

VELEIA

REVISTA DE PREHISTORIA, HISTORIA ANTIGUA, ARQUEOLOGÍA
Y FILOLOGÍA CLÁSICAS

Comité de Redacción:

I. BARANDIARÁN J. L. MELENA J. SANTOS V. VALCÁRCEL

Secretario:

J. GORROCHATEGUI

18-19



Torso *thoracatus* hallado
en Iruña, Álava,
la antigua
Veleia

eman la zabal zazu



Universidad del País Vasco
servicio editorial

Euskal Herriko Unibertsitatea
argitalpen zerbitzua

VITORIA

2001 - 2002

GASTEIZ

LA MEMORIA VENGATIVA Y LA POLÍTICA DEL OLVIDO

Resumen: El estudio pormenorizado de los trágicos ofrece numerosos ejemplos de la colisión entre las normas «naturales» derivadas de las antiguas comunidades prepoliadas y las de la nueva comunidad ciudadana. La *Electra* sofóclea es un caso paradigmático, en el que de nuevo la cólera de la heroína se contrapone a la voz más prudente del coro que aconseja un equilibrio entre la memoria vengativa y el olvido.

Abstract: A detailed analysis of the greek tragedies offers a number of instances, in which the supposed «natural» laws of the pre-political societies colluded with the new norms of the civic community. The sofoclean *Electra* is a paradigmatic example. There the anger of the heroine opposes the more judicious voice of the chorus, which recommends a balance between the vindictive memory and oblivion.

A la hora de iniciar este curso centrado en algunos conflictos paradigmáticos del mundo clásico dedicaremos un espacio a dos nociones claves en las resoluciones mediante las que dichos conflictos se superan. Me refiero a las nociones de Memoria y de Olvido evocadas con certeza por el término *amnestía*, la *no-memoria* que apunta en un principio hacia la idea de *olvido* para adquirir más tarde el sentido, que nos es familiar, de «perdón decretado para delitos, particularmente políticos».

En la antigua Grecia, los tratados de paz o los juramentos de reconciliación se realizaban habitualmente bajo el enunciado explícito de «no recordar los males», el célebre *Mè mnesikakéîn*. Como precisa por ejemplo Antonio Natalicchio (1997, pp. 1309-1312) «el uso de *mnesikakéîn* en un contexto negativo es el elemento característico de la fórmula de renuncia a la venganza». Modelica en este sentido es la amnistía pactada por los atenienses de finales del s. V. Concretamente en el año 403 a.C. los demócratas —los hombres del Pireo— derrotaron al ejército de los llamados Treinta Tiranos, el gobierno oligárquico que durante un año había sembrado el terror en la ciudad de Atenas. El odio suscitado por la violencia que éstos habían ejercido durante su breve mandato presagiaba una revancha de similares características por parte de los ahora victoriosos demócratas. Pero se obligó a los Treinta a retirarse a Eleusis (Lisias, *Contra Eratóstenes*, 54 ss.) y los demócratas, reconociendo a los atenienses implicados en la tiranía antes como conciudadanos que como enemigos, se reconciliaron formalmente con ellos mediante el solemne juramento de «no recordar las desgracias» causadas por la recién depuesta tiranía (Andócides, *Sobre los misterios*, 90; Jenofonte, *Helénicas*, II, 4,43).

En la *Constitución de Atenas* (39, 6), Aristóteles transmite el texto del acuerdo del 403 en los siguientes términos:

Por las cosas pasadas nadie podría vengarse de nadie, excepto de los Treinta, de los Diez, de los Once, y de los que mandaron en el Pireo; y ni de éstos si rendían cuentas. Rendirían cuentas los que desempeñaron cargo en el Pireo, a los del Pireo; los que lo habían desempeñado en la ciudad, a los ciudadanos que tenían renta declarada. En estas condiciones, podrían emigrar los que quisieran.

La prudencia con la que actuaron los victoriosos demócratas del 403 fue elogiada por los atenienses de todas las tendencias políticas del momento y este acuerdo quedó inmortalizado como modelo de reconciliación exitosa.

Naturalmente, el ambiente fue tenso en el periodo inmediato al restablecimiento de la democracia, como indican algunos episodios jurídicos de los que Laura Sancho dará cuenta con más detenimiento. Pero lo que quisiéramos subrayar por ahora es la extrema firmeza con la que los atenienses tendieron a sacrificar la memoria en aras de la paz.

Significativa es, por ejemplo, en este sentido, la condena a muerte sin juicio previo sufrida por un ciudadano demócrata que, recordando las violencias del pasado, trató de vengarse de un aliado del régimen de los Treinta (Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 40, 2). Síntoma del temor inspirado por la posibilidad de recordar el hiriente pasado es también el que los heliastas, en calidad de jueces, tuvieran que repetir el pacto de «no recordar las desgracias», al que se habían comprometido como ciudadanos, con un segundo juramento de amnistía (Andócides, *Sobre los misterios* 91). O que, como señala Isócrates (*Contra Calímaco*, 2-3), existiera la posibilidad de que un acusado oligarca pudiera frenar un proceso que le amenazaba contraviniendo a la amnistía.

En un libro reciente, Nicole Loraux señalaba la contradicción que supone la reticencia, la desconfianza incluso, que llegó a inspirar en la Atenas clásica uno de los más firmes criterios democráticos: el funcionamiento de los tribunales de justicia, es decir, el funcionamiento de unas instituciones destinadas, en principio, a solucionar con ecuanimidad las desavenencias entre individuos de ambos bandos, pero a las que se consideraba susceptibles de reavivar los enfrentamientos que, una vez frenados, la polis deseaba, ante todo, olvidar (1997, sobre todo, pp. 237 ss.).

Los compromisos mediante los que los pueblos superan sus desgarradores conflictos para avanzar en el curso de la historia implican, en efecto, una sutil alianza entre la memoria y el olvido. El antropólogo Marc Augé lo explica con tanta claridad como lucidez en un reciente estudio consagrado a elogiar el olvido que inicia como sigue:

El olvido es necesario para la sociedad y para el individuo. Hay que saber olvidar para saborear el gusto del presente, del instante y de la espera, pero la propia memoria necesita también el olvido: hay que olvidar el pasado reciente para recobrar el pasado remoto (1998, p. 9).

De la indiscutible solidaridad entre la memoria —que nunca se confunde con el pasado «real»— y el olvido da también cuenta con precisión la imagen borgiana comentada como sigue por Pierre Vidal-Naquet:

Es conocido el cuento de Borges llamado *Del rigor de la ciencia*. Un emperador pide a un grupo de geógrafos que tracen un mapa de su imperio. Llevados por el afán de exactitud, los geógrafos terminan por hacer un calco del imperio, precisamente lo contrario de un mapa. Toda memoria es selectiva por definición. Al elegir, elimina todo lo llano, lo que aparentemente carece de interés, pero que quizá, dentro de diez, veinte o cincuenta años, aparecerá en relieve (1996, p. 16).

Nada más fácil, en principio, que entender la fatídica relación complementaria a la que las nociones contrapuestas de memoria y de olvido están destinadas.

En uno de los primeros relatos míticos que los textos de los antiguos griegos nos acercan, esta solidaridad entre las nociones que nos ocupan queda reflejada en la descripción de las Musas, las nueve doncellas nacidas de Zeus y de Mnemósine, la encarnación de la memoria, a las que Hesíodo

do atribuye la amable función de procurar «el olvido de los males» (*lesmosíne kakôn*) y el don de descubrir la totalidad del pasado, del presente y del futuro.

A las Musas —dice Hesíodo— como olvido de males y remedio de preocupaciones, las engendró, uniéndose al padre Crónida, Mnemósine. Con ella nueve noches se unió el prudente Zeus subiendo a su sagrado lecho, lejos de los inmortales. Cuando ya era el tiempo debido [...] ésta dio a luz, a poca distancia de la cima del nevado Olimpo, nueve muchachas de disposición semejante, que sólo se ocupan del canto, por tener en sus pechos un ánimo libre de preocupaciones (*Teogonía*, 53-62).

Consagrada a la alabanza del poder de Zeus, la memoria triunfal de las Musas nace de la aceptación de un compromiso con su antagonista el olvido para ignorar todo acontecimiento que pudiera entorpecer la perspectiva halagadora de la historia del acceso al trono de Zeus y de su eterna permanencia en él.

Asimismo, la voz luminosa de las hijas de Mnemósine celebra las mayores hazañas conseguidas por los hombres del pasado. Y esta selección de acontecimientos excepcionales es la que convierte el memorioso canto de las Musas en fuente de alegría para su auditorio:

En efecto —canta Hesíodo—, si alguien por una desgracia, en su recién dolorido ánimo, se consume afligido en su corazón, tan pronto como un cantor sirviente de las Musas celebra las hazañas de los antepasados y alaba a los felices dioses que ocupan el Olimpo, al punto se olvida de sus inquietudes y no se acuerda en absoluto de sus preocupaciones (*Teogonía*, 98 ss.).

Estos versos hesiódicos que sitúan la capacidad de olvidar un presente doloroso bajo la protección de las hijas de la Memoria constituyen una clara expresión del equilibrio entre potencias antagónicas que conforma lo que Marcel Detienne reconoció como sistema de pensamiento de los antiguos poetas inspirados (1973, pp. 23 ss. 45 ss.).

Pero, como podemos suponer, «el olvido de los males», el *lesmosíne kakôn* encarnado por las Musas, no recubre todos los aspectos del olvido. En la propia cosmogonía hesiódica, la personificación religiosa del olvido, Lete, es temible como todos los descendientes de la Noche, la cual nace y, a su vez, engendra, por partenogénesis y no mediante uniones amorosas (Ramnoux, Cl. 1986, p. 65).

Olvido es, concretamente, hija de Eris, la odiosa guerra de la que nacen entre otras manifestaciones del mal, la Fatiga, el Hambre, las Batallas, las Masacres y, significativamente, Horco, el Juramento, que Hesíodo define como

el que mayor desgracia causa a los hombres de la tierra cuando alguien voluntariamente comete perjurio (*Teogonía*, 225 ss.).

En definitiva, la diosa hesiódica del olvido está caracterizada como una potencia de muerte. Pero es la obra de Píndaro la que desarrollará con insistencia el tema del olvido como negación de esa forma de inmortalidad que constituye para los griegos la perenne alabanza poética:

La antigua gloria duerme —dice Píndaro en la traducción de Emilio Suárez de la Torre— y los mortales pierden la memoria de aquello que no les llega como suprema flor de la inspiración, uncido a las gloriosas corrientes de los versos (*Istmica*, VII, 16 ss.).

Como valor opuesto a la alabanza que inmortaliza las proezas humanas, el olvido reviste un carácter nefasto que se contrapone al de la memoria concebida como fuente de vida.

Pero, así como el «olvido de males» cultivado por las Musas no recubre los aspectos encarnados por Lete, la memoria dispone de manifestaciones extrañas a las potencias celestes cuando se pone al servicio de una desgracia que no se puede olvidar; es decir, cuando se centra, precisamente, en el recuerdo obsesivo de los males.

Como ya hemos apuntado, el verbo «recordar» (*mnesikakéo*) puede constituir un eufemismo de la aspiración a la venganza (Natalicchio, 1997, p. 1309). Y debemos reconocer que la función de la memoria —de la renuncia a olvidar— como instrumento primordial de la venganza es tan representativa en la antigua Grecia como la función de las luminosas Musas hasta ahora tratada.

«Memoriosa» es, por ejemplo, para Esquilo la *mênis* (*Agamenón*, 155: *mnámon Mênis*), noción funesta y especialmente temida por los griegos que expresa la fijación en el «resentimiento», la «cólera» que es pura sed de venganza. Pero, como demostró Calvert Watkins (1977, pp. 204-206), el propio término *mênis* está emparentado etimológica y semánticamente con el vocabulario de la memoria.

Mênis, la «memoria-cólera», la «memoria vengativa», es, precisamente, el primer término —el «término clave», como dice Watkins—, del gran poema de la venganza que es la *Iliada*.

En espera de que Francisco Díez de Velasco nos instruya sobre la iconografía de los ejes fundamentales del conflicto entre griegos y bárbaros orientales narrado por esta epopeya, vamos a señalar una discordia que escinde al propio bando griego.

El primer término de la literatura europea se refiere concretamente a la «cólera» experimentada por Aquiles cuando Agamenón, utilizando despóticamente su poder como soberano de los jefes aqueos, decide arrebatarle a la preciosa Briseida. Como señaló Gregory Nagy (1981, pp. 73-75), *mênis* anuncia desde un principio los innumerables sufrimientos causados por la cólera de Aquiles que se irán relatando a lo largo de la *Iliada*.

El resentimiento del mejor de los Aqueos persistirá casi durante una década. Y sólo un nuevo deseo de venganza le hará volver al campo de batalla para vencer a Héctor, el guerrero que había matado a su incondicional Patroclo.

En los poemas homéricos, la venganza es, sin duda, el móvil por excelencia. Pero dicho móvil no debe ser interpretado como una simple manifestación de fuerza bruta entre grupos familiares o, excepcionalmente, entre grupos consolidados por un juramento de solidaridad.

El sistema homérico de *vendetta* responde a unas reglas generales que le otorgan cierta coherencia. Así, el culpable de un crimen de sangre puede huir para evitar la represalia letal de los parientes de la víctima. Pero, en caso de que no decida o no consiga emprender la huida, existe la posibilidad de sustituir el derecho de venganza por una compensación económica. Como indicó en su momento Louis Gernet (1976, pp. 182), el sistema vindicativo responde a un tipo de organización análoga a la del don y contra-don que rige la sociedad pre-política (Cf. Svembro, 1984, p. 54). Buen ejemplo de ello es que Heródoto (V, 82,1), para referirse a la revancha que los eginetas habían tomado contra los atenienses en el enfrentamiento que estas ciudades protagonizaron al final de la época arcaica, utilice la expresión «deuda de enemistad» (*proopheiloméne échthre*).

En definitiva, el sistema de *vendetta* es un intercambio de dones negativo. Pero dicho sistema se revela «positivo» en lo que a la solidaridad de los grupos familiares se refiere, dado que permite al grupo de la víctima definirse como tal, consolidarse como equipo solidario. «La venganza de sangre es siempre un acto de solidaridad familiar», afirmaba a principios de siglo Gustave Glotz (1904, p. 76). Una idea que Jesper Svembro (1984, p. 55) matiza en los siguientes términos:

El grupo del asesino aporta al grupo de la víctima el *don del asesinato*, que es el medio gracias al cual éste consigue definirse como grupo; y provocando una réplica, se asegura un contra-don tan valioso como el que ha otorgado.

Tal es el sistema, como decíamos, que domina la epopeya griega. Pero es de señalar que si la *Iliada* inicia su andadura con el nefasto término *mênis*, la *Odisea* finaliza con la divina orden de olvidar los daños causados, de renunciar a la venganza. Me refiero al episodio posterior a la matanza de los pretendientes con la que Ulises venga los atropellos que éstos habían cometido en su palacio mientras él navegaba errante por los mares.

Naturalmente, el sistema de *vendetta* que ha inspirado la acción de Ulises, exige que los familiares de los muertos le masacren a su vez. Eupites, el padre del primer pretendiente asesinado, alude a dicha obligación ante los familiares afectados en términos tan explícitos como los siguientes:

... antes que [Ulises] se escape a Pilo ... a su encuentro salgamos. Si no, para siempre abatidos, aun las gentes futuras vendrán a saber nuestra afrenta de dejar de este modo a asesinos de hermanos e hijos sin venganza (XXIV, 430-435).

Pero mientras los familiares de los pretendientes se arman y van a reunirse a las afueras de la ciudad para urdir el ataque, Zeus, en calidad de justiciero supremo, sentencia que la paz se haga:

Ya que así se vengó de esos mozos Ulises divino —proclama Zeus—, hagan paces juradas y él siga reinando por siempre. Procuremos nosotros que olviden (*éklesis*) aquella matanza de sus hijos y hermanos; que vuelvan a amarse entre ellos como antaño se amaban y abunden de paz y riquezas (XXIV, 482-486).

El hecho de que la *Odisea* responda con una propuesta de pacífico olvido al poema de la cólera-vengativa que es la *Iliada*, me parece un significativo y desapercibido ejemplo de la intertextualidad entre estos dos poemas que han detectado estudios recientes como los de Pietro Pucci. Cosa que no impide que la decisión final de la *Odisea* pueda también interpretarse como una interrupción del encadenamiento de reacciones vindicativas que conduciría hacia la organización política, en donde el derecho a la venganza será limitado progresivamente (Svembro, 1984, p. 53).

El sistema penal que la polis introduce absorbe, o si se prefiere, reglamenta en nombre del estado, la venganza tradicionalmente ejercida por los particulares. En este sentido son relevantes, para empezar, los tribunales organizados por Dracón a principios del s. VII a.C. para juzgar los crímenes de sangre.

Y tampoco parecen del todo ajenas a la resistencia contra la *vendetta* las leyes funerarias de Solón, el sabio legislador ateniense entre cuyas reformas se cuenta la de haber limitado el aparato y la duración de los funerales, suprimiendo los sacrificios de bueyes durante las exequias, así como las expresiones exageradas de duelo ante el sepulcro (por ejemplo, Plutarco, *Solón*, XXI). Unas medidas en las que se ha percibido la voluntad de distanciar a las familias de la tumba, lugar inquietante en el que antaño se realizaba el rito inicial de la *vendetta*. Dicho rito consistía en proferir la imprecación contra el asesino, clavar una lanza en la tumba y velar junto a ella durante tres días, pues los griegos siempre creyeron en la eficacia de la relación directa entre el muerto y sus paladines (Glotz, 1904, p. 73).

En todo caso, desposeer a los grupos familiares del derecho a la venganza que, como decíamos, constituye para éstos una manera eficaz de consolidarse, es un paso fundamental en la implanta-

ción del sistema político. Sistema que sobrepasa el protagonismo de los núcleos familiares que lo integran, para definirse como una unidad frente a otras *póleis*.

Domingo Plácido será el responsable de instruirnos sobre el complejo proceso de formación de estas ciudades y sobre las ricas connotaciones del concepto de *autonomía* que las define —concepto que remite etimológicamente al «uso de las leyes propias». Entre dichas ciudades, la Atenas clásica se impondrá históricamente como un modelo excepcional de polis, en el que la conjunción entre conflicto y concordia se revela extraordinariamente fructífera desde el punto de vista intelectual.

En este contexto de señalada creatividad se enmarca el auge del teatro trágico, el género literario basado en gran medida en la confrontación del joven derecho griego de época clásica con las «cuestionables» acciones de los héroes protagonistas de los mitos ancestrales.

En el reflexivo recorrido que condujo a la civilización griega de la práctica de la *vendetta* al triunfo del sistema jurídico el empleo correcto de la memoria y del olvido fue una preocupación esencial. Y la tragedia ática presenta magníficas encarnaciones de dicho dilema, entre las que vamos a destacar la *Electra* de Sófocles.

La leyenda de Electra nos introduce en la célebre historia de encadenamiento de venganzas que protagonizó la saga mítica de los Atridas. En el origen de dicha historia se encuentra nada menos que el asesinato de unos niños que son servidos como manjar a su propio padre. Pero la venganza que más directamente nos concierne es la protagonizada por Clitemnestra, la reina que mató a su marido, el atrida Agamenón, porque éste había sacrificado a la primogénita de la pareja con objeto de favorecer el viaje de la armada griega hacia Troya.

Al principio del *Agamenón* de Esquilo, cuando la ciudad se dispone a recibir al rey que vuelve victorioso de Troya, el implacable deseo de venganza de Clitemnestra se anuncia con la imagen de «la cólera de buena memoria» (*mnámo Mênis*) que quiere vengar a una hija» (155). Es bien sabido que la reina realiza su deseo y se impone como soberana de Argos junto con su amante Egisto mientras que los destinos de los descendientes y futuros vengadores de Agamenón se separan, ya que Orestes, el heredero del trono, es ocultado en el palacio de un pariente de Fócide.

Pues bien, la *Electra* de Sófocles se inicia veinte años después del asesinato de Agamenón, cuando Orestes vuelve a Argos de incógnito, con la intención de vengar a su padre (35) asesinando a su propia madre.

Las mujeres de palacio nada saben de este retorno, pero los presentimientos y falsas noticias como la de la muerte de Orestes empiezan a inquietarlas. La reina, para empezar, sufre una terrible pesadilla en la que el espectro de su esposo recupera el cetro y lo clava en el centro del hogar (147). Sinistra visión nocturna que contrasta con los grandes festejos que Clitemnestra acostumbraba a organizar en los aniversarios de su provechoso crimen (276 ss.).

Al decir de Electra, Clitemnestra no temía a la Erinia, es decir, a la encarnación de la memoria vengativa que los trágicos privilegian frente a la memoria laudatoria de las Musas (Iriarte, 1994-95). Pero la despreocupación de la reina queda interceptada por el presentimiento de que la venganza del rey asesinado está a punto de recaer sobre ella. Por oposición a esta figura femenina, fascinada por el poder político y los placeres de Afrodita (1155), Electra se impone como la figura que asume en el palacio de los Atridas al tiempo los deberes propios de la maternidad y la función del recuerdo.

Así, mientras la propia Clitemnestra admite que Orestes renunció al seno materno huyendo de ella como de una extraña (775-777), Electra trata a su hermano de «niño» (*paî*, 1130) y recuerda los cuidados que le prodigó durante su infancia (1143-1147. Cf. 10).

Ahora bien, esta función de madre que Electra asume con respecto a Orestes es inseparable de la imagen del dolor impermeable al olvido que la heroína encarna. Así lo demuestra su identificación metafórica con ese símbolo por excelencia de la maternidad que es la figura de la madre que ha perdido a su progenie; pues, en el pensamiento griego, la esencia de la maternidad no se plasma tanto en la imagen, tan reconocible para nosotros, de la madre afectuosa, cuanto en el dolor incomparable que una matrona es capaz de experimentar cuando pierde a los hijos de sus entrañas (Loraux, 1999, p. 58).

Hacia el verso 150 de la obra, Electra dice así:

Insensato el que olvida a un padre que se ha ido de manera tan lamentable; mas, en cuanto a mí, es grato a mi pensamiento el pájaro que, turbado, se lamenta; el que constantemente se lamenta por Itis, por Itis, mensajero de Zeus. ¡Ah, Níobe, colmada de desgracias!, yo a ti te tengo por diosa, tú que en una roca que te sirve de tumba, ¡ay!, lloras.

En estos versos nuestra heroína se comparan por una parte con Níobe, la madre cuyo desmesurado orgullo causó la muerte de sus hijos y fue consumiéndose en llanto hasta quedar convertida en pura roca. Por otra parte, la equivalencia entre el dolor de la doncella y ese nivel límite de sufrimiento que encarna la figura de la madre desposeída, queda subrayada por la figura de Procne y el ruiseñor en la que Electra se ve reflejada (Cf. 107 y 1077).

Como es sabido, este mito cuenta cómo la hermana de Procne fue violada por Tereo, el marido de ésta, y cómo Procne se vengó sirviendo a Tereo la carne cocida de su propio hijo Itis, siendo, a continuación, transformada en ruiseñor, el pájaro que, para el oído griego, repetía incesante y dolorosamente el nombre de Itis.

Tal es el estado de ánimo que, por invertido que parezca, Electra dice experimentar ante el recuerdo persistente de su padre asesinado, recuerdo que es inseparable del de su hermano Orestes, al que Electra se refiere recordando significativamente su condición de soltera sin hijos:

A [Orestes] yo esperando incansable, sin hijos, infeliz, sin casamiento, siempre aguardo, bañada en lágrimas, con un destino de males sin fin (164-166).

Ejemplo de la confusión de los vínculos de parentesco que es constitutiva del género trágico, Electra asocia en una sola las relaciones que la unen a su hermano y a su padre situándose metafóricamente en el lugar de la madre anclada en el momento de la pérdida del hijo.

La insistencia con la que la perpetuidad de la aflicción de Electra se subraya en la obra (103-10, 257-259, 1075, 1086-1087, etc.) convierte a nuestra heroína en un paradigma del dolor que ni se puede, ni se quiere olvidar (Loraux, 1999, pp. 37 y 54). No cesaré «en duelos y en sombríos lloros» mientras viva, afirma Electra, la heroína que no olvida y cuyo mayor temor es que los demás hijos de Agamenón puedan olvidar (145, 166, 346).

Electra es una encarnación extremadamente vivaz del prototipo griego de la hija vengadora, de la mujer que, como tal, no puede ejercer físicamente la venganza, pero que induce a ella con su exasperante llanto (Glantz, 1904, pp. 81-84).

Muchos son los autores que han comentado la fuente de violencia emocional y de desorden que constituye el lamento femenino para el resto de la sociedad (ver, por ejemplo, Holst-Warhaft, 1992, pp. 99-103). Y Sófocles proporciona un claro ejemplo de ello confrontando a Electra con un grupo de «ciudadanas» que son la encarnación de la mesura.

Las mujeres que componen el coro intentan calmar tal desesperación recomendando a Electra un punto de equilibrio entre un recuerdo del dolor tan persistente que inmoviliza el devenir tem-

poral (392) y el olvido que, como veíamos en los textos arcaicos, todo lo ensombrece, que imposibilita todo aprendizaje para afrontar el futuro.

Transfiere [al gran Zeus] la cólera que te mortifica y no concedas a tus enemigos ni aflicción extrema ni olvido absoluto —le recomiendan las mujeres de Argos (177).

Pero Electra ha preferido remitirse a las divinidades infernales evocando de forma especial a las memoriosas Erinias para que venguen el asesinato de su padre (100-120). Y, emulando la más pura tradición de la *vendetta*, Electra señalará la tumba de la víctima como el lugar de referencia esencial para su proyecto. Así, la heroína pide a su hermana que se extienda sobre el sepulcro de Agamenón para que «él mismo venga del fondo de la tierra a vengarse de sus enemigos» (449 ss. Cf. 50).

Agamenón rechaza la amnistía —dice el verso 481— y Electra se erige en la portavoz por excelencia del deseo paterno de tal manera que el sufrimiento de ésta, lejos de poder identificarse como síntoma de resignación femenina, vuelve a situarnos frente al tipo de cólera provocada por el recuerdo imborrable de una injusticia.

La cólera de Electra —a la que aluden indistintamente los términos *orgé* (222, 369), *chólos* (176) y *thumós* (218)— es, en definitiva, el mismo tipo de sentimiento que convirtió a Clitemnestra en una vengadora capaz de esperar durante una década el regreso de su esposo para asesinarlo. Clara es, en efecto, la semejanza entre Electra y esa madre a la que suplanta ante Orestes, aunque sólo admita mantener relaciones de odio con ella (260). Pero, una vez instalada en el poder, esa misma madre, que fue Erinia en su momento, no quiere oír hablar de Agamenón y proyecta deshacerse de su hija si ésta no cesa de manifestar su añoranza por el difunto rey (378-384).

Como precisó Clemence Ramnoux (1986, p. 157), en el *Agamenón* de Esquilo (39) el gobierno de Clitemnestra se describe como tiranía que impone el olvido a sus súbditos. Tal es el clima que Sófocles recrea presentando la persistente memoria de Electra como voz opositora que nace, precisamente, de la falta de libertad para recordar que conlleva la tiranía.

El asesinato de Clitemnestra al final de la obra consagra el triunfo de su protagonista y es considerado como el medio a través del cual los Atridas llegan a alcanzar la libertad. Es decir, el asesinato de una madre cometido por sus propios hijos constituye, a primera vista, el sorprendente *happy end* elegido por el sereno político que, además de poeta, fue Sófocles.

Pero digo a primera vista porque me parece importante que la *vendetta* de la *Electra* se escenifique en un universo político imposible en la medida en que se trata de un universo político presidido por mujeres. Como he ido apuntando, a la tiranía impuesta por Clitemnestra, responde Electra como figura de la oposición de la que Orestes es la mano ejecutora. Finalmente, es del todo significativo que las mujeres del coro sean designadas como «ciudadanas» (*polítides*, 1227), un término que los griegos del siglo V utilizan en contadas ocasiones, dando con ello cuenta de lo problemático que para ellos resultaba el reconocimiento del estatus político de sus mujeres.

En definitiva, me parece importante tener en cuenta que el triunfo de la cólera vengativa encarnada por Electra, tiene lugar en un contexto político invertido. La *vendetta* ha sido posible, e incluso aplaudida, en un universo gobernado por ese principio femenino al que el pensamiento griego tiende a asociar la manifestación anti-política de la memoriosa cólera (Loraux, 1999, p. 53; cf. Slatkin, 1991).

Una vez más, la pedagógica tragedia ha presentado en escena el contra-modelo de la práctica política adecuada desde la perspectiva ateniense. El héroe trágico —la heroína, en este caso— ha encarnado de nuevo aquello que la ciudad rechaza. Y, como es también habitual, en ese espacio trá-

gico de alteridad las figuras heroicas han vuelto a desoír los consejos propios del coro con los que el prudente Sófocles se identificaba, sin duda, de forma especial (Vidal-Naquet, 1975, p. vii):

Transfiere [al gran Zeus] la cólera que te mortifica y no concedas a tus enemigos ni aflicción extrema ni olvido absoluto (177).

En lo que a nuestra poco heroica lectura se refiere, terminará con el recuerdo de este consejo que el coro opone a la cólera de Electra remitiendo el punto de equilibrio entre el tenebroso olvido y la memoria vengativa a la figura justiciera y apaciguadora de Zeus. Un consejo en el que podemos percibir la referencia metafórica a las instituciones jurídicas triunfantes en el siglo V ateniense que Zeus preside y cuya función consiste en resarcir a los agredidos protegiéndoles de la pulsión de tomar la justicia por su mano.

ANA IRIARTE

Universidad del País Vasco/ Euskal Herriko Unibertsitatea

BIBLIOGRAFÍA

- AUGÉ, M., 1998, *Las formas del olvido*, Barcelona.
- BERMEJO BARRERA, J. C., 1999, «La Historia, la memoria y el olvido», en J.C. Bermejo Barrera, P.A. Piedras Monroy, *Genealogía de la historia. Ensayos de Historia teórica III*, Madrid, pp. 172-206.
- DETIENNE, M., 1973, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris.
- GERNET, L., 1976², *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris.
- GLOTZ, G., 1904, *La solidarité de la famille en Grèce*, Paris.
- HOLST-WARHAFT, G., 1992, *Dangerous Voices. Women's Laments and Greek Literature*, London-New York.
- IRIARTE, A., «Traits féminins de la mémoire primordiale», *Méris* IX-X, 1994-95, pp. 315-326.
- , «Los peligros del olvido como estrategia política», *Claves de razón práctica* 93, Junio, 1999, pp. 73-75.
- LORAUX, N., 1997, *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris.
- , 1999, *La voix endeuillée. Essai sur la tragédie grecque*, Paris.
- NAGY, G., 1981, *The Best of the Achaeans*, Baltimore-London.
- NATALICCHIO, A., 1997, «Mé mnesikakein. L'amnistia», in *I Greci. Storia, cultura, arte, società*. II.2., Torino, pp. 1305-1322.
- PUCCI, P., 1987, *Odysseus Polutropos. Intertextual Readings in the Odyssey and the Iliad*, New-York.
- RAMNOUX, Cl., 1986², *La nuit et les enfants de la nuit*, Paris.
- SIMONDON, M., 1982, *La mémoire et l'oubli dans la pensée grecque jusqu'à la fin du Ve s. a. J.-C.*, Paris.
- SLATKIN, L.M., 1991, *The Power of Thetis. Allusion and Interpretation in the Iliad*, Oxford.
- SVEBRO, J., «Vengeance et société en Grèce archaïque. A propos de la fin de l'*Odyssee*», en R. Verdier, J.-P. Poly (eds.), *La vengeance*, Paris 1984, pp.
- VIDAL-NAQUET, P., «Difficile dialogue», Prefacio a H. C. Baldry, *Le théâtre tragique des Grecs*, Paris 1975.
- , 1996, *Los judíos, la memoria y el presente*, Buenos Aires.
- WATKINS, C., 1997, «A propos de *Méris*», *BSL* 72, pp. 187-209.