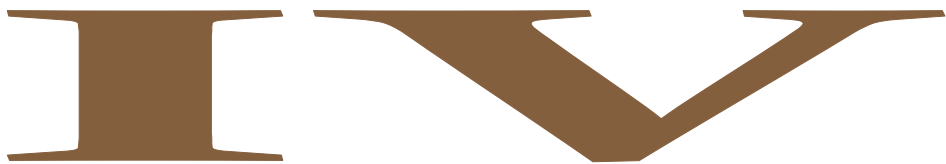
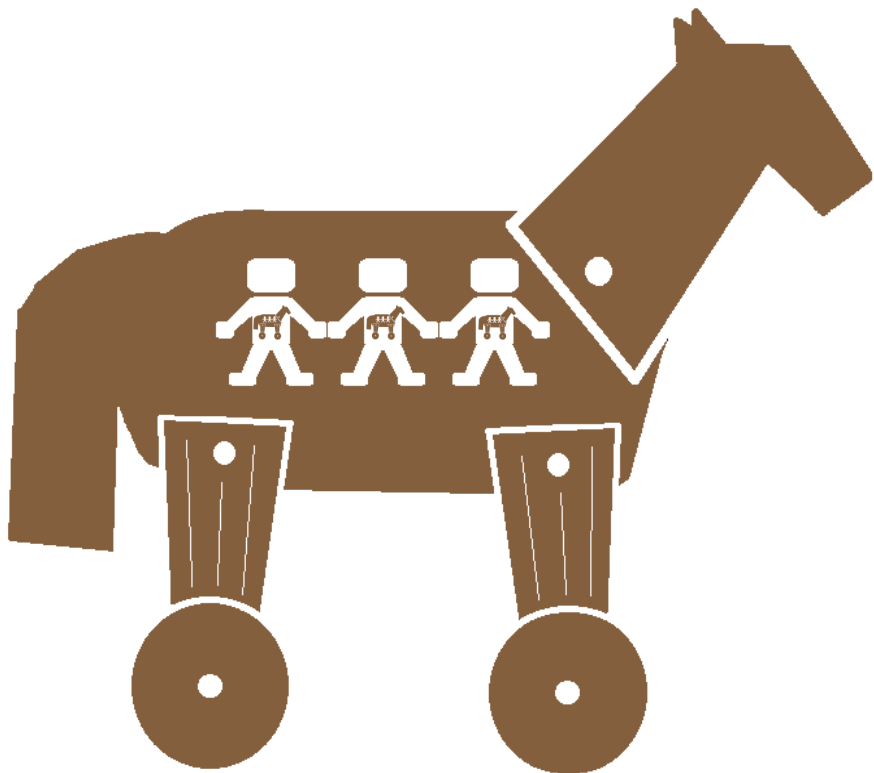


Dominación y resistencia



Atisbos teóricos de filosofía política

• Rigoberto Martínez Escárcega •



Dominación y resistencia

¿Cómo llegamos a participar los oprimidos de forma activa en nuestra propia dominación? ¿Cómo colaboramos de forma eufórica los oprimidos en la dominación de otros oprimidos? ¿Cómo es posible que permanezca estable una relación opresiva aun cuando los propios oprimidos tengamos conciencia de nuestra opresión? ¿Qué papel desempeña la voluntad y lo inconsciente en la configuración de las prácticas contestatarias que están presentes, de forma abierta o latente, en toda relación de poder? Estas son algunas de las preguntas que se abordan en la obra de *Dominación y resistencia* a través de un acercamiento interdisciplinario a los intersticios donde confluyen lo inconsciente, la ideología y el poder.

El presente libro forma parte de una obra mayor que en su conjunto se compone de seis textos. Cada libro tiene una autonomía argumentativa, de tal forma que una lectura acuciosa y desprejuiciada es capaz de comprender las tesis planteadas sin necesidad de recurrir a las demás partes de la obra. Sin embargo, también existe una lógica de conjunto que el lector podrá descubrir una vez que arribe al final del camino.

ISBN: 978-607-97076-0-6



Dominación y resistencia IV

Atisbos teóricos de filosofía política

Rigoberto Martínez Escárcega



Martínez Escárcega, R. (2015), *Dominación y resistencia IV: Atisbos teóricos de filosofía política*. México: Centro Latinoamericano de Pensamiento Crítico.

Imagen y diseño de portada: Alejandra Torres León.

Reservados todos los derechos. Apoyamos la libre reproducción o transmisión total o parcial de este libro por cualquier procedimiento electrónico o mecánico, incluido fotocopia, grabación magnética o cualquier sistema de almacenamiento de información, siempre y cuando se realice sin fines de lucro o medro alguno.

DERECHOS RESERVADOS, 1ª EDICIÓN, 2015.

© Rigoberto Martínez Escárcega

© Centro Latinoamericano de Pensamiento Crítico

Plan de Ayala 2803, colonia El Dorado, Juárez, Chih., México, C.P. 32330.

Teléfono: (656) 2510989

Disponibile en formato electrónico en: www.celapec.org

ISBN 978-607-97076-1-3 (Obra completa)

ISBN 978-607-97076-0-6 (Volumen 4)

Índice

Preámbulo.....	7
El viaje.....	11
El ejército aqueo en la región de Aulis	12
La muerte de Ifigenia	23
La guerra	33
La disputa entre Agamenón y Aquiles	33
Los dioses y la guerra.....	44
La lógica de guerra	47
La reconciliación de Agamenón y Aquiles	64
El retorno.....	71
La muerte de Agamenón	72
El asesinato de Clitemnestra.....	83
El juicio de Orestes	95
Epílogo	115
Trabajos citados.....	119

Preámbulo

• Existe algún tipo de determinación en la conjugación de los fenómenos históricos? Si la respuesta es afirmativa, ¿cuál es el elemento articulador en la conformación de los acontecimientos sociales?, ¿es la lucha de clases el elemento determinante de todo hecho social? Las respuestas a estas interrogantes son complejas y variadas. El debate actual en el campo de la filosofía política se divide en dos grandes tendencias: los marxistas y los posmodernos. Por un lado, la postura marxista sostiene, en términos generales, que los intereses materiales, expresados en la lucha de clases, constituyen el elemento que determina “en última instancia” toda formación social (Althusser, 1990). Por otro lado, la postura posmoderna plantea que no existe de forma preestablecida un elemento que determine los fenómenos sociales, sino que es en la conjugación misma de los diferentes elementos, relacionados de forma equivalente, en donde surge la lógica de articulación (Laclau & Mouffe, 2004). Este debate tiene una larga historia en el campo de la filosofía política. La discusión inicia con el surgimiento del Materialismo Histórico propuesto por Karl Marx y Friedrich Engels (1974). De forma posterior se suman a la reflexión las aportaciones de los teóricos del marxismo como Vladímir Ilich Lenin (1962), Roxa Luxemburgo (1967), Karl Kautsky (1968), Jorge Plejánov (1972), Antonio Gramsci (2002), Louis

Althusser (1990), Nicos Poulantzas (1969), entre otros. En la actualidad el debate al interior del campo de la filosofía política cobra forma entre los marxistas lacanianos, representados por Slavoj Žižek, y los llamados posmarxistas, cuyas figuras más emblemáticas son Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (Butler, Laclau, & Žižek, 2006).

En este escrito retomo el debate actual que se presenta en el campo de la filosofía política, e intento construir un posicionamiento original con conceptos reformulados de la teoría del psicoanálisis y el pensamiento crítico. La noción de sobredeterminación, introducida por Sigmund Freud (2005), es un elemento central para mutar de problemática teórica. También hago uso de algunas de las nociones teóricas que trabajó Jacques Lacan (2005), de forma particular la diferencia establecida entre lo real y la realidad. Retomo algunas de las reflexiones filosóficas de Mao Tse Tung (1995), y establezco una diferencia teórica entre la contradicción y el antagonismo.

Para ilustrar esta discusión recorro a los grandes relatos del pueblo griego, de forma particular, los textos homéricos, *La Iliada* (1978a) y *La Odisea* (1978b), así como las tragedias de Esquilo (2007a), Sófocles (1985a) y Eurípides (1976a). Es importante, advertir que el acercamiento hermenéutico es anacrónico y modernista, ya que los textos griegos se estudian a la luz de una perspectiva teórica contemporánea. El presente escrito no tienen propósitos historiográficos ni filológicos, más bien, es un acercamiento interpretativo a los grandes relatos helénicos para refle-

xionar sobre las relaciones de poder en la actualidad. No hay que perder de vista que mi objeto de estudio son las relaciones de poder y, que los textos griegos solo forman parte de una estrategia metodológica para incursionar en el campo de la filosofía política. Elegí los textos clásicos del pueblo griego porque, como en ninguna otra expresión literaria, las relaciones de poder se manifiestan de forma clara y directa. Este escrito es, a mi manera, un manifiesto contra el eurocentrismo.

Hago uso de los textos literarios que se redactaron sobre los acontecimientos producidos alrededor de la guerra contra la ciudad de Troya. Por lo tanto, tomo como hilo conductor la siguiente interrogante de investigación: ¿Fue el rapto de Helena y la defensa de la dignidad del pueblo griego el verdadero motivo de la guerra contra la ciudad de Troya o en el fondo de los acontecimientos históricos está presente un interés expansionista del pueblo griego para engrandecer su poderío económico y militar?

Por último, quiero señalar que el presente libro forma parte de una obra mayor que en su conjunto se compone de seis textos. Cada libro tiene una autonomía argumentativa, de tal forma que una lectura acuciosa y desprejuiciada es capaz de comprender las tesis planteadas sin necesidad de recurrir a las demás partes de la obra. Sin embargo, también existe una lógica de conjunto que el lector podrá descubrir una vez que arribe al final del camino.

El viaje

La trama central de uno de los relatos más sobresalientes de la cultura griega se basa en el rapto de Helena y la destrucción de la ciudad de Troya. Según la mitología del pueblo griego, un día Zeus, el dios supremo, se transformó en cisne. Luego fue perseguido por un águila con la intención de devorarlo. Zeus fue a refugiarse en el seno de Leda, la poseyó y dio como fruto a Helena, la mujer más hermosa que haya habitado en la Tierra.

Dos hijas y dos hijos tuvo Leda: Clitemnestra, Helena, Pólux y Cástor. Todos los hombres ricos y poderosos de Grecia buscaban la mano de Helena. Había disputas y peligro de guerra interna. Así que Tíndaro, esposo de Leda, hizo que todos los pretendientes de Helena se ataran en un juramento. Los pretendientes se obligaban a respetar y ayudar al hombre que desposara a Helena y, al mismo tiempo, se comprometían a perseguir a muerte al extraño que se robara a Helena de su palacio, además de destruir la ciudad en donde residiera. Al final, Helena se casó con Menelao como producto de un sorteo realizado entre los reyes del pueblo griego.

De forma posterior, las diosas Hera, Afrodita y Atenea desataron una controversia sobre cuál era la más hermosa de las tres. Las diosas fueron al Monte Ida a buscar a Paris Alejandro, hijo de Príamo, rey de Troya, para que decidie-

ra sobre la disputa. Afrodita le ofreció a Paris el amor y la hermosura de Helena, esposa de Menelao, si la favorecía en el veredicto. Afrodita fue la vencedora, así que Paris viajó a Esparta en busca de Helena, quien se enamoró de él de forma inmediata. Paris y Helena se fueron a vivir a la ciudad de Troya.

Menelao (esposo de Helena) acudió a todos los reyes de Grecia e hizo que se cumpliera el juramento con el cual se habían atado frente a Tíndaro. Los guerreros griegos eligieron a Agamenón como el comandante supremo del ejército aqueo. Agamenón es hermano de Menelao y esposo de Clitemnestra, hermana de Helena.

El ejército aqueo en la región de Aulis

El ejército aqueo parte con mil naves a sitiar la ciudad de Troya, pero en la región de Aulis el ejército queda varado, los vientos no les son propicios para continuar el viaje. El adivino Calcas hace público que, para continuar con el viaje, es necesario que Agamenón sacrifique a su hija Ifigenia en honor a la diosa Artemis que mora en la región de Aulis. En consecuencia, Agamenón manda llamar a su esposa Clitemnestra para que lleve a Ifigenia a la región de Aulis con el pretexto de que va a ser desposada por Aquiles. Es aquí en donde inicia la narración de Eurípides (1976a) sobre *Ifigenia en Aulis*. Agamenón duda sobre la muerte de su hija. Manda una carta a Clitemnestra en donde le pide que suspenda el viaje, pero la carta es interceptada por Menelao y nunca llega a su destino. Se presenta

una disputa entre Menelao y Agamenón a propósito de la muerte de Ifigenia y el destino del ejército aqueo. Cita textual:

MENELAO.- Hombres que mudan en sus decisiones males producen a sus amigos. Son dignos de desprecio. Pero he de hablarte. No dirás que la ira va rigiendo mi mente, ni dirás que el desdén me hace que te hable como voy a hablarte.

¿No lo recuerdas? Querías llevar a Ilión a los Dánaos y eras entonces muy humilde, muy servicial, a todos ibas dando la mano, a todos acogías en tu palacio, a todos acariciabas... ¡Era que querías ser el jefe de la expedición a Troya!

Te lo concedieron. Y, ¿qué pasó? Variaste en tus modos. Ya no eras el amigo de los amigos como te mostrabas antes. Era muy difícil verte y nunca estabas en tu mansión. Un hombre recto, cuando llega a mandar, no ha de ser inconstante sino todo lo contrario. Cuando a uno le sonrío la fortuna debe amar más a sus amigos, ya que puede servirles con mayor eficacia. Estas son tus primeras faltas.

Y llegamos a Aulis y allí te anonadaste. Estabas espantado porque los dioses nos pusieron obstáculos a la travesía. Te pedían los Dánaos que dejaras ir a cada uno a su casa, que ya no sufrieran en Aulis inútilmente. Estabas triste, dolorido, con todo y llevar cien naves, perdías las esperanzas de llegar a los campos de Príamo. Era cuando me llamabas y me decías acongojado: ¿Qué hacemos? ¿Cuál será el remedio? Y eso lo hacías por no perder el mando, por alcanzar la gloria que ya creías tuya.

Pidió entonces Calcas que se sacrificara a tu hija ante Artemis, para que nos dejara seguir la expedición con vientos favorables. Te alegraste, lo prometiste. Tú por tu voluntad enviaste a tu esposa la orden de que remitiera a

tu hija. Nadie te forzó. Y decías que la ibas a casar con Aquiles.

¡Y ahora has cambiado de parecer! Y vamos viendo que envías otra carta, y que ya no quieres inmolar a tu hija. No te honra esa conducta. Tus últimas palabras lo revelan.

Y como tú hay muchos: si llegan a tener un cargo público, al principio se muestran muy afanosos y van decayendo luego. O lo hacen por el temor a lo que digan otros, o más bien porque son impotentes para hacer el bien a la ciudad que les confía misiones.

¡Pobre Grecia: ya pensaba conquistar a esos bárbaros, y hoy los dejará impunes! La gloria que soñaban ha de trocarse en vituperio. Y eso por ti, por tu hija. Yo siempre digo: No se ponga a un hombre frente, si solamente aspira a satisfacer sus propios intereses. No importa su renombre, ni su fama. Para regir una ciudad, un ejército, es necesario un hombre que tenga talento, pero que tenga más discreción y prudencia.

CORIFEO.- ¡Amargo es ver que dos hermanos disputan y vocean exaltados!

AGAMENÓN.- Yo voy a responderte. No lo haré airado, no hablaré mucho. Seré afable y medido, como que eres mi hermano. Un hombre recto es siempre hombre moderado.

Di, ¿qué te aflige? ¿Por qué tu enojo se desborda por esos ojos que sangre derraman? ¿Hay quién te haga injusticia? ¿Hay quién te ponga en conflictos? ¡Bien lo sé: estás anhelante por rescatar a tu mujer! Yo no puedo dárte-la. La tuviste en tu mano y no la educaste ¿Acaso es mía la culpa? ¿Tengo que pagar yo tus extravíos?

¡Me estás censurando por mi ambición! ¡No! ¡Lo que quieres es poder estrechar entre tus brazos a tu hermosa mujer! ¡Nada te importa ni el honor, ni la justicia! (Eurípides, 1976a, pág. 452 y 453).

En esta cita resalta el problema de la enajenación de la política, en donde los dirigentes terminan convirtiéndose en oponentes de las personas que las eligieron. Menelao le reclama a su hermano Agamenón que, al ser elegido el comandante supremo del ejército aqueo, se ha distanciado de sus amigos. Primero, para ser elegido el líder del pueblo griego, Agamenón se comportó de forma solícita con todos los amigos. “Querías llevar a Ilión a los Dánaos y eras entonces muy humilde, muy servicial, a todos ibas dando la mano, a todos acogías en tu palacio, a todos acariciabas” (Eurípides, 1976a, pág. 452). Luego, una vez que fue elegido el líder supremo del ejército aqueo, Agamenón se distanció de las mismas personas que lo habían elegido. “Variaste en tus modos. Ya no eras el amigo de los amigos como te mostrabas antes” (Eurípides, 1976a, pág. 452). Los líderes políticos, que son el producto de los ciudadanos, se convierten en un poder extraño que pasa a sojuzgar a sus mismos productores.

El problema de la enajenación en el capitalismo fue abordado de forma clara en los escritos de juventud de Karl Marx. Sostiene que en el capitalismo el producto de la clase trabajadora se convierte en un ser extraño, ajeno a su propia existencia. El producto, ser inanimado, pasa a ocupar el papel activo del opresor. En palabras de Marx:

La enajenación del trabajador en su producto no significa solamente que su trabajo se traduce en un objeto, en una existencia externa, sino que ésta existe fuera de él, independientemente de él, como algo ajeno y que adquiere

frente a él un poder propio y sustantivo; es decir, que la vida infundida por él al objeto se le enfrenta ahora como algo ajeno y hostil (1982, pág. 596).

La enajenación de la política es, entonces, el proceso por el cual los dirigentes, producidos por los ciudadanos, no solo se convierten en un poder externo, independiente de ellos, sino que pasan a constituirse en un poder que se enfrenta de forma hostil a sus propios productores. La enajenación de la política se manifiesta cuando los dirigentes, en vez de gobernar en beneficio de los dirigidos, solo se concentran en gobernar para sus propios intereses. Menelao lo señala de forma directa: “No se ponga a un hombre frente, si solamente aspira a satisfacer sus propios intereses” (Eurípides, 1976a, pág. 453). Es evidente que el liderazgo de Agamenón representa la enajenación de la política.

En esta disputa entre Menelao y Agamenón cobran forma varios elementos a los cuales se puede imputar el origen de la guerra contra la ciudad de Troya. Aparece la ambición de Agamenón, quien tiene como interés prioritario el mando supremo del ejército aqueo y el reconocimiento de todo el pueblo Griego. El mismo Menelao le reprocha a su hermano su ambición personal en la gran campaña bélica contra Troya. A su vez, Agamenón le reprocha a Menelao, que su único interés en la guerra contra Troya sea el deseo egoísta de recuperar a Helena, su hermosa esposa, para volverla a estrechar entre sus brazos. Según las palabras de Agamenón el honor y la justicia del

pueblo griego le tienen sin cuidado a Menelao. Por otro lado, es importante resaltar en esta discusión, como el mismo Menelao señala, que el verdadero propósito del pueblo griego en la guerra contra la ciudad de Troya es un afán por conquistar a los “bárbaros”, la codicia del pueblo griego por engrandecer su poder. Textual: “¡Pobre Grecia: ya pensaba conquistar a esos bárbaros, y hoy los dejará impunes!” (Eurípides, 1976a, pág. 453).

En esta discusión entre Menelao y Agamenón se pueden puntualizar varias posibles razones por las cuales el ejército aqueo emprende una guerra contra la ciudad de Troya: la ambición personal de Agamenón por convertirse en el líder máximo del ejército aqueo, el interés egoísta de Menelao por recuperar a Helena, el afán del pueblo griego por defender el honor y la justicia, o la aspiración bélica del pueblo griego por la conquista y el saqueo de nuevos territorios.

Para la teoría marxista los intereses materiales son los que determinan en última instancia todos los acontecimientos históricos. No es la ideología la que determina las condiciones materiales de existencia, por el contrario, son las condiciones materiales de existencia las que determinan toda forma de expresión social. En palabras de Karl Marx:

Esta concepción de la historia consiste, pues, en exponer el proceso real de producción, partiendo para ello de la producción material de la vida inmediata, y en concebir la forma de intercambio correspondiente a este modo de

producción y engendrada por él, es decir, la sociedad civil en sus diferentes fases, como el fundamento de toda la historia (Marx & Engels, 1974, pág. 40).

La concepción materialista de la historia, expuesta de forma sistemática por primera ocasión en el libro de *La ideología Alemana*, redactado de forma conjunta por Marx y Engels, parte de varios hechos históricos. En primer lugar se encuentra el hecho histórico, de que todos los seres humanos para poder hacer historia deben satisfacer sus necesidades materiales inmediatas. El segundo hecho histórico, es que para poder satisfacer las necesidades materiales inmediatas, las personas crean nuevas necesidades materiales como la construcción de instrumentos de producción. El tercer hecho histórico, es que las personas para poder renovar su vida se reproducen y crean la familia. El cuarto hecho histórico, es que en la organización que establecen las personas para satisfacer las necesidades materiales, dan forma a un determinado modo de producción. Por último, el quinto hecho histórico, es que, una vez satisfechas las necesidades materiales, las personas también reflexionan sobre su condición social, elaboran ideología (Marx & Engels, 1974). A partir de estos hechos históricos, Marx y Engels construyen una tipología de los modos de producción que se presentaron en Europa: el comunismo primitivo, el esclavismo, el feudalismo, el capitalismo y el comunismo. Según la teoría marxista, la lucha de clases constituye la contradicción fundamental a partir de la cual cobran forma los diferentes modos de producción.

“La historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases” (Marx & Engels, 1985, pág. 110).

Por lo tanto, desde un posicionamiento marxista, la guerra emprendida por el ejército aqueo contra el pueblo teucro obedece a intereses materiales, a un afán de conquista de territorios que permite fortalecer un modo de producción esclavista. La guerra de Troya es una confrontación bélica entre las clases dominantes para reproducir de forma ampliada las relaciones de dominación. Para el pueblo griego, en la época helénica, la guerra de rapiña es una de las fuentes más seguras y más abundantes de enriquecimiento. El rapto de Helena no es más que el pretexto para iniciar una guerra de conquista que era inminente entre dos pueblos organizados de forma preponderante a base del ejercicio directo de la violencia. La guerra de Troya es la expresión colonialista del modo de producción esclavista. Lo que se presencia en la guerra de Troya, según la teoría marxista, es el enfrentamiento de las clases dominantes. Así pues, para la teoría marxista, la lucha de clases es el elemento central a partir del cual cobra forma una lógica subyacente presente en todo acontecimiento histórico.

En contra parte a la teoría marxista cobra forma una postura posmoderna, en donde se niega cualquier tipo de determinación unilateral sobre los acontecimientos históricos. Cita textual de Ernesto Laclau:

En nuestra perspectiva no existe un más allá del juego de las diferencias, ningún fundamento que privilegie *a priori* algunos elementos del todo por encima de los otros. Cualquiera que sea la centralidad adquirida por un elemento, debe ser explicada por el juego de las diferencias como tal (2005, pág. 95).

Para la postura posmoderna, la lucha de clases no ocupa un papel central en la configuración de los fenómenos sociales. No existe una contradicción central a partir de la cual se articulan todos los acontecimientos históricos. Por lo tanto, tampoco existe un sujeto histórico llamado a derrocar de forma *a priori* el orden establecido. “La búsqueda de la “verdadera” clase obrera es un falso problema, y como tal carece de toda relevancia teórica o política” (Laclau & Mouffe, 2004, pág. 123). Todos los elementos que componen un acontecimiento histórico tienen la misma importancia. No es sino en la contingencia misma de la relación equivalente que establecen los elementos que conforman un determinado fenómeno social, en donde emerge una lógica de articulación. La articulación es una lógica relacional sin ningún tipo de determinación preestablecida. “La articulación es una práctica discursiva que no tiene un plano de constitución *a priori* o al margen de la dispersión de los elementos articuladores” (Laclau & Mouffe, 2004, pág. 149).

Ernesto Laclau y Chantal Mouffe construyen un aparato conceptual que da forma a una nueva problemática teórica a partir de la cual estudian el campo de la política.

Abordan un conjunto de nociones teóricas: articulación, discurso, momentos y elementos.

En el contexto de esta discusión, llamaremos *articulación* a toda práctica que establece una relación tal entre elementos, que la identidad de éstos resulta modificada como resultado de esta práctica. A la totalidad estructurada resultante de la práctica articuladora la llamaremos *discurso*. Llamaremos *momentos* a las posiciones diferenciales, en tanto aparecen articuladas en el interior de un discurso. Llamaremos, por el contrario, *elementos* a toda diferencia que no se articula discursivamente (Laclau & Mouffe, 2004, pág. 143).

Los acontecimientos históricos, desde la perspectiva de Laclau y Mouffe, son una formación discursiva, dada como una totalidad de prácticas articuladas, compuesta por momentos en una relación de equivalencia. Por lo tanto, ningún hecho histórico tiene inscrito en su lógica articuladora un elemento que le pueda imprimir especificidad. “Como hemos visto, ningún contenido particular tiene inscrito, en su especificidad óptica, su significado en el seno de una formación discursiva, todo depende del sistema de articulaciones diferenciales y equivalenciales dentro del cual está situado” (Lacan, 2005, pág. 114). Desde la perspectiva posmoderna, la historia no está sujeta a ninguna regularidad establecida de forma *a priori* o metafísica, sino que obedece a una lógica de articulación centrada en la contingencia. “Lo político está vinculado, desde nuestro punto de vista, con lo que podría denominarse una articulación contingente” (Lacan, 2005, pág. 287).

En conclusión se puede decir, que, desde una perspectiva posmoderna, la guerra contra la ciudad de Troya se debe a la articulación contingente de múltiples momentos: la ambición personal de los generales griegos, el rapto de Helena, el deseo de venganza de los Atridas, el afán colonialista del pueblo griego, el orgullo del rey Príamo, el ímpetu bélico de los teucros, y otros más. En la relación de equivalencia entre los diferentes momentos, un acontecimiento histórico en particular, se convirtió en el elemento articulador. En este caso, el rapto de Helena es el elemento que hizo posible que se articularan diferentes momentos que dieron forma a una formación discursiva conocida como la guerra de Troya.

Aquí tenemos, pues, dos posturas encontradas. Por un lado está la teoría marxista, que sostiene que las condiciones materiales de existencia, expresadas en la lucha de clases, constituyen el elemento central que determina en última instancia todos los acontecimientos históricos. Por otro lado, se encuentra la postura posmoderna que afirma que no existe ningún elemento subyacente que determine de forma unilateral los fenómenos sociales. Para participar en este debate, es necesario realizar un desplazamiento epistemológico y construir una problemática teórica que permita llevar al campo de la filosofía política una nueva propuesta conceptual. Más adelante se exponen algunos elementos teóricos que me permiten desplazar el debate a un nuevo terreno epistemológico, por lo pronto es importante dejar asentado el problema de investigación.

La muerte de Ifigenia

Continúo con el relato de *Ifigenia en Aulis*. Clitemnestra llega a la región de Aulis acompañada de su hija primogénita con la creencia de que la entregará al guerrero Aquiles en matrimonio. Aquiles nada sabe sobre el compromiso pero, al descubrir el verdadero propósito de Agamenón, jura defender a Ifigenia y casarse con ella. Clitemnestra le ruega a Agamenón para que respete la vida de su hija. Al final, Agamenón prioriza los intereses del ejército aqueo, y su posición como comandante supremo, sobre la vida de su propia hija. Veamos los argumentos de Clitemnestra y Agamenón:

CLITEMNESTRA.- Te he dado tres hijas y este varón. ¡Y ahora pretendes matar a una de mis hijas! ¡La primogénita! ¿Por qué? ¿Por qué?

No respondes, pero yo sí respondo. ¡Para rescatar a Helena, la mujer desleal de Menelao tu hermano! ¡Una hija pura, muerta por una mujer desvergonzada! ¡Lo que odiarse debía se recupera a costa de lo que debe amarse!

Vas a la guerra. Me dejarás solitaria. Largo tiempo en esas estancias que mi hija ocupaba y ahora quedan vacías. Vacío su cuarto, vacía su silla, vacío mi corazón. Y lloraré continuamente, y mis voces irán a perderse también en el vacío.

Y estas serán continuamente mis palabras: ¡Hija, yo te perdí: no fue una mano ajena: fue la misma de tu padre, del que te engendró, la que te quitó la vida! ¡Así paga un felón a su familia!

Y así, cuando regreses, ¿vamos a recibirte como a un justo? ¡No me ofendas a mí, por los dioses, para que yo tampoco te ofenda!

Supongo que la matas. ¿Qué oración vas a hacer ante el ara? ¿Puedes alzar tu voz ante los dioses, cuando tú mismo inmolas a tu hija? Mal agüero tendrás para el regreso. Y yo, ¿podré orar por ti? ¿Me pueden atender los dioses, si estoy hablando en favor de quien mata a sus hijos? ¡No ciertamente!

¿Al regresar a Argos podrás tú abrazar a tus hijos? ¿Besarás a las niñas inocentes? ¡Manos manchadas con la sangre de su hermana, ojos que vieron y causaron su muerte...! ¡Infamia y horror!

Pero solamente anhelas llevar el cetro y el mando de esta expedición. No has pensado en lo que debes. Si hombre sensato fueras, así deberías hablar a estos del ejército: ¿Queréis llegar a Troya? Echemos suerte, a ver a quién le toca que su hija muera. Eso fuera lo recto. No dar una hija tú en favor de otros. ¿Por qué no Menelao sacrifica a Hermione en favor del rescate de su madre?

¡Me quitarán a mi hija, a mí, mujer que cumple sus deberes, para recuperar a la infame que dejó abandonada a su hija en Esparta!

¿Oíste? Tú responde. Si tengo razón concede lo que pido. Y si tengo razón, a mi hija no inmoles.

AGAMENÓN.- Bien tengo corazón en donde hiera la voz de la plegaria. No estoy loco a fin. Amo a mis hijos. Necio es quien no los ame.

Y a ti, esposa: Mucho me duele cumplir con mi plan. Pero tengo deber de cumplirlo. Atado estoy. Mira, en esta playa hay mil naves de bronce guarnecidas. Esperan solamente la buena hora de marchar a Ilión. Y han dicho, Ifigenia, que si no te inmolo en las aras de Artemis, ni a Ilión llegaremos, ni la ciudad por tierra hemos de postrar.

El ejército está enloquecido. A toda costa quiere reconquistar a Helena. Si no rindo a Artemis lo que manda el oráculo, habré de morir yo y en Argos mi progenie toda.

No es Menelao, hija mía. No es él quien me domina para llegar al hecho que pretendo. Es Grecia toda la que pide este sacrificio.

Si quiero, o si no quiero, tengo que sacrificarte ante las Aras. Debes tú consentirlo y tenemos que obrar como fallan los dioses. ¿Dejaremos que troyanos vencedores vengan a robarnos a nuestras mujeres? (Eurípides, 1976a, pág. 464 y 465).

En esta tragedia se puede apreciar cómo el asesinato de un hijo es otra de las grandes prohibiciones que se ha impuesto la cultura occidental y, al mismo tiempo, uno de los deseos que más tortura al alma humana. Por un lado, está la voz de Clitemnestra, quien representa el amor de la madre a sus hijos, y, por otro lado, está Agamenón, quien encarna el deseo asesino de todo el pueblo griego. Clitemnestra no encuentra racional ningún tipo de argumentación para que un padre asesine a su propia hija. El asesinato de Ifigenia por su propio padre, para los ojos de Clitemnestra, convierte a Agamenón en un ser humano abominable, en un asesino que tiene manchadas las manos con sangre de su propia hija, un ser malvado que no puede mirar con dignidad a sus demás hijos. En cambio, para Agamenón la muerte de Ifigenia es un acto necesario y justificable, una acción llevada a cabo con el propósito de que los vientos les sean propicios al ejército aqueo y pueda continuar su viaje a la ciudad de Troya. En medio de esta gran contro-

versia entablada entre Clitemnestra y Agamenón surge de nuevo la pregunta: ¿Cuál es el motivo por el cual todo el pueblo de Grecia decidió emprender una guerra de exterminio contra los habitantes de la ciudad de Troya? Como argumento central se sostiene, en palabras de Agamenón, que la guerra contra la ciudad de Troya se debe al rapto de Helena, ya que está en juego la dignidad de todo el pueblo Griego; no se debe permitir que un extranjero rapte a una de sus mujeres de forma impune. En contra de este argumento está el sentir de Clitemnestra, quien le reprocha a Agamenón que no se puede aceptar que muera una mujer inocente del pueblo griego, asesinada por la mano de su propio padre, con el pretexto de rescatar a una mujer que se enamoró de otro hombre y, además, dejó abandonada a su hija. Helena representa para Clitemnestra la mujer desleal, la esposa que se enamora y se fuga con un hombre extranjero, además representa la madre deshumanizada que abandona a su hija por un amor pasional. Es evidente que a los ojos de Clitemnestra el rapto de Helena, una mujer que abandona a su esposo y a su hija, no es un motivo convincente para que todo el pueblo de Grecia sacrifique a sus mejores guerreros y, ella, a su propia hija.

En este diálogo emerge de nuevo la ambición personal de Agamenón por obtener el control supremo del ejército aqueo. Agamenón es la voz del poder, la ambición, la guerra y la muerte, a quien no le importa asesinar a su propia hija para mantener la legitimidad de comandante supremo ante el ejército aqueo. La muerte de Ifigenia es solo un

pretexto para que Agamenón pueda imponer su voz de mando. Sin embargo, no es solo Agamenón quien desea asesinar a su propia hija para conservar su posición como comandante supremo del ejército griego, sino que es todo el ejército aqueo quien demanda la muerte de Ifigenia en un afán irracional por conquistar la ciudad de Troya.

Ahora escuchemos la voz de la propia Ifigenia quien finalmente decide inmolarse de forma voluntaria en aras de que el ejército aqueo pueda continuar su viaje a la ciudad de Troya.

IFIGENIA.- ¡Deja que hable yo, madre! Vana es tu ira contra tu esposo, cuando has ido a dar contra un imposible.

Agradece antes a este extraño que tanto afán se impuso por pretender salvarme. No hagamos que el ejército se vuelva enemigo de este amigo nuestro. No vaya a sobrevenir algún mal a Aquiles por nuestra causa.

Oye, madre, qué pienso. Quiero morir. Quiero morir gloriosamente. ¡Nada de cobardías, nada de flaquezas! Voy a exponerte, madre, mis razones:

Grecia toda en mí puso sus ojos. De mí depende que las naves sigan su curso. De mí que sea destruida la ciudad de Ilión. Si queda castigado el rapto de Helena, nunca ya los frigios se atreverán a ir en busca de las mujeres ajenas.

¡La vida! ¿Qué es la vida? Me la diste, es verdad, pero no para mí sola: me la diste para que fuera útil a otros.

Piensa, madre, y medita. Mira cuántas naves, cuántos guerreros están en espera de partir, en ir a morir por Grecia. ¿Sola yo he de oponerme? ¿Yo sola he de negar lo que por mi parte piden?

Y ahora hay algo más: ¿Es justo que Aquiles vaya a luchar por una mujer infame? ¿Se exponga a morir por quien nada merece? ¡Un solo hombre vale mucho más que mil mujeres!

Ahora, una diosa, Artemis, mi vida pide. ¿Voy a negarla? Mi sangre es para ella. Doy mi vida en beneficio de la Hélade.

Matadme, entonces. Acabad con Troya. Esa será mi fama, esos serán mis hijos, ese será mi esposo.

Madre, los griegos deben dominar a los bárbaros; jamás los bárbaros dominar a los griegos (Eurípides, 1976a, pág. 466 y 467).

Ahora me detengo en las palabras de Ifigenia. Antes que nada es importante resaltar cómo la subordinación de las mujeres a los hombres, las relaciones de poder, están naturalizadas en los relatos clásicos del pueblo griego. Ifigenia señala que: “¡Un solo hombre vale mucho más que mil mujeres!” (Eurípides, 1976a, pág. 466). El papel de la mujer está degradado ante el protagonismo bélico de los hombres. En estas sagas griegas se hace presente la manifestación de una formación social patriarcal y falocéntrica. Por un lado, el hombre representa la virilidad, la fuerza y el honor; y por otro lado, la mujer (en la representación de Helena) es un objeto sexual, un ser débil, un ser envilecido por las pasiones humanas.

En las palabras de Ifigenia aparecen de nueva cuenta los móviles principales de la guerra contra Troya. Según Ifigenia: “Si queda castigado el rapto de Helena, nunca ya los frigios se atreverán a ir en busca de las mujeres ajenas” (Eurípides, 1976a, pág. 466). Según este argumento el

móvil fundamental de la guerra contra Troya es el honor del pueblo griego. No puede quedar impune el rapto de Helena. No se puede permitir que un extranjero se robe a las mujeres del pueblo griego.

Sin embargo, al final del discurso de Ifigenia el asunto a discusión es abordado de forma directa: “Madre, los griegos deben dominar a los bárbaros; jamás los bárbaros dominar a los griegos” (Eurípides, 1976a, pág. 467). Entonces, la guerra contra Troya no es un asunto de honor, es una despiadada guerra de conquista. El pueblo griego quiere expandir el territorio en el cual cobran forma las relaciones de dominación. El opresor quiere ampliar su dominación sobre los pueblos oprimidos. Las relaciones de poder son siempre conflictivas, desiguales e inestables (Foucault, 1991). La guerra de conquista se impone como una necesidad consustancial a las relaciones de dominación. Si el opresor no expande sus relaciones de dominación, su condición opresiva entra en crisis; las relaciones de subordinación se desnaturalizan y se transforman en relaciones opresivas. Si no se reproducen de forma ampliada las relaciones de dominación, entonces la cooperación y la persuasión se transforman en relaciones de contestación y resistencia. El opresor necesita ampliar su poder opresivo de forma ilimitada, de lo contrario se pone en peligro su posición opresiva. La contradicción central de las relaciones de dominación consiste en que su punto más débil se localiza en su lógica colonialista.

También es importante señalar el carácter narcisista de la muerte de Ifigenia. Al final de cuentas, Ifigenia decide inmolarsse por su propia voluntad en beneficio del ejército aqueo y del honor de todo el pueblo griego. La muerte de Ifigenia se presenta como un acto heroico. Ifigenia concibe el sacrificio por el pueblo griego como un acto de la máxima realización humana. En sus propias palabras: “¡La vida! ¿Qué es la vida? Me la diste, es verdad, pero no para mí sola: me la diste para que fuera útil a otros” (Eurípides, 1976a, pág. 466). Sin embargo, Ifigenia es consciente (y en esto radica el carácter narcisista de su sacrificio) de que su muerte la vuelve inmortal. De su muerte depende el triunfo del ejército aqueo. La muerte de Ifigenia la vuelve el centro de atención de todo el pueblo griego: “Matadme, entonces. Acabad con Troya. Esa será mi fama, esos serán mis hijos, ese será mi esposo” (Eurípides, 1976a, pág. 466). El carácter narcisista de la muerte de Ifigenia la une a personajes tan disímbolos como Aquiles, Antígona, Sócrates, Jesús de Nazaret o el Che Guevara. Aquiles participa contra su voluntad en la guerra de Troya porque sabe de antemano que morirá en ella para hacerse inmortal. Antígona sepulta a su hermano Polinices, a pesar de una prohibición oficial, porque sabe que con su muerte se convertirá en el símbolo de la rebelión contra el poder del Estado. Sócrates rechaza la oportunidad de evadir una sentencia absurda porque está consciente que su muerte lo convertirá en un símbolo de la ética. Jesús de Nazaret decide sacrificarse por la humanidad para resucitar, en el

imaginario colectivo, como un dios. El Che Guevara decide morir anónimo, en un país extraño, alejado del poder y la publicidad, para renacer como el símbolo de la dignidad humana. El narcisismo es consustancial a la condición humana. El sacrificio desinteresado y heroico se erige como una manifestación desfigurada del delirio de grandeza, como un síntoma psicótico para evadir el enfrentamiento traumático con el objeto del deseo.

El narcisismo, según lo plantea la teoría del psicoanálisis (Freud, 2006 a), forma parte del desarrollo emocional. Existen dos tipos de narcisismo: uno primario y uno secundario. El narcisismo primario, es parte del desarrollo sexual del individuo, se presenta como una etapa intermedia entre las mociones pulsionales auto eróticas y la elección de objeto. El narcisismo primario se manifiesta como una etapa egocéntrica del niño, en donde el yo asume la representación simbólica de la figura de autoridad. El narcisismo secundario es una fijación del narcisismo primario en la vida adulta. El narcisismo secundario se presenta como la etiología de los síntomas psicóticos y esquizofrénicos; de forma específica, se manifiesta a través de un delirio de grandeza y con la pérdida de la capacidad para interactuar con la realidad. El narcisismo secundario se debe a un desdoblamiento de la personalidad. El yo, al no poder encontrar en la realidad a la persona ideal (primera figura afectiva), la asume él mismo. El yo es, al mismo tiempo, el sujeto enamorado y el objeto sobre el cual recae el amor. Entonces, una parte del yo se enamora de la otra

parte del yo. El yo pulsionante se toma a sí mismo como objeto de investidura.

Hemos descubierto que ciertas personas, señaladamente aquellas cuyo desarrollo libidinal experimentó una perturbación (como es el caso de los perversos y los homosexuales), no eligen su posterior objeto de amor según el modelo de la madre, sino según el de su propia persona. Manifiestamente se buscan a sí mismos como objeto de amor, exhiben el tipo de elección de objeto que ha de llamarse narcisismo (Freud, 2006 a, pág. 85).

Es importante señalar que los seres humanos no se enfrentan de forma maniquea a dos tipos de elección de objeto: el narcisista o el de apuntalamiento (investidura de un objeto externo). Más bien, los dos tipos de elección de objeto son, al mismo tiempo, la condición normal del desarrollo emocional. Lo importante no es dilucidar qué tipo de objeto es investido por el sujeto, sino cuál es el predominante.

Por lo tanto, si el narcisismo secundario también es parte del desarrollo normal de la sexualidad, la bisexualidad se presenta como característica consustancial del ser humano. Toda moción pulsional heterosexual (elección externa de objeto) coexiste con mociones homosexuales (elección interna de objeto), y viceversa. El delirio de grandeza, que lleva a algunas personas a sacrificarse en bien de la humanidad, para inmortalizar su nombre a lado de los dioses, es una manifestación de narcisismo, un síntoma psicótico para evitar enfrentarse a su verdadero objeto del deseo: su yo idealizado.

La guerra

La disputa entre Agamenón y Aquiles

Al inicio de *La Iliada*, Homero nos cuenta la disputa entre Agamenón y Aquiles en torno a la posesión de una joven. El ejército aqueo en su viaje a la ciudad de Troya, invadió y saqueó la ciudad de Tebas. Se entregó al atrida Agamenón, como botín de guerra, a la joven Criseida. Luego, Crises, sacerdote del dios Apolo, se presentó ante el ejército aqueo con una grandiosa recompensa con el propósito de rescatar a su hija Criseida. Todos los guerreros griegos estuvieron de acuerdo en aceptar la recompensa y liberar a la joven raptada. Pero Agamenón no acató la resolución del ejército aqueo y despidió con insultos al sacerdote de Apolo.

CRISES.- ¡Atridas y demás aqueos de hermosas grebas! Los dioses, que poseen olímpicos palacios, os permitan destruir la ciudad de Príamo y regresar felizmente a la patria. Poned en libertad a mi hija y recibid el rescate, venerando al hijo de Zeus, a Apolo, el que hiere de lejos.

Todos los aqueos aprobaron a voces que se respetara al sacerdote y se admitiera el espléndido rescate; mas el Atrida Agamenón, a quien no plugo el acuerdo, lo despidió de mal modo y con altaneras voces:

AGAMENÓN.- No dé yo contigo, anciano, cerca de las cóncavas naves, ya porque ahora demores tu partida, ya porque vuelvas luego; pues quizá no te valgan el cetro

y las ínfulas del dios. A aquella no la soltaré; antes le sobrevendrá la vejez en mi casa, en Argos, lejos de la patria, trabajando en el telar y aderezando mi lecho. Pero vete; no me irrites, para que puedas irte más sano y salvo (Homero, 1978a, pág. 37 y 38).

En el discurso de Agamenón se puede apreciar que desprecia la opinión de todo el ejército aqueo. Cuando se trató de la muerte de su hija Ifigenia, Agamenón argumentó que se debía respetar la opinión de la mayoría. Pero cuando se trató de sus intereses personales, el capricho de mantener en cautiverio a la hija de Crises, entonces Agamenón pasó por alto la opinión unánime del ejército aqueo. Es evidente que Agamenón representa el carácter irracional del ejercicio del poder y la enajenación de la política. Le tiene sin cuidado ofender los intereses del sacerdote de Apolo en la ciudad de Tebas, lo único importante para Agamenón es imponer su autoridad personal sobre todo el pueblo griego.

En las palabras de Agamenón también se hace presente de nueva cuenta una relación opresiva de género. La mujer es vista como una propiedad. Agamenón quiere que Criseida, la sacerdotisa del templo de Apolo, se convierta en su esclava: “A aquella no la soltaré; antes le sobrevendrá la vejez en mi casa, en Argos, lejos de la patria, trabajando en el telar y aderezando mi lecho” (Homero, 1978a, pág. 38). Agamenón pretende mantener recluida a Criseida en contra de su voluntad, para que trabaje en el telar y lo complazca de forma sexual. Cobra forma una violencia directa. La mujer es tratada como objeto sexual.

Crises le pidió a Apolo que procurara muchos males al ejército aqueo por la soberbia de Agamenón. En una ceremonia pública, Calcante, el mejor de los augures, descubre la causa de la peste que aqueja al ejército aqueo:

CALCANTE.- No está el dios quejoso con motivo de algún voto o hecatombe, sino a causa del ultraje que Agamenón ha inferido al sacerdote, a quien no devolvió la hija ni admitió el rescate. Por eso el que hiere de lejos nos causó males y todavía nos causará otros. Y no librá a los dánaos de la odiosa peste, hasta que sea restituida a su padre, sin premio ni rescate, la joven de ojos vivos, y llevemos a Crisa una sagrada hecatombe. Cuando así le hayamos aplacado, renacerá nuestra esperanza (Homero, 1978a, pág. 39).

Cabe señalar que Calcante, antes de hacer público el motivo por el cual el dios Apolo le hace tanto daño al ejército aqueo, le pidió protección a Aquiles por si Agamenón intentaba causarle algún daño. Agamenón representa la figura de un líder autoritario y déspota, el cual impone de forma violenta su autoridad. La dominación de Agamenón sobre el ejército aqueo está basada de forma preponderante en la coerción.

Para aplacar la ira de Apolo, el ejército aqueo le solicitó de nuevo a Agamenón que liberara a la joven Criseida. Al final, el jefe supremo del ejército griego aceptó liberar a Criseida, pero pidió a cambio a la joven Briseida, compañera de Aquiles. Allí empezó la disputa entre Agamenón y Aquiles.

AGAMENÓN.- ¡Adivino de males! Jamás me has anunciado nada grato. Siempre te complaces en profetizar desgracias y nunca dijiste ni ejecutaste nada bueno. Y ahora, vaticinando ante los dánaos, afirmas que el que hiere de lejos les envía calamidades, porque no quise admitir el espléndido rescate de la joven Criseida, a quien anhelaba tener en mi casa. La prefiero, ciertamente, a Clitemnestra, mi legítima esposa, porque no es inferior en el talle, ni en el natural, ni en inteligencia, ni en destreza. Pero, aun así y todo, consiento el devolverla, si esto es lo mejor; quiero que el pueblo se salve, no que perezca. Pero preparadme pronto otra recompensa, para que no sea yo el único argivo que sin ella se quede; lo cual no parecería decoroso. Ved todos que se va a otra parte la que me había correspondido (Homero, 1978a, pág. 40).

El temor de Calcante sobre la ira de Agamenón es acertado. Tal parece que Agamenón no es capaz de aceptar que los desplantes personales de poder tienen consecuencias nefastas para el ejército aqueo. El carácter sexista de la cultura occidental se hace sentir de nuevo. Agamenón pretendía llevarse a la joven Criseida a vivir como amante a su casa, al lado de su esposa Clitemnestra. “La prefiero, ciertamente, a Clitemnestra, mi legítima esposa, porque no es inferior en el talle, ni en el natural, ni en inteligencia, ni en destreza” (Homero, 1978a, pág. 40). Los cantos homéricos naturalizan las relaciones opresivas de género. Por un lado, legitiman la poligamia de Agamenón, sus relaciones sexuales con las jóvenes raptadas de las ciudades por las cuales pasa el ejército aqueo, así como el asesinato de su hija Ifigenia. Por otro lado, los cantos homéricos con-

denan de forma unilateral la relación de Clitemnestra con Egisto y, el asesinato de Agamenón que ambos personajes protagonizan. Es evidente que los cantos homéricos son la expresión ideológica de una sociedad patriarcal.

La respuesta de Aquiles, ante los desplantes de poder de Agamenón, no se hizo esperar:

AQUILES.- ¡Ah, imprudente y codicioso! ¿Cómo puede estar dispuesto a obedecer tus órdenes ni un aqueo siquiera, para emprender la marcha o para combatir valerosamente con otros hombres? No he venido a pelear obligado por los belicosos teucros, pues en nada se me hicieron culpables –no se llevaron nunca mis vacas ni mis caballos, ni destruyeron jamás la cosecha en la fértil Ptía, creadora de hombres, porque muchas umbrías montañas y el ruidoso mar nos separa–, sino que te seguimos a ti, grandísimo insolente, para darte el gusto de vengaros de los troyanos a Menelao y a ti, ojos de perro. No fijas en esto la atención, ni por ello te tomas ningún cuidado, y aun me amenazas con quitarme la recompensa que por mis grandes fatigas me dieron los aqueos. Jamás el botín que obtengo iguala al tuyo cuando éstos entran a saco una populosa ciudad de los troyanos: aunque la parte más pesada de la impetuosa guerra la sostienen mis manos, tu recompensa, al hacerse el reparto, es mucho mayor; y yo vuelvo a mis naves, teniéndola pequeña, aunque grata, después de haberme cansado en el combate. Ahora me iré a Ptía, pues lo mejor es regresar a la patria en las cóncavas naves: no pienso permanecer aquí sin honra para procurarme ganancia y riqueza (Homero, 1978a, pág. 40).

Aquiles reconoce que no se unió a la guerra de Troya en represalia contra alguna fechoría del pueblo teucro. Señala

a la figura de Agamenón como un líder prepotente y mal agradecido, ya que todo el ejército aqueo se conformó en torno al deseo de venganza de Menelao por el rapto de Helena. Parece que el mismo Aquiles vuelve a ratificar que el principal motivo de la guerra contra los teucros es el rapto de Helena. Sin embargo, en este mismo diálogo, Aquiles le reprocha a Agamenón que el botín que obtiene cuando saquean las ciudades de los troyanos siempre es inferior al suyo. Según sus propias palabras, Aquiles no tiene ningún motivo de disputa contra los teucros pero participa de forma activa cuando se saquean las ciudades troyanas. Tal parece que, aunque no se menciona de forma explícita, el saqueo de ciudades y el afán colonialista es el principal motivo de la guerra contra Troya. Al final, Aquiles reconoce que el ejército aqueo solo se ocupó, durante casi diez años, de procurarse ganancia y riqueza de forma deshonesta. La contestación de Agamenón no podría ser más directa:

AGAMENÓN.- Huye, pues, si tu ánimo a ello te incita; no te ruego que por mí te quedes; otros hay a mi lado que me honrarán, y especialmente el pródigo Zeus. Me eres más odioso que ningún otro de los reyes, alumnos de Zeus, porque siempre te han gustado las riñas, luchas y peleas. Si es grande tu fuerza, un dios te la dio. Vete a la patria, llevándote las naves y los compañeros, y reina sobre los mirmidones; no me importa que estés irritado, ni por ello me preocupo, pero te haré una amenaza: Puesto que Febo Apolo me quita a Criseida, la mandaré en mi nave con mis amigos; y encaminándome yo mismo a tu tienda, me llevaré a Briseida, la de hermosas mejillas, tu

recompensa, para que sepas bien cuán más poderoso soy y otro tema decir que es mi igual y compararse conmigo (Homero, 1978a, pág. 41 y 42).

Según Agamenón, no le importa que Aquiles se retire de la guerra, ya que existen otros guerreros valerosos a su lado que le honran. Lo que más le disgusta a Agamenón es que Aquiles sea amante de las riñas y las peleas. Aquiles es la parte contestataria del poder. El poderoso quiere una dominación sin resistencia. Aquiles, si bien no representa un peligro para la lógica colonialista, ocupa un papel de oposición. La diferencia entre la resistencia y la oposición es que la resistencia desafía y pone en peligro a la lógica colonialista, mientras que la oposición, aunque enfrenta al ejercicio unilateral del poder, en última instancia termina por legitimar al mismo poder que la hizo posible. La oposición hace más tolerable la lógica colonialista. Un buen ejemplo de la oposición dentro de las relaciones de dominación es el papel que juega la sexualidad en la sociedad capitalista. La sexualidad introducida en la publicidad y el *marketing*, si bien desafía la cultura de una sociedad conservadora, termina por fortalecer la lógica de consumo en la cual se basa la sociedad a la que se enfrenta. “El grado en que la sexualidad alcanza un definitivo valor en las ventas o llega a ser un signo de prestigio y de que se respetan las reglas del juego, determina su transformación en un instrumento de cohesión social” (Marcuse, 2010, pág. 17). Aquiles, sin bien se opone al ejercicio autoritario del poder por parte de Agamenón, con su actitud individualis-

ta, fortalece las relaciones de dominación en las que se basa el modo de producción esclavista.

Agamenón no tiene un interés particular por la joven Briseida, adquirida por Aquiles como parte de un botín de guerra contra las ciudades troyanas, lo que está en juego es su legitimidad como jefe supremo del ejército aqueo. Textual: "... me llevaré a Briseida, la de hermosas mejillas, tu recompensa, para que sepas bien cuan más poderoso soy y otro tema decir que es mi igual y compararse conmigo" (Homero, 1978a, pág. 42). Agamenón quiere demostrar que es más poderoso que Aquiles y, además, tiene la necesidad de dar una lección pública ante todo el ejército aqueo para que nadie se atreva a desafiarlo y compararse con él. La apropiación arbitraria de la joven Briseida, por parte de Agamenón, es un despliegue personal de poder. Agamenón debe imponerse como jefe supremo ante la posición contestataria de Aquiles.

Al final Agamenón se apropia a la joven Briseida, y, Aquiles, como venganza, decide retirarse de la guerra contra la ciudad de Troya. Ahora veamos los argumentos de Aquiles:

AQUILES.- ¡Ebrioso, que tienes ojos de perro y corazón de ciervo! Jamás te atreviste a tomar las armas con la gente del pueblo para combatir, ni a ponerte en emboscada con los más valientes aqueos: ambas cosas te parecen la muerte. Es sin duda, mucho mejor arrebatar los dones, en el vasto campamento de los aqueos, a quien te contradiga. Rey devorador de tu pueblo, porque mandas a hombres abyectos.; en otro caso, Atrida, éste fuera el último

ultraje. Otra cosa voy a decirte y sobre ella prestaré un gran juramento: Sí, por este cetro que ya no producirá hojas ni ramos, pues dejó el tronco en la montaña; ni reverdecera, porque el bronce lo despojó de las hojas y de la corteza, y ahora lo empuñan los aqueos que administran justicia y guardan las leyes de Zeus (grande será para ti este juramento): algún día los aqueos todos echarán de menos a Aquiles, y tú, aunque te aflijas, no podrás socorrerles cuando muchos sucumban y perezcan a manos de Héctor, matador de hombres. Entonces desgarrarás tu corazón, pesaroso por no haber honrado al mejor de los aqueos (Homero, 1978a, pág. 43).

Este diálogo pone en primer plano las relaciones de poder. Aquiles le reprocha a Agamenón el hecho de que no es capaz de arriesgar su vida al participar en el combate como lo hacen los demás miembros del ejército aqueo. La posición de jefe supremo lo pone a distancia del fragor de la guerra. Las relaciones de poder son evidentes. Agamenón ocupa la jefatura y Aquiles debe asumir su papel de subordinado. Otro elemento importante que se debe enfatizar en este extracto de texto es la amenaza de Aquiles, según la cual si Agamenón no tuviera a tantos guerreros subordinados, habría terminado de forma inmediata con su vida. El poder de las personas no emana de su fuerza física o de sus características personales sino de la posición que ocupan. Aunque Aquiles tiene una fuerza física superior a la de Agamenón, termina subordinándose ante la posición de poder que ocupa el jefe supremo del ejército aqueo. Al final, ante la impotencia al poder que ostenta Agamenón, Aquiles decide retirarse de la guerra, con lo cual se hace

patente un despliegue de narcisismo. Aquiles se considera el mejor de los soldados aqueos, por lo cual, su participación es, según él, imprescindible para ganar la guerra.

En la discusión que establecen Aquiles y Agamenón se pueden resaltar varios elementos. En primer lugar queda patente el desapego emocional que tiene Agamenón con su esposa Clitemnestra, a la cual no le importó herir con el asesinato de su hija Ifigenia y ahora no le importa sustituirla por cuanta mujer pasa por su camino, ya sea Criseida, la hija del sacerdote de Apolo, o Briseida, la mujer de Aquiles. Es evidente el sentido polígamo y opresivo de la cultura occidental, el hombre puede asesinar a su hija, abandonar a su esposa, secuestrar mujeres de otros pueblos y apropiarse las mujeres esclavizadas de sus compañeros. La mujer es un objeto sexual del hombre en la cultura occidental, un objeto que se puede comprar, hurtar, usar y desechar. Vemos a Agamenón representar a la sociedad patriarcal, en donde el hombre adquiere una posición opresiva sobre la mujer. Según Engels, con el surgimiento de la primera gran división del trabajo (la introducción de la ganadería y la agricultura) en el estadio medio de la barbarie, se presenta la transición de la sociedad matriarcal a la patriarcal.

La autoridad efectiva del hombre en la casa había hecho caer los postreros obstáculos que se oponían a su poder absoluto. Este poder absoluto se consolidó y se eternizó con la caída del derecho materno; la introducción del derecho paterno y el paso gradual del matrimonio sindiásmico a la monogamia (Engels, 1984, pág. 186).

Es importante señalar la relación entre el origen de la propiedad privada, la guerra y la monogamia. Tal parece que las guerras tienen como móvil principal el hurto y la apropiación de bienes materiales. Queda claro que el ejército aqueo saquea de forma impune todas las ciudades troyanas con el pretexto de rescatar a Helena. La barbarie occidental se erige sobre un fundamento bélico. Desde las grandes epopeyas del pueblo griego en el estadio superior de la barbarie, hasta las invasiones bélicas de Estados Unidos a los diferentes países del orbe en la actualidad, siempre está presente en las guerras de colonización el interés material, la rapiña y el lucro voraz.

Lo contradictorio de la historia del asesinato de Ifigenia es que Agamenón argumenta que se ve obligado por el ejército aqueo a llevar a cabo el asesinato de su propia hija, ante el cual nada puede su voluntad personal. Pero al mismo tiempo, nos cuentan las sagas homéricas que Agamenón, como producto del saqueo que el ejército aqueo perpetuó de forma impune a la ciudad de Tebas, se roba a Criseida, la hija del sacerdote del dios Apolo, la cual se niega a liberar contra la opinión unánime del ejército aqueo. Hay una inconsistencia insalvable: cuando se trata del asesinato de su hija, no hay argumento sentimental que valga, se impone la voluntad del ejército aqueo, pero cuando se trata de los caprichos pasionales, Agamenón desafía y enfrenta la opinión de las mayorías. No cabe duda de que Agamenón asesinó a su hija Ifigenia para im-

poner su voluntad, para legitimarse como el jefe supremo del ejército aqueo.

Otra contradicción de las sagas griegas es el romanticismo ingenuo cuando se sostiene que el móvil principal de la guerra contra Troya es el rapto de Helena por parte de Paris Alejandro y, al mismo tiempo, nos narran los textos homéricos que Agamenón secuestra a Criseida y a la joven Briseida. Se supone que la guerra contra la ciudad de Troya es un símbolo de honor del pueblo griego, ya que no se puede permitir que una de sus mujeres se escape con un extranjero. Pero en cambio se justifica y se naturaliza el rapto y la violación de mujeres por parte de los generales del ejército aqueo. Al final de cuentas Agamenón no tiene ningún interés en el rapto de Helena, ni en la vida de su hija Ifigenia, ni en la desolación sentimental de su esposa Clitemnestra, ni en el dolor que siente el sacerdote de Apolo por su hija Criseida, ni en la furia de Aquiles por el hurto de la joven Briseida, lo que le importa en verdad es que ninguna persona se compare con su poder. La prioridad para Agamenón es mantener la posición de poder más privilegiada dentro del ejército aqueo. En la guerra, las relaciones de poder se imponen sobre cualquier consideración de carácter sentimental.

Los dioses y la guerra

La voluntad de los dioses es otro de los móviles de la guerra contra Troya que también se plantea de forma explícita en los textos homéricos. Según la mitología del pueblo

griego, los seres humanos tienen trazado su destino desde el nacimiento, destino sobre el cual es imposible intervenir. Los mismos dioses son impotentes sobre el destino. Analicemos la disputa de los dioses en un ágora del Olimpo:

ZEUS.- ¡Oídmelos todos, dioses y diosas, para que os manifieste lo que en el pecho mi corazón me dicta! Ninguno de vosotros, sea varón o hembra, se atreva a trasgredir mi mandato; antes bien, asentid todos, a fin de que cuanto antes lleve a cabo lo que pretendo. El dios que intente separarse de los demás y socorrer a los teucros o a los dánaos, como yo le vea, volverá afrentosamente golpeado al Olimpo; o, cogiéndole, lo arrojaré al tenebroso Tártaro, muy lejos, en lo más profundo del báratro debajo de la tierra – sus puertas son de hierro, y el umbral de bronce, y su profundidad desde el Hades, como del cielo a la tierra–, y conocerá en seguida cuánto aventaja mi poder al de las demás deidades. Y si queréis haced esta prueba, oh dioses, para que os convenzáis. Suspended del cielo áurea cadena, asíos todos, dioses y diosas, de la misma, y no os será posible arrastrar del cielo a la tierra a Zeus, árbitro supremo, por mucho que os fatiguéis; más si yo me resolviera a tirar de aquella, os levantaría con la tierra y el mar, ataría un cabo de la cadena en la cumbre del Olimpo y todo quedaría en el aire. Tan superior soy a los dioses y a los hombres (Homero, 1978a, pág. 151).

Zeus convoca a todos los dioses y les comparte las acciones que pretende realizar. El discurso se inicia con un desplante de poder. Zeus señala que nadie se debe oponer a sus disposiciones. Zeus les pide a los dioses que aprueben todas sus decisiones antes de darlas a conocer. Esta es una

manifestación del ejercicio violento del poder. El dios que se atreva a desobedecer las órdenes de Zeus será golpeado y castigado. Zeus reta a los demás dioses para que realicen una prueba sobre su fuerza física; quiere dejar claro lo superior que es su poder. Zeus es el símbolo de la soberbia del poder.

Zeus les ordena a las demás diosas y dioses que se abstengan de intervenir en la guerra de los griegos contra los teucros. Los reproches de Hera, su esposa, quien siente un gran furor contra la ciudad de Troya, no se hacen esperar.

HERA.- ¡Crudelísimo Crónida! ¡Qué palabras proferiste! Bien sabemos que es incontestable tu poder; pero tenemos lástima de los belicosos dánaos, que morirán, y se cumplirá su aciago destino. Nos abstendremos de intervenir en la lucha, si nos lo mandas, pero sugeriremos a los argivos consejos saludables para que no perezcan todos víctimas de tu cólera.

Respondióle Zeus, que amontona las nubes:

ZEUS.- En la próxima mañana verás, si quieres, oh Hera venerada, la de ojos de novilla, cómo el prepotente Cronión hace gran risa en el ejército de los belicosos argivos. Y el impetuoso Héctor no dejará de pelear hasta que junto a las naves se levante el Pelida, el de los pies ligeros, el día aquel en que combatan cerca de las popas y en estrecho espacio por el cadáver de Patroclo. Así lo decretó el hado, y no me importa que te irrites. Aunque te vayas a los confines de la tierra y del mar, donde moran Japeto y Cronos, que no disfrutan de los rayos del Sol Hiperión ni de los vientos, y se hallan rodeados por el profundo Tártaro; aunque, errante, llegues hasta allí, no me importará verte enojada, porque no hay nada más impudente que tú (Homero, 1978a, pág. 162 y 163).

El decreto del hado es más poderoso que la voluntad de los mismos dioses. Los dioses pueden intervenir en los acontecimientos de los humanos pero no pueden cambiar su destino. En un determinado momento de la contienda Zeus permite que los dioses auxilién a su ejército preferido. En defensa del ejército aqueo se encuentran Hera, Atenea, Poseidón, Hermes y Hefesto. Junto a los teucros combaten Ares, Apolo, Artemis, Leto, Janto y Afrodita. Como se puede observar, la contienda está equilibrada. Sin embargo, la derrota de la ciudad de Troya es parte de la voluntad divina. El ejército aqueo, en la guerra contra los teucros, no hace sino cumplir con la voluntad del hado. La ruina de la ciudad de Troya ya estaba inscrita en la voluntad de los dioses desde el momento en que se presentan Hera, Atenea y Afrodita ante Paris Alejandro para que decida cuál de las tres diosas es la más hermosa. Cuando el veredicto de Alejandro se inclina hacia Afrodita, y es recompensado con el amor de Helena, se desata el furor de Hera y Atenea contra la ciudad de Troya porque les dio refugio. El rapto de Helena es el medio a través del cual se lleva a cabo la voluntad de los dioses.

La lógica de guerra

Cuando se observa el desprecio que tienen hacia Paris y Helena, tanto el pueblo teucro como el pueblo griego, se vuelve endeble el supuesto según el cual la guerra contra la ciudad de Troya tiene como móvil principal el rapto de Helena. Veamos los reproches que le realiza Héctor a su

hermano Paris cuando este último desiste luchar contra Menelao.

HÉCTOR.- ¡Miserable Paris, el de más hermosa figura, mujeriego, seductor! Ojalá no te contaras en el número de los nacidos o hubieras muerto célibe. Yo así lo quisiera y te valdría más que ser la vergüenza y el oprobio de los tuyos. Los melenudos aqueos se ríen de haberte considerado como un bravo campeón por tu gallarda figura, cuando no hay en tu pecho ni fuerza ni valor. Y siendo cual eres, ¿reuniste a tus amigos, surcaste los mares en ligeros buques, visitaste a extranjeros y trajiste de remota tierra una mujer linda, esposa y cuñada de hombres belicosos, que es una gran plaga para tu padre, la ciudad y el pueblo todo, y causa de gozo para los enemigos y de confusión para ti mismo? ¿No esperas a Menelao, caro a Ares? Conocerías de qué varón tienes la floreciente esposa, y no te valdría la cítara, los dones de Afrodita, la cabellera y la hermosura, cuando rodaras por el polvo. Los troyanos son muy tímidos; pues si no, ya estarías revestido de una túnica de piedras por los males que les has causado (Homero, 1978a, pág. 76).

Héctor siente mayor aprecio por Menelao, su enemigo, que por su propio hermano. Héctor lamenta el nacimiento de Paris, ya que trajo la guerra y la muerte para el pueblo teucro. ¿Por qué el pueblo teucro decide participar en una guerra suicida en vez de entregar a Paris y Helena al ejército aqueo? Parece que hay una inconsistencia en el gran relato homérico.

La contradicción se vuelve más patente en la voz de los ancianos de la ciudad de Troya.

LOS ANCIANOS.- No es reprehensible que troyanos y aqueos de hermosas grebas, sufran prolijos males por una mujer como ésta, cuyo rostro tanto se parece al de las diosas inmortales. Pero, aun siendo así, váyase en las naves, antes de que se llegue a convertir en una plaga para nosotros y para nuestros hijos (Homero, 1978a, pág. 79).

Los ancianos de la ciudad de Troya proponen que, si el móvil de la guerra contra los teucros es el rapto de Helena, entonces, se devuelva a la mujer objeto de la disputa. Esta misma opinión se vuelve a hacer patente cuando los reyes que combaten al lado de los teucros se reúnen en la acrópolis de Ilión, cerca del palacio de Príamo, para realizar un balance sobre la guerra.

ANTENOR.- ¡Oídmme, troyanos, dárdanos y aliados, y os manifestaré lo que en el pecho mi corazón me dicta! Ea, restituyamos la argiva Helena con sus riquezas y que los Atridas se la lleven. Ahora combatimos después de quebrar la fe ofrecida en los juramentos, y no espero que alcancemos éxito alguno mientras no hagamos lo que propongo (Homero, 1978a, pág. 147).

El pueblo teucro está dispuesto a restituir a Helena junto con todas sus riquezas con tal de suspender la guerra contra los griegos. Sin embargo, el rey Príamo tiene claro que la restitución de Helena no va a detener a los griegos. Al ejército aqueo no parece importarle Helena cuando tiene por delante la victoria contra todos los teucros y los pueblos aliados. Diomedes lo expresa de forma directa:

DIOMEDES.- No se acepten ni las riquezas de Alejandro, ni a Helena tampoco, pues es evidente, hasta para el más simple, que la ruina pende sobre los troyanos (Homero, 1978a, pág. 148).

El interés expansionista y colonizador del pueblo griego se hace patente. Tal parece que el rapto de Helena y la honra del pueblo griego es solo el detonante para iniciar una guerra de conquista contra la ciudad de Troya. La guerra contra la ciudad de Troya está sobredeterminada por los intereses coloniales del pueblo griego. Los elementos que componen el fenómeno no tienen una relación de equivalencia. Los intereses coloniales son el núcleo traumático de lo real a partir del cual adquieren especificidad los acontecimientos históricos que componen la realidad.

La noción de sobredeterminación proviene del psicoanálisis, así que es importante contextualizar la problemática teórica de donde es extraída. Freud construyó la noción de sobredeterminación para poder explicar cómo la constelación de la neurosis obedece a una conjugación compleja de factores. “Por regla general, las neurosis están sobredeterminadas, o sea que en su etiología se conjugan varios factores” (Freud, 2005, pág. 131). Freud distingue cuatro tipos de causas a partir de las cuales cobra forma una neurosis: las condiciones o causas biológicas (el temperamento), la causa específica (la historia de la sexualidad infantil), las causas concurrentes (las condiciones actuales) y la causa desencadenante. Solo la conjugación compleja de estos factores puede generar una neurosis. Ninguna de

estas causas por sí sola tienen la capacidad para determinar de forma unilateral al fenómeno (Freud, 2005). De forma semejante sucede con los fenómenos sociales: el desarrollo de las fuerzas productivas, corresponde a las condiciones o a las causas históricas; los intereses materiales a partir de los cuales cobra forma la lucha de clases, corresponde a las causas específicas; la ambición de poder de los generales griegos y todos los elementos bélicos que están alrededor de Troya, corresponden a las causas concurrentes y; por último, el rapto de Helena es la causa que desencadena la guerra contra Troya. La causa desencadenante no es la que genera la guerra. Tampoco la lógica a partir de la cual se vertebra la lucha de clases es el elemento que determina de forma unilateral la guerra contra Troya. Solo la conjugación compleja y sobredeterminada de todos estos elementos fueron capaces de dar como resultado el gran acontecimiento histórico de la guerra contra la ciudad de Troya. Como bien lo señala Althusser:

Cuando en esta situación entra en juego, *en el mismo juego*, una prodigiosa acumulación de “contradicciones”, de las que algunas son radicalmente heterogéneas, que no todas tienen el mismo origen, ni el mismo sentido, ni el mismo *nivel* y *lugar* de aplicación, y que, sin embargo, “se funden” en una unidad de ruptura, ya no se puede hablar más de la única virtud simple de la “contradicción” general. Sin duda, la contradicción fundamental que domina todo este tiempo (en el que la revolución está “a la orden del día”), está activa en todas esas “contradicciones” y hasta en su “fusión” (1990, pág. 80 y 81).

Cuando, en la conjugación de los grandes acontecimientos históricos, entra en juego una prodigiosa acumulación de contradicciones, ya no se puede hablar de una contradicción general, ni siquiera de la articulación de una multitud de contradicciones equivalentes, sino que se debe establecer una diferencia ontológica entre las múltiples contradicciones según su origen, el sentido, el lugar y el nivel de aplicación. Por lo tanto, es importante dejar claro que no todas las contradicciones que componen los fenómenos sociales tienen una relación equivalente. El afán expansionista y colonialista del pueblo griego no tiene una relación equivalente en términos ontológicos con el rapto de Helena. Mientras que los intereses colonialistas del pueblo griego le imprimen especificidad al fenómeno, el rapto de Helena solo es la causa a partir de la cual se desencadena la guerra contra Troya. Así, entonces, se puede afirmar que los acontecimientos sociales están sobredeterminados por causas históricas, causas específicas, causas concurrentes y causas desencadenantes. Desde esta perspectiva epistemológica, se debe desechar cualquier tipo de determinación unilateral. La guerra de Troya es un acontecimiento complejo y sobredeterminado.

Para poder comprender a fondo la noción teórica de sobredeterminación, es importante que se haga énfasis en la diferencia entre lo real y la realidad. Lo real, en la teoría del psicoanálisis, está compuesto por el deseo inconsciente que el yo consciente es incapaz de enfrentar. Lo real es el núcleo traumático del yo consciente. Lo real solo tiene

acceso al yo consciente si se somete a la censura y a la desfiguración del yo preconscious. Lo real es el origen de todos los miedos. La angustia es una contrainvestidura de defensa que despliega el yo consciente para evitar enfrentarse de forma directa con lo real reprimido.

En cambio, la realidad es la manifestación desfigurada de lo real. En palabras de Slavoj Žižek: “Podríamos parafrasear aquí el viejo lema “hippy” de los años sesenta: la realidad es para aquellos que no pueden soportar el sueño. La “realidad” es una construcción de la fantasía que nos permite enmascarar lo Real de nuestro deseo” (2001 b, pág. 76). La realidad está compuesta por la ideología y por las prácticas a las que da lugar. La ideología y la práctica son elementos constitutivos de la realidad. La ideología es una representación de la realidad material desfigurada por lo real reprimido. “La función de la ideología no es ofrecernos un punto de fuga de nuestra realidad, sino ofrecernos la realidad social misma como una huida de algún núcleo traumático, real” (Žižek, 2001 b, pág. 76). Por lo tanto, si la realidad es una desfiguración de la realidad material, se puede hablar de una realidad psíquica, de una realidad material y de lo real reprimido. No se tiene acceso directo a la realidad material sino a través de lo real reprimido. La realidad (realidad psíquica) está sobredeterminada tanto por la realidad material como por el núcleo traumático de lo real.

Ahora voy a abordar cómo en un fenómeno sobredeterminado la lógica de guerra se impone a la voluntad de

los sujetos. Cuando el ejército aqueo sufre una de sus más terribles derrotas, y el pueblo teucro parece llevar la delantera en la guerra, Agamenón hace un llamado público para que todo el ejército aqueo abandone la ciudad de Ilión y regrese a su país de origen.

AGAMENÓN.- ¡Oh amigos, capitanes y príncipes de los argivos! En grave infortunio involvióme Zeus Crónida. ¡Cruel! Me prometió y aseguró que no me iría sin destruir la bien murada Ilión y todo ha sido funesto engaño, pues ahora me manda regresar a Argos, sin gloria, después de haber perdido tantos hombres. Así debe de ser grato al prepotente Zeus, que ha destruido la fortaleza de muchas ciudades y aún destruirá otras, porque su poder es inmenso. Ea, obremos todos como voy a decir: Huyamos en las naves a nuestra patria tierra, pues ya no tomaremos a Troya, la de anchas calles.

Así dijo. Enmudecieron todos y permanecieron callados. Largo tiempo duró el silencio de los afligidos aqueos, mas al fin Diomedes, valiente en el combate, dijo:

DIOMEDES.- ¡Atrida! Empezaré combatiéndote por tu imprudencia, como es permitido hacerlo, oh rey, en el ágora; pero no te irrites. Poco ha menospreciaste mi valor ante los dánaos, diciendo que soy cobarde y débil; lo saben los argivos todos, jóvenes y viejos. Mas a ti, el hijo del artero Cronos, de dos cosas te ha dado una: te concedió que fueras honrado como nadie por el cetro, y te negó la fortaleza, que es el mayor de los poderes. ¡Desgraciado! ¿Crees que los aqueos son tan cobardes y débiles como dices? Si tu corazón te incita a regresar, parte: delante tienes el camino y cerca del mar gran copia de naves que desde Micenas te siguieron; pero los demás melencidos aqueos se quedarán hasta que destruyamos la ciudad de

Troya. Y si también éstos quieren irse, huyan en los bajeles a su patria; y nosotros dos, yo y Esténelo, seguiremos peleando hasta que a Ilión le llegue su fin, pues vinimos debajo del amparo de los dioses (Homero, 1978a, pág. 166 y 167).

La rendición no es una opción para el ejército aqueo. En el momento en el que se deciden emprender una guerra de conquista en tierras lejanas, el ejército aqueo sabe que no puede regresar a casa con una derrota en las manos, esto significa la pérdida del poder y de la legitimidad de los grupos hegemónicos. La lógica de la guerra se impuso como un modo de vida. Un acontecimiento social obedece a la sobredeterminación de múltiples factores. Ningún elemento por separado puede alterar la lógica de conjunto. El desenlace de la guerra de conquista del pueblo griego contra la ciudad de Troya, escapa a la decisión personal del jefe supremo del ejército aqueo. La historia es producto de la sobredeterminación compleja de múltiples contradicciones, y no del capricho personal de los “personajes ilustres” como se presenta en la historia oficial.

Lo absurdo de la guerra se deja sentir cuando los mismos personajes involucrados en los ejércitos enemigos se hacen juramentos de amistad y respeto, y a pesar de ello, se matan entre sí. Cuando Diomedes y Glauco se encuentran en el combate, descubren que sus padres fueron antiguos amigos y anfitriones en sus respectivos hogares. Por lo tanto, se hacen juramentos de amistad y continúan en el

combate. Las palabras de Diomedes reflejan lo absurdo de la lógica de la guerra:

DIOMEDES.- Pues eres mi antiguo huésped paterno, porque el divino Eneo hospedó en su palacio al eximio Belerofonte, le tuvo consigo veinte días y ambos se obsequiaron con magníficos presentes de hospitalidad. Eneo dio un vistoso tahalí teñido de púrpura, y Belerofonte una áurea copa de doble asa, que en mi casa quedó cuando me vine. A Tideo no lo recuerdo; dejóme muy niño al salir para Tebas, donde pereció el ejército aqueo. Soy, por consiguiente, tu caro huésped en el centro de Argos, y tú lo serás para mí en la Licia cuando vaya a tu pueblo. En adelante no nos acometamos con la lanza por entre la turba. Muchos troyanos y aliados ilustres me restan para matar a quien, por la voluntad de un dios, alcance en la carrera; y asimismo te quedan muchos aqueos, para quitar la vida a quien te sea posible. Y ahora troquemos la armadura, a fin de que sepan todos que de ser huéspedes paternos nos gloriamos (Homero, 1978a, pág. 129).

Diomedes y Glauco se reconocen como viejos amigos, y se prometen hospitalidad en sus respectivos hogares en el futuro. Como muestra de su amistad y su mutuo respeto se intercambian las armaduras. Después de esta expresión de afecto, prometen no herirse de forma personal, cada uno se marcha por su lado a matar aqueos y teucros. Aquí emerge lo absurdo de las guerras de conquista: se matan las personas entre sí, a pesar de sus relaciones afectivas y de la semejanza de sus condiciones de clase. La posición que se ocupa en el ejército es más poderosa que la voluntad del sujeto. Se mata a personas que el sujeto no quiere matar.

El problema de las guerras coloniales es que no se tiene conciencia de que los intereses antagónicos a partir de los cuales se construye la realidad, obedecen a una misma contradicción que constituye el núcleo traumático de lo real. Los intereses de los soldados griegos son antagónicos a los intereses de los soldados teucros. Es decir, los soldados griegos quieren saquear a Troya y los soldados teucros quieren defender su patrimonio y su ciudad. Sin embargo, ambos soldados son víctimas de las mismas relaciones de dominación, ya que las clases dominantes emprenden guerras de rapiña, con el propósito de acrecentar su riqueza y su poder, sin consideración alguna por la vida de las personas que forman parte de las clases oprimidas. La realidad ideológica es una representación desfigurada de la realidad material. Los intereses antagónicos son elementos empíricos a partir de los cuales se construye la realidad. En cambio, la lógica colonialista y asesina obedece a la contradicción que conforma el núcleo traumático de lo real.

En este momento es importante hacer una diferencia entre la contradicción y el antagonismo. La contradicción es el elemento central a partir del cual cobra forma la lógica que vertebra el núcleo traumático de lo real. En cambio, el antagonismo es la manifestación desfigurada de la contradicción. Los acontecimientos sociales no están compuestos por una sola contradicción general, sino por la acumulación singular de múltiples contradicciones. “Por lo tanto, al estudiar cualquier proceso complejo en el que

existen dos o más contradicciones, debemos esforzarnos al máximo por descubrir la contradicción principal” (Tse Tung, 1995, pág. 48). Las contradicciones que componen un fenómeno son heterogéneas e indeterminadas. Desecho cualquier visión determinista en donde se sostenga que la contradicción principal determina en “última instancia” a todos los fenómenos sociales. Pero, también, desecho una posición relativista en donde se defienda que todas las contradicciones que articulan de forma compleja a la realidad, tienen una relación equivalente. Desde mi perspectiva, la fusión singular de las contradicciones da forma a una complejidad sobredeterminada.

Los antagonismos son una de las múltiples formas en las que se manifiestan las contradicciones. “El problema de la lucha de los contrarios incluye la cuestión de qué es el antagonismo. Nuestra respuesta es que el antagonismo constituye una forma, pero no la única, de la lucha de los contrarios” (Tse Tung, 1995, pág. 61). Los antagonismos son la manifestación desfigurada de lo real desde la cual se construye la realidad. Los antagonismos son elementos constitutivos de la realidad; mientras que las contradicciones componen el núcleo traumático de lo real.

La lucha de clases no es un fenómeno empírico sino que es una lógica contradictoria a partir de la cual cobra forma el núcleo traumático de lo real. Los fenómenos sociales están sobredeterminados por la lucha de clases. La contradicción que compone el núcleo traumático de lo real le imprime especificidad a los acontecimientos sociales.

La lucha de clases no determina de forma unilateral o en “última instancia” los fenómenos sociales, solo les imprime especificidad. La lucha de clases es el núcleo traumático que no estamos dispuestos a enfrentar.

Ahora veamos cómo la lucha de clases se hace visible en la guerra contra la ciudad de Troya. El núcleo traumático de la guerra de Troya es el interés colonialista del pueblo griego. Los textos homéricos le cantan a la dignidad del pueblo griego, a la valentía de un pueblo que emprendió una guerra de más de diez años para defender el honor de sus reyes y sus mujeres. Los relatos sobre el rapto de Helena hacen invisible la guerra de rapiña y horror que llevó a cabo el ejército aqueo contra todas las ciudades troyanas. Los grandes relatos griegos desfiguran la lógica de muerte y guerra en la que se fundamenta la cultura occidental. El afán de lucro y rapiña del pueblo griego se hace patente cuando Néstor, el integrante más viejo y con más experiencia del ejército aqueo, arenga a Aquiles para que deje su resentimiento contra Agamenón y se decida a intervenir de nueva cuenta en la contienda contra los teucros.

NÉSTOR.- ¡Ojalá fuese joven y mis fuerzas tan robustas como cuando en la contienda levantada entre los eleos y nosotros por el robo de bueyes maté a Itimoneo, al valiente Hiperóquida, que vivía en la Elide, y tomé represalias! Itimoneo defendía sus vacas, pero cayó en tierra entre los primeros heridos por el dardo que le arrojó mi mano, y los demás campesinos huyeron espantados. En aquel campo logramos un espléndido botín: cincuenta va-

cas, otras tantas manadas de ovejas, otras tantas piaras de cerdos, otros tantos rebaños copiosos de cabras y ciento cincuenta yeguas bayas, muchas de ellas con sus potros. Aquella misma noche lo llevamos a pilos, ciudad de Neleo, y éste se alegró en su corazón de que me correspondiera una gran parte, a pesar de ser yo tan joven cuando fui al combate. Al alborear, los heraldos pregonaron con voz sonora que se presentaran todos aquellos a quienes se les debía algo en la divina Elide, y los caudillos pilios repartieron el botín (Homero, 1978a, pág. 215).

Néstor, el guerrero con más experiencia y sabiduría del ejército aqueo, presenta al hurto y a la rapiña como una actividad heroica. Se siente orgulloso de ser el protagonista principal de la contienda contra los eleos por el robo de vacas. Expone cómo mató a Itimoneo para apropiarse de las pertenencias de todo un pueblo. El robo y la rapiña son las fuentes principales de las que se nutre el modo de producción esclavista. La guerra y las relaciones opresivas constituyen el corazón de la cultura occidental. La guerra contra la ciudad de Troya es un canto a la muerte, a la rapiña, al afán de conquista, a la violencia y al poder. Cita textual de Friedrich Engels en donde describe el estadio superior de la barbarie:

Las riquezas de los vecinos excitan la codicia de los pueblos, para quienes la adquisición de las riquezas es ya uno de los primeros fines de la vida. Son bárbaros: el saqueo les parece más fácil y hasta más honroso que la ganancia obtenida con el trabajo. La guerra, hecha en lo pasado únicamente para vengar la usurpación o con el fin de extender un territorio que ha llegado a ser insuficiente,

hácese ahora sin más propósito que el saqueo y se convierte en una industria permanente. Por algo se alzan amenazadoras las murallas alrededor de las ciudades nuevamente fortificadas; en sus fosos se abre la tumba de la gens, y sus torres se levantan hasta la civilización. Dentro sucede lo mismo. Las guerras de rapiña aumentan el poder del jefe militar superior, como el de los jefes inferiores; la elección habitual de sus sucesores en las mismas familias, sobre todo desde que se introduce el derecho paterno, pasa poco a poco al estado de herencia, tolerada al principio, reclamada después, usurpada por último; con la cual se ponen los cimientos de la monarquía y de la nobleza hereditaria. Así se desprenden poco a poco de su raíz los órganos de la constitución gentil en el pueblo, en la gens, la patria y la tribu, y se trastorna la constitución entera (1984, pág. 188 y 189).

En los relatos homéricos se puede percibir cómo las primeras divisiones sociales del trabajo (la agricultura, la ganadería y el comercio) generaron la propiedad privada. Después, con el origen de la propiedad privada, cobraron forma los grandes conflictos bélicos. La guerra trajo aparejada la división de la sociedad en clases: los vencedores y los vencidos, los esclavistas y los esclavos, los explotadores y los explotados. Para que los hombres pudieran asegurar su derecho a la propiedad y la posibilidad de transmitirla a sus legítimos descendientes, se impuso el patriarcado, la monogamia y el delito de incesto. Cita en extenso de Friedrich Engels quien estudia a profundidad el origen de la propiedad privada y la estratificación social:

A consecuencia de todos los ramos de la producción (ganadería, agricultura, oficios manuales), la fuerza “trabajo humano” iba haciéndose capaz de crear más productos que los necesarios para sus sostenimiento. Una productividad mucho más grande aumentó al mismo tiempo la suma de trabajo cotidiano que correspondía a cada miembro de la gens, de la comunidad doméstica o de la familia aislada. Llegóse a apetecer conseguir nuevas fuerzas de trabajo, y la guerra las suministró: los prisioneros de guerra fueron transformados en esclavos. Aumentando la productividad del trabajo, y por consiguiente la riqueza, extendiéndose el campo de la producción, y dado el conjunto de las condiciones históricas, la primera gran división del trabajo tenía que traer consigo necesariamente la esclavitud. De la primera gran división social del trabajo nació la primera gran escisión de la sociedad en dos clases: señores y esclavos, explotadores y explotados (1984, pág. 184 y 185).

Habría que hacer notar, que la monogamia solo fue impuesta a la mujer, a la cual, en el nuevo modo de producción basado en la esclavitud, el hurto y la rapiña, se le convirtió en un objeto sexual. La mujer es propiedad privada de los hombres, un objeto de deseo sexual que se hurta, se usa y se desecha. En el nuevo tipo de sociedad basado en la barbarie, la mujer pierde su estatus de humanidad.

Ahora analizo el papel de la mujer en la teología del pueblo griego.

ZEUS.- Tu engaño, Hera maléfica e incorregible, ha hecho que Héctor dejara de combatir y que sus tropas se dieran a la fuga. No sé si castigarte con azotes, para que

seas la primera en gozar de tu funesta astucia. ¿Por ventura no te acuerdas de cuando estuviste colgada en lo alto y puse en tus pies sendos yunques, y en tus manos áureas e inquebrantables esposas? Te hallabas suspendida en medio del éter y de las nubes, los dioses del vasto Olimpo te rodeaban indignados, pero no podían desatarte —si entonces llego a coger a alguno, le arrojé de estos umbrales y llega a tierra casi sin vida— y yo no lograba echar del corazón el continuo pesar que sentía por el divino Heracles, a quien tú, promoviendo una tempestad con el auxilio del viento Bóreas, arrojaste con perversa intención al mar estéril y llevaste luego a la populosa Cos; allí le libré de los peligros y le conduje nuevamente a la Argólida, criadora de caballos, después que hubo padecido muchas fatigas. Te lo recuerdo para que pongas fin a tus engaños y sepas si te será provechoso haber venido de la mansión de los dioses a burlarme con los goces del amor (Homero, 1978a, pág. 268 y 269).

Zeus, en el preámbulo de la amenaza, le recuerda a su esposa Hera cómo la castigó por entorpecer las hazañas de Heracles, el hijo que Zeus engendró con una humana. Zeus colgó a su esposa, puso en sus pies unos pesados yunques y en sus manos unas inquebrantables esposas. Dejó suspendida a Hera entre el éter y las nubes. La violencia del hombre hacia la mujer está naturalizada en los relatos homéricos. Zeus se abroga el derecho de golpear y violentar a su mujer. Zeus puede mantener relaciones amorosas con cualquier persona humana o divina. En cambio, Hera tiene que mantenerse fiel a su marido. La mujer es propiedad de su esposo. La monogamia y el incesto es una imposición del hombre hacia la mujer. En

cambio el hombre conserva para su propio provecho el ejercicio de la poligamia. La fuga de Helena con Paris, es la violación del símbolo más importante del patriarcado. Una sociedad patriarcal, basada en la propiedad privada y en la división de clases, no podía permitir que se atentara contra el falocentrismo. En la guerra contra la ciudad de Troya también están presentes los intereses antagónicos de dos modos de producción que obedecen a lógicas diferentes: el comunismo primitivo y el modo de producción esclavista. La fuga de Helena con Paris Alejandro es una manifestación de resistencia contra un régimen patriarcal opresivo.

La reconciliación de Agamenón y Aquiles

En el desenlace mismo de la guerra contra el pueblo de Troya se hace presente el papel opresivo hacia la mujer. Es importante recordar el discurso que Aquiles le dirige a Agamenón cuando, después de la muerte de su amante Patroclo, decide incorporarse de nuevo a la guerra. Textual:

AQUILES.- ¡Atrida! Mejor hubiera sido para entrambos, para ti y para mí, continuar unidos que sostener, con el corazón angustiado, roedora disputa por una joven. Así la hubiese muerto Artemis en las naves con una de sus flechas, el mismo día que la cautivé al tomar a Lirnerso; y no habrían mordido el anchuroso suelo tantos aqueos como sucumbieron a manos del enemigo mientras duró mi cólera. Para Héctor y los troyanos fue el beneficio, y me figuro que los aqueos se acordarán largo tiempo de nuestra disputa. Mas dejemos lo pasado aunque nos ha-

llemos afligidos, puesto que es preciso refrenar el furor del pecho. Mas, ea, incita a los melencólicos aqueos a que peleen; y veré, saliendo al encuentro de los troyanos, si querrán pasar la noche junto a los bajeles. Creo que con gusto se entregará al desencanto el que logre escapar del feroz combate, puesto en fuga por mi lanza (Homero, 1978a, pág. 348 y 349).

Aquiles se arrepiente de la disputa que protagonizó con Agamenón a causa del hurto de la joven Briseida. Aquiles señala que mejor sería que Briseida hubiera muerto el mismo día en que la capturó. Aquiles es la representación del espíritu bélico del pueblo griego, al cual los textos homéricos describen como el destructor de ciudades. Aquiles encabezó la destrucción y la guerra de rapiña que el ejército aqueo emprendió contra los pueblos circunvecinos a la ciudad de Troya. La cultura occidental lleva en sus venas el ansia de enriquecimiento a base de la conquista y la muerte. Aquiles, la figura central de las epopeyas homéricas, representa el símbolo machista de la promiscuidad. Aquiles es bisexual, lo mismo somete de forma violenta a las mujeres que captura en las guerras de rapiña, que protagoniza una relación homosexual con su compañero de infancia: Patroclo. Habría que mencionar que, según la teoría del psicoanálisis (Freud, 2006 a), la homosexualidad es la manifestación de una constelación emocional narcisista. Se presenta un desdoblamiento y una autoinvestidura del yo. Una parte del yo adopta la figura ideal y, la otra parte, enviste al objeto adoptado. En el caso de Aquiles predomina una pulsión homosexual sobre una

pulsión heterosexual. Es más intenso el amor que siente por su compañero Patroclo que el amor que siente hacia la joven Briseida. La muerte de Patroclo provoca que Aquiles se arrepienta de la disputa que estableció con Agamenón a causa de la joven Briseida, y se reincorpore de inmediato a la guerra. La pérdida dramática del objeto de investidura, que se presenta en un estado emocional de duelo, convierte a la energía libidinal en combustible directo de la pulsión de muerte. En vez de que Aquiles utilice la energía libidinal, liberada con la muerte de Patroclo, en reproches narcisistas autodestructivos, propios de una constelación emocional de melancolía (Freud, 2006 b), la emplea en acrecentar un sentimiento de guerra y odio hacia los enemigos. La pérdida de objeto (la muerte de Patroclo), y la subsecuente liberación de energía libidinal, politiza el estado emocional de Aquiles.

En la reconciliación de Aquiles y Agamenón tenemos un despliegue de la política. En su vida cotidiana Aquiles y Agamenón tienen intereses antagónicos: Agamenón necesita que los demás reyes se subordinen a su autoridad para poder legitimarse como el jefe supremo del ejército aqueo, y Aquiles no puede permitir que el ejercicio autoritario del poder atente contra su propiedad. Tanto Aquiles como Agamenón no tienen conciencia de que sus intereses antagónicos están sobredeterminados por una misma contradicción. Por fin, con la muerte de Patroclo a manos de Héctor, Aquiles comprende que su enemistad con Agamenón ha puesto en peligro sus intereses de clase. Toma con-

ciencia de que muchos aqueos murieron causa de su ausencia en los combates contra los teucros. Aquiles se reconcilia con Agamenón y se incorpora de nuevo a la guerra contra la ciudad de Troya, descubren que solo juntos pueden hacer frente a la contradicción que sobredetermina sus intereses antagónicos. Los intereses antagónicos de Aquiles y Agamenón, a partir de los cuales cobra forma la realidad, son la representación desfigurada, ideológica, de una misma contradicción: la lucha de clases como núcleo traumático de lo real. La política es, entonces, la capacidad colectiva de tomar conciencia de que los intereses antagónicos que nos dividen y nos enfrentan en nuestra cotidianidad (en la realidad), están sobredeterminados por una misma contradicción, la lógica que vertebra la lucha de clases (el núcleo traumático de lo real), a la cual solo se puede desafiar si se actúa de forma colectiva. La política, en resumen, es descubrir que los problemas que tengo son semejantes a los problemas que tienen las demás personas, y que solo si luchamos juntos y organizados podremos resolverlos. El individualismo se presenta cuando se parte del supuesto de que los problemas se pueden resolver sin la intervención de la acción colectiva. Y la cobardía cobra forma cuando se tiene la firme convicción de que los problemas no tienen solución. Así, Aquiles se comporta de forma egoísta cuando se retira de la guerra para resolver sus problemas de forma individual. En cambio, Agamenón se comporta de forma cobarde cuando, ante el embate de los teucros, decide retirarse de la guerra. Pero cuando am-

bos, Aquiles y Agamenón, toman conciencia de que solo si luchan juntos y organizados pueden derrotar al ejército que resguarda la ciudad de Troya, en ese momento, se comportan de forma política.

La guerra contra la ciudad de Troya llega a su fin cuando el ejército aqueo construye, con la madera de las embarcaciones, un caballo gigante dentro del cual se esconden los mejores guerreros. El ejército aqueo finge una retirada. Los teucros deciden introducir el caballo de madera a la ciudad de Troya como un símbolo de la victoria. Con el caballo de madera los teucros llevaron al centro de la ciudad de Troya su destrucción. Veamos cómo es narrada la destrucción de la ciudad Troya en los textos homéricos:

ODISEO.- ¡Demódoco! Yo te hablo más que a otro mortal cualquiera, pues deben de haberte enseñado la musa, hija de Zeus, o el mismo Apolo, a juzgar por lo primorosamente que cantas el azar de los aqueos y como si tú en persona lo hubieras visto o se lo hubieses oído referir a alguno de ellos. Más, ea, pasa a otro asunto y canta cómo estaba dispuesto el caballo de madera construido por Epeo, con la ayuda de Atenea; máquina engañosa que el divinal Odiseo llevó a la acrópolis, después de llenarla con los guerreros que arruinaron a Troya. Si esto lo cantas como se debe, yo diré a todos los hombres que una deidad benévola te concedió el divino canto.

Así habló; y el aedo, movido por divinal impulso, entonó un canto cuyo comienzo era que los argivos diéronse a la mar en sus naves de muchos bancos, después de haber incendiado el campamento, mientras algunos se hallaban con el celeberrimo Odiseo en el ágora de los teucros, ocultos por el caballo que estos mismos llevaron

arrastrando hasta la acrópolis. El caballo estaba en pie, y los teucros, sentados a su alrededor, decían muy confusas razones y vacilaban en la elección de uno de estos tres pareceres: hender el vacío leño con el cruel bronce, subirlo a una altura y despeñarlo, o dejar el gran simulacro como ofrenda propiciatoria a los dioses; esta última resolución debía prevalecer, porque era fatal que la ciudad se arruinase cuando tuviera dentro aquel enorme caballo de madera donde estaban los más valientes argivos que causaron a los teucros el estrago y la muerte. Cantó cómo los aqueos, saliendo del caballo y dejando la hueca emboscada, asolaron la ciudad; cantó asimismo cómo, dispersos unos por un lado y otros por otro, iban devastando la excelsa urbe, mientras que Odiseo, cual si fuese Ares, tomaba el camino de la casa de Défobo, juntamente con el deiforme Menelao. Y refirió cómo aquél había osado sostener un terrible combate, del cual alcanzó victoria por el favor de la magnánima Atenea (Homero, 1978b, pág. 612 y 613).

Diez años duró la guerra contra la ciudad de Troya. La ciudad fue saqueada y quemada. Los hombres fueron asesinados a sangre fría. Las mujeres fueron violadas y esclavizadas por los aqueos. Las hijas del rey Príamo fueron repartidas entre los generales del ejército aqueo. Al final, la ciudad de Troya quedó convertida en ruinas.

El retorno

Después de la destrucción de la ciudad de Troya, el ejército aqueo se dispuso retornar a sus tierras. Pero, de pronto, se suscitó un gran desacuerdo entre los atridas. Menelao propuso que todo el ejército aqueo se hiciera de forma inmediata a la mar y, que, una vez instalados en sus respectivos hogares, ofrecieran grandes tributos a los dioses. En contra parte, Agamenón se inclinó por la propuesta de que, antes de partir a su patria, se hiciera tributo a los dioses para que los vientos les fueran propicios en el viaje de retorno. El ejército aqueo se dividió: una mitad partió con Menelao, y la otra mitad se quedó con Agamenón. Al final una gran tormenta dispersó en el mar a las naves del ejército aqueo, y cada general retornó a su hogar de forma independiente.

La política se hace presente en todas las relaciones humanas. La discusión de los atridas también se puede analizar a la luz de la política. Tal parece que, el ejército aqueo, no alcanzó a entender que los intereses antagónicos entre Menelao y Agamenón estaban sobredeterminados por una misma contradicción, la lógica colonialista que dio forma a la guerra contra la ciudad de Troya. No tuvieron conciencia de que el viaje de retorno a su patria solo sería posible si lo realizaban de forma colectiva y organizada. En cambio, el retorno desorganizado e individualista fue la ruina del ejército aqueo. Lo que no pudieron hacer diez

largos años de guerra contra los teucros, lo logró, de un día para otro, la desorganización del viaje de retorno. Al final de cuentas, la ausencia de una visión política derrotó a todo el ejército aqueo.

Pocos generales del ejército aqueo lograron retornar con vida a sus hogares. La mayoría de los griegos que participaron en la guerra contra la ciudad de Troya encontraron la muerte en el viaje de retorno. El caso de Odiseo es el más emblemático. Según nos cuentan los textos homéricos, Odiseo duró diez años para retornar a su patria. Sufrió y padeció una infinidad de aventuras, durante las cuales, perdió a todos los compatriotas que lo acompañaron en la guerra contra la ciudad de Troya. Odiseo también perdió todos los tesoros y todas las riquezas acumuladas durante el saqueo y la rapiña de las ciudades troyanas (Homero, 1978b). La desorganización y la despolitización del viaje de retorno provocaron la ruina del ejército aqueo.

La muerte de Agamenón

Como es una tarea larga dar seguimiento a todos los generales del ejército aqueo, y el asunto queda fuera del propósito de la presente investigación, me voy a centrar en el regreso de Agamenón, narrado por Esquilo (2007a), para ilustrar el ejercicio cotidiano del poder. Agamenón regresa a la ciudad de Argos en compañía de Casandra, la hija del rey Príamo que está dotada con poderes de adivinación, en calidad de amante y esclava. Mientras tanto, Clitemnestra, en conjunto con su amante Egisto, puso en marcha un plan

para asesinar a su esposo como venganza por la muerte de su hija Ifigenia. Clitemnestra finge alegría por el regreso de su esposo Agamenón al hogar. Clitemnestra prepara un baño lustral y una alfombra de flores para recibir a Agamenón. Una vez que Agamenón se encuentra desnudo y desarmado en el interior de la bañera, Clitemnestra, de forma sorpresiva, lo inmoviliza con una red de pescador y lo asesina con sus propias manos.

Cassandra, que es capaz de ver el pasado y el futuro de su propia vida, no se decide a ingresar al palacio de Agamenón. Veamos los vaticinios de Cassandra con sus propias palabras.

CASANDRA.- ¡Ay, ay, oh desventura! De nuevo la terrible fatiga de la adivinación me agita profundamente, turbándome con sus siniestros preludios. ¿Veis estos niños sentados delante del palacio, semejante a las formas de un sueño? Como niños muertos por sus parientes, las manos llenas de carne, alimento de sí mismos, llevando – carga lamentable– sus entrañas e intestinos de que gustó su padre. Por ello alguien, digo, medita su venganza, un cobarde insolente, casero, que se revuelve en el lecho contra el señor que ha llegado, el mío, pues debo soportar el yugo esclavo. Y el capitán de las naves y destructor de Troya ya sabe lo que ha dicho y declarado extensa y alegremente la lengua de esta perra odiosa y que, a manera de infortunio solapado, cumpliré con perversas artes. Tal es su audacia: una mujer asesina del varón es... ¿Qué nombre acertaría a dar a este monstruo repugnante? ¿Dragón de dos cabezas, Escila habitante de las rocas, ruina de navegantes? ¡Rabiosa madre de Hades, que respira para los suyos Ares sin tregua! ¡Qué alarido de triun-

fo ha lanzado la mujer toda audacia, como en una batalla victoriosa! ¡Y finge alegrarse de un retorno feliz! Y si no me creéis, me es igual. ¿Qué importa? Lo que ha de ser, llegará. Y tú, estando presente, pronto me dirás, lleno de lástima, que soy una adivina demasiado verídica (Esquilo, 2007a, pág. 137 y 138).

Casandra es capaz de ver los asesinatos cometidos en el palacio de Atrida y los que están a punto de suceder. En primer lugar ve a los hermanos de Egisto asesinados por Atreo, el padre de Agamenón y Menelao, quien los cocinó e hizo que Triestes, su propio padre, se los comiera en un banquete organizado para celebrar su regreso a la ciudad de Argos. Casandra también puede ver la participación de Egisto en el asesinato de Agamenón como venganza por los sufrimientos padecidos por Tiestes. Y, al final, Casandra puede adivinar el plan que tramó Clitemnestra para asesinar a su marido. Lo interesante de este diálogo es que Casandra, la cual tiene el poder de adivinación, es incapaz de ver que los intereses antagónicos entre ella, Egisto y Clitemnestra están sobredeterminados por una misma contradicción. Casandra, en vez de apoyar el plan de Egisto y Clitemnestra, se pone del lado de Agamenón, su amo, quien destruyó la ciudad de Troya, asesinó a su padre y a sus hermanos, la secuestró, la violó, la esclavizó y la llevó lejos de su patria. Tal parece que la profetiza de la ciudad de Troya padece de una terrible ceguera política. Casandra no escatima insultos para Egisto y Clitemnestra, quienes son sus legítimos aliados políticos. A Egisto lo describe como “un cobarde insolente, casero”. A Clitemnestra la

señala como una “perra odiosa”, “¿Qué nombre acertaría a dar a este monstruo repugnante? ¿Dragón de dos cabezas, Escila habitante de las rocas, ruina de navegantes? ¡Rabiosa madre de Hades, que respira para los suyos Ares sin tregua!” (Esquilo, 2007a, pág. 138). En cambio, Casandra trata con sumo respeto a Agamenón, el hombre que la esclavizó y la tiene sojuzgada. Casandra incluso acepta de forma servir su condición de esclava: “debo soportar el yugo esclavo” (Esquilo, 2007a, pág. 137). Casandra naturaliza las relaciones de dominación; es incapaz de identificar a las personas que ocupan una posición de enemistad, y a las personas con las que pudiera construir una política de alianzas.

La despolitización de Casandra llega al extremo cuando acepta con resignación morir a manos de sus aliados políticos.

CORIFEO.- ¡Oh mujer muy desgraciada y muy sabia también, mucho te has extendido! Pero si verdaderamente conoces tu propio destino, ¿cómo, a manera de una vaca conducida por un dios, caminas tan valiente hacia el altar?

CASANDRA.- No hay salida posible, extranjeros, en el tiempo.

CORIFEO.- Pero el último momento se estima en más.

CASANDRA.- Este día ha llegado: poco provecho sacaré con la huida.

CORIFEO.- Sabe que eres valiente, de corazón audaz.

CASANDRA.- Nadie que es feliz escucha estos elogios.

CORIFEO.- Mas morir de forma gloriosa es una gracia para un mortal (Esquilo, 2007a, pág. 139 y 140).

Cassandra, a manera de una vaca, se conduce al matadero en vez de generar un proceso de diálogo con Clitemnestra y Egisto, ya que los tres, a pesar de sus aparentes intereses antagónicos, tienen a un enemigo en común. Clitemnestra quiere vengar la muerte de su hija Ifigenia. Egisto desea vengar el oprobio cometido contra su padre Tiestes. En cambio, Cassandra no logra identificar que la muerte de Agamenón representa la venganza contra la destrucción de la ciudad de Troya, la muerte de su padre Príamo y su condición de esclava. En apariencia Clitemnestra y Cassandra tienen intereses antagónicos: Clitemnestra odia a Cassandra porque es la amante de su esposo, y Cassandra odia a Clitemnestra porque es su nueva ama. No logran identificar que sus intereses antagónicos, los cuales dan forma a la realidad, están sobredeterminados por el mismo núcleo traumático de lo real, la condición opresiva que está representada en la figura de Agamenón.

La posición política de Clitemnestra es más avanzada que la posición de Cassandra. Veamos el discurso que arenga Clitemnestra a los ciudadanos de la ciudad de Argos después de que dio muerte a Agamenón y a Cassandra.

CLITEMNESTRA.- No me avergonzaré de decir lo contrario de muchas cosas dichas antes oportunamente. Pues, ¿cómo el que prepara acciones enemigas contra sus enemigos que fingen ser amigos, podría tender los hilos de la perdición a mayor altura que su salto? Este encuen-

tro no he dejado de meditarlo hace tiempo: la lucha del desquite ha vencido a la postre y estoy en donde he herido, sobre la obra realizada. La realicé de manera –y no lo negaré– que no pudiera huir ni evitar la muerte. En torno suyo extiendo una red sin escape, como la de los peces, una tela de fatal riqueza. Le hiero dos veces, y con dos gemidos se debilitan sus miembros; caído ya, le doy un tercer golpe, ofrenda votiva al Hades subterráneo, salvador de los muertos. Así, cayendo, exhala su alma, y lanzando con su aliento un vómito impetuoso de sangre, me alcanza con las negras gotas de sangriento rocío, alegrándome no menos que la lluvia de Zeus alegra a los sembrados en la maternidad germinal del grano. Así están las cosas, ancianos venerables de Argos; podéis regocijaros si os place; yo me ufano de ellas. Si fuera lícito verter libaciones sobre el cadáver, sería justo hacerlo aquí, e incluso más que justo. Pues éste ha llenado de tal manera en el palacio la crátera de crímenes malditos, que ahora a su regreso él mismo la ha apurado (Esquilo, 2007a, pág. 142).

Clitemnestra confiesa que planeó y meditó de forma anticipada el asesinato de Agamenón. No se arrepiente de decir cosas que van a contradecir palabras pronunciadas con anterioridad por ella misma. Primero dijo que se alegraba por el regreso de Agamenón a su hogar, y ahora declara de forma pública, que es feliz por el asesinato que ha cometido. El mentir se presenta como una estrategia política para derrotar al enemigo. Clitemnestra tejió una serie de engaños, a manera de una red de pescador, para atrapar a su enemigo. Clitemnestra tiene claro que, más allá de su posición como esposa del comandante supremo del ejército aqueo y el prestigio que ello representa, Agamenón encar-

na su condición opresiva. Clitemnestra, con el asesinato de Agamenón, enfrenta de forma directa al núcleo traumático de lo real, a su objeto del deseo, a la contradicción que la tiene postrada como oprimida.

Clitemnestra, como consecuencia por el asesinato de Agamenón, se enfrenta a los ciudadanos de la ciudad de Argos.

CORO.- ¿Qué mala ponzoña de la tierra o qué bebida de las corrientes marinas probaste para cargar con este sacrificio y las maldiciones de un pueblo? Arrojaste, cortaste: serás mujer apátrida, odio abrumador de los ciudadanos.

CLITEMNESTRA.- Ahora me castigas al exilio, lejos de la ciudad y a soportar el odio de los ciudadanos y las maldiciones del pueblo. Entonces nada hiciste contra este hombre que, sin importarle, como si se tratara de la muerte de una res entre innumerables ovejas de lanudos rebaños, sacrificó a su hija, mi parto más querido, para encantar los vientos tracios. ¿No era a este al que debías haber desterrado de este país, como castigo a sus crímenes? En cambio, al enterarte de mis crímenes, eres un juez implacable. Mas yo te digo que puedes lanzar estas amenazas con la convicción de que estoy preparada del mismo modo: si me vences con tu mano, gobernarás; pero si la divinidad decide lo contrario, aprenderás, aunque sea tarde, a ser prudente (Esquilo, 2007a, pág. 143).

Los ciudadanos de la ciudad de Argos le reprochan a Clitemnestra el asesinato de Agamenón, y la amenazan con el destierro de la patria y el oprobio público. Como contra argumento, Clitemnestra hace mención de la muerte de su hija Ifigenia a manos de Agamenón, con la excusa de fa-

vorecer a los vientos tracios, y la complicidad del pueblo de Argos. Clitemnestra le reprocha al pueblo de Argos el hecho de que condene de forma implacable el crimen cometido contra Agamenón y, en contra parte, deje impune el crimen de Agamenón contra su propia hija.

Es importante hacer notar que Clitemnestra se comporta de forma poco política cuando se enfrenta a los ciudadanos de la ciudad de Argos. En vez de convertirse en aliada del pueblo de Argos para luchar de forma colectiva y organizada contra una lógica opresiva, Clitemnestra decide asumir la posición vacante que dejó el tirano. Clitemnestra, en su nueva posición opresiva, decide confrontar de forma violenta al pueblo de Argos: “si me vences con tu mano, gobernarás; pero si la divinidad decide lo contrario, aprenderás, aunque sea tarde, a ser prudente” (Esquilo, 2007a, pág. 143). Aunque es más avanzada la posición política de Clitemnestra que la de Casandra, en vez de luchar contra la lógica opresiva representada por la figura de Agamenón, termina por ocupar de forma violenta la posición del tirano.

Ahora veamos los motivos por los cuales participó Egisto en el asesinato de Agamenón, y su capacidad para actuar de forma política.

EGISTO.- ¡Oh luz amable de este día justiciero! Ya podría decir ahora qué dioses vengadores de los mortales contemplan desde arriba los sufrimientos de la tierra, puesto que veo, en un manto tejido por las Erinis, a ese hombre que yace de manera grata para mí, pagando las maquinaciones de la mano paterna. Porque Atreo, señor

de esta tierra, padre de éste, a Tiestes, mi padre, para decirlo claramente, le desterró de la ciudad y del palacio. Y regresando como suplicante del hogar, el desgraciado Tiestes encontró un destino seguro: no ensangrentar, muriendo aquí mismo, el suelo de la patria. Mas, como presente de hospitalidad, el padre impió de este hombre, Atreo, con más diligencia que amistad, fingiendo que celebraba alegremente un día sacrificar, ofreció a mi padre un banquete con la carne de sus hijos. Desmenuzó, retirando los pies y el peine extremo de las manos para que no fueran conocidos por los comensales; y Tiestes, en su ignorancia, cogiendo las carnes, comió un alimento funesto, como ves, para el linaje. Después, dándose cuenta de la acción abominable, se queja, y cae de espaldas vomitando el degüello e invoca sobre los pelápidas un destino insoportable, derribando con el pie la mesa al mismo tiempo que lanzaba esta imprecación: “Así perezca todo el linaje de Plístenes”. Por todo esto podéis ver a ese hombre caído, y yo soy en justicia el que ha urdido esta muerte. Decimotercero de los hijos me desterró, cuando era todavía niño en pañales, con mi desventurado padre; después que fui criado, la justicia me ha vuelto a la patria, y sin franquear la puerta he alcanzado a este hombre, anudando toda la trama del plan fatal. Así bello sería para mí morir, ahora que he visto a ése en las redes de la justicia (Esquilo, 2007a, pág. 146 y 147).

Egisto expone los motivos por los cuales participó en el asesinato de Agamenón. Atreo y Tiestes son hermanos. Juntos vivieron en la ciudad de Micenas. El primer hermano que descubriera un vellocino de oro entre sus rebaños, sería el indicado para gobernar la ciudad de Micenas. El vellocino de oro apareció entre los rebaños de Atreo, pero Tiestes, en contubernio con la esposa de Atreo, se

robó el vellocino de oro. Los hermanos entraron en disputa por el trono de la ciudad de Micenas. Los hermanos participaron en un certamen y al final Atreo asumió el gobierno de la ciudad. Atreo expulsó a Tiestes de la ciudad. De forma posterior, el rey Atreo finge perdonar a Tiestes y lo recibe en el palacio real. Atreo asesina a los hijos de Tiestes y prepara la comida con sus cuerpos. Al final del banquete, Atreo le muestra a Tiestes las cabezas de sus hijos asesinados. Cuando Tiestes se da cuenta del alimento funesto que ha ingerido, maldice a Atreo con un destino igual de funesto para toda su descendencia. Egisto es hijo de Tiestes y sabe que con la muerte de Agamenón vengará el oprobio del que fue víctima su padre. Egisto realiza una alianza con Clitemnestra para planear el asesinato de Agamenón. La política es la estrategia central que tiene Egisto para poder enfrentar al hijo de Atreo. Egisto descubre que los intereses antagónicos que tienen él y Clitemnestra están sobredeterminados por la misma contradicción, ya que de forma aparente Clitemnestra es su enemiga por ser esposa de Agamenón. Egisto tiene conciencia de que la única forma de enfrentar al núcleo traumático de lo real (el deseo de asesinar a Agamenón), es construir una política de alianzas con Clitemnestra. Una vez asesinado Agamenón, la muerte de Egisto se vuelve un acto glorioso.

Egisto es consciente que con la muerte de Agamenón no solo está en juego la venganza de su padre sino, también, el poder sobre la ciudad de Argos.

EGISTO.- Porque el engañarle era, sin duda, propio de una mujer; yo era un sospechoso enemigo de antiguo. Más, con su dinero intentaré gobernar a los ciudadanos; al que no obedezca unirá un pesado yugo: y no estará harto de cebada, cual potro sujeto por tirantes, sino que el hambre cruel asociada a las tinieblas se cuidará de su docilidad (Esquilo, 2007a, pág. 147).

El engaño era la única estrategia que tenía Egisto para asesinar a Agamenón. El enfrentamiento directo lo pone en desventaja. Así que, en lugar de una guerra directa, la política cobró forma como el terreno en donde Egisto pudo derrotar de forma indirecta a su enemigo. Con el dinero de Agamenón, Egisto tratará de gobernar a los ciudadanos de la ciudad de Argos. A los ciudadanos que no pueda subordinar con los encantos del dinero, los someterá a través de la coerción. Egisto tiene conciencia de que el hambre es la madre de la docilidad. Egisto describe de forma clara y precisa el núcleo traumático de lo real a partir del cual cobra forma la realidad. Los intereses materiales sobredeterminan la realidad. Sin embargo, la realidad no es un simple reflejo mecánico de lo real reprimido. En interacción dialéctica con una diversidad de múltiples contradicciones, los intereses materiales le imprimen especificidad a los acontecimientos históricos.

Las palabras de Clitemnestra, con las que concluye la primera parte de la orestíada narrada por Esquilo, son un buen ejemplo del uso de la política para reproducir las relaciones de dominación.

CLITEMNESTRA.- No te preocupes de esos vanos ladridos; tú y yo, señores de este palacio, restableceremos todo el orden (Esquilo, 2007a, pág. 148).

Clitemnestra hace un llamado a Egisto para que mantengan una alianza política que les permita gobernar de forma conjunta a los ciudadanos de la ciudad de Argos. Las clases dominantes son capaces de hacer a un lado los intereses antagónicos que las dividen, para generar una política de alianzas que les permita afrontar a la contradicción que sobredetermina las relaciones de dominación.

El asesinato de Clitemnestra

El asesinato de Clitemnestra y Egisto, a manos de Orestes y Electra, hijos de Agamenón, es narrado por los tres grandes tragedas griegos: Sófocles (1985a), Esquilo (2007b) y Eurípides (1976b). Para los propósitos de este escrito voy a seguir el texto de Eurípides, ya que es una narración menos aristocrática y más cercana a la complejidad humana. Mientras que los relatos de Sófocles y Esquilo se desarrollan entre el palacio real y la tumba de Agamenón, al margen de toda referencia con los intereses y la idiosincrasia de las clases oprimidas del pueblo griego, el relato de Eurípides tiene como escena principal un lugar en el campo lejos de la ciudad de Micenas, en donde la voz de un campesino pobre adquiere un protagonismo singular.

El relato de Eurípides inicia con una escena en el campo, a las afueras de la ciudad de Micenas. Electra vive en

una choza humilde, al lado de un campesino con quien Egisto la obligó a casarse. El campesino respeta la virginidad de Electra. Orestes llega a la región de Micenas en busca de Electra. Cuando Electra se encamina al río en busca de agua se encuentra con Orestes, quien se hace pasar por un extranjero. Electra lleva a Orestes, en calidad de desconocido, ante su esposo. Como gesto de hospitalidad, Electra manda traer viandas con un antiguo esclavo de su padre. El antiguo esclavo de Agamenón se hace presente ante Electra y descubre la identidad de Orestes. Electra y Orestes celebran el encuentro y, de forma inmediata, construyen un plan para asesinar a Egisto y a Clitemnestra. A Egisto lo asesinan a las afueras de la ciudad de Argos. Mientras tanto, Electra manda llamar a Clitemnestra con el argumento de que le ha nacido un hijo. Orestes introduce el cadáver de Egisto en la casa del campesino. De forma posterior, Clitemnestra y Electra protagonizan un enfrentamiento verbal. Con engaños introducen a Clitemnestra al interior de la casa del campesino. Orestes se manifiesta indeciso sobre el asesinato de su madre. Al final Orestes y Electra, de forma conjunta, le dan muerte a su propia madre. Orestes enloquece, víctima de sus remordimientos de conciencia.

Ahora vamos al análisis político del relato de Eurípides. La tragedia se abre con la voz del campesino quien hace una remembranza de los acontecimientos. Textual:

CAMPESINO.- Entonces urdió Egisto otro plan: al que matara al desterrado hijo de Agamenón le prometía una

buena cantidad de oro, y a mí me dio a Electra como mujer. Claro que mis antepasados son gente de Micenas, y en este punto no hay quien pueda ponerme tacha alguna, pero, aunque ilustres por la raza, carecerían de bienes de fortuna: con lo cual la nobleza se acaba. Cuando menos poder tuviera el marido de esa joven, tanto menos sería el temor de Egisto. Porque si hubiera sido un hombre de posibles, de buena posición, una vez casado, traería a la memoria el viejo crimen y se propondría vengarlo: haría que la justicia cayera sobre Egisto asesino (Eurípides, 1976b, pág. 319).

Egisto actúa de forma política, sabe que los hijos de Agamenón representan un peligro para el poder que detenta. A Orestes lo destierra del país y, al mismo tiempo, ofrece una recompensa para quien le dé muerte. A Electra la entrega a un campesino humilde para que la descendencia no pretenda reclamar el trono de la ciudad de Argos. Egisto está consciente que detenta el gobierno de forma ilegítima. Por lo tanto, actúa para eliminar cualquier figura que ponga en peligro su tiranía.

El campesino, esposo de Electra, también actúa de forma política cuando decide respetar la virginidad de su esposa y evitar cualquier tipo de ultraje a la descendencia de la familia real. Veamos la explicación que da la misma Electra a su hermano Orestes:

ELECTRA.- ¡Jamás ha osado subir a mi lecho!

ORESTES.- ¿Por voto a los dioses, o por creerte indigna de él?

ELECTRA.- ¡No juzga digno ultrajar a mis padres!

ORESTES.- ¿Es que tal matrimonio no le causa alegría?

ELECTRA.- Dice, extranjero, que el que me dio a él no tenía derecho alguno.

ORESTES.- He comprendido. Teme la venganza de Orestes.

ELECTRA.- Cierto que teme, pero además es hombre sensato (Eurípides, 1976b, pág. 323).

El campesino no toca a Electra solo por el temor a la venganza de Orestes, sino, también, porque tiene conciencia de que la recibió de un tirano que no goza de legitimidad. El campesino se niega a convertirse en cómplice de las felonías de Egisto. El campesino sabe que los intereses antagónicos entre él y Electra, a partir de los cuales se conforma la realidad, están sobredeterminados por una misma contradicción. Electra y el campesino tienen a un enemigo en común: la lógica opresiva representada por la tiranía de Egisto. Todo parece indicar que el personaje más sensato del relato que nos presenta Eurípides está representado por el campesino, la conciencia crítica de las clases explotadas.

Orestes se ve sorprendido por el tacto político del campesino que es esposo de Electra. Orestes se muestra perplejo:

ORESTES.- ¿Para juzgar a un hombre qué base escogería uno? ¿La riqueza? ¡Es un pésimo juez! ¿La pobreza? Tampoco. Es falaz y fuente de necesidad que induce al hombre al mal. ¿Las armas son criterio? ¿Qué, basta ver a alguno con su lanza para afirmar que es valiente? ¡En

confusión tan grande, es preferible dejar a la ventura y a lo imprevisto el juicio! (Eurípides, 1976b, pág. 325).

Orestes reconoce el contenido ético con el que el campesino hace política. El campesino tiene conciencia de su condición social, lo cual le permite identificar la contradicción principal que sobredetermina los intereses que dan forma a la realidad. El campesino conoce de forma clara quién es su enemigo: las relaciones sociales en las cuales ocupa una posición de oprimido.

En la tragedia de Electra también se pone de manifiesto cómo las clases oprimidas tienen una conciencia de clase espontánea. Cuando Orestes se dispone llevar a cabo su plan de venganza, le preocupa que Egisto se encuentre rodeado de una gran cantidad de esclavos. Entonces, de nuevo, se hace presente el tacto político del campesino:

ORESTES.- ¿Si venzo, ellos se pondrán de mi parte?

CAMPESINO.- ¡Eso es propio de esclavos!
(Eurípides, 1976b, pág. 329).

El campesino está seguro de que los esclavos de Egisto, una vez que su amo se vea derrotado, se pondrán del lado de Orestes. Los esclavos, al ser liberados de su condición oprimida, no tienen problemas para identificar a su opresor. Entonces, la política también es actuar de forma colectiva contra las relaciones de opresión.

Orestes actúa de forma política para poder identificar y enfrentar al enemigo:

ORESTES.- Di lo que te parezca, hermana mía, pero entre nosotros y ese hombre hay una guerra sin cuartel y sin tregua (Eurípides, 1976b, pág. 333).

Orestes y Electra concilian sus intereses para poder llevar a cabo la venganza contra sus enemigos. Sin embargo, no es fácil identificar a la lógica opresiva que sobredetermina nuestros intereses antagónicos, ya que el enemigo de los oprimidos es la relación opresiva y no la figura del opresor. Esta confusión entre la relación opresiva y la figura del opresor se hace presente cuando Orestes le externa a Electra su indecisión sobre el asesinato de su madre. El diálogo en extenso:

ORESTES.- ¿Qué hacemos? ¡Es mi madre! ¿Y tenemos que matarla?

ELECTRA.- ¡Ya te domina la compasión cuando la miras!

ORESTES.- ¡Ay, ay! ¿Cómo matarla? ¡Si ella me dio la vida, si ella me crió en sus brazos!

ELECTRA.- Y ella arrancó la vida a tu padre, que es mío.

ORESTES.- ¡Febo, oh Febo... qué loco oráculo el tuyo...!

ELECTRA.- ¿Yerra Apolo? ¿Dónde hay saber, entonces?

ORESTES.- ...¡él me mandó la muerte de mi madre...! ¡Algo sin igual!

ELECTRA.- Para vengar a tu padre. ¿Qué malo hay en ello?

ORESTES.- ¡Era yo puro: hoy seré matricida!

ELECTRA.- ¡No vengues a tu padre: serás sacrílego!

ORESTES.- Mi madre ha de pedir venganza de su muerte y me impondrá explicación.

ELECTRA.- Y, no vengado mi padre, ¿no serás castigado?

ORESTES.- ¿No sería un numen funesto el que me habló en el nombre del dios?

ELECTRA.- Y en el trípode sacro... ¿quién ha de creerlo?

ORESTES.- Pues digo yo que el oráculo yerra.

ELECTRA.- No abatas locamente tu valor, Orestes. Anda, la misma red que mi madre puso a mi padre, pónsela tú. Así mató a su esposo ayudada por Egisto.

ORESTES.- Voy dentro. Es tremendo el hecho y más tremendo obrarlo. ¡Así lo quisieren los dioses, sea así! ¡Qué amargura y qué repugnante una lucha así! (Eurípides, 1976b, pág. 334).

Orestes tiene serias dudas sobre la decisión de dar muerte a su madre. Hay un problema ético. Las dudas de Orestes reflejan el problema político que consiste en distinguir la posición que ocupa el opresor y la figura del opresor. El enemigo de Electra y Orestes no es, de forma directa, la persona de Clitemnestra, su madre, sino la posición opresiva que ocupa. El enemigo político no es la persona sino la relación opresiva en la que participa. El problema central de las clases oprimidas es identificar a nuestro enemigo político, ya que el enemigo no está representado por las personas, sino por las relaciones opresivas a las que dan forma. El poder del tirano no reside en la persona del tirano, sino en la subordinación de los vasallos al tirano. Si los vasallos dejan de subordinarse al tirano, desaparecen las relaciones de opresión, al mismo tiempo que desapare-

ce la figura del tirano y la figura de los vasallos. Pero si desaparece la persona del tirano, no desaparecen de forma automática las relaciones de dominación, ya que otra persona puede sustituir al tirano. Las dudas de Orestes obedecen a que no es capaz de distinguir entre la figura del tirano y la posición del tirano. Orestes ama a su madre y no quiere asesinarla. Pero al mismo tiempo, Clitemnestra ocupa la posición del tirano que tiene sojuzgados a Electra y Orestes. El problema político fundamental no es asesinar al tirano, a Clitemnestra, sino deshacer las relaciones de dominación, es decir, desaparecer la tiranía.

En contra parte a las dudas de Orestes, Clitemnestra tiene clara la posición política que ocupa y la ubicación de sus enemigos. El discurso en extenso:

CLITEMNESTRA.- Esos fueron los planes de tu padre, hostil contra los mismos con quien debía ser el más amante. Sí, cuando hay mala fama en una mujer todo cuanto dice ella se toma a amargura. Pero vamos a los hechos. Si son odiosos, hay que aborrecerlos, y si no lo son, ¿para qué espantarse de ellos?

Tíndaro al darme a tu padre, no fue por cierto para que yo muriera ni para que murieran mis hijos. Y tu padre me engañó. Embaucó a mi hija con el pretexto de un matrimonio con Aquiles, la llevó lejos del palacio en sus naves hasta Aulis y allí sobre el altar, en la flor de la vida, manció con su sangre la mejilla de mi hija, de mi Ifigenia...

Pudiera yo perdonarlo, sí, si lo hubiera hecho para salvar a la ciudad de su desgracia, o para lograr algún provecho a su regia mansión, o para dar el bien a sus propios hijos, con esa sola muerte...

Pero, ¿por qué lo hizo? ¿Por una Helena disoluta y por un marido débil que no pudo vengarse de la traición que se le hizo! ¿Por eso mata a mi hija!

Me amargó el alma esta ofensa, sí. Pero no fue esa la causa de que mi alma se tornara tan feroz que diera yo la muerte a mi marido. Pero ve lo que hace: regresa acá trayendo una cautiva, y la hace partícipe del lecho que es mío: nos une a dos esposas bajo la misma sombra de un hogar.

Dicen que las mujeres somos muy sensuales: no lo podré negar. Pero, ¿qué hay que decir cuando el marido desdeña el lecho conyugal? ¿Ella toma otro amante: su ejemplo fue fecundo en ella! Y es cuando alzan la voz contra ellas y las colman de vituperios. Y el culpable fue el marido y a él nadie lo vitupera...

Supón que a Menelao lo hubieran robado de su casa sin darse cuenta nadie... ¿iba yo a matar a mi Orestes para salvar a Menelao, marido de mi hermana? ¿Y tu padre qué hizo! ¿Mató a mi hija por la mujer de su hermano! Ni con su vida lo paga. ¿Y yo merezco el castigo!

Lo maté. Sí, ¿cómo podría negarlo? No tenía otro camino: mataba a un enemigo. ¿Hubo a caso un amigo de tu padre que auxiliarme quisiera para darle la muerte?

¡Habla ahora tú, si te place. Libremente demuestra que tu padre murió sin merecerlo!

CORIFE0.- Tu derecho defendiste. Pero eso causa vergüenza. Una mujer se doblega siempre al marido, si tiene ella juicio. Con quien piense lo contrario no quiero ahora discutir (Eurípides, 1976b, pág. 335).

Clitemnestra inicia su alocución con una observación central sobre el objeto del deseo: “Pero vamos a los hechos. Si son odiosos, hay que aborrecerlos, y si no lo son, ¿para qué espantarse de ellos?” (Eurípides, 1976b, pág. 135). El

enfrentamiento con el objeto del deseo que está detrás de toda verdad es traumático. Nadie está dispuesto a enfrentarse con la verdad. El problema de la epistemología no es dilucidar sobre los criterios de un conocimiento verdadero, sino construir un lenguaje que le permita dialogar con el fantasma de la verdad. El núcleo traumático de la verdad se puede comprender si se toman como referencia los mecanismos psíquicos a través de los cuales cobra forma la actividad onírica. El objeto del deseo inconsciente para poder acceder al yo consciente, debe someterse a la censura y a la desfiguración del yo preconscious. Al yo consciente le resulta traumático enfrentarse al objeto del deseo inconsciente. El yo consciente no tiene disposición para soportar la verdad. En consecuencia, la verdad más que ser una aspiración del yo consciente es una terrible condena. La verdad persigue de forma incesante y termina por enfermar al yo consciente. La angustia es un mecanismo de defensa del yo consciente para evitar encontrarse de forma directa con objeto del deseo que está presente en toda verdad. Clitemnestra hace un llamado para que se enfrente de forma directa al objeto del deseo, para que se aborde sin subterfugios el problema.

Una vez hechas las observaciones epistemológicas de rigor, Clitemnestra aborda de forma directa el problema, reconoce que mató a su esposo, Agamenón, como venganza por el asesinato de su hija primogénita. Clitemnestra no puede aceptar que Agamenón haya asesinado a su propia hija con el pretexto de favorecer al ejército aqueo. En pa-

labras de Clitemnestra: “Pero, ¿por qué lo hizo? ¿Por una Helena disoluta y por un marido débil que no pudo vengarse de la traición que se le hizo! ¿Por eso mata a mi hija!” (Eurípides, 1976b, pág. 135). El asesinato de Ifigenia es imperdonable. Clitemnestra puede justificar el asesinato de Ifigenia si se hubiera llevado a cabo por el bien de la ciudad, de la familia o de los seres queridos, pero no por una mujer disoluta y un esposo cobarde.

Ahora bien, no solo es el asesinato de su hija Ifigenia el único acontecimiento que atenta contra los intereses de Clitemnestra, sino que, además, Agamenón tiene el descaro de llevar a vivir a Casandra, su amante, bajo el mismo techo que el de su esposa legítima. Agamenón violenta la dignidad de Clitemnestra. En consecuencia, Clitemnestra enfrenta de forma directa a su enemigo, al núcleo traumático de lo real, al objeto inconsciente del deseo: el asesinato de Agamenón. “Lo maté. Sí, ¿cómo podría negarlo? No tenía otro camino: mataba a un enemigo” (Eurípides, 1976b, pág. 135).

La venganza de Clitemnestra es una reivindicación política contra las relaciones opresivas de género. Clitemnestra denuncia el hecho injusto de que a los hombres nadie los vitupera cuando engañan a sus esposas, pero cuando las mujeres, en consecuencia al engaño de su marido, consiguen otra pareja, la opinión pública las colma de insultos. “Pero, ¿qué hay que decir cuando el marido desdeña el lecho conyugal? ¿Ella toma otro amante: su ejemplo fue fecundo en ella! Y es cuando alzan la voz contra ellas y las

colman de vituperios. Y el culpable fue el marido y a él nadie lo vitupera...” (Eurípides, 1976b, pág. 135). Es evidente, que el asesinato de Agamenón a manos de Clitemnestra es el símbolo de la dignidad femenina, es la representación de la rebelión y la liberación de las mujeres de las relaciones opresivas de género.

La respuesta a la argumentación de Clitemnestra no puede ser más violenta. Se reconoce el derecho y la justicia que asiste a Clitemnestra, pero se le condena por el hecho de ser mujer, ya que toda mujer debe subordinarse a las decisiones del marido, sin importar lo absurdas que sean éstas. La violencia de género se naturaliza en los grandes textos helénicos.

Después del asesinato de Clitemnestra también Electra es víctima del arrepentimiento:

ELECTRA.- ¡Lágrimas infinitas hay que llorar ahora, hermano, hermano mío... que la causa yo fui! ¡El fuego del encono quemaba mis entrañas, ay de mí, infeliz, contra aquella que me dio la vida! (Eurípides, 1976b, pág. 337).

Electra descubre que el asesinato de su madre no la libera de su condición opresiva. Electra no pudo superar el enfrentamiento directo con el objeto del deseo, la muerte de su madre. La conciencia moral del superyó castiga al yo inconsciente con unos insoportables remordimientos de conciencia. Se torna traumático el encuentro directo con el objeto del deseo. Al final, el asesinato de Clitemnestra resultó un acto político desacertado. Electra terminó deste-

rrada, lejos de su patria, en manos de un personaje intrascendente. Y Orestes, ante el encuentro directo con el objeto del deseo, terminó víctima de la locura.

El juicio de Orestes

Hay un relato de Eurípides (1976c) en donde se narra la historia de Orestes después de que dio muerte a su madre. Orestes y Electra están hospedados en el palacio de la ciudad de Argos. El relato inicia con una escena en donde Electra vigila el sueño de Orestes. En el palacio de la ciudad de Argos también se encuentran hospedados Helena y Menelao, los cuales están recién llegados después de una larga travesía desde la ciudad de Troya. Helena manda a su hija Hermione a la tumba de Clitemnestra a ofrendar libaciones en su nombre. En ese momento, Tíndaro, el padre de Helena y Clitemnestra, llega al palacio. Se presenta una disputa entre Orestes y Tíndaro, en la cual Menelao decide mantenerse al margen de la discusión. Orestes se molesta con Menelao por su negativa a adherirse a su causa.

El pueblo de Argos, reunido en una asamblea popular, les dicta una condena de muerte a Orestes y a Electra, encontrándolos culpables de matricidio. Orestes tiene la oportunidad de exponer su defensa de forma personal. Ante la falta de apoyo por parte de Menelao en la asamblea popular, Orestes, en compañía de su amigo Pílates, decide asesinar a Helena y a su hija Hermione.

Al final del relato se hace presente el dios Apolo con el propósito de salvar la vida de Helena y Hermione. Apolo se lleva a Helena a vivir al Olimpo, al lado de los dioses; al mismo tiempo, consuma el matrimonio de Electra y Pílates, y, además, le ordena a Orestes que marche a la ciudad de Atenas para que sea juzgado de nuevo por el crimen cometido.

Vale la pena detenerse un momento para analizar el contenido político de los argumentos que esgrime Orestes en su defensa, frente a los ciudadanos de la ciudad de Argos:

ORESTES.- Vosotros que habitáis el país de Inaco, ayer Pelasgos, Dánaos ahora, maté a mi madre, sí, pero fue en ayuda de mi padre y en la ayuda de vosotros. Porque si asesinar a los maridos es santa obra para las mujeres, no tardaréis en morir vosotros. Vivid en espera.

O si no, someteos al gusto y mando de las mujeres. Eso será lo opuesto a lo que debe hacerse.

Aquella que violó traicionera el lecho de mi padre, ahora está muerta. Y si me matáis, si esa ley se implanta, algunos de vosotros morirán de igual modo. Ya no habrá dique a tan enorme audacia (Eurípides, 1976c, pág. 430).

Orestes reconoce que mató a su madre; pero, al mismo tiempo, argumenta que lo hizo para vengar la muerte de su padre, y para ayudar a los habitantes de la ciudad de Argos, ya que si se permite que una mujer asesine a su marido, todos los hombres corren peligro de ser asesinados por sus esposas. Orestes no hace mención alguna sobre el asesinato de Ifigenia a manos de su padre Agamenón, que es

el motivo por el cual Clitemnestra dio muerte a su esposo. Si se sigue el mismo razonamiento de Orestes, se puede concluir, como contraargumento, que si se permite que un hombre asesine a su hija, entonces todas las hijas corren peligro de ser asesinadas por sus padres. Es claro que Orestes, por un lado, resalta el asesinato que llevó a cabo su madre, y, por el otro, hace invisibles los asesinatos que perpetuó su padre. Ahora bien, con este argumento, Orestes, le asigna un carácter universal a su defensa en favor de los hombres. Cuando Orestes, al arengar a los habitantes de la ciudad de Argos, afirma que: “Y si me matáis, si esa ley se implanta, algunos de vosotros morirán de igual modo” (Eurípides, 1976c, pág. 430), se dirige a los hombres, pero no solo a los hombres de la ciudad de Argos, sino a los hombres en general. Habría que señalar, para evitar un anacronismo político, que la condición de ciudadano en los pueblos helénicos es exclusiva para los hombres libres, es decir, para los hombres que tienen algún tipo de propiedad. Para una aclaración sobre el contexto político de los grandes relatos del pueblo griego, vale la pena tomar en cuenta los análisis de Friedrich Engels:

La asamblea del pueblo créase allí donde aún no existía. Jefe militar, consejo y asamblea del pueblo son los representantes de la sociedad gentil que tiende a ser una democracia militar; porque en lo sucesivo la guerra y la organización para la guerra son funciones regulares de la vida del pueblo (1984, pág. 188).

Entonces, el juicio público que establecen los ciudadanos de Argos contra Electra y Orestes, representa de forma simbólica la lucha entre dos lógicas de organización diferentes: entre un estado de derecho en donde predomina la mujer sobre el hombre y, entre un estado de derecho en donde predomina el hombre sobre la mujer. Es decir, la lucha entre una sociedad matriarcal y una sociedad patriarcal. Los argumentos no dejan lugar a dudas sobre el objeto de la discusión: “O si no, someteos al gusto y mando de las mujeres. Eso será lo opuesto a lo que debe hacerse” (Eurípides, 1976c, pág. 430). El juicio popular contra Electra y Orestes constituye la génesis de un nuevo estado de derecho y de un nuevo marco jurídico. Orestes trata de imponer una nueva lógica jurídica en donde los derechos de los hombres se sobreponen, de forma arbitraria, a los derechos de las mujeres.

La imposición del patriarcado cobra forma de nuevo cuando Orestes argumenta que la infidelidad de su madre es otro motivo por el cual la asesinó. “Aquella que violó traicionera el lecho de mi padre, ahora está muerta” (Eurípides, 1976c, pág. 430). Pero, Orestes vuelve a dejar de lado la promiscuidad sexual de su padre; olvida el rapto de Criseida, la sacerdotisa de la ciudad de Tebas, que tanto daño le generó al ejército aqueo. También olvida la apropiación arbitraria, por parte de Agamenón, de la joven Briseida, la compañera de Aquiles, motivo por el cual uno de los mejores generales griegos se retira de la guerra. Y, por supuesto, Orestes, tampoco hace mención de Casan-

dra, la hija del rey Príamo, que Agamenón esclavizó y llevó a vivir al palacio al lado de Clitemnestra. Es evidente, que desde la perspectiva jurídica de Orestes, los hombres tienen derecho a la promiscuidad, mientras que las mujeres tienen la obligación de someterse a una monogamia opresiva.

A pesar de la arenga tendenciosa que Orestes dirige a los ciudadanos de Argos, al final, por acuerdo de mayoría, Electra y Orestes son condenados a morir, al encontrarse culpables de matricidio.

El desenlace de la historia de Orestes es narrado por Esquilo en un drama titulado *Las Euménides* (Esquilo, 2007c). Orestes es perseguido por las Erinis, víctima de un delirio de locura, como consecuencia por el asesinato de su madre. Llega a la ciudad de Atenas con el propósito de pedir piedad a la diosa Atenea. La diosa Atenea se hace presente y escucha tanto los argumentos de Orestes como los argumentos de las Erinis. Ante la complejidad del problema, Atenea decide que se realice de nuevo un juicio público, en donde los habitantes de la ciudad tendrán la última palabra. Se conforma un jurado, se designa a los defensores y a los acusadores, se manda llamar a los testigos y, Atenea, en calidad de juez, preside el juicio. Veamos en extenso los argumentos esgrimidos en el juicio.

ATENEA.- (A las Erinis). Vosotras tenéis la palabra: Doy comienzo al debate. El acusador, hablando él primero, debe ser rectamente informador del caso.

CORIFEO.- Somos muchas, pero hablaremos poco. (Dirigiéndose a Orestes). Tú responde sucesivamente palabra por palabra a mis preguntas. Dime ante todo: ¿mataste a tu madre?

ORESTES.- La maté: no es posible negar el hecho.

CORIFEO.- Esta es una de las tres caídas.

ORESTES.- No pregones jactanciosamente tu hazaña, ya que no estoy todavía vencido.

CORIFEO.- Sin embargo, es preciso que digas cómo la mataste.

ORESTES.- Lo digo: por mi mano, con la espada le corté el cuello.

CORIFEO.- ¿Quién te persuadió y aconsejó?

ORESTES.- Los oráculos de éste (señalando a Apolo): él es mi testigo.

CORIFEO.- ¿El dios profeta te indujo a matar a tu madre?

ORESTES.- Y hasta ahora no me reprocha mi suerte.

CORIFEO.- Pero si la votación te condena, otra cosa, quizá, dirás.

ORESTES.- Tengo confianza: mi padre me enviará ayuda desde la tumba.

CORIFEO.- Sí, confía ahora en los muertos después que has matado a tu madre.

ORESTES.- Ella tenía la mancha de dos crímenes.

CORIFEO.- ¿Cómo? Explícalo a los que han de juzgarte.

ORESTES.- Matando a su esposo mató a mi padre.

CORIFEO.- Pero tú vives; ella, en cambio, está libre del asesinato.

ORESTES.- ¿Y por qué no la perseguiste en vida?

CORIFEO.- No era pariente del hombre que mató.

ORESTES.- ¿Es que yo estoy en la sangre de mi madre?

CORIFEO.- ¿Cómo, pues, te creó en sus entrañas, malvado? ¿Reniegas, tú, de la sangre queridísima de tu madre?

ORESTES.- (a Apolo). Es hora ya de que des tu testimonio. Explica por mí, Apolo, si la maté justamente. El hecho, tal como es, no lo niego; pero decide si, según tu criterio, esta sangre ha sido justamente derramada o no, para que informe a los jueces.

APOLO.- Os lo voy a decir, augusto tribunal de Atenas: “justamente” y siendo profeta no mentiré. Nunca desde mi trono profético he dicho algo referente a un hombre o a una mujer o una ciudad que no me lo mandara Zeus, padre de los Olímpicos. Habéis de saber la fuerza de esta justificación y os invito a seguir la voluntad de mi padre; porque no hay juramento que prevalezca sobre Zeus.

CORIFEO.- ¿Zeus, según dices, te apremió a revelar este oráculo a Orestes, que vengando la muerte de un padre no tuviera en cuenta el honor debido a una madre?

APOLO.- Sí, porque no es lo mismo la muerte de un noble héroe vestido con el cetro, regalo de Zeus, y esto por obra de una mujer que no ha lanzado desde lejos, como una amazona, dardos impetuosos, sino de la manera que oiréis, Palas y vosotros que estáis aquí sentados, para decidir con vuestro voto esta causa. Cuando regresaba de la guerra, habiendo conseguido los mejores éxitos, ella lo recibe con dulces palabras, lo conduce al baño y, al salir de la bañera, lo envuelve con un velo y golpea al varón impedido por aquel inextricable peplo bordado. Ya os he expuesto el fin de este héroe augusto entre todos, del caudillo de la armada. He hablado así de ella para excitar al pueblo que está encargado de decidir este proceso.

CORIFEO.- Según tus palabras, Zeus honra preferentemente la muerte de un padre; pero él mismo encadenó a

su viejo padre Cronos. ¿Cómo esto no está en contradicción con lo anterior? Yo os tomo por testigos de que habéis oído estas razones.

APOLO.- ¡Oh monstruos odiados por todos, abominación de los dioses! Zeus puede desatar unas cadenas; esto tiene remedio y hay muchos medios de liberarse de ellas. Pero cuando el polvo se ha bebido la sangre de un hombre, una vez muerto, ya no hay resurrección. Mi padre no ha creado encantamientos contra este mal, él que remueve todas las cosas arriba y abajo, sin jadear por el esfuerzo.

CORIFEO.- Mira, pues, cómo defiendes su absolución. Habiendo derramado por el suelo la sangre de una madre, ¿habitará en Argos el palacio de su padre? ¿En qué altares públicos presentará ofrendas? ¿Qué fratria lo admitirá en sus lustraciones?

APOLO.- También te lo diré, y entérate de que hablo justamente. La madre no es la engendrada del que se llama su hijo, sino la nodriza del germen recién sembrado. El que engendra es el hombre; ella, como una extranjera para un extranjero, salva el retoño, si la divinidad no lo malogra. Te voy a dar una prueba de este argumento: se puede ser padre sin una madre. Cerca tenemos un testimonio, la hija de Zeus Olímpico, que no ha sido alimentada en las tinieblas de un vientre, y, sin embargo, ninguna diosa podría dar a luz un vástago semejante. Yo, ¡oh Palas!, como en todo sé hacerlo, engrandeceré tu ciudad y tu pueblo; y he enviado este hombre al lugar de tu templo para que te sea por siempre fiel y consigas con él un nuevo aliado, diosa, así como a sus hijos, esta alianza permanecerá por siempre querida por sus descendientes.

ATENEAS.- Ruego ya a los jueces que, según su opinión, depositen un voto justo, puesto que ya se ha hablado suficiente (Esquilo, 2007c, págs. 191, 192 y 193).

Orestes, de entrada, aunque reconoce ser el autor del asesinato de su madre, delega la culpabilidad en los oráculos del dios Apolo. Por lo tanto, Orestes se “lava las manos” y le asigna toda la responsabilidad del asesinato de su madre al dios Apolo. En términos de alegato jurídico, Orestes se deslinda del delito imputado y queda fuera del juicio. Ahora es al dios Apolo a quien le corresponde dar cuenta por el asesinato.

Por su parte, el dios Apolo, cuando le toca testificar sobre el asesinato de Clitemnestra, le adjudica toda la responsabilidad a Zeus, su padre, el dios supremo del Olimpo. “Nunca desde mi trono profético he dicho algo referente a un hombre o a una mujer o una ciudad que no me lo mandara Zeus, padre de los Olímpicos” (Esquilo, 2007c, pág. 191). En este momento se agotan los argumentos por parte de la defensa de Orestes, ya que si el asesinato de Clitemnestra es producto de la voluntad del dios supremo, no existe asunto qué juzgar. La voluntad del dios supremo es incuestionable. Dios es la ley, y más allá de dios se agota el infinito. Al final de cuentas, el derecho es la institucionalización de la violencia y la arbitrariedad del ejercicio del poder. Apolo es consciente de la arbitrariedad en la que se basa su argumentación, y lo hace notar: “Habéis de saber la fuerza de esta justificación y os invito a seguir la voluntad de mi padre; porque no hay juramento que prevalezca sobre Zeus” (Esquilo, 2007c, pág. 191). La voluntad del tirano es el principio y el fundamento de la razón, ya que no hay argumento que prevalezca sobre

Zeus. Por lo tanto, todo lo demás solo es parafernalia jurídica. Orestes era inocente antes de iniciar el juicio, ya que solo es un instrumento de la voluntad divina, ante la cual no prevalece ninguna otra opinión.

Las Erinis le hacen ver al dios Apolo que el argumento esgrimido es contradictorio, ya que si Zeus honra de forma preferente la muerte de un hombre sobre el de una mujer, entonces, por qué el mismo Zeus encadenó a su padre Cronos. Ante la falta de contra argumentos racionales, el dios Apolo, responde con insultos y amenazas. El tirano no necesita argumentos racionales para justificar el ejercicio violento del poder; la violencia es el fundamento de su poder.

Orestes afirma que su madre es culpable de un doble crimen, ya que, al matar a su esposo, también mató a su padre. Si se sigue este mismo razonamiento, entonces, Agamenón, igual, es un multihomicida, ya que, al matar a su hija Ifigenia, también mató a la hermana de Orestes y a la hija de Clitemnestra. Aquí lo importante del debate no es dilucidar a qué lado asiste la razón, sino descubrir que, en el centro del entramado de la discusión, es la razón misma la que está en disputa.

Habría que hacer notar, entonces, que el verdadero objeto en discusión en este juicio no es el matricidio de Orestes, sino el fundamento racional y jurídico entre una sociedad matriarcal y una sociedad patriarcal. La defensa de Orestes representa el fundamento jurídico de una sociedad en donde el derecho de los hombres se impone al derecho

de las mujeres. En contra parte, la acusación de las Erinis representa un estado de derecho en donde la mujer se impone ante el hombre. ¿En dónde radica la culpa, en el hombre que asesina a su hija y engaña a su esposa con otras mujeres, o en la mujer que asesina a su esposo y lo engaña con otro hombre? Los argumentos de ambas posiciones se vuelven más claros. Orestes le reprocha a las Erinis el hecho de que no hayan perseguido a su madre por el asesinato de su padre. Las Erinis le contestan a Orestes que el esposo de una mujer no es su pariente consanguíneo, en cambio, un hijo está atado a su madre por un lazo de sangre. En este momento de la discusión hace aparición un argumento misógino por parte del dios Apolo:

La madre no es la engendradora del que se llama su hijo, sino la nodriza del germen recién sembrado. El que engendra es el hombre; ella, como una extranjera para un extranjero, salva el retoño, si la divinidad no lo malogra (Esquilo, 2007c, pág. 193)

Según este argumento, la mujer no tiene ninguna relación sanguínea con sus hijos, solo es una incubadora en donde el hombre deposita sus semillas. Como evidencia de esta afirmación, el dios Apolo hace alusión a la diosa Atenea, quien es hija de Zeus sin haber sido engendrada por el cuerpo de ninguna mujer. Ya que es la relación sanguínea la razón última de toda la argumentación jurídica, el juicio está concluido. Este es el fundamento jurídico y racional de la sociedad patriarcal, en donde la mujer adquiere de forma violenta una posición oprimida. La mujer se con-

vierte en un objeto sexual, en una propiedad subordinada ante el derecho patriarcal.

Ahora, ya podemos anticiparnos al veredicto final del juicio:

ATENEA.- Esta es mi función: juzgar la última. Yo añadiré mi voto a los que defienden a Orestes; no tengo madre que me haya dado a luz, y en todo, salvo en concertar nupcias, me decido por el varón con toda el alma: sin duda estoy al lado del padre. Así no me preocuparé del destino de una mujer que ha muerto al marido, guardián de la casa. Orestes ganará, aun en igualdad de votos. Sacad apresuradamente los sufragios de las urnas, jueces encargados de esta tarea.

Se sacan y cuentan los votos.

ORESTES.- ¡Oh Apolo!, ¿cómo se decidirá el juicio?

CORIFEO.- ¡Oh noche!, ¿ves lo que sucede?

ORESTES.- Atenea, mi final será colgarme o ver todavía la luz.

CORIFEO.- Para nosotras, desaparecer o conservar nuestros honores.

APOLO.- Contad exactamente los sufragios que salen, extranjeros, procurando no cometer fraude en el reparto: un sufragio de menos produce un gran dolor y un solo voto puede derribar o levantar una casa.

ATENEA.- Este hombre es absuelto del delito de sangre: el número de votos es igual por ambas partes (Esquilo, 2007c, pág. 195 y 196).

El juicio es tendencioso, ya que la diosa Atenea, el juez que preside el juicio, se inclina a favor de Orestes con el argumento de que ella misma no fue engendrada en el cuerpo de ninguna mujer. En todos los casos Atenea se

inclina a favor del hombre. Palabras textuales de la diosa: “no tengo madre que me haya dado a luz, y en todo, salvo en concertar nupcias, me decido por el varón con toda el alma: sin duda estoy al lado del padre” (Esquilo, 2007c, pág. 195). No importa quién es la persona o el caso particular en disputa, la diosa Atenea, siempre está a favor del padre. Orestes ya estaba perdonado antes de iniciar el juicio. ¿Por qué, entonces, de todos los dioses del Olimpo, tiene que ser Atenea, la diosa que es engendrada sin el cuerpo de una mujer, la que tiene que presidir el juicio de Orestes? Atenea es el fundamento simbólico que vertebró la razón jurídica de una sociedad patriarcal. Según la mitología griega, Atenea es concebida por Zeus sin la intervención de una mujer, es la prueba suprema de que no existe un lazo consanguíneo entre la mujer y sus hijos. Este juicio tendría que ser invalidado por la falta de imparcialidad del juez.

A pesar de que el jurado está conformado por los “mejores” ciudadanos de Atenas, hombres todos ellos, se presenta un empate en la votación. Entonces, la diosa Atenea emite su voto a favor de los hombres, por lo cual, Orestes es absuelto del delito de sangre.

Sin embargo, si seguimos con atención el desarrollo del juicio, descubrimos que Orestes es, sin lugar a dudas, culpable. El juicio no fue imparcial. En primer lugar, Orestes delega la responsabilidad del asesinato de su madre en los oráculos del dios Apolo. En segundo lugar, el dios Apolo esgrime como argumento que detrás del asesinato de Cli-

temnestra está la voluntad de Zeus, el dios supremo del Olimpo. En tercer lugar, tenemos un jurado compuesto por los “mejores” ciudadanos de Atenas (sin la presencia de mujeres), elegidos de forma tendenciosa por la misma diosa Atenea. En cuarto lugar, la diosa Atenea se elige a sí misma como conductora del juicio. Y, al final, tenemos el voto de desempate de la diosa Atenea. Ahora nace la sospecha sobre la transparencia en el escrutinio de los votos. La preocupación del mismo dios Apolo es la que genera la sospecha: “Contad exactamente los sufragios que salen, extranjeros, procurando no cometer fraude en el reparto: un sufragio de menos produce un gran dolor y un solo voto puede derribar o levantar una casa” (Esquilo, 2007c, pág. 196). ¿Por qué está tan preocupado el dios Apolo por el conteo de los votos, cuando la voluntad de Zeus, el poder institucionalizado, está a favor de Orestes? El dios Apolo, con la formulación pública de su sospecha, pone de manifiesto un sentimiento de culpa inconsciente (una *contrainvestidura* de represión a manera de una formación reactiva), ya que sabe que con la absolución de Orestes se institucionaliza de forma jurídica la violencia contra la mujer. El juicio de Orestes simboliza la institucionalización de la injusticia a través de la justicia institucionalizada.

Con el juicio de Orestes, también asistimos a la perversión de la política. La democracia representativa se convierte en un instrumento para legitimar el ejercicio violento de la tiranía. “La democracia aparecerá como el sistema

más eficaz de dominación” (Marcuse, 1987, pág. 83). La participación política de los habitantes de la ciudad de Atenas, a través de sus “mejores ciudadanos” (elegidos por la diosa Atenea), en el juicio de Orestes, es un medio por el cual se hace invisible el poder del tirano. El relato de Esquilo (2007c) pretende hacer ver cómo la mayoría de los ciudadanos de Atenas, son los que al final absuelven a Orestes del delito de sangre. Para una mirada distraída pasa desapercibido el ejercicio violento del poder (la voluntad de Zeus y la participación tendenciosa del dios Apolo y la diosa Atenea).

La perversión, según la teoría del psicoanálisis, es la fijación de una moción pulsional auto erótica (Freud, 2005). La fuente de la moción pulsional y el objeto de investidura recaen en el mismo sujeto. Así, por ejemplo, una moción pulsional exhibicionista tiene como fuente y como objeto de investidura al mismo sujeto pulsionante; el exhibicionista encuentra más placer en el acto de exhibición que en la relación sexual con otra persona. La perversión es autorreferente, está centrada en la satisfacción sexual del sujeto pulsionante más que en la satisfacción del objeto de investidura.

Así, la política en las sociedades estratificadas, basadas en la propiedad privada y la institucionalización del patriarcado, es autorreferente, el fundamento jurídico del estado de derecho es la violencia del tirano, el respeto a la propiedad. La naturalización de la violencia es el principio jurídico de la sociedad. La política es auto erótica: la justi-

cia que imparte el estado tiene como fundamento la violencia que lo hace posible. Por tanto, con el surgimiento de la propiedad privada, la familia patriarcal y la institucionalización de la violencia a través del estado, también asistimos al surgimiento de la perversión de la política.

En la democracia representativa se hace invisible la tiranía de la lógica capitalista: el respeto a la propiedad privada como el fundamento primero del estado de derecho. La política se reduce al voto esporádico de los ciudadanos para nombrar a sus representantes. Los “políticos” hacen “política” contra los intereses de sus representados. En la democracia representativa, la “política” es un medio efectivo para desmovilizar a la ciudadanía, para que el pueblo se abstenga de hacer política. Los ciudadanos no tienen que realizar ningún tipo de actividad política, solo tienen que elegir a sus representantes para que hagan “política” por ellos.

Entonces, la política en la democracia representativa tiene un doble sentido perverso: por un lado, es un medio efectivo para desmovilizar a la ciudadanía, para impedir que los ciudadanos hagan política; y, por otro lado, es un instrumento para hacer invisible el núcleo traumático de lo real, la lógica en la que se fundamenta la lucha de clases.

Como corolario de la perversión de la política tenemos la institucionalización de la corrupción y la concertación. Es interesante observar cómo al final del juicio de Orestes las Erinis terminan corrompidas por la diosa Atenea. Aho-

ra analicemos la concertación política entre los contrincantes:

COFIREO.- ¡Oh jóvenes dioses! Habéis manchado las leyes antiguas y me habéis arrancado a ese hombre de mis manos. Mas yo así deshonrada, mísera, haré sentir sobre esta tierra, ¡ay!, el peso de mi ira, veneno, veneno en venganza vertiendo mi corazón, destilación causa de esterilidad para el país. De ella saldrá una lepra, funesta a las hijas, funesta a los hijos, ¡oh justicia!, que abatiéndose sobre esta tierra arrojará contra la región plagas homicidas. ¿Gimo? ¿Qué haré? Seamos abrumadoras a los ciudadanos. Hemos padecido, ¡ay!, un gran ultraje, las miserables hijas de la noche, deshonrosamente afligidas.

ATENEA.- Escuchadme, no lo soportéis quejándonos gravemente. Pues no habéis sido vencidas, sino que una sentencia igualada en votos ha salido verdaderamente de las urnas, no para vuestra humillación. Había hermosos testimonios de parte de Zeus y los traía el mismo dios que había profetizado que Orestes no sufriría ningún daño por su acción. Queréis vomitar sobre esta tierra una pesada cólera; reflexionad, no os irritéis; no provoquéis la esterilidad destilando licores demoniacos, lanzas salvajes devoradoras de gérmenes. Yo con toda lealtad os prometo que tendréis una morada y un refugio legítimo en este país, sentadas sobre los altares de maravillosos tronos, honradas por estos ciudadanos (Esquilo, 2007c, pág. 196 y 197).

Las Erinis ante la parcialidad del juicio de Orestes amenazan, a los ciudadanos de Atenas, con dejar sentir todo su odio y su coraje contra la ciudad. La diosa Atenea, en un acto de concertación política, les ofrece un refugio legítimo en el país, en donde serán adoradas y veneradas por

todos los ciudadanos. Las Erinis, al final, ceden ante el ofrecimiento:

CORIFEO.- Soberana Atenea, ¿qué morada dices que tendré?

ATENEA.- Libre de todo infortunio; acéptala.

CORIFEO.- Y si la acepto, ¿qué honores me esperan?

ATENEA.- Ninguna casa prosperará sin ti.

CORIFEO.- ¿Tú harás que mi poder sea tan grande?

ATENEA.- Dispondré los sucesos a favor del que te honre.

CORIFEO.- ¿Y me lo garantizarás por todo el tiempo futuro?

ATENEA.- Me es posible dejar de prometer lo que no he de cumplir.

CORIFEO.- Me parece que me hechizas y renuncio a mi cólera (Esquilo, 2007c, pág. 199).

Las Erinis se ven seducidas por el ofrecimiento de la diosa Atenea, y con este acto de corrupción y concertación política, termina institucionalizándose no solo la violencia jurídica contra la mujer en la sociedad patriarcal, sino la institucionalización de la corrupción y la injusticia en el campo de la política. Aquí vale la pena traer a colación una observación de Friedrich Engels sobre la república democrática:

La riqueza ejerce en la república democrática su influencia de un modo indirecto, pero por lo mismo más seguro, por una parte bajo la forma de corrupción directa de los funcionarios, y, por otra parte, bajo la alianza del gobierno y la bolsa (1984, pág. 199).

Con la absolución de Orestes se sepultan los últimos vestigios de una sociedad matriarcal, y surge una sociedad patriarcal que tiene como fundamento jurídico la propiedad privada, la estratificación social y la imposición violenta de los derechos del hombre sobre los derechos de la mujer.

Epílogo

• A qué se debe la guerra contra la ciudad de Troya? En primer lugar aparece la voluntad de los dioses, una disputa de las diosas en torno a la belleza y su posterior afán de venganza contra los teucros. Después está el destino trazado por el Hades, una fatalidad que el dios Zeus se encarga de cumplir. También aparece el rapto de Helena y la defensa de la dignidad del pueblo griego, como el principal motivo de la guerra contra Troya. Luego tenemos la ambición personal de Agamenón por hacerse del liderazgo y el poder que jamás disfrutara un aqueo. Y por último, se presenta de forma indirecta, el afán de conquista de la sociedad occidental, la cual se basa en un modo de producción esclavista, en el hurto y la rapiña.

¿Cuál es la lógica subyacente a partir de la cual se articulan los diferentes elementos que hacen posible que cobre forma una epopeya bélica de dimensiones históricas? ¿Las condiciones materiales son las que determinan en última instancia todos los acontecimientos históricos? O ¿Todas las causas tienen la misma importancia en la conjugación de los fenómenos sociales? Mi respuesta no se inclina a ningún lado. Para poder dilucidar este problema es necesario realizar un cambio de terreno epistemológico, un desplazamiento epistemológico, formular una nueva problemática teórica a partir de la cual se pueda trascender la visión ideológica con la cual se construye la realidad.

Entonces, como punto de partida es importante atender la diferencia conceptual entre la determinación y la sobre-determinación, la diferencia entre la realidad y lo real, así como la diferencia ontológica entre el antagonismo y la contradicción.

La determinación está basada en una lógica causalista y atomista, en donde la realidad se reduce a la relación simplista y mecánica de causa y efecto. En cambio la sobre-determinación hace alusión a una lógica compleja en donde la recursividad, la retroactividad y la dialéctica son elementos constitutivos de lo real. Una lógica holística e histórica sustituye a una razón atomista y lineal. En la sobre-determinación los fenómenos obedecen a una conjugación compleja entre causas históricas, específicas, concurrentes y desencadenantes. Por un lado, la determinación se basa en una metafísica que busca la regularidad en el caos, y, por otro lado, la sobre-determinación tiene como fundamento una metafísica que es capaz de enfrentar la incertidumbre en el universo.

También es importante señalar, cómo el estudio de los fenómenos oníricos por parte del psicoanálisis, pudo descubrir que la realidad es una manifestación desfigurada de lo real reprimido. Lo real reprimido es un núcleo traumático que el yo consciente no se atreve a enfrentar. Lo real reprimido está compuesto por el ello pulsional y por los contenidos desalojados (reprimidos) del yo consciente. Por tanto, la realidad emerge como una construcción psíquica del sujeto. La realidad está construida por la ideología. La

ideología es la representación desfigurada de la realidad material, mediada por lo real reprimido.

Otro constructo teórico importante es la diferencia entre antagonismo y contradicción. El antagonismo es la manifestación desfigurada de la contradicción. El antagonismo es un elemento empírico a partir del cual se construye la realidad. En cambio, la contradicción conforma el núcleo traumático de lo real. La lógica que articula la lucha de clases es el elemento central de la contradicción. El antagonismo está sobredeterminado por la contradicción.

Después de haber construido una nueva problemática teórica, se puede intentar una respuesta a las preguntas planteadas, o dicho en términos precisos, se tienen las condiciones teóricas para replantear el problema. La guerra contra la ciudad de Troya es el resultado de una articulación sobredeterminada de múltiples contradicciones. Se presentaron causas históricas, el surgimiento de un modo de producción esclavista en el seno del pueblo griego, basado en la propiedad privada, la monogamia y el patriarcado. También están presentes causas que le imprimen especificidad al fenómeno, de forma principal se presenta una lógica colonialista en el pueblo griego que se basa en el ejercicio violento del poder, la rapiña y el despojo. Es importante señalar la presencia de una multitud indeterminada de causas concurrentes, como la ambición de poder de los reyes que gobiernan las diferentes ciudades griegas, una formación bélica en la cultura helénica, un politeísmo que legitima el ejercicio coercitivo del poder, entre mu-

chas otras. Al final, sobresale el rapto de Helena como la causa que desencadenó la guerra contra la ciudad de Troya.

Por lo tanto, se puede concluir que, si bien las contradicciones le imprimen especificidad al fenómeno, no tienen la capacidad para determinarlo de forma unilateral. En la manifestación de los fenómenos sociales existe una lógica subyacente marcada por la sobredeterminación, en donde ningún elemento en particular tiene la capacidad de determinar al fenómeno en su totalidad. Si bien las condiciones materiales no son las que determinan en última instancia los acontecimientos históricos, tampoco existe una relación de equivalencia entre todos los elementos que componen un fenómeno social. Las condiciones históricas y los intereses materiales, expresados en la lucha de clases, representan el núcleo traumático de lo real. Las causas concurrentes y la causa desencadenante configuran los antagonismos a partir de los cuales se construye la realidad. Los antagonismos son una representación desfigurada de la contradicción. Por lo tanto, la política la defino como la capacidad colectiva que tienen los diferentes grupos sociales para tomar conciencia de que los antagonismos que los dividen, y a partir de los cuales cobra forma la realidad, están sobredeterminados por una misma contradicción, por la lógica que articula la lucha de clases, por el núcleo traumático de lo real.

Trabajos citados

- Althusser, L. (1990). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI Editores.
- Butler, J., Laclau, E., & Žižek, S. (2006). *Contingencia, hegemonía, universalidad*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Engels, F. (1984). *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*. México: Editores Mexicanos Unidos.
- Esquilo. (2007a). Agamenón. En Esquilo, *Tragedias* (págs. 111-148). México: Grupo Editorial Tomo.
- Esquilo. (2007b). Las coéforas. En Esquilo, *Tragedias* (págs. 149-176). México: Grupo Editorial Tomo.
- Esquilo. (2007c). Las Euménides. En Esquilo, *Tragedias* (págs. 178-202). México: Grupo Editorial Tomo.
- Eurípides. (1976b). Electra. En Eurípides, *Las diecinueve tragedias* (págs. 313-340). México: Editorial Porrúa.
- Eurípides. (1976a). Ifigenia en Aulis. En Eurípides, *Las diecinueve tragedias* (págs. 447-470). México: Editorial Porrúa.
- Eurípides. (1976c). Orestes. En Eurípides, *Las diecinueve tragedias* (págs. 409-439). México: Editorial Porrúa.
- Foucault, M. (1991). *Historia de la sexualidad. 1- la voluntad de saber*. México: Siglo XXI Editores.
- Freud, S. (2005). A propósito de las críticas a la neurosis de angustia. En S. Freud, *Obras completas tomo*

- III (págs. 117-138). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (2006 b). Duelo y melancolía. En S. Freud, *Obras completas Tomo XIV* (págs. 235-255). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (2006 a). Introducción al narcisismo. En S. Freud, *Obras Completas Tomo XIV* (págs. 65-98). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (2005). Tres ensayos de teoría sexual. En S. Freud, *Obras completas Tomo VII* (págs. 109-222). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Gramsci, A. (2002). *Antología*. México: Siglo XXI Editores.
- Homero. (1978a). *La Iliada*. México: Bruguera Mexicana de Ediciones.
- Homero. (1978b). *La Odisea*. México: Bruguera Mexicana de Ediciones.
- Kautsky, K. (1968). *El camino del poder*. México: Editorial Grijalbo.
- Lacan, J. (2005). *Escritos I*. México: Siglo XXI Editores.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E., & Mouffe, C. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lenin, V. I. (1962). *Obras escogidas en tres tomos*. Moscú: Editorial Progreso.

- Luxemburgo, R. (1967). *Reforma o revolución*. México: Editorial Grijalbo.
- Marcuse, H. (1987). *El hombre unidimensional*. Barcelona: Ariel.
- Marcuse, H. (2010). *Eros y civilización*. México: Ariel.
- Marx, K. (1982). Manuscritos económico - filosóficos de 1844. En K. Marx, *Obras fundamentales Tomo I* (págs. 555-668). México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K., & Engels, F. (1974). *La ideología alemana*. México: Ediciones de Cultura Popular.
- Marx, K., & Engels, F. (1985). Manifiesto del partido comunista. En K. Marx, & F. Engels, *Obras escogidas* (págs. 99-165). Moscú: Editorial Progreso.
- Plejanov, J. (1972). *La concepción materialista de la historia*. México: Ediciones de Cultura Popular.
- Poulantzas, N. (1969). *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*. México: Siglo XXI Editores.
- Sófocles. (1985a). Electra. En Sófocles, *Siete tragedias* (págs. 49-81). México: Editores Mexicanos Unidos.
- Tse Tung, M. (1995). *Cinco tesis filosóficas de Mao*. México: Ediciones Quinto Sol.
- Žižek, S. (2001 b). *El sublime objeto de la ideología*. México: Siglo XXI Editores.

Esta primera edición de
Dominación y resistencia IV:
Atisbos teóricos de filosofía política
se imprimió en las instalaciones de la empresa
Impresos Grafimagen S.A. de C.V.,
con domicilio en la Av. Francisco Villa 3117,
colonia San Felipe Quinta Etapa,
Chihuahua, Chih., México,
en el mes de noviembre de 2015.
El tiraje fue de 1000 ejemplares más
sobrantes para reposición.

