérica posmoderna*. Mauritius: Editorial Académica Española.

SCABUZZO, Susana (2000). "Hombres hablando de mujeres", en Caballero; Huber; Rabaza (Comps.), *El discurso femenino en la literatura grecolatina (207-228)*. Rosario: Homo Sapiens Editores.

SEMÓNIDES DE AMORGOS (1982). "Dios hizo desde un principio a todas las mujeres diferentes", en Berruecos, Frank y Morábito (Comps.) (2023), *Sesenta poemas griegos arcaicos (97-117)*. México: Editorial de la UNAM (Versión original, s. VII a VI a.C.).

SÓFOCLES (1969). "Antígona" en *Áyax, Antígona, Edipo rey*. España: Salvat (Versión original, 442 a.C.).

----- (1969). "Áyax" en *Áyax, Antígona, Edipo rey*. España: Salvat (Versión original, 445 a.C.).

URIBE, Sara (2012). *Antígona González*. México: Sur +.

Fuentes consultadas

Ley Nacional 26.150 de 2006 - Ley del Programa Nacional de Educación Sexual. Ministerio de Educación de la Nación. Consejo Federal de Educación (2008). Lineamientos Curriculares para la educación sexual integral. Programa Nacional de Educación Sexual integral. Ley Nacional 26.1560. Recuperado de: <https://www.argentina.gob.ar>.

PALACIOS, Jimena (2015). Programa del Seminario de Investigación Educativa: Representación y Proyección de los discursos de la Antigüedad en la Escuela. Recuperado de: <https://castellanojvg.wordpress.com/wp-content/uploads/2015/05/programa-2015-seminario-de-investigac3b3n-educativa-representac3b3n-y-proyecc3b3n-de-los-discursos-de-la-antegc3bcdad-en-la-escuela-prof-jimena-palacios.pdf> (06/05/24).

Cita sugerida: FERRARO, Paula Daniela (2024). "Mujeres en los textos clásicos: la enseñanza de la literatura en articulación con la ESI" en *Argonautas. Revista de Educación y Ciencias Sociales*, Vol. 14, Nº 23, 120-131. San Luis: Departamento de Educación y Formación Docente, Universidad Nacional de San Luis. <http://www.argonautas.unsl.edu.ar/>



Recibido: 27 de agosto de 2024

Aceptado: 16 de octubre de 2024