

Ecoss hesiódicos en Eurípides, *Hipólito*, 616-668¹ Echoes of Hesiod in Euripides, *Hippolytus*, 616-668

David GARCÍA PÉREZ

<https://orcid.org/0000-0001-5312-2544>

Universidad Nacional Autónoma de México, México

hyperion0z@yahoo.com

RESUMEN: Los versos 616-668 del *Hipólito* de Eurípides presentan una diatriba de este personaje contra la mujer en general, a propósito de la pasión que Fedra, su madrastra, siente por él. Los argumentos de este breve discurso abonan la idea de la maldad femenina, al punto de plantear que ésta no debería de existir. Con la finalidad de explorar el imaginario masculino sobre el tópico de la mujer, nuestro análisis radica en la exposición de los ecos de Hesíodo en esta tragedia de Eurípides, pues es relevante hallar que el modo de pensar a la mujer guarda en dos momentos históricos bien diferenciados (el período arcaico y el período clásico) similitudes que hacen pensar en un estancamiento social. Este trabajo es una aportación a los estudios sobre poesía griega antigua desde el punto de vista de la tradición literaria en torno a la figura de la mujer.

PALABRAS CLAVE: Eurípides; Hesíodo; Hipólito; imaginario; mitología; mujer

ABSTRACT: Verses 616-668 of *Hippolytus* by Euripides present a diatribe of this character against women in general, on account of the passion that Phaedra, his stepmother, feels for him. The arguments of this brief speech support the idea of the wickedness of women, which suggests that it should not exist. In order to explore the male imaginary on the topic of women, our analysis lies in the exhibition of the echoes of Hesiod in this euripidean tragedy. It is relevant to find that the way of thinking about women keeps two historical moments differentiated (the Archaic period and the Classic period) similarities that suggest social stagnation. This work is a contribution to the studies on ancient Greek poetry from the point of view of the literary tradition around the figure of women.

KEYWORDS: Euripides; Hesiod; Hippolytus; Imaginary; Mythology; Woman

RECIBIDO: 05/09/2018 • **ACEPTADO:** 05/12/2018 • **VERSIÓN FINAL:** 18/12/2018

¹ Proyecto “El coro trágico: su función y evolución en las tragedias griega y latina y su traducción en la dramaturgia occidental”, FFI2015-63836, Universidad de Valencia, España.

El *Hipólito* de Eurípides tiene como marco la confrontación de Ártemis y de Afrodita en el mundo de los mortales; se trata de dos modos de comprender el universo que influyen en las decisiones y en las acciones del género humano. Guiadas por el plan vindicativo de Cipris, las pasiones transformadas en razones conducen a Fedra hacia la desgracia, al ser enloquecida de amor por Hipólito, quien a su vez está consagrado al servicio de Ártemis. La pasión irrefrenable choca de frente con la castidad en relación con la disputa entre las diosas, pues, a pesar de la locura insuflada por Afrodita, Fedra pone límite a sus sentimientos y sólo la impertinencia de la Nodriz es la que provoca la confrontación entre ella e Hipólito.² El nudo trágico llega al punto de la muerte: los antagonistas hallan en el suicidio y en el filicidio —en cierto modo se puede interpretar así la petición de Teseo a Poseidón para que le cumpla el favor de matar a su hijo—³ la resolución del enigma trágico en el que se han visto envueltos, voluntaria e involuntariamente. En efecto, el actuar de Fedra es resultado de la locura amorosa que por su naturaleza humana no puede detener,⁴ no tiene voluntad para oponerse al enardecimiento motivado en ella por su hijastro; por su parte, Hipólito ha decidido dedicar su existencia al culto de Ártemis, lo que implica, entre otras cosas, que debe guardar su castidad, esto es, se ve obligado a rechazar los dones de Afrodita, hecho que lleva a cabo al pie de la letra pero con suma soberbia, burlándose incluso de dicha diosa.⁵ Éste es el punto del

² Nápoli 2001, p. 87: “El sentimiento de Fedra es personal e interior que en la tradición occidental se conoce como amor, al menos a partir del vocabulario que ella misma utiliza, y cuya importante recurrencia es única en *Hipólito*, entre las restantes tragedias de Eurípides. Sin embargo, la expresión de este sentimiento individual por parte del personaje no es lo único que interesa en la especificación de la estructura compositiva de la obra, ni será lo que determinará su interpretación”.

³ E., *Hipp.*, 887-890: ἀλλ', ὃ πάτερ Πόσειδον, ἄς ἐμοί ποτε / ἀράς ὑπέσχον τρεῖς, μὰ κατέργασαι / τούτων ἐμὸν παῖδ', ἡμέραν δὲ μὴ φύγοι / τήνδ', εἴπερ ἡμῖν ὤπασας σαφεῖς ἀράς. Seguimos la edición de Kovacs 1995.

⁴ El primer estásimo del *Hipólito* (vv. 525-564) refleja cómo el poder de Afrodita y de Eros es capaz de arruinar la vida de los seres humanos; de aquí se desprende el sentido de los argumentos del muchacho en los vv. 616-668.

⁵ E., *Hipp.*, 104: οὐδεῖς μ' ἀρέσκει νυκτὶ θαυμαστὸς θεῶν. Eurípides sigue el arquetipo que asimila los símbolos de la oscuridad con lo femenino en el sentido de la negatividad. Así, Ártemis es la luz del día, mientras que Afrodita es la oscuridad de la noche. Cf. Marquardt 1982, pp. 283-284. El v. 113 condensa la *hybris* de Hipólito que ofende a Afrodita: τὴν σὴν δὲ Κύπριν πόλλ' ἐγὼ χαίρειν λέγω.

que parte el castigo que tiende esta divinidad al hijo de Teseo, pues se trata de un proceder impío que se traduce en una ceguera similar a la de Fedra: el extravío de la pasión y la obcecación por la virginidad. Ambos extremos sólo pueden arrojar a los antagonistas al desvarío, a la tragedia y a la muerte.

Entre las razones esgrimidas por Hipólito sobresale su breve discurso contenido en los versos 616-668 que dirige a la Nodriza cuando ésta le transmite *motu proprio* lo que Fedra siente por él. Si el joven debe permanecer virgen por su creencia religiosa, el amor de su madrastra le resulta mayormente ofensivo a causa de la relación familiar que los vincula y que se simboliza con la potencial violación del lecho de Teseo.⁶ No hay un término preciso para definir la falta cometida en potencia por Fedra, pero se acerca a una especie de incesto, con énfasis en la ofensa latente al padre.⁷ Por ello, la respuesta de Hipólito es una diatriba contra el género femenino: el núcleo de esta peroración reside en que la mujer no debía de existir *ab origine*. Los argumentos del joven no son novedosos, pues en la poesía de la antigua Grecia se desarrolló bajo distintas imágenes el tópico de que la mujer era un mal para la humanidad. Hesíodo fue uno de los poetas griegos que escribió sobre la condición femenina y algunas de sus ideas encuentran eco y, en cierto sentido, una respuesta en la invectiva de Hipólito contra el sexo femenino. En lo que sigue estableceremos algunos puntos de contacto entre el poeta de Ascra y Eurípides a propósito de los argumentos del muchacho contra la existencia y la condición de la mujer.

En el imaginario de los antiguos griegos hubo un momento en el que la mujer no existía en el cosmos, de entender así el mito de las cinco razas que Hesíodo narra en relación con el mito de Prometeo;⁸ tal idea se reafirma con la llegada de Pandora: “pues antes vivía en la tierra de los hombres la estirpe / bien lejos de los males y lejos de la dura fatiga /

⁶ E., *Hipp.*, 651-652: ὡς καὶ σὺ γ’ ἡμῖν πατρός, ὃ κακὸν κάρα, / λέκτρων ἀθίκτων ἦλθες ἐς συναλλαγάς.

⁷ Clay 1982, pp. 277-298, argumenta que para el incesto no hay un término específico: “we arrive at the theme of incest and a thing for which there is no generic name in Greek. And we arrive at silence and the recognition of the fearful potency of words to stir things which are queasy to be touched. The law of Athens was silent on these matters”. El ejemplo que analiza a propósito de este tópico es el *Edipo rey* de Sófocles.

⁸ Hes., *Op.*, 106-201. Seguimos la traducción de Vianello 1986.

y los morbos dolorosos que dan a los hombres sus muertes”.⁹ Así, las primeras generaciones, las simbolizadas con el oro, la plata y el bronce, desconocían la figura femenina y habría que colegir que, en el tiempo mitológico, quizás ésta hizo su aparición entre la tercera y la cuarta raza, esto es, entre la raza de bronce y la de los héroes o *hemíttheoi*,¹⁰ la mujer era ya un hecho concreto como castigo por el fuego que Prometeo robó para regalarlo al hombre, quien recibió un regalo nefasto a cambio de un bien. Esta situación se agudiza en la quinta raza, la de hierro, a causa de la injusticia que define profundamente al género humano.¹¹ De esta manera, el mito cuenta que de Pandora nació el género de “las femeninas mujeres” que, en la visión hesiódica del mundo, deviene en una cauda de males que se refleja de manera constante en la literatura posterior.¹²

En efecto, es bastante verosímil el eco hesiódico en el *Hipólito*, como advierte Zeitlin al señalar que la mujer como la “falsificación del mal” para los hombres (v. 616: κίβδηλον... κακὸν) alude al metal falso con el que se acuña la moneda;¹³ de modo correspondiente, el plan de Zeus

⁹ Hes., *Op.*, 90-92: πρὶν μὲν γὰρ ζώεσκον ἐπὶ χθονὶ φύλ' ἀνθρώπων / νόσφιν ἄτερ τε κακῶν καὶ ἄτερ χαλεποῖο πόνοιο / νόσων τ' ἀργαλέων, αἱ τ' ἀνδράσι κήρας ἔδωκαν.

¹⁰ Hes., *Op.*, 160.

¹¹ Vernant 2007, p. 272: “Toutes les souffrances qu’endurent les hommes de fer, fatigues, misères, maladies, angoisses — Hésiode en a indiqué clairement l’origine: Pandora. Si la femme n’avait pas soulevé le couvercle de la jarre où étaient enfermés les maux, les hommes auraient continué a vivre, comme auparavant”.

¹² Hes., *Th.*, 590: ἐκ τῆς γὰρ γένος ἐστὶ γυναικῶν θηλυτεράων. Vianello 2007, p. XCIII, apunta lo siguiente en torno a este tópico: “En esta sociedad campesina de Hesfodo, las mujeres tienen un papel negativo porque no comparten la dureza de los trabajos y, si las madres son respetadas por su fruto [...] y las vírgenes por su tierna edad, su inocencia y su belleza no contaminada ni venal, las mujeres adultas que no aparecen como madres son concebidas únicamente como un lastre pesado que el destino y la culpa originaria de los mortales, representados míticamente por Prometeo y Epimeteo, quienes vienen a ser como sus ‘reyes’ por la responsabilidad que tienen para con ellos, han impuesto al hombre como castigo”.

¹³ Zeitlin 1985, p. 79: “Woman is the mimetic creature par excellence, ever since Hesiod’s Zeus created her as an imitation with the aid of the other artisan gods and adorned her with a deceptive allure. Woman is perennially under suspicion as the one who acts a part that of the virtuous wife but hides other thoughts and feelings, dangerous to men, within herself and the house. ‘Counterfeit evil’ is the charge that Hippolytus is not alone in bringing against the genos, the race of women, for she has the best capacity, by her nature and origin, to say one thing and hide another in her heart, to sow the doubt in her husband’s mind, to cite perhaps the radical cause, that the child she bears may be his but again may not be”.

para fustigar a los varones consistió en el regalo engañoso definido en la mujer como “un bello mal a cambio de un bien”.¹⁴ Si trazamos una analogía entre ambos poetas, resultaría que la mujer es un malestar en el sentido de la falsedad, pues se hace pasar por moneda de metal verdadero, según Eurípides, o es la contraparte del regalo del fuego, de acuerdo con Hesíodo, pero en ambos casos la referencia es el engaño que significa ser mujer: moneda adulterada, regalo engañoso. Sobre la base de una visión común, el poeta beocio y Eurípides trazan sendas imágenes para definir la naturaleza y la condición femenina, no obstante la separación temporal que hay entre ambos poetas.

Siendo esto así y vinculando tal idea con el mito de las cinco razas, al género femenino no le corresponde ningún metal verdadero, porque en las tres primeras edades ella no existía, mientras que en las dos últimas es un hechizo ideado por Zeus: por naturaleza se trata de una falsificación ya que es pensada como algo propio de la *mechané* del Cronida, un artificio que castiga. Consideramos que la clave que define a la mujer como hechizo de Zeus —a través del mito de Pandora en Hesíodo— y, por lo tanto, la aparición del primer ser “artificial” en el espacio mitológico se halla en Semónides de Samos, frag. 7 West, pues los vv. 94-98 indican que el Cronida creó a las mujeres como la mayor desgracia (μέγιστον κακόν) a partir de una maquinación de este dios (μηχανῆ Διός).¹⁵ La conjunción de la imagen épica y lírica sobre la mujer adquiere una nueva representación en la expresión κίβδηλον κακόν referida en el *Hipólito*, a la que ha de agregarse, entonces, la resonancia del mito de las cinco razas que cuenta Hesíodo en *Los trabajos y los días*: de acuerdo con Hipólito, el género femenino no debía de existir como simiente de la raza, de manera que los hijos pudieran ser obtenidos por medio de ofrendas votivas a los templos, consistentes en el depósito de los metales que precisamente refiere Hesíodo para las edades representadas por éstos en las que no existían las mujeres: oro, plata y

¹⁴ Hes., *Th.*, 585: καλὸν κακὸν ἀντ’ ἀγαθοῖο. Cf. también *Op.*, 57-58, 89. Cf. Marquardt 1982, pp. 288-289.

¹⁵ Para un estudio en particular sobre este fragmento de Semónides de Samos (o de Amorgos, según otros estudiosos), cf. Lloyd-Jones 1975, *passim*. No hay acuerdo en la datación de este poeta y su obra. El rango es muy amplio y abarca parte del s. VII y del s. VI. No obstante, se puede observar la coincidencia de temas y tópicos poéticos de su obra con la poesía hesiódica.

bronce,¹⁶ de donde se desprende que los metales originales o verdaderos en la correlación entre metal y raza humana nada más correspondería a estos tres, mientras que la raza de los semidioses y la de hierro no estarían contempladas desde este enfoque en la versión de Eurípides. Siendo esto así y enlazando esta idea con el *Hipólito*, únicamente las ofrendas de estos metales serían legítimas de acuerdo con el dramaturgo:

Donc pourquoi deux sexes? Pourquoi y a-t-il du masculin et du féminin? Alors que, comme les Grecs eux-mêmes l'ont formulé, comme le formule par exemple Hippolyte, dans la pièce d'Euripide, on ne comprend pas pourquoi les dieux ont eu l'idée baroque de créer à côté des mâles, des *anthropoi*, des humains mâles, quelque chose d'autre qui est la femme.¹⁷

El mito hesiódico alude a un tiempo idílico que se va perdiendo conforme la injusticia se torna cada vez más profunda en el hombre hasta llegar a la raza de hierro, esto es, el tiempo histórico de Hesíodo.¹⁸ De igual modo, las palabras de Hipólito dibujan sin duda una remembranza a un tiempo que deviene en utopía,¹⁹ pues a diferencia del relato hesiódico él sólo hace referencia a la idealización que simbolizan los tres primeros metales. En efecto, desde la perspectiva de este personaje, con ello no habría ninguna desgracia para la raza humana (vv. 616-624), y en este razonamiento se halla, a nuestro juicio, el eco de la utopía hesiódica de un mundo donde no es necesaria la mujer, ni siquiera como parte del acto de engendrar. Sin mencionarlo directamente, entonces, en el *Hipólito* es palmaria la alusión al mito de Pandora, un ramal del mito prometeico.²⁰

¹⁶ En *Med.*, 573-575, edición de 1994, Jasón se expresa en términos semejantes a los de Hipólito al referir que los hijos deberían de ser engendrados de tal manera que la mujer no existiera y, así, no habría ningún mal para los hombres: χρῆν τὰρ' ἄλλοθεν ποθεν βροτοῦς / παῖδας τεκνούσθαι, θῆλυ δ' οὐκ εἶναι γένος; / χοῦτως ἄν οὐκ ἦν οὐδὲν ἀνθρώποις κακόν.

¹⁷ Vernant 2006, pp. 11-12.

¹⁸ Smith 1980, p. 148: "The earlier races were truly mythical, and their story was meant to convey a timeless moral and religious message; the Iron race was historical description, and possibly the Bronze race, too; the Heroes were manifestly an insertion owed to someone who noticed the omission of these people of legend and who did not mind destroying the integrity of the sequence of metallic races".

¹⁹ Longo 1989, pp. 47-48. Este estudioso ironiza al decir que lo que propone Hipólito es comprar a los hijos en una especie de "banca del seme". Cf. Masqueray 1903, p. 117.

²⁰ Cf. Marquardt 1982, pp. 287-288.

Una vez dada la existencia de la mujer, una desgracia que de aquí se desprende es el hecho de que hombre y mujer deben unirse en matrimonio, pues Zeus dio un segundo mal a los varones a cambio de otro bien: el connubio es otra calamidad por llevar a una esposa a casa, pero es un mal necesario porque de ese modo el varón tendrá asistencia en su funesta vejez y tendrá quién herede sus bienes.²¹ Hipólito argumenta la pesadez que implica la mujer llevada al matrimonio al explicar que el padre dota a la hija para que pueda casarse, para entregarla a otra casa, por lo que resulta una pérdida el contar con mujeres en el hogar (vv. 625-633). Con una expresión irónica que busca zaherir a éstas, Hipólito afirma que con ello el padre se libra de un mal, pero al decir también que esto implica un desembolso, se comprende entonces, con otras palabras, que la mujer siempre es un mal socio-económico, pues sólo se mueve de un espacio a otro, de un *oikos* a otro, mas sigue persistiendo como algo oneroso.²² Se observan aquí otros dos ecos fortísimos de Hesíodo: en primer término, el matrimonio es una obligación para contar con un heredero varón; la cónyuge deviene en una pesada carga porque no aporta económicamente a la casa; todo lo contrario, nada más consume, y para casarla hay que entregarla con una dote. La excepción es la mujer que alegóricamente se asemeja a la abeja, de acuerdo con la descripción de Semónides, pues las virtudes de ésta acrecen los bienes de vida en la casa.²³ En segundo lugar, la mujer es un bello adorno que sirve para decorar el hogar, pero, a decir de Hipólito, deviene en una “estatua pernicioso”²⁴ que tiene que ser cubierta con vestidos que merman el patrimonio. No hay que perder de vista que Pandora es un hechizo ideado por Zeus y que parte de su cualidad irresistible, en tanto regalo para los hombres, reside en la manera en

²¹ Hes., *Th.*, 602-612. El mito hesiódico sobre este tópico es más intrincado: la mujer es un mal, pero es necesaria para la procreación, lo cual a su vez deviene en otro problema porque la procreación implica el castigo del trabajo con el que el hombre alimenta a su prole. Cf. Vernant 2006, *passim*.

²² En *Is.*, III, 8, se explica con claridad que una mujer que se casa se traslada desde un punto de vista material del *oikos* paterno al *oikos* del marido. En ese traspaso se establece una especie de contrato económico.

²³ Frag. 7 West, 85: θάλλει δ' ὑπ' αὐτῆς κάπαέξεται βίος. Por otra parte, se puede colegir que para Hesíodo (*Op.*, 405-414) una mujer aceptable es aquella que puede ser educada por el marido, una vez que se ha casado con una joven y libre, y que puede aportar algo al trabajo.

²⁴ Cf. los vv. 631-632, ἀγάματι... κακίστῳ del *Hipólito*, con el v. 587 de la *Teogonía*, donde Pandora es definida como κόσμῳ ἀγαλλομένην.

que fue vestida y adornada por las diosas:²⁵ tal es la imagen que transita de Hesíodo a Eurípides en la condenación de mujeres como Fedra.

En los versos 634-637 del *Hipólito*, la ironía del argumento en torno a la utilidad del casamiento es verdaderamente hiriente porque para el hombre no hay escapatoria de tomar una esposa que siempre sea mala, a diferencia de lo que se lee en la *Medea*, cuando se afirma que, si la casada triunfa en adivinarle el pensamiento al marido, entonces ella podría tener un resquicio de tranquilidad.²⁶ Hipólito, mediante una clara analogía que invierte los términos de comparación esgrimidos en la tragedia homónima, establece que mujer odiosa con buena familia, produce alegría; y la que es buena con familia de inútiles reporta un bien, pero siempre prevalece el infortunio al existir ella. El aspecto pragmático del matrimonio radica en hallar una buena mujer en el sentido de que la dote puede aportar un beneficio económico; por ello, la alusión a la familia de la casadera es relevante, pues algo de provecho el varón puede sacar de ello.

Sin embargo, hay una mujer peor, para Hipólito es aquella que posee inteligencia. La imagen eurípidea de la mujer estatua se acopla a la descripción de la inutilidad (v. 638: ἀνωφελής) porque resulta inofensiva. De ahí el expreso desprecio del joven hacia aquella que es inteligente: la *sophía* femenina es un mal para la casa y para el varón. Según Eurípides, es más provechosa la *phrónesis* tanto en la mujer como en el hombre, porque ni la sabiduría excesiva ni las muchas ciencias que el hombre inventa pueden ser capaces de enseñar la sensatez al género humano.²⁷ Si se sigue el rastro hesiódico, se puede decir que la inteligencia humana es un mal que nació con el fuego prometeico. La sabiduría del Titán era torcida,²⁸ si se compara con la de Zeus, y ésta así fue donada a los mortales. Entonces, se puede colegir que al ser la mujer un hechizo ideado por el Cronida, su inteligencia es un mal mayor entre los humanos. Si la sabiduría en el hombre es un mal, éste resulta mayor cuando se halla en la naturaleza del género femenino. Y, de igual modo, como en el pensamiento hesiódico, en el *Hipólito* hay un vínculo con el mal que engendra Afrodita en la mujer, al dominarla y hacerle perder la razón

²⁵ Hes., *Th.*, 581-584; *Op.*, 72-76. Cf. Marquardt 1982, p. 285.

²⁶ E., *Med.*, 238-240.

²⁷ E., *Hipp.*, 916-920.

²⁸ Hes., *Th.*, 546: Προμηθεύς ἀγκυλομήτης. Cf. García Pérez 2006, pp. 96-100.

por medio de Eros.²⁹ En este mismo sentido, en *Los trabajos y los días*, Zeus dispuso que Ares colocara en Pandora “mente de perra y capciosa conducta” (v. 67); unos versos más adelante el poeta beocio confirma que el Argicida pusiera en la doncella “mentiras e insinuantes palabras y capciosa conducta” (v. 78). La sabiduría de Pandora se compara con la sagacidad de la perra y con la habilidad de envolver con la palabra.³⁰ Hay, pues, en común en Afrodita y Pandora una manera de razonar que se identifica con lo femenino. Sabiduría y locura que provienen de esta diosa generan en Fedra una pasión insana que provoca en su hijastro un odio que alcanza el deseo de la desaparición absoluta del género femenino.³¹

En *Hipólito* también se abona la idea de la reclusión de la mujer en la casa, al indicar que en ese espacio traman sus perversidades y son las sirvientas quienes las llevan fuera (vv. 645-650).³² La descripción es determinante para conocer una arista del espacio de lo femenino: una mujer como Fedra está incomunicada puertas afuera, como si el contacto humano exterior fuese punto menos que posible y sólo pudiera darse a través de la servidumbre, a quien se le equipara con una fiera muda, pero que muerde.³³ La maldición que Fedra lanza a la Nodriz a al enterarse de que ha revelado su pasión y sus palabras a Hipólito (vv. 682-688), es prueba de la condena al hecho de que la diferencia entre una mujer, noble, y otra, sierva, es la libertad que se permiten o les es permitida

²⁹ Bruit Zaidman 2002, p. 346.

³⁰ Wolkow 2007, *passim*. Cf. la imagen de Pandora con mente de perra y la descripción de la mujer perra en Semónides, fr. 7 West, 12-20. En la descripción del poeta lírico se apunta a la conducta propia de la perra, más que a su forma de pensar como señala Hesíodo.

³¹ Así como Afrodita modifica la razón de Fedra, una relación semejante se ha visto entre esta diosa y Pandora: “Pandora’s character suffers from more than association with Aphrodite’s ambivalent sphere, for onto her is projected a certain apprehension about women in general and perhaps even a deeper anxiety about the world in which Hesiod finds himself”. Marquardt 1982, p. 285.

³² Una imagen de que la vida de las mujeres griegas transcurre en torno a las labores domésticas, la describe Jenofonte en *Económico*, VII, 3; 5-6; 20-21, donde Iscómaco refiere a su joven esposa que su obligación es mantenerse ocupada en las actividades de la casa; ahí, debe cuidar el presupuesto y vigilar a los trabajadores. Una tarea específica es la de procurar que se haga la ropa cuando haya lana. Cf. Mossé 1990, pp. 38-40.

³³ Los animales con los que convive Fedra y que deberían de ser mudos son los sirvientas. Los animales con los que convive Hipólito son sus perros y sus caballos.

para expresarse. Además, Fedra ya le había advertido a su Nodriz que guardara silencio y no dijera palabras de vergüenza (vv. 498-499), a propósito de los argumentos de aquélla sobre la naturaleza del enamoramiento. Está presente aquí la antítesis entre lo privado y lo público, aun sabiendo que esta imagen se encuentra en concordancia con la ira que a Hipólito le produce la indecorosa propuesta de su madrastra.³⁴ Las palabras de la Nodriz expulsan metafóricamente a Fedra de su recinto para exponerla públicamente al invadir, en cierta manera, el espacio del joven, de suerte que él ha sido tocado por palabras terribles (vv. 654-655) que han manchado sus oídos y debe lavarlos con agua clara para quitar la impureza (vv. 653-654). Ya se ha advertido que paradójicamente Fedra no cruza palabra alguna con Hipólito a lo largo de toda la pieza trágica:³⁵ la comunicación entre ellos es a través de una tercera persona, lo que subraya aún más la oposición entre hombre y mujer. Así pues, las palabras de pasión de Fedra pesan en el muchacho a través de la Nodriz y es imposible que éstas transiten directamente o se conjuren porque la asistente se halla imposibilitada para hablar, a pesar de su natural imper tinencia, y el mismo hijo de Teseo no puede decir nada porque así lo ha jurado (vv. 656-660), además el Coro de las mujeres de Trozén no podrá decir nada para aclarar los hechos y restaurar el orden porque la reina le pidió que con el silencio cubriera todo lo escuchado (vv. 710-712). Es palmario el ingrediente del silencio para abonar la situación álgida del *Hipólito*, ya que de este modo se conjura cualquier solución posible y tanto la madrastra como el casto joven llegan a las puertas de la muerte, única salida para poner punto final a la dialéctica irresoluble de las aristas de lo femenino y de lo masculino que cada uno representa.

Así pues, existió en la tradición poética de la Grecia antigua un imaginario en relación con la configuración y la situación social de la mujer. En los estudios sobre las tragedias griegas, la mirada de los especialistas se detiene por lo general en la grandeza de los personajes dramáticos que devienen en temas literarios por sí mismos. Fedra adquiere profundidad como personaje trágico en la medida en que el poeta ahonda en la naturaleza negativa que por tradición el varón le atribuye. Sin embargo, en la edificación de tales caracteres se deben advertir aquellos rasgos que connotan la situación trágica de lo que representan en tanto imágenes de

³⁴ Longo 1989, pp. 47-48.

³⁵ Bruit Zaidman 2002, p. 342.

la condición humana. Las ideas expresadas por Hipólito sobre la mujer manifiestan con mayor cercanía un pensamiento en torno a este ser y su condición: como ciudadana dependiente del varón, la mujer manifiesta un perfil a partir de situaciones y perfiles que decantan la relación con el hombre e, incluso, frente a otras mujeres. Eurípides continúa la tradición épica sobre la configuración de la mujer mala por esencia que se halla de modo acusado en poetas como Hesíodo, a pesar del tiempo que entre ellos media.³⁶ En la poesía griega el imaginario sobre el género femenino es más perdurable y fijo en comparación con lo que sucede en la evolución social misma. Por ello lo que Hesíodo ofrece como mera descripción de la mujer a través de una épica didascálica, en Eurípides se torna evocación, una utopía porque la situación de aquella se ha modificado, pero en esencia permanece la pérvida naturaleza con la que la pergeñó Zeus. El artificio que sostiene y modela a Pandora persiste en la elucubración misma del imaginario masculino. En todo caso, Fedra es mitológica y patológicamente una hija de Pandora, por lo tanto, su condición esencial no se modificaría nunca, pues hereda las cualidades que el Cronida dispuso en su hechizo como un “bello mal” para los hombres, un regalo del cual no es posible desprenderse, como añora Hipólito. La tragedia no sólo es heredera de los personajes elevados y graves de la épica; también es depositaria del imaginario en el que se piensa de manera individual, como proceden los poetas líricos y dramáticos, y de tópicos que retratan al ser humano en su complejidad existencial y social. A un varón como Hipólito únicamente le resta el sueño de una trágica utopía.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes antiguas

- EURIPIDES, *Cyclops. Alcestis. Medea*, ed. David Kovacs, Cambridge, Harvard University Press, 1994.
- EURIPIDES, *Children of Heracles. Hippolytus. Andromache. Hecuba*, ed. David Kovacs, Cambridge, Harvard University Press, 1995.
- HESÍODO, *Los trabajos y los días*, intr., versión rítmica y notas Paola Vianello Tessarotto, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986 (1979).

³⁶ Pomeroy 1999, pp. 125-127.

- HESÍODO, *Teogonía*, estudio general, intr., versión rítmica y notas Paola Vianello Tesarotto, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007 (1978).
- ISÉE, *Discours*, ed. et trad. Pierre Roussel, Paris, Les Belles Lettres, 2003 (1926).
- XENOPHON, *Oeconomicus*, comm., text and transl. Sarah B. Pomeroy, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1994.

Fuentes modernas

- BRUIT ZAIDMAN, Louise, "Mythe et symbole religieux dans l'*Hippolyte* d'Euripide. Hippolyte entre Artémis et Aphrodite", en Synnove des Bouvrie (ed.), *Myth and Symbol II. Symbolic Phenomena in Ancient Greek Culture*, Bergen, The Norwegian Institute at Athens, 2002.
- CLAY, Diskin, "Unespeakable Words in Greek Tragedy", *American Journal of Philology*, 103/3, 1982, pp. 277-298.
- GARCÍA PÉREZ, David, *Prometeo: El mito del héroe y del progreso. Estudio de Literatura Comparada*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.
- LLOYD-JONES, Hugh, *Female and the Species: Semonides on Women*, Londres, Duckworth, 1975.
- LONGO, Oddone, "Ippolito e Fedra fra parola e silenzio", *Quaderni Urbinati de Cultura Classica*, 32/2, 1989, pp. 47-66.
- MARQUARDT, Patricia A., "Hesiod's Ambiguous View of Woman", *Classical Philology*, 77/4, 1982, pp. 283-291.
- MASQUERAY, Paul, "Euripide et les femmes", *Revue des Études Anciennes*, 5/2, 1903, pp. 101-119.
- MOSSÉ, Claude, *La mujer en la Grecia Clásica*, San Sebastián, Nerea, 1990.
- NÁPOLI, Juan Tobías, "La 'locura amorosa' en *Hipólito* de Eurípides: análisis filológico de la *μοῦσα* femenina", *Synthesis*, 8, 2001, pp. 87-104.
- POMEROY, Sarah B., *Diosas, rameras, esposas y esclavas. Mujeres en la antigüedad clásica*, Madrid, Akal, 1999.
- SMITH, Peter, "History and The Individual in Hesiod's Myth of Five Races", *Classical World*, 74/3, 1980, pp. 145-163.
- VERNANT, Jean-Pierre, *Pandora, la première femme*, Paris, Bayard, 2006.
- VERNANT, Jean-Pierre, *Œuvres, I: Religions, Rationalités, Politique*, Paris, Seuil, 2007.
- WEST, Martin Litchfield, *Iambi et elegi graeci ante Alexandrum cantati*, Oxford, Oxford University Press, 1971-1972.
- WOLKOW, Benjamin M., "The Mind of a Bitch: Pandora's Motive and Intent in the *Erga*", *Hermes*, 135/3, 2007, pp. 247-262.
- ZEITLIN, Froma I., "Playing the Other: Theater, Theatricality, and the Feminine in Greek Drama", *Representations*, 11, 1985, pp. 63-94.

* * *

DAVID GARCÍA PÉREZ, doctor en Letras Clásicas por la Universidad Nacional Autónoma de México, es profesor de literatura griega y del Posgrado en Letras, estudioso de la tragedia griega clásica, en particular de Esquilo, y especialista en literatura comparada. Ha sido director de *NOVA TELLVS* (2006-2010 y 2015-2017) y fundador del *Supplementum* de esta revista. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores.

