

Laura Giraldo Martínez



ANDRÓMACA DE EURÍPIDES: MUJER Y, ADEMÁS, ESCLAVA.
Tensiones entre la naturaleza y la convención de la esclavitud

Pontificia Universidad Javeriana
Facultad de Filosofía
Bogotá D.C.
Febrero de 2014

Laura Giraldo Martínez

ANDRÓMACA DE EURÍPIDES: MUJER Y, ADEMÁS, ESCLAVA.
Tensiones entre la naturaleza y la convención de la esclavitud.

Trabajo de grado presentado por Laura Giraldo Martínez, bajo la dirección de la profesora Adriana Urrea, como requisito parcial para optar al título de filósofa.



Pontificia Universidad Javeriana
Facultad de Filosofía
Bogotá, D.C.
Febrero de 2014

Índice

AGRADECIMIENTOS	5
INTRODUCCIÓN	6
CAPÍTULO I TENSIONES ENTRE LA NATURALEZA Y LA CONVENCION DE LA ESCLAVITUD	15
1. Eurípides y los Sofistas	15
2. Teoría aristotélica de la esclavitud natural	21
2.1. Relación alma y cuerpo.....	27
2.2. La participación en la razón.....	33
2.3. Cuerpos de libres y cuerpos de esclavos.....	36
2.4. Relación de propiedad	38
3. <i>Andrómaca</i> (Ἀδρομάχη): esclava y señora	44
CAPÍTULO II EL AMO Y EL ESCLAVO EN LA <i>ANDRÓMACA</i> DE EURÍPIDES	47
1. <i>Andrómaca</i> (Ἀδρομάχη) de Eurípides: contexto y argumento	47
1.1. La leyenda antes de Eurípides	48
1.2. Lugar y fecha de producción	51
1.3. Estructura de la obra	53
2. El lamento de una mujer cautiva.....	58
3. <i>Andrómaca</i> (Ἀδρομάχη): botín de guerra y esclava de lanza	63
4. Libres y bárbaros en <i>Andrómaca</i> (Ἀδρομάχη)	68
5. Miedo y compasión en <i>Andrómaca</i> (Ἀδρομάχη).....	73
6. Esclavas y, además, mujeres	79
CONSIDERACIONES FINALES: UN NUEVO CANTO	90
REFERENCIAS.....	97
Referencias primarias	97
Referencias secundarias	97
Otras referencias	99
Pie de foto	100

Agradecimientos:

*A mi mamá, por su constante apoyo; a Manu por un camino que
recorremos en compañía; a los amigos.*

A Adriana Urrea, por ser la guía en este recorrido.

Existen determinados peligros (incluido el de convertirse en un ser incapaz de arriesgarse) que no pueden ser eliminados sin que se pierda una parte del valor humano, pues existimos suspendidos entre las bestias y los dioses y tenemos a nuestro alcance una belleza imposible para ellos. (Martha Nussbaum, La fragilidad del bien)

INTRODUCCIÓN

No hay mayor dolor que acordarse del tiempo feliz en la miseria.
(Dante, *Infierno*, 121–122)

HÉCUBA (HKABH): *Alza del suelo tu cabeza, ¡oh desventurada!; levanta tu cuello; ya no existe Troya, y nosotros no reinaremos en ella. Sufre este nuevo golpe de la fortuna; navega siguiendo su corriente, navega por donde te lleve la suerte, y no vuelvas contra sus olas la proa de la vida, que te arrastra deidad caprichosa. ¡Ay, ay de mí! ¡Ay, ay de mí! ¿Cómo no he de llorar, sin patria, ni hijos y sin esposo? ¡Oh fastuosa pompa de mis mayores! ¡Cómo has venido a tierra! ¡Nada eras! ¡Tantas deberían ser mis quejas, tantos mis lamentos, que no sé por dónde empezar!* (Eurípides, *Las Troyanas*, (Τρωάδες) vv. 93– 102)¹

Esclavos en escena. Agudos lamentos reclaman la pérdida de la libertad. Un nuevo golpe de la fortuna produce un giro determinante, el accidente define ahora su experiencia. Las palabras de Francesca de Rimini bien podrían ser aplicadas a la situación de Andrómaca luego de la caída de Troya: ensombrecida por un pasado feliz, es obligada por la fuerza a aceptar su actual condición de esclava y concubina en Grecia. La *Andrómaca* (Ἀνδρομάχη) de Eurípides es una tragedia que expone la historia de las cautivas de Troya, presente también en *Las Troyanas* y *Hécuba*, de un modo nuevo e interesante. Política, guerra, nacionalidad, esclavitud, sexualidad, género, poder y fortuna son temas cruciales en el desarrollo de la acción dramática; estos son puestos en escena a través de los personajes ya sea creando similitudes o contrastes entre ellos. La inestabilidad del mundo en el que viven los interlocutores de la obra arroja al pensamiento y a la filosofía a temas fundamentales de reflexión.

Son numerosas las tragedias que hacen referencia a la guerra de Troya y a las consecuencias que trae consigo la pérdida de la ciudad. Vemos desde Homero que este es

¹ Esta cita específica fue tomada de la traducción realizada por Carlos García Gual y publicada por la editorial EDAF, en Madrid 1983. Para las demás referencias de Eurípides usamos la traducción publicada por Gredos a cargo de A. Medina González y J. A. López Férez y publicada en 1999.

un tema fundamental en la composición de la literatura griega; una cuestión que, tratada también a fondo por los tres grandes trágicos griegos –Esquilo, Sófocles y Eurípides–, reafirma su importancia histórica, así como su valor literario y dramático. Más allá del hecho histórico, y sin negar la enorme importancia que tiene el contexto en la intención y desarrollo de la tragedia griega en general, la materia que acá nos convoca hace referencia a un asunto muy específico: el papel de la mujer como esclava, cautiva o botín de guerra. Queriendo observar en detalle esta figura y los problemas que suscita al pensamiento el hecho accidental de esta situación, nos serviremos de una tragedia poco tratada por los comentaristas modernos y altamente criticada por su aparente falta de unidad: la *Andrómaca* de Eurípides.

Andrómaca plantea y reafirma varias de las cuestiones relevantes del papel de las mujeres cautivas troyanas de la tragedia del siglo V. La obra no solo pone sobre la mesa los dolores de estas mujeres –la pérdida de la ciudad, del esposo, del hijo y de la libertad–, sino que hace énfasis en la difícil situación en la que caen los personajes luego de sufrir un nuevo golpe de la fortuna. La esclavitud, como hilo conductor del presente trabajo, necesita ser repensada, pues las palabras, los lamentos y las acciones de las mujeres que aparecen en escena no hacen más que evocar lo accidental de su situación, mientras que los amos esperan que se comporten como si fuesen esclavas por naturaleza, actitud que hace caso omiso de la mera convencionalidad que las ha llevado a ocupar ese lugar.

La cuestión de la esclavitud como lugar de pensamiento ha sido tratado con el más vivo interés desde la antigüedad, especialmente en las épocas griega y romana, hasta la actualidad. La situación de los esclavos ha sido ampliamente analizada desde los diferentes campos del saber por razones políticas, sociales, filosóficas, económicas, históricas, literarias entre otros, lo que hace que fijar nuestro objetivo sea determinante. Como afirma M. Finley:

[...] en el curso de los últimos veinticinco años², el estudio de la esclavitud en los Estados Unidos, el Caribe y Brasil ha alcanzado una intensidad sin precedentes. Los debates han

² Tener en cuenta que este libro fue publicado en 1982.

llegado a menudo a puntos conflictivos y, rebasando las cotas académicas, se han convertido en polémica pública. La esclavitud de la Grecia y Roma antiguas no tiene, es obvio, un significado tan inmediato. Pese a ello, en este campo de los estudios históricos aparentemente lejano, hay en activo actitudes ideológicas contemporáneas en el sentido de que subyacen, y hasta dirigen, en lo que es al parecer una exposición ‘factual’ y ‘objetiva’. Por este motivo son también profundos los desacuerdos en este campo y los estudios se desarrollan de manera polémica. (Finley M. , 1982, pág. 9)

La resistencia de algunos estudios a afirmar que la cultura griega era esclavista, junto con los debates planteados desde el movimiento abolicionista, hacen que las investigaciones realizadas en el siglo XIX sean importantes para adentrarse en un estudio sobre la esclavitud en la actualidad. Los académicos se enfrentan, de diferentes modos, a la vieja contradicción entre la Grecia antigua venerada como la “cuna de la democracia” y esta como una sociedad esclavista. Dos referencias en cuanto a este punto son fundamentales: mientras que M. Finley y otros argumentan que los esclavos son un prerequisite para la democracia griega (Finley 1968, 72; Garland 1988, 39; Austin and Vidal-Naquet 1977, 19), J. Vogt resuelve la contradicción diciendo: “la esclavitud y su consiguiente pérdida de humanidad eran parte del sacrificio que tenían que pagar por sus logros” (J. Vogt, 1975, pág. 25 citado por Rabinowitz, 1998, pág. 57). Sin entrar en detalle en este punto, pues solo queremos mostrar el gran escenario que se abre al tratar un tema como este, vemos que mientras que el debate de los abolicionistas proveyó el contexto para las discusiones de la esclavitud griega en el siglo XIX, la Guerra Fría lo hizo para las discusiones más actuales. Los clasicistas de Europa del este abordaron la cuestión desde una dirección marxista y desde la teoría de la lucha de clases (Cfr. Finley M. , 1968 [1960], págs. 68–9). Lecturas más cercanas a nuestra época muestran que sigue abierto el debate en torno a si esclavos y amos griegos pueden o no ser considerados clases sociales, entendidas estrictamente desde la definición marxista.

El tema que nos concierne en este trabajo es el de la situación de una mujer, que, además de ser mujer, es esclava, y que como cautiva o botín de guerra debe cumplir el papel de concubina. Lo que queremos hacer notar con esto es que el campo de la experiencia

depende de las vicisitudes de la fortuna, y, por ende, representa un riesgo permanente de cambio y transformación, pues más allá de ser un terreno sólido y naturalmente definido de antemano, es variable e inestable. Esto nos sitúa en la inmensa dificultad, tanto teórica como práctica, de distinguir al que es esclavo o amo natural y al que lo es por convención o accidente, a la vez que nos vincula con la más citada autoridad en la filosofía antigua en el tema de la esclavitud: Aristóteles. El filósofo aborda un problema de una práctica social de la Grecia antigua como resulta manifiesto en las obras épicas y trágicas que antecedieron su reflexión. Para el caso que nos ocupa, cabe aclarar que la tragedia de Eurípides fue escrita antes de 420 a.C. mientras que el libro primero de la *Política* (Πολιτεία) lo fue alrededor de 330 a.C. Hay pues entre ambas obras una distancia de casi un siglo.

El estagirita, como veremos, en su análisis de la relación amo y esclavo, recurre como primer paso a la evaluación de lo admitido hasta el momento sobre el tema y se enfrenta a dos opiniones para, a diferencia del dramaturgo, postular su noción de esclavitud por naturaleza. La primera afirma que “[...] el señorío es una ciencia y que el gobierno de la casa, el del amo, el de la ciudad y el del rey son una misma cosa”; la segunda que “[...] la dominación es contraria a la naturaleza, ya que el esclavo y el libre lo son por convención y en nada difieren naturalmente; y por ello tampoco es justa, puesto que es violenta” (*Pol.* I. 3, 1253 b20). Lo que queremos mostrar es la gran tensión que se crea al querer identificar a los esclavos por naturaleza y aquellos que han llegado a llamarse así por accidente, ya que por más que el estagirita esté en contra de la esclavitud instaurada por el más fuerte, plantea en su *Política* (Πολιτεία) la naturalidad de la relación heril.

No obstante, tanto Aristóteles como Eurípides realizan una crítica a la esclavitud como institución y ponen en debate tres aspectos fundamentales: 1. alzan la voz en contra de una relación heril fundada en la fuerza del amo o los amos; 2. cuestionan las consideraciones en torno al tema del nacimiento noble y 3. ponen en debate la compleja relación entre griegos y bárbaros. Es por eso que Andrómaca, antes libre y ahora esclava por accidente, nos sirve para ilustrar nuestro objetivo, pues es el de la situación de una mujer, que, además de ser mujer, es esclava. Andrómaca, como ejemplo de una esclavitud resultado de la guerra, no solo pone en escenario los tres aspectos mencionados anteriormente, sino que añade un

componente fundamental, a saber, el hecho que la troyana, como cautiva deba cumplir el papel de concubina.

En el presente trabajo queremos mostrar dos visiones de la esclavitud que en algunos momentos coinciden y que en otras se distinguen: la del filósofo y la del poeta. Mientras que el estagirita, como filósofo, aborda la reflexión sobre la esclavitud por naturaleza o por convención desde lo universal, la tragedia nos presenta el conflicto de la esclavitud que padece una persona en particular. Ese esclavo, por naturaleza o convención, al que se refiere el filósofo, deja de ser “un esclavo cualquiera” para convertirse en un personaje con género propio y con una raza particular, en una situación específica, a saber Andrómaca.

Nos interesa en este trabajo resaltar la importancia que juega el accidente en una vida humana. *Andrómaca* nos ilustra un conjunto de relaciones que nos posibilitan situar la tensión que se presenta en una situación concreta entre la noción de amo y esclavo por naturaleza y por convención; pues más allá de una ley –como es el caso de los botines de guerra– o de una proveniencia territorial o de raza, cada personaje tiene un determinado carácter que es el que nos permite rastrear sus cualidades específicas. Lo que queremos mostrar con esto es cómo en la tragedia no hay una resignación a un lugar convencional sino que los personajes se van formando de acuerdo a sus atributos, cualidades, y por ende, a través de sus acciones. La crítica que hace Eurípides tanto al nacimiento noble, como a la institución de la esclavitud plantea, como vimos, la discusión en el ámbito de la moral: la nobleza, bondad, cortesía y las virtudes en general se ubicarán en el carácter y no se heredarán con la estirpe. Nos interesa ahondar en este aspecto de la troyana Andrómaca.

Referencias

Debido a que el tema de la esclavitud en referencia a la *Política* (Πολιτεία) de Aristóteles es un tema ampliamente debatido por los académicos y los estudiosos del tema, es necesario mostrar la ruta argumentativa que se propuso a lo largo del presente trabajo. Una lectura directa y juiciosa de los textos principales hizo posible encontrar los caminos y tomar las decisiones bibliográficas pertinentes. Se usó la traducción de la *Política* (Πολιτεία) realizada por Julián Marías, publicada por el Instituto de Estudios Políticos de

Madrid en 1951, edición bilingüe. Para *Andrómaca* (Ἀνδρομάχη) se usó la traducción de Juan Antonio López Férez y Alberto Medina González publicada por la biblioteca básica Gredos en el año 2000. En cuanto a la *Ética a Nicómaco* (Ἠθικὰ Νικομάχεια) se tuvo en cuenta la traducción de Julio Pallí Bonet, publicada por Gredos en 1985. El tomo III, dedicado al siglo V, de la *Historia de la filosofía griega* que realiza W. Guthrie nos permitió abordar el contexto en el que se genera la polémica sobre la esclavitud en la Atenas en el siglo V.

Teniendo en cuenta no solo que en la *Política* (Πολιτεία) nos enfrentamos a varios de los grandes temas tratados con precisión por los comentaristas clásicos, sino también que la teoría aristotélica de la esclavitud natural ha sido bastante debatida y su valor se ha cuestionado de diversos modos a lo largo de la historia, nuestra posición tendrá en cuenta dos lecturas principalmente. Por un lado la del comentarista Nicholas D. Smith y su artículo “Aristotle's Theory of Natural Slavery” de 1983, y en un segundo lugar la que ofrece M. Heat en su artículo publicado en el 2008, “Aristotle on Natural Slavery”. Estos dos pensadores afrontan el problema de la esclavitud natural, y proponen cada uno por su lado, una lectura coherente y plausible, teniendo en cuenta las implicaciones que podrían derivarse de su planteamiento. Asimismo el *Companion to Aristotle* nos ha servido de forma general e introductoria para el tema de la relación heril, en especial el artículo de Robert Mayhew “Rulers and Ruled”, al igual que el libro de Judith A. Swanson y C. David Corbin, publicado en 2009, *Aristotles Politics. A Readers Guide*.

Con el fin de preservar el espíritu de esta tragedia, se ha hecho una clara exposición de los hechos que componen la acción dramática de *Andrómaca*. Esta obra ha suscitado numerosas discusiones entre los críticos: la cuestión de la unidad de la acción o trama de la obra, la definición de la temática principal, la determinación del auténtico héroe del drama, las intenciones que guiaron al autor, las relaciones entre los precedentes míticos y literarios con la elaboración euripea, e incluso las alusiones que plantea a la realidad política contemporánea, tanto de Eurípides como nuestra, son un tema de discusión para los lectores actuales. Es por eso que, lejos de centrarnos en los problemas formales que pueda suscitar esta obra, nuestra perspectiva quiere leer las relaciones políticas que se manifiestan a partir

del problema, planteado por el estagirita, de la esclavitud por naturaleza o por la convención. Andrómaca, en tanto botín de guerra y antes ama, ilustra, en las relaciones con los otros personajes que mantiene en la obra, esta distinción fundamental. Para ello ha sido de gran ayuda el texto de William Allan titulado *The Andromache and Euripidean Tragedy*, pues el autor no se centra en un tema o problema estructural específico –como sí lo hacen otros comentaristas como A. R. F. Hyslop, P. T. Stevens, A. W. Verrall, H.D.F. Kitto– sino que muestra una panorámica y exposición general de los asuntos que se plantean en una tragedia como esta. El artículo de Juan Antonio López Férez “El tema del amo y el esclavo en la «Andrómaca» de Eurípides” nos ha servido especialmente para iluminar cada uno de los pasajes donde aparece la figura del esclavo.

En cuanto a la cuestión de la importancia del género en el papel de esta esclava que debe cumplir esta cautiva, antes señora, el artículo de N. S. Rabinowitz “Slaves with Slaves: Woman and Class in Euripidean tragedy” publicado en el libro *Women and Slaves in Greco-Roman Culture: Differential Equations*, ha sido definitivo. Asimismo, con el fin de introducir el análisis detallado de la figura de Andrómaca como mujer cautiva a la luz de la tensión suscitada por la teoría aristotélica de la esclavitud, nos servimos del texto de Casey Dué, *The Captive Womans Lament in Greek Tragedy*, en especial del capítulo que versa de modo específico sobre Andrómaca, “The Captive Woman in the House”. Es el lamento de esta mujer troyana el que nos ubica en la paradójica situación en la que se encuentra por caer de manera accidental en condición de esclavitud.

La complejidad inherente al problema de la esclavitud nos sitúa en un terreno que aceptamos difícil y arduamente caminado por grandes comentaristas. Es por ello que las siguientes líneas, lejos de querer abarcar un gran número de temáticas, que bien podrían salirse fácilmente de nuestras manos, quiere acercarse a la tragedia de este dramaturgo griego de la manera más directa posible y bajo una preocupación auténtica y propositiva. El planteamiento político del estagirita junto con el carácter filosófico de los versos de la tragedia, nos sitúan en un problema que creemos vital para el pensamiento.

Estructura

Este trabajo consta de dos capítulos y unas consideraciones finales.

El primer capítulo, titulado “Tensiones entre la naturaleza y la convención de la esclavitud”, se divide en tres partes. En la primera, “*Andrómaca* de Eurípides: contexto y argumento”, nos centramos en el argumento, estructura y antecedentes de *Andrómaca* (Ἀνδρομάχη), pasos vitales para comprender el planteamiento del problema que convoca este trabajo. En la segunda, “Teoría aristotélica de la esclavitud natural”, nos centramos en dos de las relaciones que aparecen como naturales en el pensamiento aristotélico, a saber, la heril y la conyugal. Hacemos énfasis en la relación amo y esclavo, pues para nuestro objetivo, lo que nos interesa resaltar de la relación conyugal se va tratando en el desarrollo de la primera. Esta segunda parte se compone de cuatro subdivisiones: analizamos primero la relación heril desde la concepción del alma y el cuerpo presente en el pensamiento aristotélico, luego nos centramos en el alma para pasar a la tensión que se plantea desde el tratamiento del cuerpo. En la cuarta subdivisión analizamos el papel de la propiedad en esta relación. La última parte, “*Andrómaca*: esclava y señora” cierra el capítulo y le da entrada al siguiente.

De este modo, la primera parte es más expositiva, mientras la segunda analiza en detalle las relaciones que surgen de los temas ya expuestos a la luz de la tensión suscitada en la lectura de la teoría de la esclavitud natural. Aunque temporalmente la obra de Eurípides haya sido escrita casi un siglo antes de la del estagirita, lo presentamos de esta forma porque queremos mostrar cómo entran en diálogo estas dos posturas, pues ambos autores realizan una crítica a la esclavitud como institución, cuestionan el nacimiento noble, y ponen en debate la relación entre griegos y bárbaros. *Andrómaca*, ubicada en una segunda instancia, nos presenta el conflicto de la esclavitud que padece una persona en particular y nos posibilita situar la tensión que se presenta en una situación concreta entre la noción de amo y esclavo por naturaleza y por convención rastreado anteriormente en el pensamiento filosófico del estagirita. Eurípides, como ejemplo de una respuesta a la cuestión de la esclavitud que concernía a su época, se podría decir, lidia con los tres temas ya citados, y parece mitigar así dos temores ya presentes en el pensamiento de Aristoteles, a saber, el

miedo que produce el hecho que los mismos griegos puedan ser esclavizados, y segundo, el que produce la posibilidad de resistencia de los esclavos.

Siguiendo esta orden el segundo capítulo, titulado “El amo y el esclavo en la *Andrómaca* (Ἀνδρομάχη) de Eurípides” tiene tres partes: la primera aborda a Andrómaca como botín de guerra y esclava de lanza; la segunda, la relación entre ser libre y bárbaro en la tragedia; y la tercera, la cuestión del miedo y la compasión en relación con el Coro y los demás servidores, esto nos sitúa en las tensiones entre el ser amo y esclavo en el caso específico de *Andrómaca*.

Las consideraciones finales nos ayudan no solo a hilar los argumentos expuestos, sino que además sirven como ventana a los problemas que no quedan aún resueltos y a las posibles lecturas que se abren tras su consideración.

CAPÍTULO I

TENSIONES ENTRE LA NATURALEZA Y LA CONVENCIÓN DE LA ESCLAVITUD

1. Eurípides y los Sofistas

Teniendo en cuenta estos precedentes y que nos enfrentamos a un tema que ha suscitado numerosas posiciones al respecto, damos paso a una breve consideración acerca del contexto del trágico Eurípides para poder exponer su planteamiento especialmente en cuanto al debate que se daba en torno a la igualdad social y a la esclavitud en el siglo V. Con esto podremos señalar la relación que encontramos entre el trágico Eurípides y el filósofo Aristóteles que escribe su *Política* (Πολιτεία) casi un siglo después de que la obra del poeta estuviese concluida, con el fin de poder desarrollar nuestra propuesta. El tomo III, dedicado al siglo V, de la *Historia de la filosofía griega* que realiza W. Guthrie nos permite abordar el contexto en el que se genera la polémica sobre la esclavitud en la Atenas de dicho siglo. En este, como afirma Guthrie, la democracia:

[...] tanto en el sentido de constitución política establecida como en el sentido de ideal, alcanzó su clímax en Atenas y algunas otras ciudades griegas. A ella se enfrentó la oligarquía, que no era ningún modo una fuerza extinguida y que, en el poder o en la oposición, era siempre un enemigo con el que había que contar. Naturalmente y en consecuencia, se desarrolló un conflicto ideológico que llevó a los hombres, más allá de las cuestiones constitucionales, a problemas más amplios acerca de la naturaleza humana y de las relaciones entre ellos. La democracia formaba parte de un movimiento general hacia la igualdad. (Guthrie, 1988, pág. 151)

Lo que nos interesa mostrar es que, siguiendo este texto, el espíritu de la igualdad de la época llevó a cuestionar no solo las distinciones basadas en la riqueza, sino también aquellas que se fundaban en el nacimiento o en la raza. El tema del nacimiento noble resonaba frecuentemente en voz de los personajes de Eurípides, incluso las diferencias convencionales entre el amo y el esclavo, que hasta el momento tenían fundamento natural

para la mayor parte de los griegos, empezaron a ser un tema fundamental en las tragedias de este dramaturgo griego (cfr. Guthrie, 1988, pág. 155). El debate instínseco al mundo de los sofistas que sucitaba la relación entre los términos *nómos* (νόμος) y *phýsis* (φύσις), invocado en las esferas morales y sociales, era el escenario propicio para dar a conocer las diferentes posturas que empezaban a germinarse en torno a la igualdad. La *phýsis* (φύσις), comprendida como por naturaleza, era considerada por varios pensadores opuesta al *nómos* (νόμος), entendido como convención y ley; ambos términos llegaron a ser casi siempre mutuamente excluyentes. Así, el cambiante clima de pensamiento en el siglo V en Grecia dejaba ver tres posturas principalmente:

prevalencia del *nómos* (νόμος) frente a la *phýsis* (φύσις),
prevalencia de la *phýsis*(φύσις) frente al *nómos* (νόμος) y una
actitud de realismo práctico o pragmático que, sin
pronunciarse en ningún sentido, declara que el más poderoso
siempre se aprovechará del más débil, y dará el nombre de
ley y justicia a todo lo que establezca o dictamine en favor de
sus propios intereses, manteniéndole el nombre todo el
tiempo que retenga su poder. (Guthrie, 1988, pág. 69).

Introducir el uso del término *nómos* (νόμος) entre los Sofistas, historiadores y oradores del siglo V, es vital para dar paso a nuestro objetivo, pues la posición o lectura que se tenga respecto a la relación entre *nómos* (νόμος) y *phýsis* (φύσις) brindará las claves para acercarnos por un lado, al debate que se crea en torno al tema de la esclavitud en esta época, como también para comprender el planteamiento de Aristóteles en el siglo IV. Guthrie se refiere a dos acepciones principalmente:

1) usos o costumbres basados en creencias tradicionales o convencionales sobre lo que es recto, justo, bueno o verdadero; 2) leyes formalmente formuladas y aprobadas, que codifican el «recto uso» y lo elevan a norma obligatoria respaldada por la autoridad del Estado. La primera más antigua, pero nunca se perdió de vista, de tal forma que, para los griegos, la ley, por mucho que estuviera formulada por escrito y reforzada por la autoridad, seguía dependiendo de los usos y las costumbres. (Guthrie, 1988, pág. 66).

Sin entrar en este debate, pues nuestra intención es introducir el tema propuesto, vemos cómo estos dos términos, al estar en relación con la esfera moral y social, configuran el

trasfondo teórico de las diferentes cuestiones de la época clásica, entre ellas la esclavitud. Algunos ejemplos los veremos en las consideraciones de Eurípides sobre la nobleza, la esclavitud, y la relación entre los griegos y los bárbaros.

No obstante, es importante señalar acá que las distinciones basadas en el nacimiento, en cuanto a la nobleza de cuna y a la raza, empezaban a ponerse en duda por los sofistas. Antifonte afirmaba que en la naturaleza no hay distinción esencial entre el alto y bajo nacimiento ni entre las diversas razas (Cfr. Guthrie 1988, pág. 156) o Licofrón, quien, plasmado como personaje de un diálogo que *Sobre la nobleza de nacimiento* de escribió Aristóteles³, confiesa su perplejidad en cuando al uso de este término nobleza de cuna. En el diálogo, “su compañero le replica que eso es muy natural, porque hay mucha división y oscuridad acerca de su significado, más todavía entre los filósofos que entre la gente ordinaria”. Al definir la nobleza en función de la fama, Licofrón afirmaba, como Antifonte, que en realidad no hay diferencia entre nobles de alta y baja cuna (Cfr. Guthrie, 1988, pág. 156-157).

El debate que suscita el tema del nacimiento noble se vuelve especialmente interesante para nuestro caso, pues varios personajes de Eurípides ponen sobre la mesa las cuestiones propias de esta época. Ya vemos en su *Electra* (Ἠλέκτρα), como afirma Guthrie, a la hija de Agamenón casada con un pobre labrador, notable por la nobleza y cortesía de su carácter. Las virtudes de este último, llevan a reflexionar a Orestes acerca del nacimiento noble:

No hay nada claro sobre la virtud masculina porque hay confusión en las naturalezas del hombre. Yo he conocido hijos vulgares de padres nobles, hijos excelentes que nacen de padres indignos, pobreza de ingenio en hombres ricos y mentes grandes en el cuerpo de hombres pobres. (*Elec.* 367 sigs⁴)

La oscuridad que Eurípides encuentra en este tema, propia de la época como vimos con Licofrón y Antifonte, se plasma de modo preciso en el tema del *Alejandro* (Ἀλέξανδρος) (el

³ Citado por Guthrie 1988, pág. 156. Fr. 91 Rose, pág. 59 Ross (Trad. De Oxf.).

⁴ Todas las citas de los versos de las tragedias de Eurípides son las citadas por Guthrie, 1988.

príncipe Príamo disfrazado de esclavo–pastor). El coro expresa su opinión en torno al nacimiento:

Iríamos demasiado lejos si alabáramos el nacimiento noble entre los mortales. Cuando en el principio, hace mucho tiempo, nació la especie humana, y la Tierra nuestra madre los dio a luz separándolos, la tierra los engendró a todos iguales. No tenemos rasgos peculiares, nobles y plebeyos son del mismo linaje, pero el tiempo, por medio del *nómos* (νόμος), ha hecho del nacimiento cuestión de orgullo. (*Alej.*, fr. 52)

Más allá de poder identificar a aquel de alta cuna con la bondad, o al de baja cuna con la maldad, Eurípides planea la discusión como una cuestión de moral; la nobleza para él, como veremos en el desarrollo del presente escrito, “no acompaña al malo, sino al bueno” (*Alej.*, fr.53, citada en Guthrie, 1988, p. 158). Más adelante el mismo Aristóteles reconocerá que es un error considerar que los griegos son libres en todas partes y los bárbaros solo en sus respectivos países, juzgando que hay una nobleza y libertad absoluta y otra no absoluta. Ejemplo de ello es la afirmación de la Helena de Teodoto: «fruto de dos raíces divinas, ¿quién se atrevería a llamarme sierva?», pues estima que de hombres buenos siempre nacerán hombres buenos, así como los hombres engendran hombres y las bestias, bestias⁵. Tanto Eurípides como Aristóteles cuestionan las consideraciones en torno al tema del nacimiento noble, trasladando el debate a términos morales y éticos, y no sustentando la nobleza en el linaje.

Eurípides no solo cuestionaba en sus tragedias el tema del nacimiento noble, también “formaba parte de una marea creciente de protestas contra la esclavitud en su tiempo” (Guthrie, 1988, pág. 160). Su afirmación de la igualdad de todos los hombres ponía en duda la naturalidad de la relación entre el amo y sus esclavos, unas veces mostrando simpatía por los esclavos, en otras declarando que un esclavo podía ser igual o superior al libre. Así como el trágico mostraba en su *Electra* (Ἠλέκτρα) que de padres nobles salían hijos vulgares, hijos excelentes de padres indignos, o mentes grandes en el cuerpo de hombres

⁵ Veremos en el desarrollo del texto cómo para el estagirita es un error considerar que todos los griegos sean libres solo por el hecho de ser griegos, pues “aunque la naturaleza tienda a esto, no siempre lo consigue” (*Pol.* 1255 b35-40; 1255 b1-3), por lo que entre ellos también podría haber esclavos por naturaleza.

pobres, aclara en torno a la esclavitud que “el nombre de esclavo no corromperá a un hombre bueno”, así como “muchos esclavos son mejores que los libres” (*Malanipo*, (Μελάνιππος) Fr. 511 citado en Guthrie p. 161). Eurípides, en labios de sus personajes, proclamaba la posibilidad de que los esclavos pudiesen ser mejores que sus amos, a la vez que aceptada que muchos habían sido injustamente esclavizados. Como afirma Guthrie:

La frecuencia con la que un esclavo es presentado como compasivo, y las relaciones entre amos y esclavos descritas en términos favorables, incluso conmovedoras, no demuestra por sí misma una antipatía hacia la esclavitud en cuanto tal, pero de todas formas es sorprendente. (Guthrie, 1988, pág. 160)

Son varias las referencias a la esclavitud en las tragedias de este dramaturgo, como lo señala Guthrie quien nos da un breve acercamiento a algunos de sus personajes que nos servirá para situar el contexto de su pensamiento así como el propósito de nuestra lectura.

Un ejemplo de esto lo vemos en *Arquelao* (Ἀρχέλαος) (fr. 245), donde Eurípides no solo hace referencia a la miseria de la condición de esclavo, “una cosa advierto: nunca permitas que te reduzcan vivo a la esclavitud, si tienes la posibilidad de morir como hombre libre”, sino también a la posibilidad de tener relaciones entre amos y esclavos en términos favorables: “Que agradable es para los esclavos encontrar buenos amos, y para los amos tener esclavos bien dispuestos en casa” (*Arquelao* (Ἀρχέλαος), fr. 529).

Como indica Guthrie son varios los pasajes en los que los esclavos aparecen en escena como las alegrías o las penas de las casas, (*Alceste* (Ἄλκηστις) 192 sigs, 759 sigs; *Ión* (Ἴών) 725-34, *Bacantes* (Βάκχαι) 1027; *Hipólito* (Ἰππόλυτος) 88 sigs, 1249 sigs.). También Eurípides resalta la fidelidad del esclavo hacia su dueño. Así vemos en *Andrómaca* cómo su criada acepta a ir a una misión peligrosa por su señora (*Andrómaca* v. 89): “yo iré, y si me sucede algo, bien, la vida de una esclava es de poco valor”, o en *Helena* (*Helena* (Ἑλένη) v. 1639) cuando la criada defiende a su señora con estas palabras: “no mates a tu hermana sino a mí, porque para esclavos nobles es una gloria morir por sus señores”.

Eurípides no solo muestra simpatía hacia los esclavos en sus tragedias, sino que va más allá afirmando en voz de sus personajes que un esclavo puede ser igual o superior al libre. Vemos por ejemplo en *Helena* (Ἑλένη) (*Helena* (Ἑλένη) v. 730) a un esclavo manifestar tener “la mente, aunque no el nombre, de un hombre libre”. O en un fragmento de *Frixo* (Φριξός) (831): “a muchos esclavos el nombre les trae desgracias, aunque en su corazón pertenezcan más a los libre que los que no son esclavos”. Una mención al *Ión* (Ἴών) es vital para comprender un poco más el contexto del pensamiento de Eurípides,

acá el viejo esclavo del padre de Creúsa, a quien ella saluda como amigo sincero y promete cuidar como a su propio padre (*Ión* (Ἴών) (v. 739), después de declarar que está dispuesto a morir en su servicio, añade «una sola cosa avergüenza a los esclavos, el nombre. En todo lo demás el esclavo, si es un hombre bueno, no es peor que el libre» (Guthrie, 1988, pág. 161).

(...) sería obstinado no reconocer una total negación de las divisiones naturales dentro de la especie humana, en la que uno podría haber nacido para servir y otro para mandar, con el corolario de que la esclavitud es mala en sí misma. Un esclavo, en cuanto tal, no es menos valioso que un hombre libre. Si es moralmente inferior, esto se debe o bien a su propio carácter individual o a la propia esclavitud, que ha arruinado a un hombre originalmente bueno. (Guthrie, 1988, pág. 161)

Además del tema de la igualdad social, dentro del debate en torno a la esclavitud propuesto por los sofistas sale a relucir un punto determinante para el tema que nos ocupa, a saber, las relaciones entre griegos y bárbaros. El sentimiento general contra el esclavizar a los griegos aparece no solo en las tragedias de Eurípides, sino en gran parte de la literatura griega del siglo V. Esta relación la vemos por ejemplo en palabras de *Ifigenia* (Ἰφιγένεια) de Eurípides cuando afirma: “Es justo que los griegos dominen sobre los bárbaros, pero no los bárbaros sobre los griegos, porque ellos son esclavos, pero nosotros somos libres” (*I. A.* 1400). Como afirma Guthrie, “La tendencia a la idea de la inferioridad de los bárbaros se vio favorecida por la victoria de los griegos sobre los persas, y por la tendencia de otros pueblos a ser despóticamente gobernados, porque para los griegos la sumisión a un déspota humano antes que a la ley equivalía a la esclavitud” (Guthrie, 1988, pág. 159). Cabe aclarar que reconocemos que estas relaciones entre griegos y extranjeros da lugar a un debate

complejo que veremos con más detalle en el desarrollo del presente escrito. Aquí nos limitamos a mostrar los factores que se traían a colación en las polémicas en torno a la esclavitud en el siglo V y el eco que tuvieron o no en el posterior pensamiento del estagirita en el siglo IV.

Es importante anotar, como lo hace Guthrie, que “[A]parte de Eurípides (que murió en el 406), la única afirmación de esto que nos queda hasta el tiempo de Aristóteles, es una cita de un alumno de Gorgias llamado Alcidas” (Guthrie, 1988, pág. 162), quien afirmaba que la naturaleza no ha hecho a nadie esclavo. Lo que queremos mostrar con esto es que la justicia o no de esclavitud y las formas de ésta fueron sometidas a un riguroso examen en el siglo V. Para el caso que nos convoca es interesante ver cómo Eurípides aborda varios de los aspectos principales que giraban en torno a este tema. No solo la esclavitud por deudas había sido cuestionada por este dramaturgo, sino que puso en debate en sus tragedias la esclavitud de los mismos griegos y la esclavitud como resultado de la guerra. En la segunda mitad del siglo IV Aristóteles dará cuenta de esta viva controversia al referirse en su *Política* (Πολιτεία) a aquellos que afirmaban que el gobierno de la casa, el del amo, el de la ciudad eran una misma cosa y a los que condenaban la esclavitud como institución. Esta última posición es de especial interés para nuestro objetivo, ya que parece que el estagirita sintetiza en esta tesis aquel pesamiento anti-esclavista ya presente en el siglo IV, así afirma: “otros, que la dominación es contraria a la naturaleza, ya que el esclavo y el libre lo son por convención y en nada difieren naturalmente; y por ello tampoco es justa, puesto que es violenta” (*Pol.* I. 3, 1253 b20). A continuación veremos cómo Aristóteles postula su noción de esclavitud por naturaleza, pues en su análisis de la relación amo y esclavo, recurre en primera instancia a la exposición y presentación de las dos opiniones corrientes sobre la esclavitud ya mencionadas, para ver si es posible mediante el conocimiento de las mismas llegar a una teoría mejor.

2. Teoría aristotélica de la esclavitud natural

Ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por costumbre.
(E.N. II.I, 1103 a20–2)

A lo largo de la historia el libro I de la *Política* (Πολιτεία) de Aristóteles ha suscitado en los críticos y lectores un número amplio y casi inabarcable de lecturas posibles. Esto, no solo porque en él se halla la teoría aristotélica de la esclavitud natural, sino porque es el lugar donde se postulan varias de las ideas aristotélicas más relevantes de su pensamiento, como lo son: la tesis fundamental para comprender la naturalidad de la *pólis* (πόλις); la noción del hombre como *polítikon zōion* (πολίτικον ζῷον), animal social o político, y con ello la diferencia entre *lógos* (λόγος) y *phoné* (φωνή); el papel de la propiedad y la crematística dentro de la *oikonomía* (οἰκονομία); la diferencia entre vivir (*biōnai* βιώναι) y vivir bien (*zōein* ζῶειν); las relaciones familiares y lazos naturales que se crean entre los miembros del *oikos* (οἶκος), entre otros. No solo esto, su estrecha relación con el libro X de la *Ética a Nicómaco* (Ἠθικὰ Νικομάχεια) nos sitúa a la vez en un contexto temático que no puede evadir los postulados aristotélicos acerca de la virtud del hombre, así como aquel que postula el fin último de la vida humana como la *eudaimonía* (εὐδαιμονία).

Sabiendo esto, y teniendo en cuenta que nos enfrentamos a varios de los grandes temas tratados con precisión por los comentaristas clásicos, es importante fijar una vez más nuestro objetivo o eje de lectura del estagirita, a saber, cómo se postulan las relaciones naturales entre el amo y el esclavo para la seguridad, y la del macho y la hembra para la procreación. Dado que sabemos que Eurípides hace una crítica a la esclavitud como institución y a su fundamento en la naturaleza, nos interesa contrastar la rebeldía de Andrómaca con la propuesta de Aristóteles. Esta digresión nos permite por un lado comprender la tensión entre la esclavitud por naturaleza y la que lo es por convención, y por el otro, cómo el papel de la reproducción dentro del *oikos* (οἶκος) nos lleva a pensar en las consecuencias de la esclavitud de las mujeres como botines de guerra destinadas al concubinato.

Nuestra posición tendrá en cuenta dos lecturas principalmente, por un lado la del comentarista Nicholas D. Smith y su artículo “*Aristotle's Theory of Natural Slavery*” de

1983⁶, y en un segundo lugar la que ofrece M. Heat en su artículo publicado en el 2008 *Aristotle on Natural Slavery*. Estos dos pensadores proponen, cada uno por su lado, una lectura coherente y plausible, teniendo en cuenta las implicaciones que podrían derivarse de su planteamiento. A continuación damos paso a la consideración que nos concierne.

Aristóteles postula los diferentes tipos de regidores y regidos, o gobernantes y gobernados, para poder comprender los diferentes tipos de mando que aparecen en el primer libro de su *Política* (Πολιτεία). Con el fin de examinarlos de la manera más clara posible seguiremos la línea argumentativa que expone Robert Mayhew en su artículo “*Rulers and Ruled*” donde el autor propone examinar los diferentes tipos de gobierno siguiendo el método propuesto por Aristóteles en *Pol. I, 1*. Cabe aclarar que mientras que el autor trata tres tipos de mando, nosotros nos centraremos en la relación que se crea entre el amo y esclavo, y en entre el macho y la hembra. Para dar inicio a esta lectura es necesario retomar tres puntos esenciales que Aristóteles plantea al inicio del libro I:

(1) “Vemos que toda ciudad (*pólis*) (πόλις) es una comunidad (*koinōnía*) (κοινωνία) y que toda comunidad está constituida en vista de algún bien, porque los hombres siempre actúan mirando a lo que les parece bueno”. (*Pol. I. 1, 1252a1–7*; cf. *NE I.1–2*)

(2) “No tienen razón, por tanto, los que creen que es lo mismo ser gobernante de una ciudad, rey, administrador de su casa o amo de sus esclavos, pensando que difieren entre sí por el mayor o menor número de subordinados, y no específicamente; que el que ejerce su autoridad sobre pocos es amo, el que la ejerce sobre más, administrador de su casa, y el que sobre más aún, gobernante o rey. Para ellos en nada difiere una casa grande de una ciudad pequeña”. (*Pol. I. 1, 1252 a10–15*)

(3) El método adecuado para tratar lo anterior es dividir el compuesto (que en este caso es la *pólis* πόλις) hasta llegar a sus simples (las demás asociaciones). Esto nos servirá para ver la diferencia entre la *pólis* (πόλις) y las asociaciones que la componen, y más

⁶ Nicholas D. Smith usa en su artículo el modelo que propone W.W. Fortenbaugh en su publicación de 1977 “Aristotle on Slaves and Women” en J. Barnes, M.Schofield, R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle 2: Ethics and Politics* (Londres 1977) 135-139, y lo complementa con su punto de vista.

importante, para comprender los diferentes tipos de gobierno adecuados para los diversos tipos de asociaciones. (Cfr. *Pol.* I. 1, 1252 a20)

Como comunidad superior es necesario distinguir la *pólis* (πόλις) de otras formas de gobierno que no comparten con ella sus cualidades específicas. Lo importante en este punto es resaltar que hay un modo de gobierno que le corresponde a la *pólis* (πόλις) por su propia especie, así como un tipo de mando específico del rey, y en el caso que nos concierne en este punto, del administrador de la casa y del amo respecto a sus esclavos. La diferencia entre las comunidades, no es por tanto, cuantitativa, es decir, no obedece solo al número de subordinados de un determinado territorio, sino que radica en sus cualidades y en el fin que persigue cada una de ellas. Examinar los diferentes tipos de gobierno que corresponden a los diferentes tipos de asociación o comunidad de los que la *pólis* (πόλις) está compuesta es el objetivo de los capítulos 2 a 7 y 12 a 13 del libro I de la *Política* (Πολιτεία).

Es importante hacer notar que desde el inicio del planteamiento Aristóteles establece la existencia de jerarquías en las comunidades, pues se remite a la *pólis* (πόλις) como comunidad superior (*keriotes*) y principal entre todas, lo que implica no solo diversidad y multiplicidad en cuanto a la formación de comunidades, sino diversidad en sus grados de perfección o de completud, esto con respecto al fin que persiguen. La diferencia específica y cualitativa de la *pólis* (πόλις) se mostrará en el método propuesto o camino a seguir, pues, como veíamos en el punto 3, “de la misma manera que en las demás ciencias es menester dividir lo compuesto hasta llegar a sus simples, pues éstos son las últimas partes del todo, así también considerando de qué elementos consta la ciudad veremos mejor en qué difieren unas de otras las cosas dichas” (*Pol.* I. 1, 1252^a 20). La primacía teleológica de la *polis* (πόλις) se hará patente por medio de un análisis de división del compuesto a sus partes (*mérē* μέρη) más simples, pues lo que quiere ver el autor es “si es posible obtener algún resultado científico sobre cada una de ellas” (*Pol.* I. 1, 1252^a 23).

La *pólis* (πόλις), según el capítulo 2 del primer libro, se compone en un primer momento del *oikos* (οἶκος), la casa, que se define como “la comunidad constituida naturalmente para la satisfacción de las necesidades cotidianas” (*Pol.* I. II, 1252 b13). La primera comunidad

constituida por varias casas en vista de las necesidades no cotidianas es la aldea o colonia de casas; y la comunidad perfecta de varias aldeas es la *pólis* (πόλις), “que tiene, por así decirlo, el extremo de toda suficiencia, y que surgió por causa de las necesidades de la vida, pero existe ahora para vivir bien” (*Pol.* I. II, 1252 b30). Teniendo esto presente, y siguiendo el método propuesto, vemos que la casa a su vez se compone de las relaciones naturales que se dan en ella, por lo tanto como afirma el estagirita, ya que se ha puesto de manifiesto de qué partes consta la *pólis* (πόλις), es momento de remitirse a la administración doméstica, ya que toda ciudad se compone de casas (cfr. *Pol.* I. 3, 1253 b1).

Aristóteles afirma que las partes de la administración doméstica corresponden a aquellas de que consta a su vez la casa. Dichas partes primeras y mínimas, teniendo en cuenta que estas no solo hacen referencia a los miembros primarios de dicha comunidad sino fundamentalmente a sus funciones específicas, son: el amo y esclavo, el marido y la mujer y el padre y los hijos (Swanson & Corbin, 2009, p. 23). Tres relaciones fundamentales: la heril (*despotiké*) (δεσποτική), la conyugal (*gamiké*) (γαμική) (pues la unión del hombre y la mujer carece de nombre), y la procreadora (*technēpoiētiké*) (τεχνηποιητική) (esta tampoco tiene nombre adecuado) (cfr. *Pol.* I. 3, 1253 b10), o cómo dirá más adelante la del señorío, la conyugal y la paterna (cfr. *Pol.* I. 12, 1259 a37). Estos tres tipos de relación implican a la vez tres modos de dominio, pues no es lo mismo gobernar a los hijos que a la mujer o a los esclavos.

Con el fin de observar si cabe una teoría de cada una de las partes mínimas que componen la *pólis* (πόλις), el estagirita introduce la relación heril. Este quiere poner en evidencia la función específica de la relación amo y esclavo y así ver si se puede formular una teoría sobre ella (cfr. *Pol.* I. 1, 1252^a 23). El estagirita, inscrito en el debate de la época en torno a la esclavitud, afirma: “en primer lugar, pues hablemos del amo y el esclavo para ver lo relativo a las necesidades de la vida práctica, y si podemos llegar en el conocimiento de esta relación a una teoría mejor que las hoy admitidas” (*Pol.* I. 3, 1253 b16).

Aristóteles, en su análisis de la relación amo y esclavo, recurre en primera instancia a la exposición y presentación de dos opiniones corrientes sobre la esclavitud: aquella que

equipara todas las formas de gobierno, y aquella que considera injusta la esclavitud puesto que es violenta. Esto lo hace para ver si es posible mediante el conocimiento de las mismas llegar a una teoría mejor.

La primera afirma que “[...] el señorío es una ciencia y que el gobierno de la casa, el del amo, el de la ciudad y el del rey son una misma cosa”; la segunda que “[...] la dominación es contraria a la naturaleza, ya que el esclavo y el libre lo son por convención y en nada difieren naturalmente; y por ello tampoco es justa, puesto que es violenta” (*Pol.* I. 3, 1253 b20). La distinción entre *nómos* (νόμος) y *phýsis* (φύσις), de capital importancia en la filosofía aristotélica y en el contexto del siglo IV, jugará en el desarrollo del libro I un papel fundamental, pues, y como veremos más adelante, aunque expone ambas posiciones en el capítulo tercero, el estagirita termina adscribiendo al argumento de la esclavitud por naturaleza en los capítulos cuarto y quinto.

En el capítulo segundo vemos que el estagirita señala, para abordar la argumentación referida a la esclavitud por naturaleza, que “[S]e unen de modo necesario los que no pueden existir el uno sin el otro: como la hembra y el macho para la generación, y el que por naturaleza manda y el súbdito, para seguridad suya” (*Pol.* I. 2, 1252 a 30). De un modo necesario (*anáγκη*) (ἀνάγκη), se crean en una primera instancia dos tipos de relaciones o vínculos: (1) se emparejan los seres en cuanto están obligados a unirse el uno con el otro para la procreación, pues esta unión no se hace en virtud de una decisión o elección, “sino de la misma manera que los demás animales y plantas, que de un modo natural aspiran a dejar tras sí otros semejantes” (*Pol.* I. 2, 1252 a32). (2) Se unen de un modo necesario el que por naturaleza domina y lo dominado (ἄρχων καὶ ἀρχόμενος *archōn kai archómenos*), el que manda y el súbdito para la supervivencia o para su salvación (*dià tèn sōtērian dià tήν σωτηρίαν*). Estos dos tipos de vínculos aparecen como medios de relación primigenios y necesarios para la conservación de la vida.

Seguido a este planteamiento, y teniendo en cuenta que “[...] la naturaleza no hace nada con mezquindad, como los forjadores el cuchillo de Delfos, sino cada cosa para un solo fin; y cada órgano puede llevar a cabo su función de la mejor manera si no sirve para muchas,

sino para una sola” (*Pol. I. 2, 1252 b5–7*), Aristóteles se remite a la relación específica del amo y el esclavo. Así vemos que, “[E]n efecto, el que es capaz de prever con la mente es naturalmente jefe y señor por naturaleza, y el que puede ejecutar con su cuerpo esas previsiones es súbdito y esclavo por naturaleza; por eso el señor y el esclavo tienen los mismos intereses” (*Pol. I. 1, 1252^a 33–32*). El estagirita plantea la clave para comprender la finalidad propia de la relación que se establece entre el amo y sus esclavos y refuta así la segunda tesis planteada al principio del análisis de la relación heril, es decir, aquella que afirma que la dominación es contraria a la naturaleza (Cfr. *Pol. I. 3, 1253 b20*). El amo, (*ἄρχων ἄρχων*, se define por naturaleza por ser capaz de prever con la mente (*tēi dianóiai proorān τῆ διανοία προορᾶν*); mientras que el esclavo, (*ἀρχόμενον*) (*ἀρχόμενον*) es quien puede ejecutar con su cuerpo esas previsiones. Vemos desde el capítulo segundo que la distinción de naturaleza del amo y del esclavo está inscrita en la descripción del alma y cuerpo propia del pensamiento aristotélico.

Es importante tener presente que la biología provee el modelo para el análisis de las relaciones que se dan tanto dentro *oĩkos* (*οἶκος*) como de la *pólis* (*πόλις*), pues vemos que el estagirita quiere argumentar que la persona y la casa hacen parte de un complejo más grande de relaciones que se dan en la *pólis* (*πόλις*), de la misma manera que una mano es parte del cuerpo (cfr. *Pol. I, 2, 1253 a18–29*).

2.1. *Relación alma y cuerpo*

Aristóteles en el capítulo 6 toma posición a favor de la esclavitud por naturaleza (*Pol. I, 6, 1255 a3–b4*), aunque ya en el quinto había aseverado que, desde su nacimiento, hay hombres marcados por la naturaleza como esclavos⁷. En defensa de este punto de vista, el autor de la *Política* (*Πολιτεία*) ofrece una serie de caracterizaciones del esclavo natural, algunas de ellas en referencia a su disposición del alma en tanto carece de deliberación (*Pol. I, 2, 1252 a31–34; 5, 1254 b20–24; 13, 1260 a12*), y en otras ocasiones identificando al esclavo por su aptitud para el trabajo corporal (*Pol. I, 2, 1252 a32; 5, 1254 b17–19; 11, 1258 b38; 13, 1259 b25–26*). Así vemos que todas ellas se encuentran inscritas en la

⁷ Las tres relaciones naturales que se dan en el *oikos* están enmarcadas en la afirmación aristotélica “Ya desde el nacimiento unos seres están destinados a ser regidos y otros a regir” (*Pol. I. 5, 1254 a24*).

descripción del alma y del cuerpo que aparece constante en el pensamiento aristotélico. En el capítulo 5 del libro I de la *Política* (Πολιτεία) afirma que “[E]l ser vivo consta en primer lugar de alma y cuerpo, de los cuales el alma es por naturaleza el elemento rector y el cuerpo el regido” (*Pol. I. 5*, 1254 a35). Por ello si se quiere examinar a un ser vivo hay que hacerlo cuando se encuentra en el mejor estado o mejor dispuesto en cuerpo y alma, esto es, cuando su alma gobierna el cuerpo, pues es el mejor ejemplo de una relación buena o fiel a su naturaleza (Swanson & Corbin, 2009, pág. 24). Examinar al hombre mejor dispuesto nos distanciará de aquel de condición perversa donde el cuerpo parece muchas veces regir al alma por su disposición mala y antinatural. Es importante hacer notar que el mejor estado no solo hace referencia al gobierno del alma sobre el cuerpo, sino que también se refiere a la relación natural entre su parte superior e inferior, a saber, la inteligencia sobre el apetito, también llamadas racional e irracional.

De estas dos relaciones Aristóteles formula las dos clases de imperio o gobierno que se pueden observar primero en el ser vivo: el imperio despótico, en el que el alma ejerce sobre el cuerpo, y el imperio político o regio, en el que la inteligencia ejerce sobre el apetito, “[E]n ellos resulta manifiesto que es conforme a la naturaleza y conveniente que el cuerpo sea regido por el alma, y la parte afectiva por la inteligencia y la parte dotada de razón, mientras que la igualdad entre estas partes o la relación inversa son perjudiciales para todas” (*Pol. I. 5*, 1254 b5–10). El modo de gobernar refleja la naturaleza o especificidad del gobernado: el alma gobierna al cuerpo de una manera despótica, mientras que la inteligencia o la parte racional del alma gobierna sobre las pasiones de modo regio⁸. En el texto todavía no aparecen todas las formas de gobierno o dominio, pero podemos subrayar que lo superior o mejor debe dominar a lo inferior en cada caso, como vemos en el caso del

⁸ Ya en el capítulo primero del libro I Aristóteles había aclarado que, a diferencia de aquellos que creen que es lo mismo ser gobernante de una ciudad, rey, administrador de su casa o amo de sus esclavos, “cuando la potestad es personal, el que la ejerce es rey; y cuando, según las normas de la ciencia política, alternativamente manda y obedece, es gobernante” (*Pol. I. 1*, 1252 a15-15).

mando natural de los hombres sobre los animales⁹, mujeres, niños, o de hombres mejores sobre los corruptos.

Lo mismo tiene que ocurrir necesariamente entre todos los hombres. Todos aquellos que difieren de los demás tanto como el cuerpo del alma o el animal del hombre (y tienen esta disposición –*érgon* ἔργον) todos aquellos cuyo rendimiento es el uso del cuerpo, y esto es lo mejor que pueden aportar) son esclavos por naturaleza, y para ellos es mejor estar sometidos a esa clase de imperio, lo mismo que para el cuerpo y el animal. Pues es naturalmente esclavo el que es capaz de ser de otro (y por eso es realmente de otro) y participa de la razón en la medida suficiente para reconocerla pero sin poseerla, mientras que los demás animales no se dan cuenta de la razón, sino que obedecen a sus instintos. (*Pol.* I, 5,1254 b16–25)

Si la naturaleza hace hombres diferentes a otros, como las almas lo son de los cuerpos, o como los hombres de las bestias o animales, entonces se debe gobernar cada uno de ellos de manera acorde a su naturaleza (Swanson & Corbin, 2009, pág. 26). En este caso, si lo mejor que un hombre puede aportar es el uso del cuerpo y el trabajo físico, entonces es esclavo por naturaleza y debe ser tratado como tal por su propio bienestar y conveniencia. Es importante hacer notar que se habla de la relación amo y esclavo como director y dirigido – *àrchōn* ἄρχων y *àrchómenos*– pues como hemos visto, no se establece entre el amo y el esclavo una relación de fuerza, en contra de la tesis B, aquella que afirma que la dominación es contraria a la naturaleza, sino de dirección (*arché* ἀρχή: principio y dominio). Entender de qué modo el esclavo participa de la razón será fundamental para no caer en el equivocado diagnóstico que afirma que los esclavos carecen por completo de esta¹⁰, pues aunque haya esclvos por naturaleza, en tento hombres, participan de la razón.

⁹ “También esto es igualmente válido para el hombre y para los demás animales, pues los animales domésticos son mejores por naturaleza que los salvajes, y para todos ellos es mejor vivir sometidos a los hombres porque así consiguen su seguridad” (*Pol.* I, 5, 1254 b13).

¹⁰ Es importante hacer notar, como vemos en la cita anterior, que la relación del amo y el esclavo se plantea siguiendo el modelo del gobierno del alma sobre el cuerpo, es decir, es despótica (*Pol* I, 5, 1254 b4-5). Sin embargo, el hecho de que el esclavo pueda recibir razón de su amo (*Pol.* I, 5, 1254 b20-23; 13, 1259b27-28; 13, 1260b5-7) se relaciona a la vez con la relación entre la parte racional del alma y la parte apetitiva, relación que Aristóteles establece como política o real (*Pol.* I, 5, 1254b5-6). La disparidad entre estas dos formas de gobierno es fundamental: la relación política es de una manera paternal (*Pol.* I, 13, 1259 b10-11), actuando en interés de los gobernados (*Pol.* III, 6, 1278b37-40), mientras que el déspota actúa únicamente por su propio interés (*Pol.* III, 6, 1278b32-37; 1279a17-21; cf. E.N. 1160b29) siguiendo, como hemos dicho, el modelo del alma al cuerpo.

Esto a la vez nos permitirá comprender la posición teórica que propone el estagirita al evaluar si el esclavo se beneficia de su esclavitud.

Con este objetivo es importante hacer caso a los diversos matices que Aristóteles presenta en su *Política* (Πολιτεία) con respecto a este punto, pues afirma primero que los esclavos naturales siendo hombres participan de la razón (*Pol.* 1,13, 1259b27–8) en la medida suficiente para reconocerla pero sin poseerla (*Pol.* I, 5,1254 b 24), y segundo, hace referencia a su carencia absoluta de facultad deliberativa (*Pol.* 1,13, 1260 a10). Al final del libro I concluye que todos participan de la virtud, pero no de la misma manera, sino que cada uno en la medida suficiente para su oficio (*Pol.* 1,13, 1260 a12–15). Sabemos por los tratados de ética que en los hombres la parte no racional del alma, que se divide en vegetativa y apetitiva, es también en un sentido racional: así vemos que aunque no es capaz de razonar, puede ser sensible a la razón. En palabras del autor: “[...] así también lo irracional parece ser doble, pues lo vegetativo no participa de la razón, mientras que lo apetitivo, y en general lo desiderativo, participa de algún modo, en cuanto que la escucha y obedece” (*E.N.* 1.13, 1102b30–33). De acuerdo con este enfoque, cuando Aristóteles dice que los esclavos no tienen la capacidad de deliberar, no los está eliminando de nuestra especie.

No solo establece el estagirita que el esclavo por naturaleza no es un animal, sino que le interesa analizar la relación entre esclavo por naturaleza y bárbaros. Es decir, si es cuestión de pertenencia a una comunidad (racial, geográfica, política) en particular. Al respecto se refiere a un tipo de comunidad, bárbara, que no fundamenta sus relaciones en un elemento que manda por naturaleza sobre otro (*Pol.* I, 2, 1252 b8–10). Entre los bárbaros, afirma, la hembra y el esclavo tienen el mismo puesto y la razón de ello es que no tienen el elemento que mande por naturaleza. “Por eso dicen los poetas que ‘es justo que los griegos manden sobre los bárbaros’, entendiendo que bárbaro y esclavo son lo mismo por naturaleza” (*Pol.* I, 2, 1252 b10). Por más que, como veremos, esclavo por naturaleza y bárbaro no sean términos intercambiables, Aristóteles hace referencia en este punto a la diferencia entre estos dos tipos de comunidad para mostrar que, en el caso de los bárbaros, puesto que no hay un elemento que mande por naturaleza sobre otro su comunidad resulta de esclava y

esclavo; mientras que la relación heril para los griegos no es la plena realización de la comunidad, sino una relación necesaria que sirve como base o fundamento para posibles formas de desarrollar las plenas capacidades humanas. Los bárbaros, a diferencia de los griegos, aún no se organizan para ser libres, no tienen gobernantes naturales y por lo tanto viven como los demás animales.

Pero está claro que Aristóteles pensaba que era mejor (o quizás únicamente) solicitar esclavos naturales a las culturas no-griegas, lo que significa que creía que por lo menos un número significativo de bárbaros eran esclavos por naturaleza. Y aunque esos bárbaros –a diferencia de los animales– todavía tendrían el potencial para percibir la razón, sin un griego magistral que se la proporcionara, este potencial estaría sin actualizar. Los bárbaros, viviendo entre ellos, no serían muy diferentes a los demás animales. Esta tal vez es la razón por la cual Aristóteles afirma que la captura de esclavos a través de las guerras justas no es diferente al género de caza (ambos son artes de la adquisición), en palabras de estagirita: “[D]e aquí que el arte de la guerra sea en cierto modo un arte adquisitivo, puesto que el arte de la caza es una de sus partes, y éste debe utilizarse frente a los animales salvajes y frente a los hombres que, habiendo nacido para ser regidos, no quieren serlo, porque esta clase de guerra es por naturaleza justa” (*Pol.* I, 8, 1256 b 23–25).

Podemos mencionar en este punto el hecho que, Aristóteles reconozca diferentes tipos de racionalidad. Así vemos que establece una diferencia entre la racionalidad *poiética* (*poiētikē*) (ποιητική), de tipo productivo, y la práctica, relacionada con las acciones y con el ámbito de la experiencia humana (*E.N.* I, 1 2, 3; X, 9). La producción, como vemos en el libro I de la *Ética a Nicómaco* (Ἠθικὰ Νικομάχεια), no tiene un valor intrínseco, sino que adquiere su valor en el producto; en contraste, una buena acción tiene un valor intrínseco (es escogida por sí misma). Siguiendo esta línea, vemos que la racionalidad técnica no le dice al hombre lo que debería hacer o hacia dónde dirigir sus acciones, sino que es la condición necesaria si el hombre quiere hacer un determinado producto. Para valorar el producto se requiere, en cambio, de la sabiduría práctica, que proporciona una orientación general para la vida.

Dicho lo anterior, se podría afirmar que según Aristóteles los bárbaros poseen racionalidad *poietica* (*poiētikē*) (ποιητική) y carecen de racionalidad práctica. Capaces de ejecutar su racionalidad técnica pueden realizar productos y desarrollar proyectos arquitectónicos, mas al carecer de la racionalidad práctica no solo son un tipo de comunidad que no fundamenta sus relaciones en un elemento que manda por naturaleza sobre otro, sino que a falta de un maestro, al bárbaro le faltaría la realización plena de lo que lo distingue de los demás animales, el *lógos* (λόγος), que le permite deliberar y distinguir lo justo de lo injusto como lo señala el estagirita en el capítulo 2 del Libro I de la *Política* (Πολιτεία).

La voz es signo de dolor y de placer, y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer y significársela unos con otros; pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener, él solo, el sentido de bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, etc. Y la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad. (*Pol. I. 2, 1253 a 20*)

Sin entrar en un análisis detallado de este apartado, pues son numerosos los sentidos que se han planteado tras su lectura, vemos que, en referencia al tema que nos concierne, los bárbaros, mujeres y esclavos, perteneciendo a la especie humana, ocupan el rango mismo rango en ella: carecen la capacidad de gobernar. No tendrían capacidad plena para distinguir lo conveniente y lo dañoso y, por ende, se acerían a los demás animales que solo llegan a tener la sensación de dolor y de placer. Aristóteles antepone el hombre lascivo, glotón y salvaje, sin virtud, impío, sin tribu, sin ley y sin hogar, a la convivencia que requiere el uso de la palabra (*lógos*) (λόγος). El sentido de lo bueno y lo malo, de lo justo y lo injusto, se postula aquí como condición necesaria para el desenvolvimiento pleno de los integrantes de la *pólis* (πόλις), y en consecuencia que estos sean felices, pues, “[...] la justicia, (en cambio), es cosa de la ciudad, ya que la Justicia es el orden de la comunidad civil, y consiste en el discernimiento de lo que es justo” (*Pol. I. 2, 1253 a 35*). Estos hombres de almas bárbaras fallan cuando se dejan entre los suyos, pues al ignorar el *lógos* (λόγος) y, por ende, al no deliberar sobre lo justo y lo injusto, son incapaces de cultivar la

virtud y de organizarse en un tipo de comunidad superior, aquella que no se queda en el estadio de la *vida bíos* βίος o de las necesidades básicas, sino que se preocupa por el *vivir bien* (*zōein*) (ζῶειν).

Esbozar el sentido en el que aparece el término y uso de la palabra bárbaro nos sirve ahora para señalar las diferencias o posibles semejanzas que posee con el esclavo natural. Como vemos, esta referencia a los bárbaros apenas esbozada nos ha hecho entrar en un terreno que ya habíamos trazado al traer a colación la cita de la definición del esclavo natural, pero que ahora ya tenemos más herramientas para comprender en detalle, esto es, el sentido en que el estagirita emplea el término *participación y propiedad* al plantear la relación propia del amo y del esclavo.

Esta relación la vemos caracterizada de dos maneras. La primera, en cuanto el esclavo participa de la razón pero sin poseerla y la segunda, en cuanto el esclavo es capaz de ser otro y por eso *es* realmente de otro. Como veíamos en *Pol.* I. 5,1254 b16–25: “[E]s naturalmente esclavo el que es capaz de ser de otro (y por eso es realmente de otro) y participa de la razón en la medida suficiente para reconocerla pero sin poseerla, mientras que los demás animales no se dan cuenta de la razón, sino que obedecen a sus instintos.”

2.2. *La participación en la razón*

Comprender el sentido en que el hombre libre es dueño de sí y el esclavo es ajeno a sí mismo, es decir de otro, será esencial para poder plantear el beneficio de dicha relación que se postula como natural. Así, vemos que el esclavo es ajeno a sí pues se define por pertenecerle a otro, es su naturaleza propia ser atributo de una sustancia que por el contrario se posee a sí misma. La relación que se crea entre el amo, como aquel que puede ordenar y dirigir porque puede prever con su mente, y el esclavo, como aquel que reconoce la razón en la medida suficiente para obedecerla y por ello puede ejecutar dichas previsiones, se formula en términos relacionales y naturalistas. El amo domina (como *arché* ἀρχή) y guía pues es quien participa en un mayor grado de la razón, rasgo humano por antonomasia; mientras que el esclavo, al pertenecerle en su totalidad a este, es un subordinado para la acción y mediante su cuerpo debe ejecutar las órdenes dadas. La cuestión sobre la virtud de

los esclavos que aparece en el capítulo 13 del primer libro de la *Política* nos sirve para aclarar esta noción de participación. Aristóteles plantea lo siguiente:

[...] podríamos preguntarnos acerca de los esclavos si existe una virtud propia del esclavo aparte de las instrumentales y serviles, y más valiosa que éstas, como la templanza, la fortaleza, la justicia y demás hábitos semejantes, o no tiene ninguna fuera de su rendimiento corporal. Ambas respuestas son dificultosas; porque si la tienen, ¿en qué se distinguirán de los libres? Y que no la tengan, siendo hombres y participando de la razón, es absurdo. (*Pol.* I. 13, 1259 b27–33)

Aclarar si el amo y el esclavo tienen la misma virtud o virtudes diferentes es fundamental en esta relación, pues como bien lo hace notar el estagirita, si ambos tienen que participar de la *kalokagathía* (καλοκαγαθία) ¿por qué el uno ha de mandar siempre, y el otro obedecer? Y en el caso de que no la tengan, cómo mandará bien el amo si no es morigerado y justo, o si el esclavo es licencioso y cobarde ¿cómo obedecerá bien? La respuesta se encuentra en la naturaleza específica de cada uno, pues lejos de plantearse como una diferencia de grado, ambos tienen que participar de la virtud en la medida suficiente según su naturaleza, y las racionalidades y labores correspondientes. Teniendo en cuenta en este caso no el gobierno que el alma ejerce sobre el cuerpo, sino el político que ejerce el elemento dirigente del alma sobre el dirigido, es decir, la parte racional sobre la irracional, Aristóteles formula las virtudes correspondientes a cada parte mencionada. Esto lo hace para afirmar que, de la misma manera que las partes del alma existen de un modo distinto en el esclavo, en el amo, o en el varón, la mujer y el niño, todos participan de las virtudes morales de un modo distinto. Así afirma que “[...] el esclavo carece en absoluto de facultad deliberativa; la hembra la tiene, pero desprovista de autoridad; el niño la tiene, pero imperfecta” (*Pol.* I. 13, 1260 a10–12).

Dicha especificidad en la virtud será la que determine quiénes son los regentes y quiénes los regidos por naturaleza, pues los primeros deben poseer la virtud moral perfecta, mientras los segundos –como vemos en el caso de los esclavos– deben poseerla en la medida suficiente para comprender y así poder obedecer los mandatos imperados. La “medida suficiente” la aclara el estagirita líneas siguientes: “[...] dijimos que el esclavo era

útil para los menesteres necesarios, de modo que es claro que también necesita de poca virtud, la indispensable para no faltar en su trabajo por intemperancia o cobardía” (*Pol.* I. 13, 1260 a33–35).

En este punto se hace necesario hacer una aclaración que abre nuevas líneas de lectura relativas a la especificidad del esclavo, esto es, la referencia que se hace con respecto al tema de la advertencia o amonestación. No solo es dar órdenes a los esclavos, ya que estos reconocen la razón; aunque no la posean plenamente, son capaces de recibir advertencias y de ser amonestados. Siendo hombres participan de la razón y se alejan de los animales pues tienen la especificidad de participar de la virtud de su amo, mas al carecer de deliberación no pueden alcanzar la *eudaimonia* (εὐδαιμονία), pues esta consiste en la actividad de acuerdo a la virtud. Como afirmamos al inicio del presente apartado, en los hombres la parte no racional del alma es también en un sentido racional, pues aunque no es capaz de razonar puede ser sensible a la razón: participa de algún modo, en cuanto que la escucha y obedece. No es una bestia ni un dios pues el esclavo natural es una parte de su amo, en concreto, una especie de parte animada separada de su cuerpo (cfr. *Pol.* I. 6, 1255 b10). Es por ello que necesita de un maestro que lo amoneste, pues incapaz de deliberar de manera independiente responde a la razón deliberativa de su amo. Podemos entonces afirmar que el esclavo participa de la vida de su amo y es por ello que su virtud es relativa a la de este.

Abordado el tema de la participación que tiene el esclavo en la razón, nos resta explicar por qué el esclavo debe ser propiedad. Sin embargo, antes de entrar en este tema, queremos dejar claro un punto esencial en nuestro análisis, pues el esclavo limitado a reconocer las órdenes, obedecer y ejecutar las previsiones, tiene consigo un tesoro fundamental: su cuerpo. Este tema nos ubica en el propósito del texto en general, pues llegamos a un punto donde se hace más difícil el señalamiento tanto teórico como práctico de quién es amo y quién es esclavo de modo natural. Ya que, como afirma el estagirita, así la belleza o mala disposición de los cuerpos sea más fácil de ver que la de las almas, no por ello es un asunto evidente y claro para todos, pues en el terreno práctico las vicisitudes de la fortuna juegan un papel imprescindible. Es acá donde vemos que Aristóteles abre el inmenso campo de las

excepciones, que sumándose entre ellas, cuestiona la supuesta naturalidad de cada definición.

2.3. *Cuerpos de libres y cuerpos de esclavos*

Luego de establecer la relación entre alma y cuerpo en *Pol. I. 5*, 1254 a35–b25 Aristóteles hace una afirmación que relaciona al esclavo tanto con los demás animales como con los hombres libres. Lo hace no solo en referencia a la utilidad propia de cada uno, sino que pone en relieve la diferencia natural que existe entre los cuerpos de cada uno de los mencionados.

En utilidad difieren poco: tanto los esclavos como los animales domésticos suministran lo necesario para el cuerpo. La naturaleza quiere sin duda establecer una diferencia entre los cuerpos de los libres y los de los esclavos, haciendo los de éstos fuertes para los trabajos serviles y los de aquéllos erguidos e inútiles para tales menesteres, pero útiles en cambio para la vida política. (*Pol. I. 5*, 1254 b26–31)

La diferencia de naturaleza, y con ello entre las cualidades específicas del amo y del esclavo, radica también, como vemos en este párrafo, en la disposición del cuerpo de cada uno. Mientras que los cuerpos de los esclavos son por naturaleza fuertes para los trabajos serviles, vemos que los cuerpos de los hombres libres, por el contrario, son erguidos e inútiles para tales menesteres pero útiles para la vida política. Lo interesante del párrafo citado, es que, como afirma Aristóteles en la línea siguiente, “[...] ocurre, sin embargo, con frecuencia lo contrario” (*Pol. I. 5*, 1254 b31), a saber, algunos esclavos tienen cuerpo de libres, y otros almas. La identificación tanto de los esclavos, como de los amos naturales, como afirma Judith A. Swanson en su lectura de la *Política* (Πολιτεία) de Aristóteles, no es necesariamente fácil. Aunque haya hombres que apenas participen de la razón para obedecer la dirección de otro, no siempre su aspecto es diferente de los demás hombres. Cuando la intención de la naturaleza se lleva a cabo los hombres que carecen de deliberación tienen cuerpos fuertes para los trabajos serviles y así adaptables a las tareas domésticas necesarias, y aquellos que son capaces de prever con la mente y poseen de manera plena la razón tienen cuerpos adecuados para la vida política, que se divide en actividad guerrera o pacífica. Sucede a menudo que los hombres fuertes también son

capaces de prever con la mente y poseer su razón, son hombres ágiles y aptos para el liderazgo, como también puede que tengan un cuerpo promedio, baja estatura o sean incapaces de autodirección¹¹ (Swanson & Corbin, 2009, págs. 26-27).

Aristóteles no deja claro, o mejor, no explica la razón por la cual sucede a menudo lo contrario a la naturaleza. Solo afirma que esta distinción entre los esclavos y amos naturales sería más fácil o evidente si los cuerpos de los primeros fueran lo suficientemente distintos de los demás hombres como lo son las imágenes de los dioses, en palabras del autor, “[...] pues es claro que bastaría que su cuerpo fuera tan distinto del de los demás hombres como lo son las imágenes de los dioses para que todos afirmaran que estos hombres inferiores merecían ser esclavos” (*Pol.* I. 5, 1254 b32–34). La misma dificultad se presenta en la identificación de las almas bellas de los amos naturales, pero es un caso aún más complejo, pues como afirma el estagirita, la belleza del alma no es tan fácil de ver como la del cuerpo. Vivir sin la guía de una concepción de la vida buena no es aplicable solo a los esclavos naturales: también hay griegos que viven a través de su propia irresponsabilidad (Cfr. Heath, 2008, pág. 8).

La dificultad de señalar correctamente tanto a los amos como a los esclavos naturales por su apariencia corporal se hace explícita hasta el momento. Pues si bien la naturaleza suele cumplir su finalidad, sin embargo sucede con frecuencia lo contrario (cfr. *Pol.* I. 5, 1254 b31). En este punto nos damos cuenta que distinguir al amo y esclavo por naturaleza o convención no es tarea fácil, esto debido a que las diferencias físicas no proporcionan una clara indicación de la disposición natural de los hombres, más difícil aún es ver la belleza de su alma. A pesar de ello se puede seguir sosteniendo, por lo menos teóricamente, que pese a la convención o al accidente, existen hombres que por naturaleza son capaces de prever con la mente y obedecer a su propia razón y otros que, por el contrario, necesitan ser dirigidos, pues solo poseen la razón en la medida para reconocer las órdenes dadas y para ejecutar esas previsiones dadas por sus amos.

¹¹Un ejemplo de ello lo encontramos en Menelao cuando en *Andrómaca* (*Ἀνδρομάχη*) (vv. 764-766) afirma: “Un viejo es superior a muchos jóvenes si es valiente: ¿para qué ser robusto si uno es cobarde?”

Un pasaje del final del capítulo 6 del libro I reafirma lo dicho hasta el momento, pues en contra de aquellos que estiman que de la misma manera que los hombres engendran hombres y las bestias bestias, así también los hombres buenos siempre engendran hombres buenos, Aristóteles afirma que “[...] no obstante, aunque la naturaleza tiende a esto, no siempre se consigue” (*Pol.* I. 6, 1255 b3). En concordancia con lo anterior, afirmamos de nuevo que por más que la tendencia de la naturaleza se lleve a cabo, o por más que la naturaleza apunte a ello, no siempre se consigue, pues es frecuente que suceda lo contrario. Este “fracaso de la naturaleza”, si lo podemos llamar así, es vital para dar el paso siguiente al tema de la propiedad, y nos brinda una perspectiva importante para la comprensión de la relación heril en el pensamiento aristotélico y de sus fracturas, pues podemos afirmar, con lo dicho hasta el momento, que no todo hijo de amo es amo así como no todo hijo de esclavo es esclavo. En lo que a la naturaleza se refiere, la definición del amo y del esclavo natural no se puede limitar al lugar de nacimiento, es decir, no se determina en función de un territorio delimitado, sino que se define cada uno por su participación en la razón y su disposición corporal –teniendo en cuenta que cualidades del cuerpo y del alma no proporcionan una distinción siempre evidente–. Asimismo, esta se diferencia, por lo menos teóricamente, del caso convencional o de la institución propia de la esclavitud.

2.4. *Relación de propiedad*

En los Anficiones (Ἀνφικτύων) de Teléclides (Τηλεκλειδης), el pan de cebada se bate con el pan de trigo para ser comido por los hombres. Mejor aún, los objetos se mueven por sí mismos: la harina se amasa a sí misma y la jarra vierte ella sola. (Citado por Ateneo (Ἀθήναιος), 268bd)

*Si todos los instrumentos pudieran cumplir su cometido obedeciendo las órdenes de otro o anticipándose a ellas, como cuentan de las estatuas de Dédalo o de los trípodes de Hefesto, de los que dice el poeta que entraban por sí solos en la asamblea de los dioses, si las lanzaderas tejieran solas y los plectros tocaran solos la cítara, los maestros no necesitarían ayudantes ni esclavos los amos. (*Pol.* I. 4, 1253b 30–36)*

El esclavo, si bien es hombre como ya vimos, es una posesión animada. Es un hombre que por naturaleza no *se* pertenece a sí mismo sino que es realmente de otro. Ya vimos que

participa de la razón y de la virtud de su amo en la medida suficiente para poder cumplir su oficio, mas ahora es preciso aclarar el vínculo que se establece entre la disposición del amo y del esclavo en cuanto a la relación alma y cuerpo y el papel de la propiedad en la política aristotélica. Se abre en este punto una dualidad esencial en la definición del esclavo por naturaleza, pues este se constituye a la vez como hombre y como instrumento: es hombre en la medida que reconoce la razón y participa de ella, pero al mismo tiempo es propiedad en cuanto a que es un instrumento necesario. Al establecer la relación heril en términos relacionales, vemos por consiguiente que el esclavo (*árchómenos*) (*ἀρχόμενος*) pertenece a su amo (*árchōn*) (*ἄρχων*) en la medida que necesita que este último lo guíe y lo dirija, a la vez que le pertenece a su maestro en cuanto propiedad. En el presente apartado veremos de modo breve que la caracterización del esclavo natural como hombre–instrumento adquiere una importancia fundamental para posibilitar la satisfacción de las necesidades básicas de la vida. El sentido antropológico del esclavo no se puede desligar de las consecuencias económicas que se derivan de su definición.

Para comprender cómo aparece la *propiedad* (*χρήματα*) en este asunto es necesario volver al capítulo 4 del libro primero de *Política* (*Πολιτεία*) a donde el estagirita considera los instrumentos necesarios para la vida. Acá Aristóteles afirma que “(...) la propiedad es una parte de la casa y el arte adquisitivo una parte de la administración doméstica, ya que sin las cosas necesarias son imposibles la vida y el bienestar; y en la administración doméstica, lo mismo que en las artes determinadas, es necesario disponer de los instrumentos adecuados si ha de llevarse a cabo su obra” (*Pol.* I. 4, 1253b 25).

Es importante subrayar aquí que los instrumentos requeridos para cada arte adquieren un carácter de medio necesario para poder realizar su fin concerniente, pues como vemos, todo arte requiere de los instrumentos necesarios para realizar lo que le es propio, es decir, para cumplir su determinada función y así cumplir con su finalidad. La propiedad adquiere una importancia práctica para la vida pues se postula como un conjunto de medios necesarios para una finalidad propia, el vivir. Cabe aclarar que el vivir en este caso se toma en su

sentido básico, como supervivencia o satisfacción de las necesidades vitales del hombre¹², ya que sin bienes o bienestar externo, sin suplir la salud corporal, el alimento y los demás cuidados (cfr. *E.N.* X, 8, 1178 b35 –1179 a) es imposible la supervivencia biológica tanto del hombre como de la comunidad.

Los recursos que se obtienen del arte de la adquisición constituyen lo que Aristóteles llama la verdadera riqueza, aclarando que “hay un límite aquí como en las demás artes, pues ningún instrumento de ningún arte es ilimitado en cantidad ni magnitud, y la riqueza no es sino una cantidad de instrumentos económicos y políticos” (*Pol.* I.VIII, 1256 b30). Las partes de la verdadera riqueza son: la tierra, el alimento, los esclavos y el ganado, *productos* naturales para suplir las necesidades básicas del hombre¹³. El papel del esclavo, al aparecer como un instrumento económico y político, junto con los ya mencionados, muestra la enorme importancia de su oficio, pues es el fundamento y lo que hace posible la formación de la comunidad superior y del vivir bien. Los objetos no se mueven por sí mismos, la harina no se amasa a sí misma, la jarra no se vierte ella sola, las lanzaderas no tejen solas, ni los plectros tocan solos la cítara, estas acciones necesitan de alguien que las lleve a cabo y las ejecute. ¿Qué pasaría si eso sí fuera posible? Tal vez no se necesitarían esclavos. Sin embargo, el hombre liberal necesita riqueza para ejercer su liberalidad, el justo para poder corresponder a los servicios y el hombre moderado necesita de medios

¹² En el libro X de la *Ética a Nicómaco* (Ἠθικὰ Νικομάχεια), luego de establecer los argumentos sobre la supremacía de la vida contemplativa, Aristóteles plantea una cuestión determinante, pues tanto la virtud del político como la del hombre contemplativo requieren recursos externos para poder desarrollarse. Ambas necesitan de dichos recursos ya sea en mayor o menor grado, pues mientras que el político necesita de muchas cosas, y cuanto más grandes y más hermosas sean sus acciones más se requieren (Cfr. *E.N.* X, 8, 1778 b), el hombre contemplativo, como afirma el autor, “no tiene necesidad de nada de ello, al menos para su actividad, y se podría decir que incluso estas cosas son un obstáculo para la contemplación” (*E.N.* X, 8, 1778 b3). Este apartado es indispensable para comprender el punto de partida que Aristóteles plantea en el libro I de su *Política* (Πολιτεία), pues, hasta el hombre contemplativo “en cuanto que es hombre y vive con muchos otros, elige actuar de acuerdo con la virtud, y por consiguiente necesitará de tales cosas para vivir como hombre” (*E.N.* X, 8, 1778 b5). Dicho de otra forma en el párrafo siguiente, “sin embargo siendo humano, el hombre contemplativo necesita de bienestar externo, ya que nuestra naturaleza no se basta a sí misma para la contemplación, sino que necesita de la salud corporal, del alimento y de los demás cuidados” (*E.N.* X, 8, 1178 b35 -1179 a). Sin entrar en detalle en la importancia de los bienes exteriores como condición para el ejercicio de la virtud y por consiguiente, para la realización de la felicidad como bien supremo de la vida humana, vemos que Aristóteles plantea una premisa primordial, a saber, que no se debe pensar que el hombre para ser feliz necesita de una gran variedad y cantidad de bienes externos: “la autarquía y la acción no dependen de una sobreabundancia de estos bienes, y sin dominar el mar y la tierra se pueden hacer acciones nobles, ya que uno puede actuar de acuerdo con la virtud aun con recursos moderados.” (*E.N.* X, 8, 1779 a5)

¹³ Mientras que este arte adquisitivo es natural y propio de los que administran la casa y la ciudad, hay una segunda clase, como afirma Aristóteles, para la cual no parece haber límite alguno de la riqueza y la propiedad, esta es la crematística. Esta es producto de cierta experiencia y técnica, tiene como misión obtener la mayor abundancia de recursos posible (cfr. *Pol.* I.VIII, 1257 b5).

“¿pues cómo podría manifestar que lo es o que es diferente de los otros?” (*E.N.* X, 8, 1778 a27–35).

No obstante surge otra cuestión en este punto, pues ¿qué pasaría si la riqueza fuera accesible a todos? Esta es la pregunta que plantea ‘La Pobreza’ en la comedia *Pluto* (Πλοῦτος) de Aristófanes pues, ¿quién forjaría el hierro, construiría casas, fabricaría y lavaría la ropa, y realizaría las demás tareas domésticas?

LA POBREZA (Πενία): Porque si Pluto recobra la vista y distribuye sus favores con igualdad, nadie querrá dedicarse a los oficios (*technai*) (τέχναι) ni a las ciencias. Y una vez suprimidas estas dos condiciones de la existencia, ¿habrá quién quiera forjar el hierro, construir, coser vestidos, hacer ruedas, cortar cueros, fabricar ladrillos, lavar, curtir? ¿Quién querrá recoger en verano los frutos de Deméter hendiendo con el surco la dura tierra, pudiendo todos vivir en holganza y desdeñar el trabajo?

CREMILO (Χρεμύλος): (viejo ateniense) ¡Necedades! Todos esos oficios que acabas de decir los ejercen los esclavos.

LA POBREZA (Πενία): ¿Y cómo tendrás esclavos?

CREMILO (Χρεμύλος): Los compraremos.

LA POBREZA (Πενία): ¿Y quiénes serán los primeros vendedores, si todos tienen dinero?

CREMILO (Χρεμύλος): Cualquier codicioso comerciante a la vuelta de Tesalia, donde hay muchos traficantes de esclavos.

LA POBREZA (Πενία): Pero, según tu propio sistema, no habrá ningún mercader de esclavos ¿qué hombre rico arriesgará su vida en semejante tráfico? Por consiguiente, viéndole obligado a cavar la tierra y a otros trabajos igualmente penosos, pensarás una vida mucho más angustiada.

(*Pluto* Πλοῦτος vv. 510–526)

El esclavo aparece como un medio –que bien podría ser reemplazado por un objeto o una máquina si fuera posible– para la realización de una función económica ligada al mantenimiento de la casa y la vida (Rodríguez, 2009, pág. 80). El vínculo que se crea entre

casa¹⁴, supervivencia y propiedad, se estrecha al postular al esclavo natural como un instrumento necesario, ya que este aparece como condición para la obtención de las cosas necesarias para la vida y el bienestar. Siguiendo al estagirita, los bienes que se poseen son un instrumento para la vida, la propiedad en general una multitud de instrumentos y el esclavo una posesión animada. A diferencia de un instrumento inanimado de propiedad para la producción, como un telar o una lanzadera, el esclavo como posesión animada es un instrumento de acción: los primeros producen algo aparte de su funcionamiento, los segundos únicamente su uso (cfr. *Pol.* I. 4, 1253 b35). Esta distinción esencial entre producción (*poiēsis*) (ποίησις) y acción (*prāxis*) (πρᾶξις) es vital en el pensamiento aristotélico; sin embargo, para nuestro caso queremos hacer notar que tanto la producción como la acción necesitan de instrumentos y que estos presentarán las mismas diferencias; sabemos que mientras que hay instrumentos de producción, las posesiones son instrumentos de acción. La afirmación de Aristóteles “[L]a vida es acción, no producción, y por ello el esclavo es un subordinado para la acción” (*Pol.* I. 4, 1254 a8) sitúa al esclavo dentro de los instrumentos necesarios para la vida, así vemos que:

De la posesión se habla en el mismo sentido que de la parte: la parte no solo es parte de otra cosa, sino que pertenece totalmente a ésta, y lo mismo la posesión. Por eso el amo no es del esclavo otra cosa que amo, pero no le pertenece, mientras que el esclavo no solo es esclavo del amo, sino que le pertenece por completo. De aquí se deduce claramente cuál es la naturaleza y la facultad del esclavo: el que por naturaleza no se pertenece a sí mismo, sino a otro, siendo hombre, ése es naturalmente esclavo; es hombre de otro el que, siendo hombre, es una posesión, y la posesión es un instrumento activo e independiente. (*Pol.* I. 4, 1254 a10–15)

Sin entrar en un análisis detallado de la relación que empieza a aparecer entre familia, propiedad y *oikonomia* (οἰκονομία) en el libro I de la *Política* (Πολιτεία), pues excede el propósito del presente trabajo, vemos que la caracterización del esclavo natural como posesión o parte se remite ahora a su calidad de instrumento activo. Como veíamos al inicio del presente apartado, y ya en síntesis, el esclavo no *se* pertenece a sí mismo, pues este no

¹⁴ Recordemos que Aristóteles define casa como “la comunidad constituida naturalmente para la satisfacción de las necesidades cotidianas” (*Pol.* I. II, 1252 b10).

solo es esclavo del amo, sino que le pertenece por completo. Enmarcados en la teleología aristotélica y teniendo siempre presente que amo y esclavo son términos relacionales, vemos que del sentido antropológico del esclavo se deriva ahora su función principal: su trabajo. Con su cuerpo debe ejecutar las previsiones del hombre libre, un hombre que por el contrario, se dedica a la práctica y ejercicio de la virtud. La existencia de esclavos naturales, entonces, hace posible trascender a la organización doméstica del plano de las necesidades básicas a la vida buena. Así, mientras que para cualquier esclavo natural habría sido mejor si hubiera nacido libre, no habría sido mejor si todo el mundo hubiera nacido de esta forma. Pues, como vemos en *Pluto* (Πλοῦτος) ¿quién ejecutaría estas labores?

Salta a la vista otra cuestión determinante, ya que ¿hasta qué punto se puede afirmar que la esclavitud beneficia a los esclavos? Ya vimos que gracias a su amo pueden participar de la virtud, pues necesitan de una guía o dominio ya que carecen de facultad deliberativa, pero una afirmación de Aristóteles en el libro III de la *Política* (Πολιτεία) vuelve a postular nuevos planteamientos. Acá vemos que “[E]l gobierno del amo, aunque en verdad la conveniencia del esclavo y del amo por naturaleza es una misma, no deja por eso de ejercerse, sin embargo, según la conveniencia del amo, y sólo accidentalmente según la del esclavo; pues si el esclavo parece no puede subsistir el señorío del amo” (*Pol.* III, 6 1279 a).

El beneficio y conveniencia solo accidental del esclavo vuelve a cuestionar la naturaleza de esta relación, pues si se plantea una necesidad entre las partes ¿por qué habría de beneficiarse más una que otra? Esta cuestión parece indicar, como ya hemos mencionado, que el máximo beneficiado, y por tanto, el máximo perjudicado en caso de que la relación perezca, sería el amo. Este al mutilarle una parte de su cuerpo no podría ya ser libre.

Nos interesa en este trabajo resaltar la importancia que juega el accidente en una vida humana. *Andrómaca*, como veíamos en la introducción del presente trabajo, nos ilustra un conjunto de relaciones que nos posibilitan situar la tensión que se presenta en una situación concreta entre la noción de amo y esclavo por naturaleza y por convención; pues más allá de una ley –como es el caso de los botines de guerra– o de una proveniencia territorial o de

raza, cada personaje tiene un determinado carácter que es el que nos permite rastrear sus cualidades específicas. Lo que queremos mostrar con esto es cómo en la tragedia no hay una resignación a un lugar convencional sino que los personajes se van formando de acuerdo a sus atributos, cualidades, y por ende, a través de sus acciones. La crítica que hace Eurípides tanto al nacimiento noble, como a la institución de la esclavitud plantea, como vimos, la discusión en el ámbito de la moral: la nobleza, bondad, cortesía y las virtudes en general se ubicarán en el carácter y no se heredarán con la estirpe. Nos interesa ahondar en este aspecto de la troyana Andrómaca.

3. *Andrómaca* (Ἀδρομόχη): esclava y señora

Teniendo en cuenta la mirada de Aristóteles sobre la esclavitud no interesará revisar en el siguiente capítulo cómo Eurípides, cien años antes, ha propuesto una mirada más desde la convención que desde la naturaleza. Para ello nos detendremos en el caso de Andrómaca, troyana, antes libre y señora, pasa a ser esclava en calidad de concubina de Neoptólemo. Vencida Troya, la convención y la fuerza la llevan a la esclavitud. Es importante hacer notar que mientras para Andrómaca la esclavitud no pasa de ser una condición por la convención de la guerra y que por lo tanto depende de una estimación social, de la costumbre (*nomós*) (νομός), para Menelao y Hermíone, suegro y esposa de su amo respectivamente, por ende con pleno derecho sobre ella, sin consideración alguna por su condición de autoridad anterior.

Lo que queremos hacer notar es que Eurípides anticipa la inmensa dificultad tanto teórica como práctica de señalar al que es esclavo o al que es amo natural. No podría, quizá compartir con el estagirita el planteamiento según el cual existirían diferencias naturales que llevarían a unos seres a ser amos y a otros esclavos y que naturaleza radica en las cualidades específicas de cada uno, tanto en cuerpo como en alma, con las consideraciones que hemos tratado arriba.

Más cercanas a Eurípides enfocaremos el análisis de *Andrómaca* en los riesgos que para la condición de ser de sí o de otro acarrea el accidente y el azar, que cumple un papel fundamental en las tragedias de Eurípides como bien lo han señalado varios de sus

comentaristas. Esta tragedia nos permite pensar las relaciones entre amo y esclavo y la importancia que juega el carácter cuando sobreviene una mala fortuna.

Ahora bien, no podemos dejar a un lado que Andrómaca, no solo es esclava sino también mujer, posición que suma nuevas cuestiones al respecto. El asunto del estatus social de la mujer es una disputa de más largo alcance pues son varias las fuentes de las evidencias sobre la vida de estas en la Atenas clásica. Lo que nos interesa de este punto es que la función particular de esta esclava es la de ser concubina, que cumple la función de dar placer, pero también en capacidad de reproducir la vida, dar a luz hijos y no solo no en el sentido aristotélico amplio que indicamos unas páginas arriba: “[L]a vida es acción, no producción, y por ello el esclavo es un subordinado para la acción” (*Pol.* I. 4, 1254 a8).

Según Agnes Heller Eurípides escribió en el momento en que se disolvía la comunidad y por ello exponía los fenómenos de la disgregación, le interesaban los sentimientos privados, como también le interesaban a los sofistas, y de ahí que el amor y, en particular los celos, se convierte en objeto trágico.

En cualquier caso, es cierto que el vivo interés por los sentimientos privados explica que los personajes principales de las tragedias euripedeas sean mayoritariamente mujeres. Dado que las mujeres quedaban excluidas de la vida pública, el gusto por los problemas privados de da en ellas con mayor intensidad y antes que en los hombres; por esta misma razón, en la mitología griega los problemas aparecen ligados casi sin excepción a los personajes femeninos. Puesto que Eurípides, además, toma la mayor parte de sus argumentos del mundo de los mitos, es lógico que sean las mujeres las representantes de lo trágico que atañe a los sentimientos privados (...) (Heller, 1983, pág. 53).

En lo que a Aristóteles se refiere los roles políticos más que derechos eran considerados como deberes. Las obligaciones hacia la familia y por ende hacia la *pólis* (πόλις) eran lo primordial en la vida tanto de los hombres como de las mujeres.

[E]l principal deber de la mujer como ciudadana en relación con la ‘polis’ (πόλις) era la producción de legítimos herederos para el ‘oikos’ (οἶκος), o familia, cuyo conjunto comprendía la ciudadanía. Cada generación de miembros del

‘oikos’ (οἶκος) estaba encargada de la perpetuación de los cultos de sus antepasados así como de la continuación de las líneas de la descendencia. (Pomeroy, 1990, pág. 76)

Se podría afirmar que de todas las imágenes femeninas de la literatura griega clásica, las creadas por Eurípides son las que plantean mayores dilemas al comentarista moderno. Por más que este dramaturgo haya tenido una clara reputación de misoginia, utiliza sus tragedias como medio para examinar creencias populares sobre las mujeres de su época: misóginos como Hipólito y Orestes (en «Orestes» (Ὀρέστης), mujeres agresivas como Medea, mujeres inteligentes y peligrosas (en «Medea» (Μήδεια) vv. 319–320), mujeres adúlteras (en «Hipólito» (Ἰππόλυτο) p. 409–410), vengativas y hostiles (en «Hécuba» Ἑκάβη), pasivas como Hermíone (en «Andrómaca», entre otros. Eurípides revela un gran conocimiento de la vida cotidiana de las mujeres de su época, donde lejos de ver a la mujer como una masa indiferenciada, les “pone nombre” mostrando los diversos matices de su comportamiento. Es por ello nos interesa rastrear a Andrómaca no solo como ama, sino como esclava-concubina y el papel que juega el carácter en el momento de sortear el azar.

CAPÍTULO II

EL AMO Y EL ESCLAVO EN LA *ANDRÓMACA* DE EURÍPIDES

1. *Andrómaca* (Ἀνδρομάχη) de Eurípides: contexto y argumento

Tras la conquista y destrucción de Troya por parte de los aqueos, Andrómaca, viuda de Héctor, llega como esclava a la tierra de Ptía, donde reina Peleo, padre de Aquiles. Aquí es entregada a Neoptólemo, hijo de este, como recompensa escogida entre el botín de Troya, y como su concubina tiene un hijo con él, llamado Moloso. Más tarde Neoptólemo, dueño de la troyana, toma como esposa legítima a la espartana Hermíone, única hija de Helena y Menelao. Hermíone, al no poder tener hijos, le atribuye su esterilidad a fármacos mágicos que dice darle Andrómaca a sus espaldas con el fin de destruir su matrimonio y ocupar su lugar en la casa.

Neoptólemo, ausente en el desarrollo de la tragedia, se encuentra en tierra de Delfos expiando ante Apolo la locura de cuando en otro tiempo marchó al recinto sagrado a pedir justicia contra él por la muerte de su padre. Ahora, arrepentido, se dirige al oráculo para conciliarse con el dios y así lograr perdón por sus faltas de antaño. Mientras esto sucede, en Ptía la servidora de la casa anuncia las nuevas y terribles acciones que planean Hermíone y su padre Menelao contra la prisionera Andrómaca y su hijo. La reina, celosa de la troyana, acusa a Andrómaca por sus males y planea contra ella una venganza mortal. Sabiendo que Hermíone y su padre preparan su muerte y la de Moloso, la troyana manda a su hijo en secreto a otro lugar y se refugia en el santuario de la diosa Tetis, vecino de su casa, queriendo proteger su propia vida. Menelao, al enterarse donde había sido escondido de modo clandestino Moloso, se apodera del niño y amenaza a Andrómaca con matarlo si no deja libre el suelo sagrado donde se encontraba refugiada. La troyana, escogiendo entre su vida y la de su hijo, se rinde para salvarlo y se entrega a Menelao, quien luego de lograr su propósito declara que la vida del niño está en manos de Hermíone, su hija, pues es ella

responsable de la sentencia y muerte de los dos. La ejecución parece inminente, ambos han de morir por decisión de la espartana, pero la inesperada llegada de Peleo interrumpe el sacrificio. Peleo, quien ya había sido llamado de modo insistente por Andrómaca en su auxilio, llega en el momento preciso salvando la vida de la concubina y de Moloso, les desata las cuerdas a las que estaban atados, y discute con Menelao hasta lograr que se retire de Ptía.

Entre tanto la nodriza informa a Hermíone que su padre ha partido, y esta, temerosa de enfrentar a su esposo por su cuenta y de las consecuencias de sus acciones, trata de suicidarse. En este momento llega a Ptía Orestes, hijo de Agamenón y Clitemnestra y primo de Hermíone. Aunque el viaje lo haya llevado allí por accidente, aprovecha para reclamar a Hermíone como su prometida. Esta encuentra alivio en sus palabras y calma su temor. Le suplica entonces al recién llegado velar por su seguridad, y entre los dos planean una trampa contra Neoptólemo, para luego huir ambos de la casa. Peleo, enterado de los planes en contra de su nieto decide enviar a un mensajero para advertirlo, pero el plan pronto se ejecuta en Delfos e inmediatamente llega el cadáver a la casa. La obra concluye con la aparición inesperada de la diosa Tetis, esposa de Peleo, quien alivia la tristeza de la escena. Como una aparición *deus ex machina* predice el culto de Neoptólemo como un héroe, le da libertad a Andrómaca y le concede un matrimonio legítimo con Heleno en tierra molosia, a Moloso le da un reino y a Peleo lo hace un dios inmortal e imperecedero.

1.1. *La leyenda antes de Eurípides*

Cuando nos enfrentamos a una tragedia como *Andrómaca* nos damos cuenta de que muchos de los sucesos narrados y expuestos hacen parte de una historia anterior y de un contexto más general de la literatura griega. Sin afirmar que la obra no se sostiene por sí misma sino que juega el papel de una segunda parte¹⁵, es evidente que la forma más sencilla de presentar a *Andrómaca* es narrando los hechos previos a los que aparecen en la obra, para así poder mostrar la conexión que existe entre ellos y comprender mejor algunos

¹⁵ Es el punto de partida de la lectura de A. W. Verrall [1905] p. 1. “*The purpose of this essay, as foreshown in the Introduction, is to prove that the Andromache, a play notorious in the current criticism of Euripides for its formless and unintelligible construction, owes this undeserved reproach to the fact that it is not and does not pretend to be a story complete in itself. It is a sequel, a second part*”.

datos que parecen aparentemente sueltos y desconectados en la composición. El lector, como afirma Verrall, podrá estimar los hechos anteriores en conexión con la presente tragedia y concluir si la obra es inteligible *per se* o si requiere para su explicación una especie de prefacio construido. A continuación haremos referencia no solo a la historia que se dibuja entre líneas en la obra, sino también al tratamiento que otros poetas hacen de estos hechos en la literatura tanto anterior como contemporánea de su creador.

Menelao, rey de Esparta, al partir a Troya para recuperar a su esposa Helena, deja en casa a la hija única del matrimonio, llamada Hermíone. Bajo un acuerdo familiar la heredera es prometida en matrimonio a su primo Orestes, único hijo varón de Agamenón y Clitemnestra y futuro heredero. Los primos, Hermíone y Orestes, fueron criados con este propósito. La historia da un giro cuando, por la muerte de Aquiles, hacia el final de la guerra de Troya, el éxito de los griegos pasa a depender de la ayuda de su hijo, Neoptólemo. Para lograr un acuerdo, Menelao, de modo estratégico, promete a Neoptólemo darle a su hija en casamiento. Hermíone, todavía sin contar con la edad mínima para contraer matrimonio, permaneció ajena a las decisiones políticas que se tomaban en su nombre, por lo que los conflictos entre los dos compromisos no surgieron hasta unos años después. Entre tanto, Troya es invadida y vencida, y la guerra termina. Cuando Agamenón regresa a Argos es asesinado por su esposa Clitemnestra. Orestes en ese tiempo crecía en Fócida, territorio del oráculo de Delfos, donde formó una estrecha relación con los administradores de este. Alentado por el oráculo, y prometiendo venganza por la muerte de su padre, mata a su madre con sus propias manos, sacrificio que ocasiona un terror general y convierte a Orestes en exiliado una vez más. Por esta época Hermíone, ya mayor de edad, y Menelao, cuya ausencia se había prolongado durante varios años después de la caída de Troya, regresan a Ptía.

Con la llegada de Hermíone tanto Orestes como Neoptólemo reclaman su promesa, y por medio de un concurso se juega el acuerdo; Neoptólemo resulta vencedor y Orestes derrotado. Este último, rechazado incluso por Hermíone, reclama a Menelao respetar el compromiso previo, pero el legendario rey de Esparta, con el objetivo de sellar alianzas estratégicas, prefiere cerrar el trato con el hijo de Aquiles. Orestes, aunque derrotado,

contaba con el apoyo de Apolo, quien ya había tenido una disputa con Neoptólemo al tener este la audacia de reclamarle por la muerte de su padre, y ahora el dios aprovechaba para planear su venganza. Este hecho coincide con la decepción de Menelao al ver que su hija no podía tener hijos con Neoptólemo, circunstancia que a la vez lo convence de haberse equivocado al privilegiar el acuerdo de guerra sobre el de familia, pues su sobrino parecía ser una mejor opción para los dos. Esta nueva alianza, como es de suponer, trae la muerte inminente del hijo de Aquiles.

La historia anterior a los hechos que aparecen en la *Andrómaca* de Eurípides, que hasta ahora hemos narrado, permite comprender algunos detalles que parecen desconectados en la tragedia. Obra que, por más que sea aceptada como una invención auténtica de este dramaturgo griego, no puede evadir la vida que han tenido sus personajes en la literatura clásica (Verrall, 1905, p. 4).

Los personajes de *Andrómaca*, aparte de Hermíone de quien solo hay pocas referencias, son figuras familiares de la épica tradicional. Así vemos a Neoptólemo en la *Ilíada* (Ἰλιάς) (*Il.* 19. 327) como el hijo de Aquiles, en la alusión de su regreso a Troya (*Od.* 3. 189) y como prometido de Hermíone en la *Odisea* (Ὀδύσσεια) (*Od.* 4. 3–5). Este personaje también aparece en la épica posterior como uno de los grandes protagonistas del ataque aqueo. Sin entrar en detalle en cada una de las apariciones de los personajes en otras obras, vemos mencionar a Hermíone en voz de Homero como la única hija entre Menelao y Helena; en la *Od.* 4.4 vemos cómo Menelao prepara para ella el matrimonio con Neoptólemo, bajo el acuerdo pactado en la guerra de Troya. Andrómaca es una figura familiar en la *Ilíada* (Ἰλιάς) por ser la leal y enamorada esposa de Héctor, así la vemos, por ejemplo, arrastrándose al lado del carruaje de su marido en *Il.* 22. 460–515. También hace parte de la literatura tradicional griega el hecho de que Andrómaca haya sido asignada a Neoptólemo como parte del botín de la guerra de Troya, como también que haya tenido un hijo con él (*And.* v.24). Su siguiente matrimonio con Heleno aparece también en la tradición épica esta vez en la *Eneida* de Virgilio (3.293).

Menelao, Peleo y Orestes son figuras legendarias heroicas, mas no hay evidencia exacta de una tradición anterior que asocie a Peleo y Orestes con la historia de Neoptólemo y Hermíone, como tampoco con el matrimonio de Hermíone con Orestes¹⁶. Las apariciones de estos personajes en las diferentes obras trágicas del siglo V son muy comunes, por lo que se puede afirmar que esto no es algo particular de Eurípides.

En el siglo V numerosas tragedias estaban interesadas, total o parcialmente, en el mismo material de la leyenda de *Andrómaca*. Un ejemplo de ello se ve en la *Hermíone* (Ἑμιόνη) de Sófocles, que aunque nada se conserva de esta tragedia en la actualidad, comentaristas clásicos como P.T. Stevens (1984) revelan un breve resumen. Stevens narra el momento en el que Hermíone fue primero entregada a Orestes por Tíndaro, su abuelo, mientras Menelao estaba fuera de Troya, y luego llevada a Neoptólemo según la promesa que Menelao pactó en Troya. El comentarista inglés, por su lado, duda que la obra de Sófocles (si la tuviéramos completa) añada algo valioso para comprender la tragedia de Eurípides. Así mismo no hay evidencia que indique si la *Hermíone* (Ἑρμιόνη) de Sófocles fue producida antes o después que *Andrómaca*.

Otros contemporáneos, el poeta trágico Filocles y Theognis de Megara, trabajaron con este material. El último refiere a Hermíone en su primer matrimonio con Orestes, donde ya embarazada, es entregada por Menelao a Neoptólemo.

1.2. Lugar y fecha de producción

Antes de hablar de la unidad y estructura de la obra es importante considerar la topografía que nos ofrece *Andrómaca* en algunos versos. Visualizar una imagen de la escena es significativo para comprender la acción que allí se presenta. Para ello nos detendremos en la descripción detallada que nos ofrece el prólogo (16–23):

ANDRÓMACA (Ἀνδρομάχη): Habito los campos limítrofes de esta Ptía y de la ciudad de Farsalia, donde la marina Tetis vivía con Peleo lejos de los hombres, rehuendo el tumulto.

¹⁶ Este hecho al parecer es derivado de alguna fuente épica, pues es usado también por Sófocles en su *Hermíone* (Ἑρμιόνη) y por Filocles en su *Teogonía* (Θεογονία).

El pueblo tesalio lo llama Tetidio a causa de las bodas de la diosa.

El detalle de la descripción nos explica, por un lado, la razón de la ausencia de Peleo, quien sin embargo está lo suficientemente cerca para prestar apoyo y, por otro lado, dibuja a grandes rasgos los roles de Peleo y Tetis en la obra. La escena representa la casa de Neoptólemo en Tesalia en Ptía, tierra que limita con el territorio de Farsalia, donde Peleo aún gobernaba. Aunque Tetidio, como afirma William Allan (2000) en su lectura de *Andrómaca*, es un lugar real, su ubicación exacta y naturaleza siguen siendo desconocidas. Lo que queremos mostrar a grandes rasgos es que la acción se encuentra en los límites del mundo griego, Tetidio, Farsalia y Ptía, y ofrecen un escenario con fuertes conexiones épicas.

Por otro lado, debido a que *Andrómaca* no fue presentada en Atenas, la tradición no ha conservado el año real de la producción de la obra; la época solo puede ser más o menos determinada por la evidencia que nos muestran algunos de sus versos. El contexto general anti-espartano de la obra nos sitúa e indica, hipotéticamente, que fue compuesta durante la Guerra del Peloponeso. La alusión de Menelao a la situación de Argos en los versos 732–736 nos ilustra este contexto:

MENELAO (Μενέλαος): Y ahora –pues no tengo mucho tiempo libre– regresaré a casa, pues hay no lejos de Esparta una... una ciudad, que antes era amiga y ahora hace cosas hostiles. A ésa quiero atacarla al frente de un ejército y tenerla bajo mi mano.

A. R. F. Hyslop en *The Andromache of Euripides* (1900) sostiene que la obra se sitúa entre los años 420–418, pues este periodo cumple con las condiciones que sobresalen en los versos citados. Eran años en los que la tensión entre Atenas y Esparta era muy notoria y en los que la ‘ciudad no lejos de Esparta’, que es Argos, dejaba a un lado la neutralidad adoptada previamente y emprendía una política hostil contra Esparta. Como afirma Menelao: “una ciudad, que antes era amiga y ahora hace cosas hostiles”. No vamos a ahondar en esta cuestión, entre otras cosas porque una fecha más exacta no se puede determinar.

El contexto tanto temporal como geográfico que se puede rastrear en los versos de *Andrómaca* nos sirve para iluminar la escena y dar paso a una lectura de su estructura, en la que, más allá de poner en la mesa las diversas posiciones al respecto de la unidad de la tragedia, se quiere poner de relieve los centros temáticos que se presentan. El valor político y ético de los personajes junto con las situaciones que se revelan en la obra tienen una mayor importancia, desde nuestro punto de vista, que el valor poético¹⁷, bastante cuestionado por los estudiosos del tema.

1.3. *Estructura de la obra*

La tragedia *Andrómaca* ha suscitado numerosas discusiones entre los críticos: la cuestión de la unidad de la acción o trama de la obra, la definición de la temática principal, la determinación del auténtico héroe del drama, las intenciones que guiaron al autor, las relaciones entre los precedentes míticos y literarios con la elaboración euripea, e incluso las alusiones que plantea a la realidad política contemporánea, tanto de Eurípides como nuestra, son un tema de discusión para los lectores actuales.

La tendencia a aplicar cánones aristotélicos sobre las estructuras dramáticas, sobre todo en los clásicos, ha sesgado muchas críticas en especial en contra de esta tragedia. Los criterios de unidad que Aristóteles plantea en su *Poética* (Περὶ ποιητικῆς) son todavía muy influyentes en este campo de investigación, pero hacer énfasis en la parte estructural de una obra deja de lado muchas veces el valor político y ético de las lecturas de este tipo de elaboraciones. A continuación veremos cuáles son los principales problemas subrayados por los críticos en la lectura de *Andrómaca*, para así poder mostrar el camino elegido o eje de lectura que se propone en el presente trabajo. Esto nos permitirá abordar no solo en las posturas sobre la parte estilística de la tragedia, sino que además nos sitúa en aquello que consideramos más importante, a saber, la lectura de *Andrómaca* desde las intenciones políticas del autor, en especial la postura que Eurípides adopta a la hora de tratar el problema de la esclavitud.

¹⁷ Al hablar de valor poético nos referimos a las características y estructura que se postulan en el orden de establecer la unidad trágica por excelencia. Dichos elementos cualitativos, claramente formuladas por Aristóteles en su *Poética* 6. 1450b son seis: argumento, caracteres, pensamiento, lenguaje, canto y espectáculo. Haremos mención a algunos de ellos más adelante.

Así pues, nada mejor que referirnos de modo breve a la problemática planteada, a saber, la que concierne a la estructura y unidad de la obra, antes de seguir adelante con nuestro propósito. Como vimos en el apartado anterior, muchos de los hechos que suceden en *Andrómaca* parecen desconectados y requieren de un contexto o historia anterior que los explique. En palabras de A.W. Verrall “sin los hechos que se presuponen *Andrómaca* no solo carece de forma sino que es inteligible” (Verrall, 1905, pág. 4)¹⁸, por lo menos para los lectores contemporáneos. Pero ya aclarado este punto nos enfrentamos al problema en el que ha insistido la literatura académica, a saber, la falta de unidad de acción que presenta la obra. El tema central, como en varias de las tragedias de Eurípides, es la guerra de Troya, considerada como causa y comienzo de grandes males, y en esta se pueden distinguir a grandes rasgos tres partes fundamentales.

En la primera (vv. 1–765), el centro de interés es Andrómaca. Terminada su presentación, la acción se desarrolla en torno a los celos de Hermíone hacia la troyana y el peligro que corre esta. En el primer episodio Andrómaca discute con la esposa de Neoptólemo, en el segundo se enfrenta a Menelao por apoderarse de su hijo, y en el tercero Peleo entra en escena salvando a la troyana y Menelao se retira.

En la segunda parte (vv. 766–1046) aparece Hermíone abandonada por su padre y desesperada por lo que ha intentado hacer. En el cuarto episodio llega Orestes llevándose a quien antes era su prometida. Andrómaca no vuelve a estar en escena después del v. 765.

En la tercera parte (vv. 1047–1290) Hermíone huye con Orestes, Neoptólemo muere en Delfos, y entra en escena la diosa Tetis con el fin de resolver la situación. Andrómaca es nombrada por Tetis pero esta vez con el fin de liberarla de su esclavitud.

Seguimos la lectura que hace López Férez con respecto a este punto en particular:

[...] no son pequeños los problemas de estructura. Así, la llegada de Orestes supone un cierto corte en el desarrollo de la acción, si lo que esperamos es que se resuelva el enfrentamiento entre Andrómaca y Hermíone. Además, la

¹⁸ “Without the facts presupposed the *Andromache* is not merely formless, but unintelligible” (Verrall, 1905, pág. 4).

muerte de Neoptólemo permite solucionar el problema de Hermíone, dado que ella se marcha con Orestes, pero, mientras tanto, la figura de Andrómaca parece totalmente olvidada. Asimismo, la llegada de Tetis no supone ningún triunfo personal de Andrómaca, ni viene a dirimir la pugna con la que comienza la obra. (López Férez, 1976, p. 371)

Por todo lo expuesto hasta el momento sobran los comentaristas que afirman que la Andrómaca termina en el v. 765, que la segunda parte es una obra aparte dentro de la misma tragedia (Lesky, 1956; Hyslop, 1900), o que no hay conexión causal entre las tres partes expuestas (Verrall, 1905). Afirman también que la ruptura en la mitad de la composición muestra que la unidad de la tragedia recae en la intención de Eurípides de hacer un violento ataque a la mentalidad espartana y no específicamente en la continuidad de las dos partes de la historia (Kitto, 1950), o que la trama debe su unidad a la venganza de Apolo contra Neoptólemo (Grube, 1961). Se ha pensado también que la idea que subyace al drama es la figura del héroe ausente (Härtung, 1844), afirmando que la dinámica de la obra se basa en el patrón tradicional del regreso del héroe (Lloyd, 1994). Un juicio distinto es el que ve la unidad de la tragedia en el conflicto de las dos mujeres y a Neoptólemo como conexión entre las dos partes (Pohlenz, 1954).

Son numerosas las posiciones que se podrían traer a colación en el momento de poner en debate cuál es la intención de Eurípides en una obra como *Andrómaca*, o qué le da unidad o continuidad a la acción que se presenta. Sin embargo, lo que queremos subrayar es que abordar los elementos por separado puede hacer perder de vista la obra como un conjunto de relaciones entre los personajes, que explora el contraste entre ellos así como nuestras reacciones morales ante las situaciones que se plantean. En lugar de quedarse en la división de las partes, una lectura cuidadosa de cualquier tragedia de Eurípides revela una dinámica mucho más compleja e inquietante.

Así queremos hacer énfasis en un motivo que se repite varias veces en la obra, a saber, el miedo de Hermíone a ser repudiada por Neoptólemo, su marido, a causa de su esterilidad, y así mismo el miedo que provoca a Menelao y a su sobrino el hecho de que el reino de Ptía pase a manos del hijo de Andrómaca, la esclava cautiva. Estas dos situaciones, aparte de

aparecer constantemente en la obra¹⁹ (pese a la aparente falta de unidad que hemos mencionado), junto con el contraste que se propone entre los personajes (Andrómaca–Hermíone, Peleo–Menelao), sirven para poner en discusión una gran cantidad de ideas que preocupaban a los atenienses de la época: los estragos de la guerra; la relación, por naturaleza o por convención, entre el amo y sus esclavos; la posición de la esposa legítima y la que cumple el papel de concubina; la esterilidad y la función propia de la relación entre marido y mujer dentro del *oĩkos* (οἶκος) griego, entre otros. Esto nos servirá para mostrar que por más que las relaciones se formulen en términos duales, es decir, relaciones recíprocas uno a uno, los conflictos que se generan a raíz de estas son aún más complejos²⁰.

Nuestra lectura quiere resaltar la importancia que juega el accidente en una vida humana. Pues Andrómaca, como veíamos en la introducción, nos ilustra un conjunto de relaciones que nos posibilitan situar la tensión que se presenta en una situación concreta entre la noción de amo y esclavo por naturaleza y por convención. Como botín de guerra y antes ama, ilustra, en las relaciones con los otros personajes que mantiene en la obra, esta distinción fundamental, a saber, la que existe entre amo y esclava. Así mismo es interesante ver cómo, en su situación de esclava es específicamente concubina, y ha reemplazando en el rol de reproducción a la esposa legítima de Neoptólemo debido a la esterilidad de la última. El peso de la naturaleza muestra acá la enorme dificultad teórica a la hora de especificar los roles de los partes de las relaciones mencionadas, y más aún deja ver que en el mundo práctico estas son aún más complicadas.

Andrómaca nos obliga a reparar en la relación natural entre el amo y esclavo para la seguridad y la de hombre con la mujer para la generación que plantea Aristóteles en la

¹⁹ Andrómaca vv. 32-35, 155-158, 201- 202; 808, 856-657, 860, 927-928, 940-942.

²⁰ Este punto se desarrollará a lo largo del presente trabajo, pues se hará énfasis en que por más que las relaciones teóricamente, y esto específicamente desde el pensamiento aristotélico, se establezcan de una determinada manera natural para la subsistencia (*Pol.* I,II, 1252 a27-31), el conflicto nace cuando en la práctica se generan nuevas relaciones que ponen en cuestión a las primeras. Ya no se pueden simplificar a una dualidad sino que entran a jugar nuevos factores en el conflicto. Ejemplos de estos casos lo vemos en *Andrómaca*, como decíamos, con el papel de la concubina dentro de una relación ya establecida entre marido y mujer para la generación, como es el caso de Hermíone y Neoptólemo. También podemos ver que la relación heril en la tragedia no se formula como una única relación recíproca entre un amo y sus esclavos, pues entran a jugar otros factores, tales como los esclavos o servidores de los mismos esclavos.

Política (Πολιτεία) (I. II, 1252 a27–31). En este libro, el estagirita establece las relaciones propias del *oikos* griego y postula la naturalidad de estas dos relaciones.

La situación de esclavitud nos permite pensar la dificultad de aceptar el argumento de la esclavitud por naturaleza y detenernos en las complejidades que suscitan los accidentes en una vida humana, y la forja de su carácter.

Por accidente entiende el estagirita “lo que pertenece a un ser y puede ser afirmado de él en verdad, pero no siendo por ello ni necesario ni constante” (*Met.*, Λ 1025 a13-5). Queremos resaltar que, para nuestro caso, nos referimos a lo accidental como aquello que se distingue de lo esencial y lo necesario, pues se refiere a lo fortuito y lo contingente, y, por ende, puede existir o no existir.

Estos casos accidentales aparecen con frecuencia en la literatura de la Grecia clásica. El suceso de la Guerra de Troya trae consigo cautivos y cautivas de guerra y convierte a aquello(a)s considerados como libres y virtuoso(a)s, en esclavos y servidore(a)s. En las tragedias de Eurípides son muchas las mujeres que, princesas antes de la derrota, pasan a ser esclavas y concubinas de los vencedores. Tal es el caso de Briseida, Criseida, Tecmesa, Hécuba, Políxena, Casandra, Hesíone. Mientras que en algunas de las cautivas prevalece una actitud sumisa, amorosa y casi agradecida, en otras el sentimiento de rechazo y rebeldía es lo primordial²¹. De Andrómaca nos interesa la rebeldía de una mujer, contra un accidente que le ha ocurrido y cómo su carácter le permite modificar la situación.

Eurípides parece rehusar cualquier posibilidad de aceptar la esclavitud por naturaleza. Para comprender cómo Aristóteles, si bien reconoce en él al gran trágico, parece tomar partido por la esclavitud retrocede con respecto a la posición de su antecesor.

Las mujeres troyanas, tras la derrota, lloran su destino. Más como afirma Agnes Heller, son personajes que, vencidos ya sin remedio, pueden seguir siendo grandes y humanos incluso en la derrota. Así vemos en *Andrómaca* que más allá de los hechos accidentales o

²¹ El tema del paso de princesas a esclavas: Santos, Alicia Esteban. De princesas a esclavas. En Troya. En: *Heroínas de la mitología griega III*. Universidad Complutense, Departamento de Filología Clásica y lingüística Indoeuropea. Publicado en *Cuadernos de Filología Clásica* (Estudios griegos e indoeuropeos), No. 17 (2007), pp. 45-75.

convencionales, son los atributos y las cualidades propias de los personajes, es decir el carácter, las que definen la condición de cada uno. El carácter no es algo definido de antemano, ni una especie de “psicología” de los personajes que hace que estos actúen de un modo predeterminado; este tiene la capacidad de cambiar, de reforzarse, de debilitarse, de anteponerse ante las eventualidades que se presenten en un entorno en proceso continuo de transformación.

Con el fin de comprender cómo en la singularidad del carácter de Andrómaca se hace combate la noción de esclavitud por naturaleza, no permitimos exponer cómo aparece en el libro I de la *Política* (Πολιτεία) de Aristóteles la relación heril entre amo y esclavo y la relación matrimonial entre hombre y mujer. Andrómaca, mujer, en tanto concubina no cabe en la segunda relación; en tanto botín de guerra, aunque no por naturaleza, es esclava. ¿Cómo podría ser vista a la luz del análisis aristotélico?

2. El lamento de una mujer cautiva

ANDRÓMACA (Ἀνδρομάχη): Yo misma fui llevada desde el tálamo a la orilla del mar, y descendió sobre mi cabeza odiosa esclavitud. Muchas lágrimas bajaron por mi rostro, cuando dejaba la ciudad, el tálamo y a mi esposo en el polvo. (Andrómaca vv. 111–112)

En la *Andrómaca* de Eurípides somos testigos de una de las dimensiones del papel de la mujer en la tragedia griega, a saber, el de la condición de esclava como premio o botín de guerra. La obra contiene varios componentes que nos sitúan en uno de los temas fundamentales del género trágico: el lamento de la mujer cautiva. En situación de esclavitud, la seguridad de Andrómaca no deja de estar en peligro durante el desarrollo de la acción dramática. Sin embargo, como esclava sexual o concubina del presunto asesino de su marido no se resigna ante los hechos y su lamento se agudiza hasta llegar a ser una fuerte voz de protesta.

Andrómaca plantea y reafirma varias de las cuestiones relevantes del papel de las mujeres cautivas troyanas de la tragedia del siglo V. La obra no solo supone un sentimiento anti-espartano, sino que pone en la mesa los dolores que definen a estas mujeres: la pérdida

de la ciudad, del esposo y de la libertad. Con el fin de introducir el análisis detallado de la figura de Andrómaca como mujer cautiva a la luz de la tensión que suscita la teoría aristotélica de la esclavitud, nos serviremos del texto de Casey Dué, *The Captive Womans Lament in Greek Tragedy*, en especial del capítulo que versa de modo específico sobre Andrómaca “The Captive Woman in the House”. Es el lamento de esta mujer troyana el que nos ubica en la paradójica situación en la que se encuentra por caer de manera accidental en condición de esclavitud.

Cantos de grandes mujeres han sido plasmados de manera memorable en la literatura clásica. Tanto Esquilo, como Sófocles y Eurípides evidenciaron en las voces de sus mujeres el contexto social de una época: lamentos de mujeres raptadas tras la destrucción de su ciudad. Un fragmento de la tragedia *Los siete contra Tebas* (Ἑπτὰ ἐπὶ Θήβας) de Esquilo nos ilustra un coro de mujeres tebanas que anuncian el desastre que se aproxima, previniendo la destrucción de su ciudad natal y el rapto de las mujeres que se convertirían en botín para los vencedores²². Los lamentos del coro dejan claro lo que está en juego. Así vemos (vv. 321–334, 336–344):

ESTROFA 2.A: *Sí; es lamentable arrojar así al Hades la ciudad de Ógino, someterla a la esclavitud del botín de guerra, y que sin honra la reduzcan a polvo y ceniza los soldados aqueos por decisión de la deidad. Y que sean conducidas las prisioneras –¡ay, ay!–, jóvenes y ancianas, igual que yeguas, de los cabellos, rotos sus velos por todas partes. Grita la ciudad, al irse quedando vacía, mientras el botín de mujeres camina a su perdición entre un confuso vocerío. ¡Con terror presiente una suerte insufrible!*

ANTISTROFA 2DA: *Sí. Pronostico que el que ya ha muerto tiene mejor suerte que ellas, porque innúmeros infortunios ocurren, cuando una ciudad –¡ay, ay!– es conquistada: éste hace a aquél prisionero; el otro, asesina; el otro incendia, y la ciudad entera se mancha de humo, y en los que están enfurecidos sopla, homicida, Ares, mancillando toda piedad.*

La difícil situación de las mujeres cautivas se oye en la tragedia griega. En contraste con su buena fortuna anterior, se lamentan como resultado del sufrimiento por los muertos, del

²² Desastre que nunca ocurrió ya que los tebanos resultaron victoriosos; sin embargo, los troyanos sufrieron las consecuencias.

desconsuelo por una ciudad caída y de la pena por la miseria actual. El escenario plasma a grandes rasgos el futuro de estas mujeres que, por azar o accidente, se enfrentan a convertirse en esclavas de lanza.

Una breve mención al papel de Casandra en *Agamenón* (Ἀγαμέμνων) de Esquilo nos sirve de nuevo para ilustrar este contexto. Traemos a colación dicha tragedia pues es la primera obra en la que el canto y el lamento de una mujer cautiva ocupan un lugar destacado (Dué, 2006, pág. 162). Acá vemos que Casandra, al igual que Andrómaca, es llevada a la casa de su captor griego, en su caso Agamenón; sin embargo, a diferencia de esta, no aparece en escena nadie que la salve de los designios que planea contra ella la esposa de su amo, Clitemnestra. Las letras que componen el canto de esta troyana son excepcionales; los momentos en los que reflexiona sobre su propia situación, junto con las visiones proféticas de su asesinato, muestran un lamento que teje el contraste entre la vida y la muerte. Así vemos en *Agamenón* (Ἀγαμέμνων) (vv.1167–1171):

CASANDRA: ¡Patria infeliz, perdida sin remedio! ¡Pateros sacrificios para salvar las torres, pródigos en ofrendas de las majadas nuestras! Pero nada ha impedido que la ciudad sufriera su infausta suerte y yo misma, pronto, habré de derramar ardientes lágrimas.

Casandra, tras predecir su muerte, ahora se lamenta. Culpa al matrimonio de Paris y Helena por su desgracia, e incita con ello el canto de todas las mujeres troyanas de las tragedias posteriores. Los múltiples matrimonios de Helena (“Casandra: ¡Ay bodas, sí, bodas de Paris, ruina de los suyos!”, v. 1156) aparecen como el principal destructor de todos los matrimonios de Troya –como vemos con los de Héctor y de Príamo–, así como el forjador del futuro de las mujeres de esta ciudad como concubinas (como es el caso de Polixena, Casandra y Andrómaca²³). La trama de *Las Troyanas* (Τρωάδες) de Sófocles es semejante a la de *Agamenón* (Ἀγαμέμνων) y la de *Andrómaca* en varios aspectos, y nos ayuda a comprender el cambio de contexto de estas mujeres, como nos recuerda Alicia Esteban Santos:

²³ En la tragedia griega aparecen otras mujeres de ser princesas troyanas se convierten en esclavas y concubinas de los griegos, así vemos a: Hesfone, concubina de Telamón; Briseida, de Aquiles; Criseida, de Agamenón, y Tecmesa, de Ajax.

Allí vemos a todas estas mujeres (a las princesas y también a las demás, anónimos miembros del coro) que en otro tiempo lo poseyeron todo –riqueza, poder, felicidad, padres, esposos, hijos– y a las que ahora no queda ya nada, ni siquiera su libertad ni su patria, ni aun la esperanza de poder algún día regresar a ella, pues ante sus propios ojos es totalmente arrastrada, aniquilando cualquier vestigio de vida. Son ellas ya una mera posesión del enemigo, un mero objeto llevado de un lado a otro. Arrancadas de su patria y su familia (lo que queda de ella), a merced de su dueño (Santos, 2007, p. 8).

Ya enmarcado el contexto y siendo testigos de cómo Casandra promueve el lamento en el canto, vemos que el de Andrómaca juega un papel fundamental, pues “es el medio por el cual Andrómaca gana la simpatía de las mujeres de la localidad y otros personajes, es su única defensa en una tierra de extraños en contra de una amante hostil y criminal”²⁴ (Dué, 2006, pág. 154). Como vimos en el capítulo anterior, en el prólogo Andrómaca se presenta, narra su pasado en Troya y se afirma como esclava sexual de Neoptólemo en Ptía. Lo que queremos resaltar es lo que añade a continuación, pues en conversación con una compañera de cautiverio de Troya, Andrómaca introduce su primer lamento (vv. 91–99):

ANDRÓMACA (Ἀνδρομάχη): Marcha, pues. Y nosotros, los lamentos, gemidos y lágrimas en que siempre nos encontramos, los lanzaremos hacia el éter. Pues, para las mujeres es, por naturaleza, un consuelo de los males presentes tenerlos sin cesar por la boca y en la lengua. Tengo, no una sola cosa, sino muchas, por deplorar: la ciudad de mi padre, y a Héctor, que ha muerto, y mi duro destino, al que me unció el día de la esclavitud, en la que caí sin merecerlo.

Andrómaca deja clara la razón de sus lamentos, gemidos y lágrimas, pues a diferencia de un tradicional lamento por los muertos, el dolor de la troyana tiene muchas causas. Como dijimos en un principio: protesta contra la pérdida de su ciudad, de su marido, de su hijo y de la libertad, que son, como hemos visto, los dolores característicos de las mujeres cautivas. Andrómaca, se podría afirmar, no solo narra su pasado particular sino también el pasado de todas las mujeres de Troya. Como mujer y esclava usa el lamento para sancionar públicamente, se gana la simpatía de sus compañeras de esclavitud y en última instancia su seguridad. Incluso las mujeres de Ptía, como veremos más adelante, responden

²⁴ “It is the means by which Andromache gains the sympathy of the local women and other characters, her sole defense in a land of strangers against a hostile and indeed murderous mistress”.

positivamente a los lamentos de Andrómaca y la protegen, como muestra el Coro en el verso 421: “Al oír (sus palabras), la compadezco”.

Andrómaca, trasladada por el enemigo desde su cámara nupcial a la orilla del mar, no pone un velo de boda alrededor de su cabeza, sino más bien el yugo abominable de la esclavitud. El quinto verso (*And.* v. 111–112), ya citado como epígrafe, nos sirve para comprender las consecuencias de una situación accidental, que en nuestro caso específico, llevan a Andrómaca a derramar lágrimas por su ciudad, su tálamo y su difunto esposo. En palabras de la troyana: “[...] me deshago en llanto como fuente que sobre la roca se desliza (*And.* vv. 116–117).

En el terreno de la vida el accidente es un riesgo permanente y la dualidad de la relación conyugal y heril se ve alterada al no poder definirse más en virtud de su naturaleza. Ejemplos de esto lo vemos en *Andrómaca*, donde, además, se pone de manifiesto que en la relación heril, lejos de poder formularse como una única relación recíproca entre un amo y sus esclavos, entran a jugar otros factores, tales como los botines de guerra, los esclavos o servidores de los mismos esclavos o la institución de la esclavitud que se genera en la cotidianidad griega.

Al adentrarnos en las voces de los personajes de esta tragedia, es evidente que prima la convención y el accidente sobre la naturaleza. Es decir, entramos al lugar que Aristóteles señala: aquel en el cual la naturaleza no siempre cumple sus fines. El canto, la voz y el lamento de Andrómaca, al no ser pasivos, nos brindan los elementos necesarios para comprender la controversia que un siglo después planteó el estagirita: “Es evidente, pues, que hay cierto motivo para la controversia y que hay esclavos y libres que no lo son por naturaleza, y también que en algunos hombres su condición de esclavos y libres está bien definida” (*Pol.* I, 6, 1255 b5).

En lo que sigue nos enfocaremos en la situación fortuita de Andrómaca como esclava de lanza, es decir, botín de guerra; luego analizaremos la relación que se teje entre libres y bárbaros para comprender el vínculo entre su condición de bárbara y esclava; y luego mostraremos la tensión que plantea el Coro al seguir llamando señora a la que ahora es

cautiva. El artículo de Juan Antonio López Férez titulado *El tema del amo y el esclavo en la «Andrómaca» de Eurípides* (1976) nos ha servido especialmente para iluminar cada uno de los pasajes donde aparece la figura del esclavo.

3. Andrómaca: botín de guerra y esclava de lanza

HÉCUBA (Ἑκάβη): *¡Ay, ay! ¡Qué mala es siempre por naturaleza la esclavitud, y cómo soporta lo que no debe, vencida por la fuerza!* (Hécuba vv. 332–333).

Desde el prólogo vemos cómo la presentación de Andrómaca muestra el carácter accidental y fortuito de su esclavitud, pues nacida de estirpe libre fue entregada, como ya hemos visto, como recompensa de la lanza a los vencedores de la Guerra de Troya. Así, Andrómaca, se convierte en concubina de Neoptólemo y afirma (vv. 12–15):

ANDRÓMACA (Ἀνδρομάχη): Yo misma, como esclava, a pesar de ser considerada de familia muy libre, llegué a la Hélade, dada al isleño Neoptólemo como botín de su lanza escogido entre lo saqueado en Troya.

Las alusiones a Andrómaca como cautiva de guerra son frecuentes en la obra. Están en boca de Hermíone, Menelao, Orestes, de los servidores y del Coro. Queda entonces claro cómo este personaje refleja una situación de esclavitud resultado de la fuerza de la lanza. Hermíone, por ejemplo, le demanda a Andrómaca el hecho de que aun siendo una esclava y una “capturada por la lanza”, pretenda apoderarse del palacio, expulsarla y alejarla de Neoptólemo (vv. 155–157):

HERMÍONE (Ἑρμιόνη): Tú que eres una esclava y una mujer capturada por la lanza quieres apoderarte de esta casa tras expulsarme a mí.

En la línea citada a continuación Menelao reclama su derecho sobre Andrómaca cuando Peleo quiere soltarle las ataduras para dejarla libre. Este refuerza su poderío afirmando que ella ha sido apresada por su lanza (vv. 583):

MENELAO (Μενέλαος): Yo la cogí de Troya como prisionera.

En otra ocasión Orestes, al notar el sufrimiento de Hermíone (vv. 880– 1000), se pregunta por la razón de su desgracia y afirma que si el mal no proviene de sus hijos, que no tiene, procede de la relación con su marido. En efecto, Hermíone afirma que su marido ama a una segunda mujer, a la prisionera troyana, y que su dolor se debe a ello. En palabras de Hermíone: “a la cautiva, la que había compartido el lecho de Héctor” (v. 908). La referencia a Andrómaca como cautiva es constante, la misma Nodriz tranquiliza a Hermíone diciéndole que a diferencia de Andrómaca, que la tiene Neoptólemo cual “esclava procedente de Troya” (vv. 871–873), a ella la recibió como una hija de padre noble con abundante dote de una ciudad no escasamente rica. En otra ocasión vemos que Hermíone se queja ante Orestes por haber sido víctima de las palabras de las malas mujeres; estas le pedían que no permitiera que la cautiva infame ocupara su lecho, y que por lo tanto la debía alejar de su casa (vv. 932–933):

HERMÍONE (Ερμιόνη): Las visitas de las malas mujeres me perdieron, las cuales me hincharon de vanidad diciéndome frases como éstas: “¿Vas a soportar tú que la malvadísima prisionera esclava en tu casa participe del lecho contigo?”

Un punto importante a tratar en el presente apartado es el sentimiento que Andrómaca despierta en Hermíone. Ya vemos, tras la intervención del Corifeo en los vv. 954–956, cómo Orestes le confiesa a Hermíone que, conociendo la ruina del palacio y los celos y la discordia que despertó en ella la llegada de la cautiva, permanecía en guardia vigilando por si asustada y espantada por “miedo a la prisionera” decidía alejarse de la casa (vv. 954–963):

CORIFEYO (Κορυφαίος): Demasiado has lanzado tu lengua contra lo que te es connatural. Ahora bien, estas cosas te son perdonables, pero, con todo, es preciso que las mujeres oculten las enfermedades femeninas.

ORESTES (Ορέστης): Sabia cosa es la del que ha enseñado a los mortales a oír las razones empleadas por los contrarios, pues yo, conociendo el trastorno de este palacio y la discordia tuya y de la mujer de Héctor, permanecía en guardia, por si ibas a quedarte aquí mismo, o si, espantada por miedo a la prisionera, querías liberarte de este palacio.

El temor de Hermíone hacia la prisionera se ve reflejado también versos siguientes cuando Peleo, al cuestionarse por la razón de su miedo, obtiene la respuesta del Coro quien afirma que el fundamento de su comportamiento, aparte de ser el haber intentado asesinar al hijo de Andrómaca, se debe al miedo que le guarda a esta (vv. 1058–1059):

PELEO (Πελεός): ¿Qué miedo la dominó? Concrétamelo.

CORIFEO (Κορυφαίος): Por temor a su esposo, no sea que la expulse del palacio.

PELEO (Πελεός): ¿Por su intención asesina respecto al niño?

CORIFEO (Κορυφαίος): Sí, y por miedo a la prisionera.

Como afirma López Férez “realmente el miedo de Hermíone hacia Andrómaca no carecía de fundamento. Según el derecho ático, un hijo bastardo podía ser adoptado o legitimado, y la mujer estéril podía ser repudiada si llegaba el caso. La realidad social que envolvía a Hermíone era tal, y ella sabía con certeza que su marido podía rechazarla y entregar el reino a los hijos bastardos (vv. 32–35, 155–158, 201–202)” (1976, p. 385). Andrómaca se refiere también a tal eventualidad, pero duda mucho que pueda ocurrir (vv. 192 ss.). Hermíone, tras haber fracasado en su intento de eliminar a Andrómaca y Moloso, expresa el temor que la embarga (vv. 808, 856–857, 860, 927–928, 940–942).

También Tetis, en el epílogo de la tragedia, hace mención a Andrómaca como cautiva de la lanza o prisionera de guerra. La llegada de Tetis anuncia el futuro de la familia, así vemos que como solución a la discordia de la escena exhorta, por un lado, a su marido Peleo para que entierre a Neoptólemo como oprobio en Delfos, y así el sepulcro dé noticia de su muerte violenta; por otro, a que la cautiva se marche a tierra molosia, para que, unida en boda legítima con Heleno, habite en compañía de su hijo, el único que había quedado de la raza de Éaco. Así mismo Tetis afirma que no debe perderse su estirpe (Tetis–Peleo) ni la de Troya, pues del hijo de Andrómaca deben descender, uno tras otro, los reyes de Molosia (vv.1243– 1249):

TETIS (Τεθύς): Y la mujer prisionera, Andrómaca digo, es preciso que habite en la tierra molosia, anciano, unida con

Heleno en matrimonio legítimo, y también este niño, el único que ha quedado ya de los de la estirpe de Éaco.

Es importante resaltar que esta es la única ocasión en que aparece Andrómaca como cautiva en boca de la familia de Neoptólemo, y es justo en el momento en que de nuevo cambia su condición: de ser esclava, concubina y viuda de Neoptólemo pasa a ser reina de Molosia y esposa de Heleno.

Hasta aquí queda claro cómo aparece la esclavitud fortuita, de lanza, de la exreina de Troya, Andrómaca. Traer a colación los versos precisos en donde aparece esta figura nos sirve para resaltar que en voz de los vencedores –Menelao, Hermione y Orestes– poco importa si la situación de la troyana es accidental o por naturaleza; lo que les interesa es que, como botín de guerra, debe cumplir la función de esclava, en su caso específico debe ser concubina. La relación de Andrómaca con sus amos no se instaura por naturaleza – como propone la definición aristotélica de la relación heril en la *Política* (Πολιτεία), todo lo contrario, se fija por la fuerza que los señores ejercen sobre ella. La violencia y la injusticia como principio de este modo de esclavitud no tienen en cuenta los intereses del esclavo, y mucho menos se basa en el carácter natural de la autoridad propuesta por el estagirita²⁵, todo lo contrario, una superioridad por convención ejerce su fuerza sobre un esclavo accidental.

Debido a que como afirma Aristóteles “no se puede llamar de ninguna manera esclavo al que no merece la esclavitud” (*Pol.* I, 6, 1255 a26), algo que Eurípides había defendido, vale la pena en este punto traer a colación las opiniones expuestas en el capítulo sexto del libro I de la *Política* (Πολιτεία) en referencia a la esclavitud que se instaura en virtud de la convención generalmente aceptada que establece que los bienes adquiridos durante la guerra son propiedad de los vencedores.

²⁵ “[M]andar y ser mandado son cosas tan necesarias y casi tan universales como necesarias. Desde sus orígenes algunos seres están destinados al mando y otros a la obediencia.” (Cappelletti, 1977, pág. 15) La esclavitud por convención se aleja de la natural, pues mientras que en la primera el modo de obtención de los esclavos es la fuerza, en esta última “es, pues, manifiesto que unos son libres y otros esclavos por naturaleza, y que para estos últimos la esclavitud es a la vez conveniente y justa” (*Pol.* I, 5, 1255 a 1–3).

La controversia entre la justicia o injusticia de la esclavitud que recoge Aristóteles, es que en cierto modo la virtud, cuando ha conseguido recursos, tiene también la máxima capacidad de imperar por la fuerza, “y el vencedor descuella siempre por algo bueno, de modo que parece que sin virtud no hay fuerza, y la controversia se reduce a la cuestión de la justicia. Por esta razón, unos opinan que la justicia estriba en la benevolencia, y otros que la justicia está precisamente en que mande el más fuerte” (*Pol.* I, 6, 1255 a17–19). Los primeros replican a la vez que si se acepta la inseparabilidad de ambos términos, la fuerza del vencedor –en cuanto es también la fuerza del hombre virtuoso– no se podría emplear para esclavizar a los demás. Pues por más débiles y vencidos que sean no se puede ejercer fuerza sobre ellos solo porque manda el más fuerte, ya que afirman que la única esclavitud aceptable es la que se basa en la benevolencia recíproca. En un segundo lugar, está la opinión que afirma que la mera superioridad de la fuerza da derecho a mandar y a hacer de su víctima su esclavo o vasallo. Reducir el problema a una cuestión de justicia nos sitúa en el la discusión sobre si la ley es por sí misma justa o no, pues nos podemos encontrar ante una fuerza sin virtud.

Aristóteles en el capítulo sexto del libro I de su *Política* (Πολιτεία) estaría planteando el debate en torno a la legalidad y justicia de la ley en lo que respecta a la esclavitud. En su análisis podemos ver que se postula una nueva problemática, vinculada al positivismo sofístico según Cappelletti, la cual sostiene que la esclavitud originada en la guerra es justa por la simple razón de que así lo reconoce la ley, y todo lo que es legal es justo. Pero quienes afirman esto, según Aristóteles, se contradicen, ya que la causa de las guerras puede no ser justa²⁶. Si de una guerra injusta resultan esclavos, estos, sin merecerlo, caerían en situación de esclavitud; de otro modo se daría el caso de que esclavos por naturaleza, afortunados en la guerra, se conviertan en amos de descendientes de la más alta aristocracia, derrotada en los azares bélicos (Cfr. Cappelletti, 1977, pág. 18).

Para el estagirita, el hecho de que los griegos no quieran aplicar esta opinión a su propio pueblo, y aceptar que estos, al ser vencidos en la batalla, sean con justicia reducidos a la

²⁶ En este caso, habría que pensar si la guerra de Troya fue justa.

condición de esclavos, es una contradicción fundamental. Pues como afirma, es forzoso reconocer que “unos son esclavos en todas partes y otros no lo son en ninguna” (*Pol.* I, 6, 1255 a32). Aristóteles sitúa este debate en los mismos términos en los que realiza su crítica al nacimiento noble, pues pone en escenario el hecho que los griegos se consideren a sí mismos nobles, no solo entre ellos, sino en otras partes, pero a los bárbaros solo en su país, como si existiese una nobleza y una libertad absoluta y otra no absoluta. Para ilustrar dicha postura el autor de la *Política* (Πολιτεία) trae a colación la afirmación de la Helena de Teodoto: “fruto de dos raíces divinas, ¿quién se atrevería a llamarme sierva?”. Así, Aristóteles llega a afirmar que no pueden estar tan seguros los griegos de que en ellos se da la libertad solo por ser griegos, pues entre ellos puede haber también esclavos por naturaleza.

Aclarar esta cuestión es determinante para comprender la figura del esclavo y su relación con la noción de bárbaro. *Andrómaca*, una vez más, nos sirve para iluminar y poner sobre la mesa la problemática planteada. La relación que se lee entre libres y bárbaros en esta tragedia sirve para revisar las posiciones de la esclavitud por naturaleza y por convención. Vemos que la condición de ser libre y heleno contrasta con la figura del bárbaro en varias ocasiones. En el acápito que sigue se mostrará que mientras para Andrómaca su situación no pasa de ser convencional, sus amos exigen de ella una naturaleza de esclava; la relación que se puede rastrear entre ser de modo por naturaleza o por accidente libre, extranjero o bárbaro, se torna más compleja cuando la contingencia hace a los hombres y mujeres libres o esclavos.

4. Libres y bárbaros en *Andrómaca* (Ἀνδρομάχη)

Los usos del término libre en relación con las nociones de esclavo y bárbaro son pocos en la presente tragedia, mas no por eso carecen de una especial importancia. El presente apartado se propone iluminar aquellos pasajes donde aparece dicho término para así poder comprender la relación que establece con sus esclavos.

Eurípides nos muestra que Andrómaca se sabe víctima de un engaño ocasionado por los hombres libres que aparecen en la obra. Una vez más se hace patente la tensión que suscita

el hecho de que la naturaleza no logre siempre su cometido en el terreno práctico. El engaño, en este caso, nos sirve para reafirmar que los vencedores, por más que sean los más fuertes, no necesariamente son virtuosos. Como ya concluimos en el capítulo anterior, es necesario dudar de quienes supuestamente poseen las cualidades tanto del amo como del esclavo, pues no basta un cargo, la fortuna o la suerte para que su condición se defina, sino que es en sus acciones, sus decisiones y pensamientos, es decir, su carácter, en donde se encuentra su verdadera naturaleza. Los vv. 435–437 ilustran cómo Andrómaca se sabe víctima del engaño de su amo; amo que, lleno de sarcasmo le responde que no lo piensa negar:

ANDRÓMACA (Ἀνδρομάχη): ¡Ay de mí! Con engaño me atrapaste. He sido engañada.

MENELAO (Μενέλαος): Proclámalo a todos, pues no lo negaré.

Andrómaca, víctima, engañada y traicionada por Menelao, se dirige y califica a los espartanos como traidores, mentirosos, codiciosos y con mentes torcidas, como los demuestran los versos a continuación (vv. 445– 453):

ANDRÓMACA (Ἀνδρομάχη): ¡Oh los más odiosos de los mortales para todos los hombres, habitantes de Esparta, consejeros falsos, señores de mentiras, urdidores de males, que pensáis de modo tortuoso, nada sano, y dándole la vuelta a todo! Injustamente tenéis fortuna a través de la Hélade. ¿Qué es lo que no se da entre vosotros? ¿No, muchísimos asesinatos? ¿No, lucros vergonzosos? ¿No se os sorprende sin cesar diciendo una cosa con la lengua y pensando otra? ¡Así os muráis!

La paradoja del ser amo y ser esclavo nos permite leer el uso de los términos *doũlos* (δοῦλος) y *eleútheros* (ἐλεύθερος), ya que, ubicados en un contexto donde el esclavo es víctima del engaño de los libres, se afirma una esclavitud que lejos de ser por naturaleza lo es por convención. Es esta la que da cuenta del verdadero carácter de los interlocutores de la obra. El amo y libre, contrario a las características que le atribuye Aristóteles²⁷, aparece

²⁷ Recordemos la definición de amo natural como aquel hombre libre que posee por naturaleza la autoridad del mando, que es un hombre virtuoso, justo, que hace uso pleno de su razón y es capaz de prever con la mente, entre otros.

calificado como traidor, codicioso y mentiroso. Por contraste, Andrómaca en situación de esclavitud y en contra de la convención, se proclama siempre como persona libre.

Otros pasajes nos ayudan a comprender esta tensión, ejemplo de ello son dos discusiones que mantienen Andrómaca y Hermíone. Por un lado vemos que cuando Andrómaca le pregunta a la esposa de Neoptólemo por las supuestas razones por las cuales quiere ella apartarla de su marido, hace referencia con ironía al hecho que la espartana considere a la troyana como una persona libre: (vv.195) “[...] ¿me contemplas libre?”. Otro caso aparece cuando Hermíone “[...] llena de envidia, de miedo hacia la esclava, de prejuicios de casta, nos diga de sopetón que la rica dote con que su padre la dio en matrimonio le permite *tener la boca libre*: para decir lo que quisiera” (López Férez, 1976, pág. 383). En palabras de la espartana “[...] con mucha dote, como para tener la boca libre”. Un hecho contingente permite llamar libre a Hermíone; la dote la califica como tal. Lo que queremos mostrar es que Hermíone no poseería las cualidades del amo descritas por el estagirita, pues no puede ser considerada como señora solo por ser descendiente de padres libres.

Por otro lado, el empleo del término bárbaro en *Andrómaca* nos sirve para señalar la relación que este término puede guardar con la situación de la esclavitud. Ya hemos visto los posibles acercamientos y diferencias que mantienen estos términos en el pensamiento político de Aristóteles, pero es importante fijarnos ahora en el uso que tienen en la tragedia. Hermíone se refiere despectivamente a Andrómaca cuando la tilda de raza bárbara (vv. 173– 182):

HERMÍONE (Ερμιόνη): Así es toda la ralea extranjera²⁸. El padre se une con la hija, el hijo con la madre, la muchacha con el hermano, los seres más queridos mueren por asesinato, y la ley no impide ninguna de estas cosas. Y no pretendas introducirlas entre nosotros; pues no está bien que un hombre tenga las riendas de dos mujeres; sino que mirando a una sola Cipris, protectora del lecho, aman quienes quieren vivir decentemente.

En otra ocasión vemos cómo Hermíone, en discusión con la cautiva, se refiere a ella con hostilidad (v. 261) “¡Oh tú criatura bárbara y de obstinada osadía!”. Más fuertes son todavía

²⁸ En la traducción de Francisco Rodríguez Adrados (Ed. Alianza) aparece: “Tal es la raza bárbara”.

las palabras que usa Menelao para referirse a Andrómaca; por ejemplo, cuando lo hace en su defensa a los ataques de Peleo (vv.645 –690). Acá Menelao, luego de ser criticado con dureza por parte de Peleo por las malas decisiones que ha tomado en el pasado, le dice: “[C]uando tú Peleo, nacido de un padre ilustre, tras emparentar conmigo, dices cosas vergonzosas para ti mismo y ultrajes para mí a causa de una mujer extranjera”. Afirma que deshonra a su propia familia y que la solución que traería más beneficio a todos sería expulsar a esa mujer de Asia, extranjera, mujer bárbara, de la casa.

En las conclusiones del apartado anterior postulábamos una contradicción fundamental, pues, siguiendo la política aristotélica, hay una reserva de no querer aplicar al pueblo griego la ley según la cual el botín de guerra es de los vencedores, mas hacerlo sin duda ni excepciones con las comunidades bárbaras. *Andrómaca* nos sirve como un escenario en el que esta contradicción juega un papel fundamental. La ralea extranjera y la raza bárbara aparecen varias veces mencionadas en tono despectivo. Como mencionamos anteriormente, ya sea con hostilidad por Hermíone o como reclamo en voz de Menelao, Andrómaca mujer de Asia, extranjera y mujer bárbara, es señalada como aquella de falsas palabras, envidiosa de sus amos, y provocadora de los celos en su señora, obstinada en su carácter y con deseos de apoderarse de la casa. Eurípides ilustra en esta tragedia la reserva de llamar esclavos por naturaleza únicamente a los bárbaros, pero no a los griegos. Esto lo hace con el fin de poner escena diversos temas fundamentales de la época clásica.

La naturalidad de la relación heril, la determinación de la función de cada una de las partes que la componen, así como la posible ciencia que puede ayudar al perfeccionamiento de ciertas cualidades –que ya poseen tanto el esclavo como el amo por naturaleza–, nos sitúa, como hemos querido mostrar, en la problemática que plantea la reserva de no llamar esclavos a los hombres griegos, así por accidente caigan en situación de esclavitud, y de sí poder hacerlo sin problema alguno con otras comunidades. En *Andrómaca* vemos cómo Hermíone en tono despectivo se refiere a las costumbres bárbaras de la troyana y le prohíbe que las perpetúe en el palacio. La espartana le dice a Andrómaca que en la ralea extranjera “el padre se une con la hija, el hijo con la madre, la muchacha con el hermano, los seres más queridos mueren por asesinato, y la ley no impide ninguna de estas cosas. Y no

pretendas introducirlas entre nosotros” (vv. 173– 182). La equivalencia de los términos bárbara, extranjera y esclava en voz de Hermíone nos muestran una vez más que, en la teoría por más que cada uno de los términos tenga su definición propia, en la práctica los prejuicios son empleados sin más y constituyen un imaginario social determinante. La naturalidad de la relación heril implica, como su nombre lo dice, que ambos términos –amo y esclavo–, son relacionales, es decir, que no se puede concebir cada parte aislada porque perdería su naturaleza. Los bárbaros, en cambio, desde el pensamiento aristotélico, se definen precisamente por no tener un elemento que rija o mande sobre otro por naturaleza. Ambos términos, como concluíamos en el capítulo precedente, no son pues equiparables²⁹.

Vemos hasta el momento que el término *eléutheros* (ἑλεύθερος) pone en relieve la profunda diferencia entre la vida que llevaba Andrómaca en el pasado y la que vive en el presente; no solo esto, nos sitúa además en la enorme dificultad de definir y diferenciar, tanto teórica como prácticamente, al bárbaro del esclavo. Lo que queremos mostrar, y con esto damos paso al siguiente apartado, es que la naturaleza cuando entra en el campo de las excepciones se ve obligada a buscar nuevos criterios de distinción; criterio que, en nuestro caso específico, aparecen, por un lado, el carácter de cada uno de los personajes que están en escena –con sus palabras, sus gestos, sus acciones, sus reclamos y sus lamentos–, y por el otro, en las reacciones que estos despiertan en los servidores y en el coro. La importancia del carácter a la hora de vivir una situación de esclavitud será fundamental, pues hay ciertas cualidades, como lo son los hábitos, que son difíciles de desplazar o de cambiar pese a que hechos contingentes cambien el rumbo de la vida. Aristóteles afirma que los hábitos, al ser cualidades, son duraderos y están firmemente arraigados. En *Cat.* VIII 1-20 el estagirita afirma:

[E]ntre los que llamamos hábitos o posesiones quedan
incluidas todas las clases de conocimiento y las virtudes.

²⁹ La impresión de que la mayoría de los esclavos eran extranjeros es cierta, pues en la mayoría de los casos lo eran. Esto era casi una regla; los atenienses nunca tenían esclavos de Atenas, o los Corintios de Corinto. No es de extrañar que algunos griegos llegaran a identificar a los esclavos con los bárbaros. (cfr. Finley, 1968, pág. 61). Vemos en otro párrafo de la *Política* (Πολιτεία) que la raza o nacionalidad tienen un papel fundamental. En el libro III de la *Política* (Πολιτεία) el estagirita afirma que no es conveniente adquirir muchos esclavos de una misma raza o nacionalidad, según era costumbre en las ciudades griegas de la época, porque tal hecho favorece entre ellos la conciencia de clase y la rebelión.

Pues el conocimiento se considera duradero y difícil de desplazar de la mente, aunque un hombre puede, de hecho, haberlo adquirido sólo en un grado moderado; y, a no ser que se haya producido en él un cambio brusco, por enfermedad o algo semejante, no se pierde. Y lo mismo se puede decir, con razón, de las virtudes, por ejemplo, de la justicia, de la templanza, y de cada una de ellas; se admite, en efecto, que éstas son difíciles de desplazar o de cambiar.

La relación que tienen los hábitos con las acciones y el pensamiento es fundamental; y son los personajes de la tragedia –en nuestro caso– los que nos sirven para ilustrar cómo, ante las circunstancias y adversidades, hay cierta estabilidad en el carácter frente a los sucesos que puedan sobrevenirlos. Este tema nos vincula directamente con el pensamiento ético de Aristóteles y la insistencia en lo privado en Eurípides, pero lo que queremos mostrar es siguiendo la afirmación de Aristóteles en su *Poética* (Ποιητική), los actores “[...] necesariamente están dotados de determinado carácter y modo de pensar, por lo cual decimos que las acciones son de determinada clase –por naturaleza, en efecto, el pensamiento y el carácter son las dos causas de la acción, y de acuerdo con los mismos todos los seres humanos llegan al éxito o al fracaso–” (*Poética* 1449 a1–5). El carácter y el pensamiento definen a los personajes en tanto que estos aluden a los hábitos buenos o malos, esto es, a las virtudes y los vicios (morales e intelectuales) que van formando las acciones que cada uno realiza.

Las acciones y palabras de Andrómaca, que reflejan sus hábitos y su pensamiento, son las que nos brindan las claves para poder afirmar que, pese a lo accidental y fortuito de su situación, la troyana se destaque como persona libre. A continuación veremos cómo, no solo el pensamiento y las acciones de Andrómaca proveen un ejemplo de ello, sino que el Coro y los servidores juegan un papel fundamental, pues en ellos donde se ve reflejado el miedo y la hostilidad hacia sus amos actuales, y aprecio y afecto hacia los de otro tiempo.

5. Miedo y compasión en *Andrómaca* (Ἀνδρομάχη)

SERVIDORA (A ANDRÓMACA): *Señora –no rehúyo darte este nombre, pues que lo hacía en tu casa, cuando vivíamos en el solar de Troya y yo era fiel a ti y a tu marido aún vivo.* (*Andrómaca* vv. 56–58)

La figura del amo aparece en relación del señor con los otros miembros de la casa (esclavos, esposa e hijos); el caso específico que nos convocará en lo que sigue será la relación entre el amo y sus esclavos. Esto implicará traer a colación no solo las ocasiones en las que aparece la voz del amo o señor, sino también la manera como se refieren los esclavos a sus amos. La tragedia *Andrómaca*, como escenario de las grandes tensiones que se dan entre la naturaleza y el accidente, muestra las relaciones de un señor que nos ayuda a ilustrar varios aspectos que han sido hasta ahora planteados, como son el hecho contingente y excepcional que ofrece la experiencia.

Vemos desde el inicio de la tragedia cómo Andrómaca proclama que ha tenido un hijo en unión con su amo o señor Neoptólemo, hijo de Aquiles, así dice (vv. 24–25):

ANDRÓMACA (Ἀνδρομάχη): Y yo he parido en esta casa un hijo varón, tras unirme con el hijo de Aquiles, mi señor.

E insiste pocas líneas después (vv. 28–31) que su amo la ha rechazado y la ha arrojado lejos de su lecho, al sellar matrimonio con Hermíone:

ANDRÓMACA (Ἀνδρομάχη): Pero una vez que mi amo tomó por esposa a la laconia Hermíone, después de haber rechazado mi lecho de esclava, soy perseguida terriblemente por parte de ella.

Una referencia importante en relación a la figura del amo aparece vinculada a la fuerza con la que el dueño ejerce su poder sobre la esclava, pues Menelao quien representa al amo o señor aparece como dueño y por lo tanto con un poder absoluto sobre sus sirvientes³⁰. Un ejemplo de ello nos lo provee Andrómaca cuando se pregunta por la razón de la decisión de su muerte; la troyana afirma que se ha acostado con Neoptólemo a la fuerza (vv.388–393):

ANDRÓMACA (Ἀνδρομάχη): ¡Oh tú que haces grandes males por una causa pequeña! Escúchame. ¿Por qué me matas? ¿A causa de qué? ¿A qué ciudad he traicionado? ¿A cuál de tus hijos he matado yo? ¿Qué casa he incendiado? Me acosté por la fuerza con mi amo, y, ahora, ¿me vas a matar a mí, y no a él, culpable de esto, de modo que dejando el principio te diriges al final, que está después?

³⁰ No olvidar que Andrómada es concubina de Neptólemo así haya sido traída por Menelao como esclava.

En este punto es de vital importancia hacer referencia a la manera como se refieren los esclavos a sus amos, pues esto refleja que la relación entre estos más allá de ser natural es producto de la fuerza y de la convención. El temor y el miedo, como veremos, serán los sentimientos que más se afloran en los esclavos en referencia a sus amos. En este contexto se destacan la relación que sostiene Menelao con el Coro y con los sirvientes (dentro de ellos El Mensajero), así como la relación de Hermíone con la nodriza, y la de Andrómaca tanto con su esclava como con el Coro. No deja de tener importancia el papel de Neoptólemo como amo, pues a pesar de estar ausente al inicio de la obra y luego asesinado se le sigue considerando señor en varias ocasiones posteriores a la misma.

Las palabras del Coro son iluminadoras para comprender la tensión que hemos planteado en la lectura de la relación heril aristotélica, pues en sus intervenciones Eurípides expone la disposición de los atributos de los personajes y los sentimientos que refleja cada uno de ellos. Tanto el papel del amo como el del esclavo suscitan en el espectador ora simpatía, ora aversión o enemistad según quien hable en escena, pues más allá de los hechos accidentales o convencionales son los atributos y las cualidades propias, es decir su carácter, las que definen los hábitos, y la condición de cada uno. Para comprender la transformación del Coro con relación a Andrómaca, nos detendremos en un pasaje especialmente interesante, *Párodo* (Παροδός) (vv. 127– 128), que hace referencia a los amos de Ptía: (Ἀντίστροφη)

ANTISTROFA 1A (Ἀντίστροφη): ¡Conoce tu suerte, medita la presente desgracia a la que has llegado! Siendo una mujer troyana, ¿disputas con tus señores, nacidos en Lacedemonia?

Siguiendo esta línea, otra referencia a la relación del Coro y la figura del amo se hace notable (vv. 130–132):

ANTISTROFA 1A (Ἀντίστροφη): ¿En qué es una ventaja para ti que estás asustada consumir gota a gota tu cuerpo ultrajado por contrariar a tus amos? El poder se te impondrá. ¿Por qué pasar sufrimientos tú que nada eres?

Y más aún en otra ocasión el Coro se refiere a la casa de sus señores para mostrar las lamentables circunstancias en que las que llega Andrómaca. Vemos así la estrecha relación entre la casa y los amos (vv. 141– 146):

ANTISTROFA 2A (Αντίστροφή): Como una digna de lástima,
para mí al menos, llegaste a casa de mis amos, mujer troyana
[...]

Se hace evidente en esta ocasión la fuerza y el poder del amo sobre la impotencia del esclavo. La cautiva, digna de lástima, que nada es ante sus amos y que solo le queda aceptar que la fuerza la ha vencido, contrasta con la figura del déspota que se caracteriza en este caso por el poder de su cargo y por ser el gobernante de su casa, de su mujer y de sus esclavos. Hasta ahora hemos visto la figura del amo en voz del Coro con el fin de situar los pasajes donde aparece dicha mención. Es importante ver ahora la manera cómo ese mismo Coro de mujeres esclavas se refiere o relaciona con los amos de la obra. El Coro mismo anuncia el giro que queremos hacer notar, siguiendo la Antistrofa 2 apenas citada, vemos que dice,

ANTISTROFA 2A (Αντίστροφή): [...] Pero por miedo guardamos
silencio –aunque lo siento con compasión, tu desamparo–, no
sea que la hija de la hija de Zeus me vea favorable a ti.

Los sentimientos de miedo y de compasión son vitales para la comprensión de la tensión de la relación heril que surge por convención o accidente y no es por naturaleza, *Andrómaca* es una tragedia que refuerza este planteamiento, Mientras que el estagirita establece que las cualidades de un amo por naturaleza descartan las relaciones de fuerza y temor, tanto Menelao como Hermíone ejercen su poderío o mando mediante estos dos elementos. Esto se puede ver en el hecho que el Coro establece una relación de afecto y solidaridad³¹. con Andrómaca (vv. 117, 128, 134, 136, 137 y 141), hasta llegar al punto de expresarle una buena disposición hacia ella (vv. 146), mientras que no son cariñosas las

³¹ Este punto se puede poner en relación con la amistad que plantea Aristóteles entre el amo y el esclavo. En la *Ética a Nicómaco* (Ἠθικὰ Νικομάχεια) afirma que “(...) no hay amistad hacia un esclavo en cuanto esclavo, pero sí en cuanto hombre, porque parece existir una cierta justicia entre todo hombre y todo el que puede participar en una comunidad donde hay ley o convenio, y, por tanto, también amistad en la medida en que cada uno de ellos es un hombre” (E.N. VIII, 1161b 4-9). El aprecio, afecto y compasión que siente la sirvienta hacia Andrómaca sería ejemplo de cierta amistad entre una señora y su esclava.

frases que dirige hacia los amos. En el verso 117 el Coro entra en escena en auxilio de la troyana con el fin de curar las enconadas querellas que mantiene con Hermíone y contribuir a alejarla de la discordia en que vive. Más adelante el Coro se conmueve ante la miseria de la troyana, se refiere a ella como “muy desdichada, desgraciada mujer” (vv. 134–140), y se compadece: “mas sufro con pena tu suerte” (v. 144).

Por el contrario, el Coro no es cariñoso con los amos. Estos encarnan la fuerza y las obras que causan lágrimas y marchitan el cuerpo hasta la miseria (vv.130–132) y no producen en el coro de mujeres nada más que miedo. Solo les queda, reiteramos, guardar silencio (vv. 142–143): “Pero por miedo guardamos silencio”.

Siguiendo a López Férez, “no es solo el Coro el que manifiesta su miedo hacia los amos, sino que la criada de Andrómaca tiene también miedo por si se entera *alguno de los amos*, y en cambio, compasión hacia su antigua señora” (López Férez, 1976, pág. 380). Es claro en (vv.61– 62):

SERVIDORA (Θεραπαίνα): Vengo ahora trayéndote nuevas
noticias, con miedo, por si alguno de los señores se percata, y
con compasión por ti.

Hasta acá hemos podido ver que los servidores muestran miedo a sus amos debido a la fuerza que estos ejercen, mas sienten compasión por quien no debería ser esclavo. Esta relación convencional se formula en contraste con el planteamiento natural de la esclavitud dado por el estagirita, donde el mutuo beneficio –y no la fuerza– es el fundamento de la relación heril. Acá vemos que se siente compasión y afecto por quien está en la situación de esclavo, mientras temor y miedo por quien está al mando de la casa. Retomemos la figura del amo para mostrar dónde y cómo aparece esta relación en voz de la troyana.

Un momento especialmente tenso es aquel en el que Andrómaca, sentenciada y con las manos atadas, en medio de su amargura y desesperación, le pide a su hijo, como última instancia, que se postre ante las rodillas de Menelao, como si este gesto de súplica fuera suficiente para salvarse. La vulnerabilidad del esclavo se ve plastmada en estos versos (vv. 528–534):

ΗΙΟ (Παῖς): Desdichado, ¿qué canto podría encontrar yo que me alejara de la muerte?

ΑΝΔΡΟΜΑΧΑ (Ἀνδρομάχη): Suplica, acercándote a las rodillas del señor, hijo.

ΗΙΟ (Παῖς): ¡Oh amigo, amigo! Líbrame de la muerte.

ΑΝΔΡΟΜΑΧΑ (Ἀνδρομάχη): Tengo los ojos empapados de lágrimas, goteo como fuente sin sol sobre una roca lisa, desdichada de mí...

A las afectuosas palabras del niño suplicante, Menelao contesta con palabras odiosas:

ΜΕΝΕΛΑΟ (Μενέλαος): ¿Por qué te arrodillas ante mí como si suplicaras con tus ruegos a una roca del mar o a una ola? Soy un provecho para los míos, pero por ti no tengo ningún amor, puesto que, tras gastar gran parte de mi vida, capturé a Troya y a tu madre; gozando de ella ahora bajarás a Hades subterráneo. (vv. 537–544)

El mismo Menelao reconoce que Andrómaca ha sido capturada como esclava de lanza, y que por ello la familia de esta no recibe provecho alguno de su mandato. Todo lo contrario, la rudeza de sus palabras nos muestra su intención de deshacerse de la esclava y su hijo.

El papel del Coro y de los servidores nos ha mostrado cómo, a pesar de la situación accidental de Andrómaca como esclava concubina, su carácter prevalece y sus cualidades de persona libre están latentes en sus palabras. También nos ha hecho ver que el miedo y temor que guardan hacia sus amos actuales no son más que síntomas de una relación innatural donde prevalece la fuerza y el mal uso de la autoridad. Recordando que para Aristóteles el fundamento de la naturalidad de la relación amo y esclavo es de necesidad, cosa que hace que su relación sea de mutuo beneficio, como vemos en el libro I de la *Política* “es, pues, manifiesto que unos son libres y otros esclavos por naturaleza, y que para estos últimos la esclavitud es a la vez conveniente y justa” (*Pol.* I, 5, 1255 a 1–3).

Es interesante darle relevancia al hecho que Andrómaca como súbdita y esclava carecería, según los parámetros aristotélicos, en absoluto de facultad deliberativa, y por otro lado, como mujer estaría desprovista de autoridad. Este personaje formaría parte de dos relaciones, la heril y la conyugal, pero como vemos no lo hace de modo pleno; es decir, por

un lado, es esclava como botín de guerra y no de modo natural, y por el otro, es concubina, es decir, no es la conyugue de su amo, sino solo la encargada de darle un hijo a la familia – pues Hermíone, la mujer de la casa, es incapaz de procrear–. Como esclava por accidente y concubina nos sitúa en la convencionalidad y en el azar, y nos aleja por lo tanto de una definición que se pueda dar por naturaleza.

6. Esclavas y, además, mujeres

ANDRÓMACA (Ἀνδρομάχη) (A MENELAO): *A quienes tienen buena fama de verdad, los considero felices, pero los que la tienen por mentiras, no consideraré apropiado que la mantengan, sólo porque por un azar parecen ser inteligentes. (Andromaca vv. 319–323)*

La sirvienta de Andrómaca, que no rehúsa llamar *señora* a la que ahora está en situación de esclavitud, muestra la importancia que tiene el carácter de ama de la cautiva, a pesar del hecho accidental que la ha llevado donde está. Digna de este título, Andrómaca representa en este punto unas cualidades que retan al azar, al accidente y a la convención; no se resigna a un destino como cautiva de guerra, y así, su personaje muestra la fuerza del carácter de la troyana. Podemos traer de Eurípides varias alusiones a este punto, empezando por Andrómaca (vv. 319–334):

ANDRÓMACA (Ἀνδρομάχη): ¡Oh fama, fama! Para innumerables mortales que nada son has hinchado tú una vida de vanagloria. A quienes tienen buena fama de verdad, los considero felices, pero los que la tienen por mentiras, no consideraré apropiado que la mantengan, sólo porque por un azar parecen ser inteligentes. ¿Tú, al mando de los soldados selectos de los helenos, tomaste en una ocasión Troya de Príamo, tan cobarde como eres? ¿Tú, que te has puesto tan orgulloso a causa de las palabras de una hija que es como una niña has entrado en discusión con una desgraciada esclava? No te considero a ti digno de Troya, ni a Troya digna de ti. Algunos, que dan la impresión de ser sensatos, son brillantes por fuera, pero, por dentro, iguales a todos los hombres, salvo si destacan en algo por el dinero, pues gran fuerza tiene eso.

Vemos en la tragedia *Hécuba* (Ἑκάβη) una reflexión que nos sirve para ilustrar cómo basta la suerte para obtener un título convencional o para llenar de triunfo a hombres que no

son nada. El azar de estas situaciones contrasta con ciertas cualidades, como lo son los hábitos –tales como la virtud–, que son difíciles de desplazar o de cambiar pese a que hechos contingentes o calamidades cambien el rumbo de la vida (vv. 593–604):

HÉCUBA (Ἑκάβη): (...) No es, pues, de admirar si una tierra, favorecida por el cielo, produce rica cosecha, y que la fértil, privada de este bien, dé amargado fruto: solo entre los hombres el malo es siempre malo, el bueno siempre bueno, y no le dañan las calamidades, y siempre es virtuoso. ¿Proviene esto del linaje, o acaso de la educación? No puede negarse que algo contribuye la educación, enseñando la virtud, que quien bien la aprende distingue lo bueno de lo malo.

Estos versos nos ayudan a comprender, no solo el hecho accidental de ciertas situaciones, sino que reafirma la posición de Eurípides en contra de la esclavitud por naturaleza. En el caso de *Andrómaca*, el título de *señor* no lo emplean los esclavos para designar a Peleo, y en cuanto a Neoptólemo es dudoso si se le llama así en el vv. 142 (Antistrofa 2 (Ἀντίστροφη): “Llegaste inspirando piedad, señora troyana γύναι Ἰλιάς, a la casa de mis amos δεσποτῶν ἐμῶν”)³². En cuanto a Menelao y Hermíone se usa únicamente, como vimos, para señalarlos o despertar antipatías hacia ellos. Andrómaca, en cambio, en situación de *esclava* es reafirmada como *señora* entre sus sirvientes.

Visto en retrospectiva, Eurípides, en tragedias como *Andrómaca*, se refiere y desafía tres de las dicotomías fundamentales del pensamiento propuesto por Aristóteles en la *Política* (Πολιτεία): libres–esclavos, griegos–bárbaros, hombre–mujer. Como ya vimos, ambos autores, con noventa años de diferencia, se enfrentan a la cuestión de la esclavitud y al modo de adquirir a los esclavos. En el presente trabajo hemos querido mostrar dos visiones de la esclavitud que en algunos momentos están en acuerdo y que en otras se distinguen. En síntesis podemos afirmar que tanto Aristóteles como Eurípides realizan una crítica a la esclavitud como institución y ponen en debate tres aspectos fundamentales: 1. alzan la voz en contra de una relación heril fundada en la fuerza del amo o los amos; 2. cuestionan las consideraciones en torno al tema del nacimiento noble y 3. ponen en debate la compleja relación entre griegos y bárbaros. Es importante señalar que el trágico “formaba parte de

³²“En las demás ocasiones hemos de recordar que Neoptólemo ha muerto, y ya no es *señor* de nadie” (López Férez, 1976, pág. 390).

una marea creciente de protestas contra la esclavitud en su tiempo” (Guthrie, 1988, pág. 160), por lo que muestra en sus obras una gran crítica no solo la esclavitud por deudas, sino que pone en debate en sus tragedias la esclavitud de los mismos griegos y la esclavitud como resultado de la guerra. El estagirita, por su lado, realiza un examen de lo admitido hasta el momento sobre el tema para ver si es posible mediante el conocimiento de las opiniones evaluadas llegar a una teoría mejor. Es así como Aristóteles, a diferencia del dramaturgo, llega a postular una noción de esclavitud por naturaleza.

Llegamos así a una cuestión que nos interesa resaltar, esto es, al hecho que Andrómaca sea esclava y, además, mujer. La troyana no solo es esclava, aunque en su caso sea convencional y no natural, sino que entra a ser parte de una relación conyugal, no como esposa, sino como concubina. De acuerdo con Elizabeth Spelman, el estagirita asume que cuando las personas son esclavas, no importa –bajo el propósito de su función en una comunidad política ordenada– si son hombres o mujeres (Spelman 1988: 42; *Pol.* 1252 b1–9 citado por Rabinowitz, 1998: 59).

Ya que no solo hombres, sino mujeres y niños fueron esclavizados tras la caída de Troya, *Andrómaca* hace patente la esclavitud en las mujeres, y los problemas de procedencia. Esta tragedia trae a colación los dos tipos de miedo en mención y ofrece una alternativa a cada uno de ellos: primero, los griegos incluso si cayesen en situación de esclavitud mantendrían su nobleza, y segundo, los griegos no tienen nada que temer porque sus esclavas se identifican en este caso, a través del hecho de ser mujeres, con sus dueñas. A continuación veremos cómo estas dos respuestas nos ayudan a hilar lo dicho hasta el momento y nos sirven, de modo conclusivo, para aclarar puntos determinantes de la argumentación.

Como veíamos, el temor que provoca en los griegos el poder ser esclavizados como botín de guerra o ser considerados extranjeros en tierras lejanas es abordado por Aristóteles. Eurípides muestra, a través de Andrómaca, que quien, como ella, cae en situación de esclavitud, mantiene su noble carácter. La cautiva, por nacimiento de estirpe de reyes en Troya, se declara a lo largo de la tragedia como persona libre. Al hacer énfasis en los

esclavos como botín de guerra, es decir por convención, el poeta griego subraya la nobleza y realeza de las troyanas esclavizadas. En el universo de Eurípides estas mujeres de Asia no se comportan de manera servil, por el contrario, conservan su grandeza personal, como si la realeza les fuera dada por naturaleza³³ (cfr. Rabinowitz, 1998, pág.63).

Andrómaca, esclava por accidente, mujer y bárbara muestra la trayectoria de una noble extranjera que es esclavizada, no solo porque es troyana, sino porque es mujer. Su destino parecería reforzar la naturalidad de la jerarquía del género propuesta por Aristóteles – dominio del hombre sobre la mujer– mas parece socavar la afirmación del estagirita según la cual los extranjeros son bárbaros por naturaleza. Además esta tragedia pone en escena la tensión entre figura del esclavo por naturaleza y el que lo es por accidente, como se hace palpable en la relación que establece Andrómaca con su sirviente mujer. A diferencia de la esclava que la sirve, anónima, la viuda de Héctor sienta su presencia a través del nombre propio y este da título a la tragedia. Si de ella sabemos la razón de su esclavitud, de la sirviente desconocemos su origen. La sirviente de Andrómaca, como la nodriza de Hermíone, se identifican en función de su condición y podría dar lugar a pensar que podrían ser señaladas como esclavas por naturaleza. De ellas no sabemos qué trabajo hacen, ni si tiene o no relaciones conyugales. Parecería entonces que Andrómaca mantiene con su sirviente una relación de esclava por convención–esclava por naturaleza, y, por ende, se reconocen en una relación heril natural, entre ama–esclava.

En el Parodo vimos cómo las palabras de la cautiva contrastan la libertad con la esclavitud en la que ahora se encuentra: Andrómaca ha pasado de ser un miembro de la realeza troyana, libre, a ser esclava. Al mirar hacia atrás, ella considera su pasado como una época dorada, en la que una vez ella fue rica, noble y era envidiada. En el presente de la tragedia se refiere a ella misma –y los demás a ella– como una esclava (vv. 64, 89, 99, 110, 114), y a sus sirvientes como compañeros de esclavitud.

³³ “*These Asian women do not behave in a slavish fashion but instead retain their personal greatness, as if royalty were inborn*” (Rabinowitz, 1998: 63). Otro caso los vemos en *Las Troyanas* de Eurípides: Polixena muestra su nobleza optando por la muerte con libertad (vv. 367, 550) en lugar de conformarse con una vida de esclava. Así mismo la supuesta falta de nobleza de Hécuba se debe a que prefiere a toda costa proteger la vida de su hija, ella representa la posesión de la libertad de las que Odiseo y Agamenón carecen, aunque sean estos últimos considerados libres.

La esclavitud de Andrómaca, sin embargo, no es presentada por Eurípides simplemente como consecuencia de su ser extranjera. Más bien subraya, por boca de la reina troyana, de la fragilidad de los vencidos en la guerra que, en tanto tal, son hechos esclavos³⁴, pero también de la condición humana en general, como es frecuente en las tragedias griegas. (vv. 100–102).

ANDRÓMACA (Ἀνδρομάχη): Preciso es no llamar jamás feliz a ninguno de los mortales, hasta que veas cómo llega abajo tras pasar su último día.

Se trata de la fragilidad a la que se expone cualquier ser humano cuando sobreviene un cambio negativo de fortuna y de lo que un carácter puede para sobrellevar la situación, e incluso modificarla. Lejos de querer afirmar una incorruptibilidad de la nobleza o la buena voluntad, nos interesa señalar el carácter de Andrómaca. Ella delibera con claridad y se siente segura pese al azar que la ha llevado a Ptía. Su carácter sobresale y combate una situación accidental, a pesar de que no haya podido evitar la inestabilidad de la vida, ni la fragilidad de la condición humana. Sobre esto volveremos más adelante.

En el ámbito de lo privado, que como dijimos al comenzar este texto era importante para Eurípides, es importante señalar la rivalidad entre dos mujeres, esposa y concubina, reinas ambas si consideramos la esclavitud por convención de la troyana. En el conflicto entre estas dos mujeres, Hermíone afirma su superioridad mediante la inferiorización de los troyanos (vv. 137–8), pero también al tildar a la extranjera de hechicera que usa drogas para impedir su fecundidad y obtener los favores de Neoptólemo (vv. 155–127). Con insultos se refiere, y naturaliza, a los extranjeros que –afirma– son incestuosos y asesinos de su propia familia (vv. 174–6). Pese a esto, quisiéramos resaltar cómo Eurípides introduce una rivalidad más a la de extranjería: la de dos mujeres en el marco de una relación conyugal.

Vemos entonces cómo Andrómaca da a Hermíone lecciones sobre lo que hace una buena esposa; la troyana afirma que una mujer debería tratar a su esposo con respeto y no discutir con él (vv. 213–14). Hermíone, no parece desconocer, al contrario de lo que piensa

³⁴ Es importante resaltar que esta tragedia en particular muestra la fuerte crítica de Eurípides a la guerra del Peloponeso, y con ello a la mentalidad espartana.

Andrómaca, la obediencia que debe a su esposo ausente. No en vano se apodera de ella un miedo a la reacción que pueda tener Neoptólemo si llega a descubrir que, *motu proprio*, había decidido asesinar a su concubina y al hijo de ambos, un miedo tal que para salvarse de la muerte, llega a pensar en esclavizarse a sí misma: “[...] si mi marido llega antes a casa, cuando haya dejado el oráculo de Apolo, me matará del modo más vergonzoso. O seré esclava de una mujer ilegítima sobre la que yo dominaba antes” (vv. 926–8).

Se hace patente entonces la fragilidad de cualquier posición en la vida. La preciada libertad de Hermíone, que ha sido recibida por la dote, es frágil; puede perder su condición de mujer libre y reina, para convertirse en compañera de Andrómaca en su esclavitud, o, en el peor de los casos llegar a ser esclava de la extranjera o perder la vida.

Así se hace patente que Eurípides no acepta la esclavitud por naturaleza y, por ende, excluye la posibilidad de que los bárbaros sean esclavos por naturaleza. Hace énfasis, en cambio, en el azar y en los muchos cambios que una vida humana puede tener. Así lo demuestran la situación real de Andrómaca y el miedo de Hermíone. En el contexto griego parecería que la vulnerabilidad de la mujer al azar sería mayor que el de los hombres. Esto nos permite desplazar la nota que suena en voz de Andrómaca “esto te puede pasar a ti” a “esto puede ocurrirle a cualquier mujer”.

Parecería entonces que Eurípides abre otra posibilidad de relación, distinta a la rivalidad, entre mujeres y, de paso, mitiga el miedo a la rebelión de los esclavos, tan presente aún en el texto de Aristóteles: la solidaridad entre las mujeres. La sirvienta de Andrómaca y la nodriza de Hermíone se identifican cada una, como mujeres, con sus respectivas amas. Por un lado, en los vv. 85–102 vemos a Andrómaca discutir con su sirvienta:

ANDRÓMACA (Ἀνδρομάχη): podrías encontrar muchas artimañas, pues eres mujer.

ESCLAVA (Θεράπεινα): Hay riesgo, que Hermíone como guardiana es muy de temer.

ANDRÓMACA (Ἀνδρομάχη): ¿Lo ves? Reniegas de tus amigos en las adversidades.

ESCLAVA (Θεράπεινα): No por cierto. Eso no me lo reprocharás en absoluto, pues voy a ir; ya que no vale mucho la vida de una esclava, en caso de que me ocurra algún mal.

La reina cautiva le reclama a su esclava el abandonar su amistad en las adversidades; esta, dispuesta a probar su lealtad, corre el riesgo pues cree que como esclava su vida no tiene importancia. Andrómaca y su esclava comparten supuestos acerca de lo que es natural en una mujer, ambas evocan la categoría de la mujer como un recurso explicativo; la troyana espera que su esclava encuentre una solución, ya que las mujeres pueden encontrar muchas artimañas. Ella misma se queja afirmando que “para las mujeres es por naturaleza, un consuelo de los males presentes tenerlos sin cesar por la boca y por la lengua” (vv. 93–5), lo cual remite al lamento al que nos referimos antes. Las cualidades admiradas de las mujeres –silencio, sumisión y abstinencia– eran opuestas a las de los hombres. Andrómaca, se podría decir, recurre a lo que es por naturaleza en las mujeres como una explicación, no solo de su comportamiento, sino del de la esclava que la sirve. Por una parte, Andrómaca se considera libre y no acepta su esclavitud convencional, pero al mismo tiempo en calidad de mujer se identifica con las características que apenas esbozamos. Dichas características se acogerían a la visión aristotélica de la sumisión de la mujer, que plasmada en el pensamiento político del estagirita casi un siglo después, afirma la inferioridad de la mujer, por ejemplo, en cuanto a su capacidad de deliberación. En el capítulo 13 del libro I de la *Política* (Πολιτεία) Aristóteles afirma que, mientras los esclavos carecen en absoluto de facultad deiberativa, “la hembra la tiene, pero desprovista de autoridad” (*Pol.* I. 13, 1260a12).

Por otro lado, la nodriza de Hermíone, quien se puede presumir que cuidó a su señora desde niña, se identifica con sus compañeras de esclavitud “[O]h queridísimas amigas!” (v. 803) y afirma haber ayudado siempre a su ama y alejarla así del nudo corredizo que representa su vida. Hermíone también refuerza el tipo de comportamiento que afirmábamos hace un momento, ella trata de excusarse y explicar sus acciones culpando a las malas palabras de una mala mujer y por compartir el lecho del matrimonio con una esclava (vv. 930–5). Hermíone da un consejo a aquellas mujeres que tienen esposos:

HERMÍONE (Ἑρμιόνη): Jamás, jamás –pues no lo diré sólo una vez– al menos los hombres sensatos que tienen mujer deben permitir que las mujeres hagan visitas a la esposa que está en casa, pues ellas son maestras de males.

Ante los males que traen consigo otras mujeres, Hermíone aconseja cerrar las puertas de las casas con cerrojos y trancas, pues es la única manera de mantenerla a salvo. El Coro, conmovido por las palabras que lanza la señora contra su género, afirma estar de acuerdo con sus aseveraciones, pues “es preciso que las mujeres oculten las enfermedades femeninas” (v. 956). La desconfianza de Hermíone hacia Andrómaca se hace patente en estos versos; Hermíone, no solo hace referencia a los males latentes de otras mujeres, sino que muestra con ello incredulidad hacia la troyana. Esto nos muestra que la solidaridad entre mujeres no es absoluta en la tragedia tratada, pues la espartana refuerza una vez más el hecho que Andrómaca sea una hechizera que quiere ocupar su lugar en la casa.

Vemos que tanto Andrómaca, como Hermíone y las demás esclavas, explican sus comportamientos a partir de su ser mujer. No solo esto, adjudican sus propios males a al hecho de ser mujeres. Así, se podría afirmar que el hecho que las esclavas sean mujeres es vital para calmar la ansiedad de una posible resistencia; las sirvientas son representadas como leales a sus amas, y tanto ama como esclava actúan para su mutuo beneficio y bienestar. Como vimos en el caso citado anteriormente, la esclava de la reina cautiva está dispuesta a probar su lealtad y sacrificarse por ella. Pomeroy en su texto *Diosas, rameras, esposas y esclavas. Mujeres en la antigüedad clásica*, ilustra muy bien este contexto: las mujeres, cualquiera que fuese su clase, trabajaban principalmente en la casa con el objeto de guardarla. También se ocupaban del cuidado de sus hijos, de atender a las esclavas enfermas, de confeccionar ropas y de la preparación de los alimentos.

El trabajo de las mujeres era productivo, pero al ser semejante al de los esclavos, no era debidamente valorado según la ideología de la Atenas clásica. La intimidación puesta de manifiesto en las discusiones entre heroínas y coros de las mujeres esclavas de las tragedias y las inscripciones en las tumbas de señoras y esclavas implican un cierto lazo entre mujeres libres y no libres, pues pasaban mucho tiempo juntas y sus vidas no eran muy diferentes. (Pomeroy, 1990, pág. 89)

En suma, Eurípides es consciente del impacto que tiene el hecho de que sus personajes sean mujeres, preocupación que no aparece en la obra posterior del estagirita cuando aborda el problema de la esclavitud. Por un lado, la nobleza de la esclava parece intocable; su libertad, coartada por la situación accidental que la embarga, es constante en sus palabras, en sus actos y en sus decisiones. Al mismo tiempo, las que se podría afirmar son esclavas naturales en la tragedia (la sirvienta de Andrómaca y la nodriza de Hermíone), en lugar de oponerse, son fieles a sus señoras pues tienen en común: el hecho de ser mujeres. Señalar la relevancia política de este hecho en la esclavitud, natural o accidental, deja ver la estrategia de este dramaturgo griego a la hora de enfrentar una cuestión determinante en la antigüedad.

Andrómaca, como vimos, es un personaje que forma parte de dos relaciones, la heril y la conyugal, pero no lo hace de modo pleno ni según la definición aristotélica; es decir, por un lado, es esclava como botín de guerra y no de modo natural, y por el otro, es concubina, es decir, no es la conyugue de su amo, sino solo la encargada de darle un hijo a la familia – pues Hermíone, la mujer de la casa, es incapaz de procrear–. Los personajes de *Andrómaca* (Ἀνδρομάχη) muestran que el carácter tiene un papel primordial en la configuración de la tragedia, pues la naturaleza no es quien define acá la posición de cada uno. La posibilidad de que determinadas circunstancias o actos humanos modifiquen o corrompan el propio carácter es un tema recurrente en las tragedias de Eurípides, y no es Andrómaca un caso excepcional con respecto a esto. Al igual que Hécuba, Andrómaca cree que el carácter bueno es firme y duradero, y con ello capaz de sobrevivir sin daño a las desgracias. Lo que queremos hacer notar es que el carácter se convierte en una especie de terreno sólido que acepta que por más que el *nomos* (νόμος) sea una configuración humana y social –que muchas veces entra en desacuerdo con lo que se es–, no por ello se puede tomar a la ligera.

La fragilidad y la vulnerabilidad, en nuestro caso, se refieren a las situaciones accidentales que hacen que un terreno que aparentaba ser sólido y firme se desvanezca y ponga en duda las categorías que lo definían. Siguiendo a Martha Nussbaum en el capítulo 13 “La convención traicionada: una interpretación de la *Hécuba* (Ἡκάβη) de Eurípides” de su libro, bien conocido por todos los estudiosos el tema, *La fragilidad del bien*, la nobleza

está en peligro en este mundo. Aparecen circunstancias extremas en una época socialmente confusa y luego de grandes batallas y guerras civiles, lo que hace que afirmar una naturaleza inmune sea cada vez más complicado. Eurípides está consciente de ello y un siglo después Aristóteles “no puede excluir la posibilidad de que sobrevengan acontecimientos de este tipo, aunque puede insistir en que ello se produce muy raras veces” (Nussbaum, 1995, pág. 517). Sin embargo, cabe aclarar que por más que el estagirita admita “la posibilidad de un cierto grado de corrupción del carácter como consecuencia del infortunio, insiste en que la persona buena no hará nunca algo verdaderamente ‘odioso y vil’” (Nussbaum, 1995, pág. 517).

Aristóteles y Eurípides presentan un modo de ser excelente y virtuoso, mas no por ello afirman una seguridad, estabilidad o inmutabilidad de la vida. Afirmamos con ello que “toda vida humana que se consagre enteramente a actividades seguras es una existencia depauperada” (Nussbaum, 1995, pág. 519). *Andrómaca* expone cómo la situación convencional y accidental de los amos y de los esclavos en la tragedia revela el verdadero carácter y las cualidades de cada uno; lo que significa este para afrontar los riesgos de la vida. En este sentido, el trágico y el filósofo, cada uno en su ámbito, abordan la fragilidad que acarrea la incertidumbre, como lo señala Nussbaum:

Se pierde el valor cuando se eliminan los riesgos que lleva aparejados la virtud específicamente humana. Existe una belleza en la voluntad de amar a alguien a pesar de que ese amor es inestable y terrenal, que falta en ese otro amor que clausura la posibilidad de la traición. Existe una cualidad valiosa en la excelencia social que desaparece cuando ésta abandona el dominio del acontecer incontrolado. En general, todas las virtudes aristotélicas importantes parecen inseparables del riesgo. No hay valor sin riesgo de muerte o heridas; no ama verdaderamente a la ciudad el que dice (con Alcibiades) “amor a la ciudad es lo que no siento cuando se me agravia”. Esta disposición a abrazar algo que está en el mundo y expuesto a sus peligros es la virtud del niño euripideano, que ama el mundo y sus incertidumbres. (Nussbaum, 1995, pág. 519).

CONSIDERACIONES FINALES: UN NUEVO CANTO

ESTROFA (ΣΤΡΟΦΗ)1. *Las corrientes de los ríos sagrados remontan a sus fuentes y la justicia y todo está alterado. Entre los hombres imperan las decisiones engañosas y la fe en los dioses ya no es firme. Pero lo que se dice sobre la condición de la mujer cambiará hasta conseguir buena fama, y el prestigio está a punto de alcanzar al linaje femenino; una fama injuriosa no pesará ya sobre las mujeres.*

ANTISTROFA (ANTIΣΤΡΟΦΗ) 1. *Y las musas de los antiguos aedos cesarán de celebrar mi infidelidad. En nuestra mente Febo, maestro de los cantos, no infundió el don del canto divino de la lira; en otro caso, hubiera entonado, en respuesta, un himno contra el linaje de los hombres. Pero el largo fluir del tiempo tiene que decir mucho sobre nuestro destino y el de los hombres. (Medea vv. 410–431)*

Eurípides, como vimos, “formaba parte de una marea creciente de protestas contra la esclavitud en su tiempo” (Guthrie, 1988, pág. 160). Su afirmación de la igualdad de todos los hombres ponía en duda la naturalidad de la relación entre el amo y sus esclavos, unas veces mostrando simpatía por los esclavos, en otras declarando que un esclavo podía ser igual o superior al libre. No solo esto, Eurípides escribió en el momento en que se disolvía la comunidad y por ello exponía los fenómenos de la disgregación, como vimos a lo largo del presente escrito, su opción por los sentimientos privados explica la elección de sus personajes mayoritariamente mujeres. El amor y, en particular los celos, se convierte en objeto trágico, pues las mujeres, excluidas de la vida pública representaban con mayor intensidad dichos sentimientos.

Andrómaca, como mujer y, además, esclava, nos sitúa en dos escenarios en extremo complejos, y nos obliga a pensar en cada uno de los matices que ofrece lo que para ella es una situación nueva. Por un lado, nos ubica en la situación particular de una mujer que sobreviene la esclavitud por la guerra al ser botín de guerra y presa de la lanza. Por otro

lado, el poeta griego subraya la nobleza y realeza de las mujeres troyanas que son esclavizadas; estas mujeres de Asia no se comportan como esclavas, por el contrario, conservan su grandeza a pesar de las circunstancias adversas y gracias a su carácter.

El poeta trágico pone en acto lo que Aristóteles define como esclavitud convencional o esclavitud como resultado de la guerra. Las obras como *Andrómaca*, que fueron producidas durante la Guerra del Peloponeso y luego de la guerra civil de tres años que asoló a Corcira cuyo tema es la caída de Troya, tienen un valor fundamental para el contexto trágico. En el siglo V la guerra entre ciudades y la piratería eran dos factores fundamentales para la obtención de los esclavos. Este contexto formulaba un asunto primordial para la vida de los hombres ciudadanos atenienses, Eurípides primero y luego Aristóteles, ya vencida Atenas, hicieron oír su voz de modos muy diferentes. Perturbados por las posibles injusticias en el modo en que se adquirían los esclavos. En contra de la esclavitud instaurada por la guerra y la fuerza, ambos pensadores abordaron dos de los grandes miedos que parece preocupaban a los atenienses a saber, el miedo que produce el hecho que los mismos griegos puedan ser esclavizados, y segundo, el que produce la posibilidad de resistencia de los esclavos.

En *Andrómaca* Eurípides mitiga los dos temores afirmando, primero, que si cayesen en situación de esclavitud, los griegos, mantendrían su nobleza, y segundo, que estos no tienen nada que temer porque sus esclavos se identifican como vimos, a través del hecho de ser mujeres, con sus señoras.

El tema de la relación heril tratado por el estagirita nos sitúa en las tensiones que se crean entre la naturaleza y la convención o accidente de ser amo o esclavo. La imposibilidad de delimitar teóricamente de modo absoluto las cualidades de cada uno de los que componen esta relación nos traslada a la enorme dificultad de señalar al que es amo o esclavo natural en el terreno de la vida. Ya con Eurípides había tratado el tema de la esclavitud por accidente y mostrado la inestabilidad de la vida: personajes libres que caen en situación de esclavitud; una nobleza que es reafirmada a pesar de los inconvenientes que trae consigo la fortuna; amos incapaces de realizar una buena deliberación; gobernantes que han llegado a ocupar el poder por azar, servidores de los mismos esclavos, entre otros. Los

personajes que aparecen en *Andrómaca* desestabilizan las categorías definidas de antemano transitando de un lado a otro con su carácter. En sus palabras, sus acciones, sus lamentos y en sus reclamos vemos realmente qué lugar ocupa cada uno. Siguiendo la afirmación de Aristóteles en su *Poética* (Πολιτεία), los actuantes “[...] necesariamente están dotados de determinado carácter y modo de pensar, por lo cual decimos que las acciones son de determinada clase –por naturaleza, en efecto, el pensamiento y el carácter son las dos causas de la acción, y de acuerdo con los mismos todos los seres humanos llegan al éxito o al fracaso–” (*Poética* Περί Ποητικῆς 1449 a1–5). El carácter y el pensamiento definen a los personajes en tanto que estos aluden a los hábitos buenos o malos, esto es, a las virtudes y los vicios (morales e intelectuales) que van formando las acciones que cada uno realiza. Tanto el papel de los amos como el de los esclavos suscita en el espectador ora simpatía, ora aversión o enemistad según quien sea que intervenga en escena, pues más allá de los hechos accidentales o convencionales, son el carácter, los atributos y las cualidades propias las que definen las cualidades de cada uno.

En el caso de Andrómaca, ella actúa de modo noble y que evita lo deshonroso, a diferencia de sus amos quienes entre ellos mismos se acusan de mentirosos, de engañar, de traidores, de codiciosos y con mentes torcidas. Hermíone actúa con miedo a ser esclavizada, los servidores y el coro con temor hacia sus amos y con simpatía, compasión y solidaridad hacia la cautiva. En fin, cada personaje se teje con sus acciones y pensamientos, cualidades que configuran ciertas distinciones que hacen que sea difícil sustituir las o modificarlas de modo inmediato ante una situación nueva. Dicho de otra forma, estas distinciones estructuran un comportamiento específico, lo que hace que no sea fácil abandonarlas repentinamente.

La misma experiencia hace que Aristóteles infiera con razón que la diferencia entre hombres libres y esclavos no es absoluta. Cuando los límites están claros y definidos con entera precisión por la naturaleza, tanto le conviene al esclavo obedecer con su cuerpo como al amo mandar haciendo uso de sus cualidades racionales, pero ¿qué pasa si esto no se da?; ¿qué pasa si nos encontramos con un libre que también tiene fuerza y cuerpo robusto?; ¿o con un gobernante incapaz de deliberar o de tomar una decisión conveniente

para sus gobernados? Esta dificultad de no poder establecer diferencias absolutas entre las almas y los cuerpos de las personas nos ha ubicado en la tensión fundamental –y eje de lectura del presente trabajo– que se crea entre la naturaleza teleológica, la convención y el accidente. El carácter no es algo definido de antemano, ni una especie de “psicología” de los personajes que hace que estos actúen de un modo predeterminado; este tiene la capacidad de cambiar, de reforzarse, de debilitarse, de anteponerse ante las eventualidades que se presenten en un entorno en proceso continuo de transformación.

Andrómaca no solo es esclava, ni solo cautiva, ni solo ama o libre, ni solo mujer, extranjera o bárbara. Ella no es algo desfragmentado, ni una suma de naturalezas; ella es en su carácter, sus hábitos, sus acciones y pensamiento. No hace parte de un solo binomio mujer–hombre, esclavo–libre, bárbaro–griego, hace parte de todos y así reacciona ante los demás, así como bárbaros y griegos no son naturalmente esclavos o libres; hijos de esclavos no son necesariamente esclavos, ni hijos de libres, libres. Las mujeres troyanas, tras la derrota, lloran su destino. Como afirma Agnes Heller, son personajes que, vencidos ya sin remedio, pueden seguir siendo grandes y humanos incluso en la derrota. “Si de este mundo siniestro, en que toda luz falta, tenemos una imagen tan grandiosa y verídica es porque el fondo y la causa de tan absurdas tinieblas es la guerra” (Heller, 1983, pág. 62). Como afirma Heller, Eurípides ha sabido representar hasta el final el sentido del desasosiego del hombre allí donde describe solo las consecuencias de la guerra.

Como decíamos, si se espera no solo que la naturaleza cumpla su designio, sino que además la nobleza y la libertad se hereden con la estirpe, no habría problema mayor pues todo seguiría el orden debido: la condición de esclavo se perpetuaría generación tras generación, de hombres libres nacerían siempre hombres libres, así como de caballos, caballos, de viciosos, viciosos, etc. Sin embargo la tensión aparece cuando esto, de hecho, no resulta así como lo afirma el estagirita y hemos insistido a lo largo del presente trabajo “no obstante, aunque la naturaleza tiende a esto, no siempre lo consigue” (*Pol.* I, 6, 1255b 1–3). El filósofo, si bien confiaba en que la naturaleza hiciera claras distinciones en las almas y en los cuerpos de los hombres, dotando a unos con una dócil aceptación para el trabajo duro y a otros con talento político para las artes guerreras y pacíficas, admitía que

las diferencias físicas no proporcionaban una clara indicación de la disposición natural de cada uno. Según la experiencia, muchas veces de un hombre libre nace un hijo con alma de esclavo y viceversa, de donde infiere que la diferencia entre hombres libres y esclavos no es para nada absoluta.

La *Andrómaca* de Eurípides, en situación accidental de esclavitud, desafía la noción de esclavitud por naturaleza, muestra la complejidad de la relación de los atenienses con los bárbaros y muestra la precaria situación de las mujeres en el ámbito griego, y la compleja relación que se establece entre ellas.

La guerra las ha llevado al lugar donde están pero, más allá de la condición social que ocupan, se identifican como mujeres y logran solventar el miedo enunciado anteriormente, aquel peligro que ven los griegos en la rebelión de sus esclavos. Sin embargo, si bien Eurípides logra mitigar el miedo a la rebelión reslatando la lealtad como virtud propia de las esclavas hacia sus amas, la inferioridad de la mujer sigue estando latente. En *Andrómaca* la feminidad se relaciona con falsas palabras, artimañas, enfermedad y obediencia: tanto Andrómaca como Hermíone y las demás esclavas explican sus comportamientos negativos aludiendo al hecho que sean mujeres; no solo esto, adjudican sus propios males a este rasgo común.

Los diversos estatus de las mujeres que empieza a surgir en el siglo VI a.C. con el legislador ateniense Solón, y se continúan en los autores tratados en este trabajo, es un tema que no hemos tocado y que merece ser tratado si se quiere ver en detalle esta cuestión. Hay numerosas posiciones al respecto, entre las cuales está la de F.A. Wright (1923) quien afirma que “[L]a posición de las mujeres y la posición de los esclavos –pues las dos clases iban juntas– fueron las heridas, nunca cicatrizadas, que provocaron, primero, la decadencia de Atenas, luego, la de toda Grecia” (Wright, *Feminism in Greek Literature*, pág. 1, citado por Pomeroy, 1990, pág. 74) y como reacción las posiciones de A.W. Gomme en *The Position of Women in Athens in the Fifth and Fourth Centuries a.C.* (1937), M. Hadas en *Observations on Athens Women* (1936) y H.D.F. Kitto en *The Greeks* (1951), quienes

empujados por su admiración hacia la Grecia clásica, afirman que la mujer ateniense no era despreciada ni recluida.

Estas son apenas algunas posiciones, pues la gran divergencia existente en las opiniones de los eruditos, como afirma Pomeroy, es intrigante y no puede ser atribuida solamente a concepciones sexistas (Cfr. Pomeroy, 1990, pág. 75). Así mismo, el género de evidencias consultadas es muy variado lo que hace que los puntos de vista sean muy diversos. Lo que no obstante queremos resaltar es que el estatus de la mujer es mal llevado cuando se le trata como una masa indiferenciada, es decir, cuando no se tiene en cuenta ni la situación social ni el género de un personaje particular.

Los atenienses de la época clásica continuaron manteniendo rígidas expectativas en relación a la conducta correcta de cada sexo; como veíamos desde el planteamiento aristotélico, el hecho de establecer fines naturales y relaciones necesarias tanto del hombre (amo, libre, adulto, esposo, político) como de la mujer (que se asocia con silencio, sumisión, dominio), dejaba por fuera otros tipos de consideración. El estagirita “deducía que la amistad entre marido y esposa era «desigual» y que la relación connubial se basaba en la utilidad, en contraste con las relaciones equitativas entre los hombres, que eran la base de la organización social y política” (Pomeroy, 1990, pág. 92). La descripción que hace Aristóteles de la familia patriarcal de la Atenas clásica y su vasta influencia extensa y duradera, plantea nuevos puntos a la investigación pues la inferioridad justificada desde un punto de vista dominante hace que aún hoy en día perduren modelos semejantes. Modelos que, refirmando su valor en la esfera práctica, nos sitúan en el ámbito de la violencia de género, en el maltrato intrafamiliar, y en las difíciles situaciones de las mujeres en las que su vida se ve raptada por decisiones ajenas a su voluntad, ya sea por la guerra, como es el caso de Andrómaca, o por otro tipo de violencia. Temas que en la actualidad piden a gritos ser pensados y examinados en detalle.

La conducta apropiada de hombres y mujeres se explora en muchas tragedias en la época clásica, sin decir con ello que sea siempre el tema principal de las mismas, ni que sea del todo legítimo hacer juicios sobre las vidas de las mujeres de carne y hueso basándose solo

en representaciones de los grandes textos literarios y dramáticos. Sin entrar en la cuestión que suscita la aparente discrepancia entre las mujeres de la sociedad real y las heroínas de la escena, esto es el debate que se abre al considerar si las mujeres de las tragedias tienen una relación directa o no con las reales que vivieron en la Atenas clásica, podemos afirmar un mismo entorno social que las envuelve. El drama sitúa el ámbito de la mujer en las inquietudes familiares básicas, preocupadas por los hijos, maridos, padres y hermanos, y en especial, Eurípides, revela un gran conocimiento de la vida diaria de estas, dejándolas de ver como un grupo masificado y sin nombre, y proponiendo nuevos medios para examinar creencias populares sobre las mujeres de su época. El dramaturgo griego pone en voz de Medea una cuestión fundamental, pues es quien aspira a que lo que se dice sobre la condición de la mujer cambie hasta conseguir buena fama y buen prestigio. Es quien espera que el largo fluir del tiempo fije un nuevo destino sobre todos.

Lo que hemos querido mostrar en este trabajo es que una situación en concreto de esclavitud, como la planteada en *Andrómaca* nos permite pensar la complejidad de la relación entre amo-esclavo, griego-bárbaro y hombre-mujer y nos abre a un vasto campo de rutas investigativas. Tanto lo que respecta al papel del esclavo –en sociedades esclavistas, medievales, modernas– como a la figura de la mujer y al gran peso que ha tenido que cargar durante la historia hasta la actualidad, son temas vitales para el pensamiento contemporáneo.

Política, guerra, nacionalidad, esclavitud, sexualidad, género, poder, fortuna y religión – como veíamos en la introducción del presente trabajo–, son temas constantes en nuestra historia y por ello nunca van a dejar de exigir ser repensados. Las dicotomías amo-esclavo, hombre-mujer, hombre libre-bárbaro, superior-inferior, director-dirigido, analizadas desde el pensamiento aristotélico son muy influyentes en la historia del pensamiento; el caso que nos convocó quiere apenas iluminar un pequeño sector de este gran escenario.

REFERENCIAS

Referencias primarias

- ARISTÓTELES. (1951). *Política*. (J. Marías, Trad.) Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- _____. (1985). *Ética a Nicómaco*. (J. Pallí Bonet, Trad.) Madrid: Gredos.
- _____. (1990). *Poética*. (A. Cappelletti, Trad.) Caracas: Monte Avila Editores.
- _____. (1980). *Categorías*. (F. Samaranch, Trad.) Buenos Aires: Aguilar.
- ARISTÓFANES. (1957). *Comedias completas* (Vol. 2). (J. Xuriguera, Trad.) Barcelona: Iberia.
- ESQUILO. (2002). *Tragedias*. (B. Perea, Trad.) Madrid: Gredos.
- EURÍPIDES. (1999). *Tragedias* (Vols. I, II y III). (A. Media González, & J. López Férrez, Trad.) Madrid: Gredos.
- HERÓDOTO. (2004). *Historia*. (R. Balasch, Trad.) Madrid: Cátedra.
- El texto griego se consultó en Proyecto Perseus: www.perseus.tufts.edu

Referencias secundarias

- ALLAN, W. (2000). *The Andromache and Euripidean Tragedy*. New York: Oxford University Press.
- CAPPELLETTI, A. (1977). Familia y esclavitud en Aristóteles. (U. S. filosofía., Ed.) *Revista Venezolana de Filosofía*, 7, 7–44.
- DUÉ, C. (2006). The Captive Woman in the House: Euripides' Andromache. En C. Dué, *The Captive Womans Lament in Greek Tragedy* (págs. 151–162). Austin: University of Texas Press.
- LÓPEZ FÉREZ, Juan Antonio (1976) El tema del amo y el esclavo en la Andrómaca de Eurípides. En *Revistas Científicas Complutenses. Cuadernos de Filología Clásica* Vol. 11 pp.369-393. Universidad Complutense de Madrid.
- FINLEY, M. (1968 [1960]). Was Greek Civilization Base on Slave Labour? En M. Finley, *Slavery in Classical Antiquity: Views and Controversies*. Cambridge: W. Heffer & Sons.

- _____ (1982). *Esclavitud antigua e ideología moderna*. (A. Moya, Trad.) Barcelona: Editorial Crítica.
- GRUBE, G. (1961). *The Drama of Euripides*. New York: Barnes & Noble.
- GUTHRIE, W.K.C. (1988). *Historia de la filosofía griega III. Siglo V. Ilustración*. Madrid: Gredos.
- HÄRTUNG, J. A. (1844). *Euripides Restitutus, sive scriptorum Euripidis*. Hamburg.
- HEATH, M. (2008). Aristotle on Natural Slavery. *Phronesis: A Journal for Ancient Philosophy*, 53(3), 243–270.
- HELLER, A. (1983). *Aristóteles y el mundo antiguo*. Barcelona: Península.
- HYSLOP, A. (1900). *The Andromache of Euripides*. New York: University of Glasgow Press.
- KITTO, H. (1950). *Greek Tragedy, a Literary Study*. New York: Doubleday Anchor Books.
- LESKY, A. (1956). *Die tragische Dichtung der Hellenen*. Gottingen: Oxford University Press.
- LLOYD, M. (1994). *Euripides Andromache*. Warminster: Ares and Phillips.
- LÓPEZ FÉREZ, J. (1976). El tema del amo y el esclavo en la «Andrómaca» de Eurípides. (C. d. Clásica, Ed.) *Revistas Científicas Complutenses*, 11, 369–393.
- MAYHEW, R. (2009). Rulers and Ruled. En G. Anagnostopoulos, *A Companion to Aristotle* (págs. 526–539). Oxford: Blackwell Publishing.
- POHLENZ, M. (1954). *Die tragische Tragödie I*. Gottingen.
- POMEROY, S. (1990). *Diosas, rameras, esposas y esclavas. Mujeres en la antigüedad clásica*. (R. Lezcano, Trad.) España: Akal Universitaria.
- RABINOWITZ, N. (1998). Slaves with Slaves: Woman and Class in Euripidean tragedy. En S. Murnaghan, *Women and Slaves in Greco-Roman Culture: Differential Equations* (págs. 57–70). London and New York Routledge.
- RODRÍGUEZ, L. (2009). La propiedad y esclavitud en el pensamiento económico de Aristóteles: génesis del bios económico. *Revista Científica de UCES*, 13(1), 67–91.
- SANTOS, A. E. (2007). De princesas a esclavas. En Troya. (U. Complutense, Ed.) *Cuadernos de Filología Clásica, Heroínas de la mitología griega III* (17), 45–75.
- SEPÚLVEDA, J. (1951). *Demócrates Segundo o de las Justas causas de la guerra contra los indios*. (Á. Losada, Trad.) Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Francisco de Vitoria.
- SMITH, N. (1983). Aristotle's Theory of Natural Slavery. *Classical Association of Canada*, 37(2), 109-122.

SWANSON, J. A., & Corbin, D. C. (2009). *Aristotles Politics*. Londres: A Readers Guide Readers Guides.

VERRALL, A. (1905). *Essays on Four Plays of Euripides*. Andromache, Helen, Heracles, Orestes. Londres: Cambridge University Press Warehouse.

VOGT, J. (1974). *Ancient Slavery and the Ideal of Man*. Oxford: Basil Blackwell.

Otras referencias

ANAGNOSTOPOULOS, G. (2009). *A Companion to Aristotle*. Oxford: Blackwell Publishing.

BUSHNELL, R. (2005). *A Companion to Tragedy*. Oxford: Blackwell Publishing.

CAVARERO, A. (2002). *Stately Bodies. Literature, Philosophy, and the Question of Gender*. (D. Shemek, & R. de Lucca, Trans.) Michigan : The University of Michigan Press.

FOXHALL, L. (1989). Household, Gender and Property in Classical Athens. *The Classical Quarterly*, 39(1), 22–44.

GREGORY, J. (2005). *A Companion to Greek Tragedy*. Oxford: Blackwell Publishing.

KAUFMANN, W. (1978). *Tragedia y filosofía*. Barcelona: Seix Barral.

LESKY, A. (1989). *Historia de la literatura griega*. (M. Díaz, & B. Romero, Trans.) Madrid: Gredos.

MASTRONARDE, D. (2010). *The Art of Euripides Dramatic Technique and Social Context*. New York: Cambridge University Press.

MIRÓN PÉREZ, M. (2007). Los trabajos de las mujeres y la economía de las unidades domésticas en la Grecia Clásica. *Complutum. Revistas Científicas Complutenses*, 18, 271–280.

PLÁCIDO, D. (2000). La presencia de la mujer griega en la sociedad. Democracia y tragedia. *Studia historica. Historia antigua* (18), 49–63.

POMEROY, S., Burstein, S. M., Donlan, W., & Tolbert, J. (2004). *A Brief History of Ancient Greece Politics, Society, and Culture*. New York: Oxford University Press.

RABINOWITZ, N. (2008). *Greek Tragedy*. Oxford: Blackwell Publishing.

VIDAL NAQUET, P., & AUSTIN, M. (1986). *Economía y sociedad en la Antigua Grecia*. Paidós: Barcelona.

_____ (1987). *Mito y tragedia en la Grecia antigua* (Vol. I y II). Madrid: Taurus.

VIDAL-NAQUET, P. (1981). *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador negro*. Barcelona: Península.

Pie de foto

LEIGHTON, F., (1886–1888). *Captive Andromache*.