

Medea en la encrucijada. Entre la autoafirmación y el autosacrificio: una metáfora de la subjetividad femenina en pugna¹

Medea at the crossroads. Between self-affirmation and self-sacrifice: a metaphor of the female subjectivity in conflict

Paulina Pavez Verdugo²

Resumen

El siguiente ensayo pretende hacer un acercamiento analítico al mito de Medea desde la hermenéutica del psicoanálisis en su vertiente feminista. Es también una invitación a pensar a la figura arquetípica de Medea como una metáfora del cambio social y del proceso de transformación del paradigma androcéntrico que se instala con mayor fuerza para la generación de mujeres a la que pertenezco. En ese sentido, este ensayo conforma un intento de revisión del texto de Eurípides a partir de la hermenéutica psicoanalítica para el examen de la subjetividad femenina, haciendo especial hincapié en la crítica a un principio culturalmente aceptado: el de la complementariedad genérica, *pero desigual*, que instituye y sitúa al hombre como sujeto y a la mujer como objeto.

Palabras clave: estudios de género - mitos griegos - psicoanálisis feminista - subjetividad - imaginarios sociales.

Abstract

The following essay aims to make an analytical approach to the myth of Medea from the hermeneutics of psychoanalysis in feminist perspective. It is also an invitation to think the archetypal figure of Medea as a metaphor for social change and transformation of androcentric paradigm. Nowadays, this paradigm is installed with greater force into the generation of women, to which I belong. In that sense, this essay constitutes an attempt to review the text of Euripides from the psychoanalytic hermeneutic examination of female subjectivity. The main emphasis is on the critique of a culturally accepted principle: the gender complementarity, which establishes and places man as the subject and woman as the object.

Key words: gender studies - Greek myths - feminist psychoanalysis - subjectivity - social imaginary.

¹ El presente ensayo fue realizado en el marco del curso "Construcción del Sujeto: Psicoanálisis y Género", coordinado por la Ps. Pilar Errázuriz el año 2006. La autora agradece los comentarios de Lorena Armijo, Coral Calderón, Silvia Lamadrid, Sonia Montañó y Dariela Sharim.

² Licenciada en Sociología y egresada del Magíster en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad de Chile. Actualmente se desempeña como consultora en la División de Asuntos de Género de la CEPAL. E-mail: paulina.pavez@cepal.org

“El privilegio que el hombre ostenta y que se hace sentir desde su infancia consiste en que su vocación de ser humano no contraría su destino de varón. Por la asimilación del falo y de la trascendencia sucede que sus triunfos sociales o espirituales lo dotan de un prestigio viril. Él no está dividido. En cambio, a la mujer, para que realice su feminidad, se le exige que se haga objeto y presa, es decir, que renuncie a sus reivindicaciones de sujeto soberano. Ese conflicto es el que caracteriza singularmente la situación de la mujer liberada. Rehúsa acantonarse en su papel de hembra, porque no quiere mutilarse; pero también sería una mutilación repudiar su sexo (...) Renunciar a su feminidad es renunciar a una parte de su humanidad”

Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*

I. MEDEA COMO IMAGEN MÚLTIPLE DE LO FEMENINO³

Desde la perspectiva de los imaginarios colectivos, el mito y el símbolo ocupan un lugar central en la construcción de sentido. La elección del mito de Medea en este ejercicio interpretativo no es casual, por cuanto el personaje de Medea contiene una faceta paradigmática de la subjetividad femenina que resulta extraña a las construcciones androcéntricas de lo femenino. La figura de Medea es sin duda enigmática y ambigua, y esta ambigüedad convive en ella desde su origen: Medea es divina y terrenal, mujer enamorada y madre, pero al mismo tiempo asesina y cruel (Hidalgo Xirinachs, s.f.).

Será entonces desde esta ambigüedad, constante, por lo demás, en las diversas construcciones de lo femenino (Ortner, 1979), que encontraremos algunas claves para la comprensión de un fenómeno cultural que se actualiza en nuestro presente: la construcción de la subjetividad femenina.

Más allá de los riesgos y el aparente anacronismo que puede implicar la interpretación de un mito griego en la actualidad, pensamos que el mito de Medea, en sus distintas versiones, no solo se mantiene vigente (Miranda, 2005) en la producción cultural contemporánea⁴, sino que se mantiene vigente en los imaginarios colectivos⁵.

³ Si bien esta revisión e interpretación del mito de Medea es de particular interés de la autora, es imprescindible hacer referencia a los trabajos de Roxana Hidalgo Xirinachs (2002, s.f.).

⁴ La vigencia del mito en la producción cultural contemporánea puede rastrearse desde la producción literaria, fílmica y teatral. Desde las Medea clásicas (Eurípides en 431 a.C., Ovidio, Séneca y otras más) hasta las medievales, modernas y actuales (Lope, Calderón, Rojas Zorrilla, Corneille, Unamuno, Anouilh, Bergamín, Sastre) “Jasón y los Argonautas” de Don Chaffey, EE.UU., 1963; “Medea” de Pierre Paolo Pasolini, Italia, 1969; “Medea” de Lars Von Trier, Dinamarca, 1988; “Así es la vida” de Arturo Ripstein, México, 2001. En el teatro internacional tenemos: “Gota d’agua” de Chico Buarque, Brasil, 1960; “Medea: la máscara de la venganza” de Fermín Cabal, Barcelona, 2008; “Play Medea” de David Hevia, México, 2008; entre muchas otras. En el teatro nacional destacan: “Little Medea” de Isidora Stevenson, Compañía de Teatro Nacional, Chile, 2006, ganadora del Festival 6 para Nuevos Directores Teatrales de la Universidad de Chile; “Proyecto Medea” de Bernardita Bordagorry, Compañía de Teatro la Psike, Chile, 2006; “Medea” de Tomaz Pandur, Festival de Teatro Clásico de Mérida, 2009; “Medea” de Alfonso Santiesteban y Gisela Cárdenas, Centro Cultural Católica del Perú, 2010.

⁵ Ana Fedele (2006) señala que en la novela *Medea-Stimmen*, de 1996, Christa Wolf hace una relectura del material mítico sobre Medea en clave feminista. Wolf recupera las versiones preeurípideas del mito en las que Medea no aparece como asesina de sus hijos e interpreta la tragedia de Eurípides en los términos de una lucha

Sin lugar a dudas, la figura de Medea posee una potencia simbólica que fascina y perturba, y que llama a ser elaborada y pensada en la actualidad. Pero, ¿qué se esconde detrás de esta fascinación perturbadora? ¿Es solo la transgresión de los valores occidentales vinculados al cuidado y la maternidad?

El propósito de este ensayo es indagar en estas preguntas partiendo de la idea de que la transgresión de Medea deja entrever una dimensión de lo femenino encubierta y reprimida por la cultura: esto es, la apropiación de los deseos sexuales y la expresión activa de la agresión y fuerza de voluntad, cuya emergencia en el personaje de Medea da origen a un desenlace igualmente trágico y paradójico.

La propuesta es, entonces, entender el mito de Medea como una *metáfora* del proceso de construcción de la mujer en tanto individuo; o, dicho en otros términos, la figura de Medea puede ser interpretada como la encarnación del proceso de construcción de la subjetividad femenina que se despliega en tensión con la realización de un determinado proyecto personal.

En ese sentido, este ensayo conforma un intento de revisión del texto de Eurípides a partir de la hermenéutica psicoanalítica para el examen de la subjetividad femenina⁶, haciendo especial hincapié en la crítica al principio culturalmente aceptado de la complementariedad genérica, *pero desigual*, que instituye y sitúa al hombre como sujeto y a la mujer como objeto.

Desde allí, la imagen monstruosa y malévola de la madre que devora a sus hijos se entenderá desde dos perspectivas: primero, como una construcción cultural que evidencia el lugar de *otredad* asignado a lo femenino en tanto continente oscuro (mujer = maldad) y, segundo, como estrategia de subsistencia del discurso hegemónico dominante que ubica a los hombres en el lugar de la razón y el conocimiento, y a las mujeres en el lugar de los instintos y la naturaleza (Ortner, *Op. cit.*), perpetuando así la negación cultural de la condición de la mujer de reconocerse como sujeto soberano.

Intentaremos discutir, a partir de esta interpretación, cómo el acto trágico del asesinato de los hijos, incomprendible desde los parámetros culturales hegemonzados por el *ideal femenino* de la maternidad, estaría lejos de ser motivado por la maldad y la locura de una mujer resentida. Por el contrario, representaría una respuesta legítima frente a una situación donde el proyecto personal de una mujer entra en crisis: Jasón

político-ideológica. Según Fedele, Wolf visibiliza cómo la elite gobernante de Corinto demoniza a Medea, en tanto figura que condensa la alteridad. Su análisis se centra en interpretar el conflicto enunciado por Wolf en el contexto de la reunificación alemana, donde la pugna entre las ciudades descritas en el mito representaría el conflicto y la tensión entre la RDA y la RFA.

⁶ Según la definición de Laplanche y Pontalis (1987; citados en Pérez Cavana, 2000) hay que distinguir tres niveles en el desarrollo feminista del psicoanálisis: i) un método de investigación para evidenciar la significación inconsciente de las palabras, actos, producciones imaginarias de un individuo y también de las producciones humanas culturales; ii) un conjunto de teorías psicológicas y psicopatológicas, en el que se sistematizan los datos aportados por el método psicoanalítico; y iii) un método psicoterapéutico basado en la investigación y caracterizado por la investigación de la resistencia, la transferencia y el deseo, que es denominado cura psicoanalítica.

acaba con el proyecto de vida iniciado por Medea cuando decide abandonarla persiguiendo su propio proyecto personal.

Entendido así, el infanticidio representa un acto complejo en el que se combina, por una parte, la necesidad de restablecer un equilibrio frente a la traición de Jasón y, en ese sentido, el asesinato de los hijos ilustra de manera trágica el fin del linaje de la casa de Jasón, junto con el cuestionamiento o *resquebrajamiento* del ideal patriarcal de lo griego, lo masculino y heroico representado por Jasón⁷. Por otra parte, nos muestra el costo psíquico y físico que Medea debe enfrentar en este acto de justicia, pues, al dar muerte a sus hijos, Medea también mutila una parte de sí misma, considerando que los hijos son una proyección de sí misma.

A partir de lo anterior, la propuesta de este ensayo es interpretar el mito de Medea como metáfora de la construcción de la subjetividad femenina. En ese sentido, ¿qué elementos de la cultura propician que la mujer, para ser reconocida como sujeto –en tanto portadora y defensora de un proyecto de vida–, deba negar un aspecto de sí misma para afirmar otro? O, desde el otro lugar, ¿cuál es la paradoja en la que incurre Medea y que la lleva a tomar tal extrema decisión para restablecer su equilibrio psíquico?

Creemos que Medea se ve enfrentada a usar la violencia contra sí misma para restablecer el equilibrio fracturado por la traición de Jasón, como respuesta a la violencia que ejerce la cultura sobre su posibilidad de constituirse en sujeto al confinarla a un solo destino de realización, que sería el de madre y esposa. En otras palabras, Medea, al insertarse en una cultura (la griega) donde opera una matriz de género que le impone un *Ideal del Yo* (Dio Bleichmar, 1997), solo podrá permitirse desear un objeto libidinal (en este caso, de esposa y madre) y renunciar a los otros. Así, para seguir a Jasón traiciona su estirpe, renuncia a su patria y a su virginidad. Para volver a ser mujer, deberá renunciar a su identidad de madre.

II. EL LUGAR DEL MITO EN NUESTRA CULTURA

Robert Graves define el mito como una *"ficción alegórica, la cual, tiene una fuerza creadora e incluso mágica en que queda impregnado el pueblo que lo crea, rigiendo su vida y su conducta"* (Graves, 1959; citado en Dio Bleichmar, 2002: p. 16). Desde esta perspectiva, el mito cumple una doble función en la cultura: por una parte, entraña el intento de dar respuesta a los enigmas de la vida y, por otra, funciona ocultando un acto de violencia ejercido para la justificación de algún orden social que se sustenta en el poder ejercido sobre los individuos. Desde el psicoanálisis, se entiende que el ser humano construye mitos del mismo modo que el soñante crea símbolos. La psicoanalista argentina Emilce Dio Bleichmar (*Ibíd.*), siguiendo a Graves, señala que

⁷ Para una revisión sobre el concepto de héroe en el psicoanálisis de vertiente junguiana se sugiere revisar los trabajos de Joseph Campbell (1992, 2005). Por otra parte, en su ensayo sobre Medea infanticida, Rosa Sala (2005) señala, citando a Tales de Mileto: "Tales resumió con insuperable nitidez lo que constituía el ideal existencial para la sociedad patriarcal helena: ser humano, griego y de sexo masculino. Pero del mismo modo señalaba con idéntica claridad el reflejo de su inversión negativa: lo femenino, animal y bárbaro" (p.1).

los “mitos y símbolos harían la carga de la realidad más liviana, o las ideas más atractivas o aceptables; mitos y símbolos son elementos esenciales de la vida mental. Si bien (...) constituyen una suerte de disfraz que oculta la realidad, no obstante, la realidad de que se trata no es supranatural, más allá de la naturaleza o responsabilidad humana, sino la realidad inconsciente individual o universal y, como Freud planteó, la fuente primaria de nuestras motivaciones” (p. 17).

Desde la antropología, el símbolo y el mito formarían parte de las construcciones imaginarias de lo social. De lo simbólico, como lenguaje que expresa un significado que trasciende lo sensible y, del mito, como totalidad significativa que da sentido al mundo social. A partir de una discusión crítica con las principales corrientes del pensamiento contemporáneo que han resaltado la importancia antropológica del símbolo, Gilbert Durand (2004) destaca el especial vínculo en la formulación simbólica y el sentido. La imaginación descansa sobre lo simbólico, pues tiene la facultad de enviarnos a un ámbito de la realidad que trasciende la existencia sensible. Durand reconoce la relevancia antropológica y social del imaginario, afirmando la importancia de la experiencia subjetiva de lo real, inubicable para las coordenadas del objetivismo. Asimismo, nos indica que para descifrar el papel que ocupa el imaginario en la vida individual y colectiva, resulta indispensable desentrañar las categorías espaciales y temporales que ordenan el mundo social.

Entonces, si el mito mantiene una vigencia en la cultura por cuanto otorga sentido y da continuidad al orden social, encubriendo el origen violento que originó el sistema imperante (Graves, 1959), ¿qué acto de violencia encubre el mito de Medea? O bien, ¿de qué manera este acto de violencia, que ha sido cubierto por el mito, se manifiesta y se actualiza en el presente?

Nuestra hipótesis es que la violencia que Medea ejerce contra sí misma (representada en el asesinato de sus hijos en tanto extensión de su corporalidad) no es otra cosa que la *proyección* de la violencia que la cultura y el orden patriarcal ejercen sobre el género femenino al impedir su constitución como sujeto soberano, deseante y articulador de múltiples proyectos.

III. MEDEA DE EURÍPIDES⁸

El relato de Medea puede rastrearse en el mito de Jasón y los Argonautas, un importante relato de aventuras de la mitología griega situado cronológicamente en la generación de héroes anteriores a la Guerra de Troya.

⁸ Roxana Hidalgo Xirinachs (s.f.) ha señalado en su análisis sociohistórico y psicoanalítico del mito de Medea que Eurípides es el autor trágico que toma una mayor distancia crítica frente al mundo antiguo de la mitología griega y frente a los nuevos principios sociales, políticos y filosóficos de la democracia ateniense (la autora cita a Nancy [1992], March [1999] y Williamson [1990]). Asimismo, en la obra de este autor clásico las relaciones entre los géneros y las imágenes sobre la feminidad alcanzan en sus dramas, de manera especial, un carácter de búsqueda de lo nuevo, radical para la época. Es por esto que los personajes femeninos surgen y se apoderan de discusiones políticas y sociales de su tiempo.

El rey Pelias, quien ha usurpado el trono a Esón, vive temeroso del cumplimiento de una profecía que anuncia que será destronado por un hombre que se presentará ante él con una sola sandalia. Jasón, hijo de Esón, cumplirá esta profecía. Para alejarlo del reino, Pelias le asigna una misión: conseguir el vellocino de oro. Si se lo presenta, será proclamado rey en su lugar. Jasón emprende entonces un viaje lleno de aventuras y peligros acompañado de un grupo de héroes, los Argonautas.

La llegada de Jasón a la patria de Medea representa el inicio de una historia de amor, cuyo desenlace trágico está marcado por el encuentro de dos mundos lejanos e incompatibles. Medea, una joven hechicera, hija de Aietes (rey de tierras bárbaras al este del Mar Negro), y Jasón, héroe civilizatorio representante de los ideales griegos, se encuentran en medio de la aventura del vellocino e inician una relación amorosa que los llevará posteriormente al exilio.

Medea, enamorada, decide acompañar a Jasón en su conquista, abandonando para siempre su patria y negando así su linaje paterno. En la aventura traiciona a su padre y mata a su hermano. En este acto Medea se despoja de su herencia patriarcal y emprende el viaje guiada por su deseo amoroso. *"A través de este difícil viaje por las aguas oscuras y por entre dos rocas peligrosas gemelas, imágenes metafóricas que recuerdan escenas del embarazo y el parto, Medea se convierte, por medio de su unión con Jasón, en la creadora de su propia feminidad"* (Hidalgo Xirinachs, s.f: p. 8).

La obra de Eurípides comienza con Jasón y Medea ya establecidos en Corinto con sus hijos. Un ambicioso Jasón abandona a Medea para casarse en segundas nupcias con Glauce, hija del rey Creonte quien, conociendo el carácter de Medea, decide exiliarla junto a sus hijos. Medea entonces traza su venganza: envenena a Glauce y a su padre, y castiga a Jasón asesinando a sus hijos.

El final de la obra muestra, no obstante, una clara diferencia a lo esperado por la lógica del Partenón. En la tragedia, Medea logra escapar victoriosa montada sobre un carro tirado por dragones alados enviados por su abuelo Helios, dios del sol, abandonando la escena triunfante y dejando tras de sí un rastro de dolor y venganza.

De todos los personajes de la tragedia griega que conocemos, ninguno contiene de manera simultánea las tres características definitorias de lo aborrecible, según el paradigma griego: ella es la encarnación de lo femenino, lo animal y lo bárbaro, cualidades constitutivas de la *otredad*. El universo mental de la polis marginó a los antiguos cultos primitivos junto a otros estamentos humanos de excluidos, tales como las mujeres, los esclavos y los extranjeros. Si en los orígenes de la civilización el orden imperante estaba centrado en el culto a la tierra, a lo cíclico y a la reproducción que contenía tanto a hombres como a mujeres, esta dimensión acabó polarizándose en lo femenino, relegándolo al mundo de las mujeres⁹ como opuesto al mundo de los ciudadanos de la polis, de los hombres y de la política.

⁹ Desde la perspectiva de Hanna Arendt (1993), la función reproductora de la mujer, esto es, su cualidad biológica (zoé), la ubica en el espacio de la labor y desde allí se confina a habitar el espacio privado, oculto y sordo. De ese

En este sentido, Medea encarnaría una doble ruptura con el orden patriarcal. Primero, en la traición de su padre y muerte de su hermano, y luego en el caos que provoca en Corinto. Con la venganza contra Jasón, concretada en el asesinato de sus hijos, Medea rompe el orden natural del parentesco y, con ello, la perpetuación del ideal griego y masculino representado por Jasón.

A nuestro parecer, queda así simbolizada de manera trágica la tensión entre el deseo de constituirse en sujeto (la autonomía, el proyecto biográfico de Medea)¹⁰ y el orden patriarcal que castiga la subversión. De este modo, la traición inicial a su padre y hermano es devuelta en forma de castigo a partir de la traición de Jasón.

Así nos lo demuestra el juicio que El Coro hace de Medea:

“El Coro:

Mas tú abandonaste el hogar paterno, navegando airada; atravesaste los dos peñascos del mar, habitas en tierra extranjera, y viuda solitaria yaces en el lecho, ¡oh desdichada!, y te destierran de este país con ignominia. El aire se llevó los juramentos y desapareció pudor de la Grecia, siendo tan vasta. Tú desventurada, no tienes palacio paterno al cual recurras en tus miserias, y en el tuyo y en tu esposo domina otra reina más poderosa que tú” (Eurípides, ed. 1983, p.102).

IV. EL DESEO HOSTIL Y EL JUICIO CRÍTICO EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA SUBJETIVIDAD FEMENINA: LA JUSTICIA DE MEDEA

Las mujeres del Coro preguntan a Medea por el origen de su ira:

“El Coro:

En vano los dio a luz con dolores, en vano fuiste tronco de amada prole, ¡oh tú, que atravesaste los escollos inhospitalarios de las cerúleas Simplégadas! ¡Oh infortunada! ¿Qué grave ira se ha apoderado de tu corazón, qué rabia fatal, sedienta de sangre te ha trastornado?” (*Ibid.*, Eurípides, 1983: 127).

Nosotras/os nos preguntamos, ¿es acaso la furia de Medea, desplegada frente a la traición de su compañero, un acto desmedido?

modo, vista solo en su función reproductora y mediatizada por la supervivencia de la especie, la mujer solo ha sido cuerpo y biología o, en otras palabras, proceso. La mujer carece de condición humana total, solo accede a una parte ínfima y limitada de ella; es naturaleza, ciclo, repetición. Atada a la vida misma, la mujer, al igual que el esclavo, carece de voluntad y, por lo tanto, de libertad. La libertad solo es posible en el espacio de la polis, en la acción y en el discurso.

¹⁰ Siguiendo a Arendt (1993), el espacio público donde los hombres aparecen es el espacio del “quién”. Allí el cuerpo se sustrae de su naturaleza y se convierte en singularidad o bios. “Mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano, mientras que la identidad física se presenta bajo la forma única del cuerpo y el sonido de la voz, sin necesidad de ninguna actividad propia. El descubrimiento del “quién” en contradicción al “qué” ese alguien –sus cualidades, dotes, talento y defectos que exhibe u oculta– está implícito en todo lo que ese alguien dice y hace” (p. 238).

Mabel Burín (1996), psicóloga argentina, a partir de la pregunta sobre cómo los seres humanos adquirimos la subjetividad sexuada, femenina o masculina, señala que tanto los estudios de género como el psicoanálisis revelan diversos modos de construcción de la subjetividad femenina, a partir de la ubicación social de las mujeres en la cultura patriarcal. Desde la clásica teoría pulsional freudiana, Burín indaga sobre las vicisitudes pulsionales en las mujeres:

“cuáles de ellas han devenido en deseos, y cuáles y por qué han devenido en desarrollo de afectos (...) Planteamos un desarrollo de deseos a partir de pulsiones que invisten representaciones, o sea, que producen cargas libidinales tendientes a efectuar transformaciones sobre aquello que se desea. Sin embargo, para las mujeres, tales representaciones no siempre han estado disponibles en nuestros ordenamientos culturales” (Burín, 1996, p. 88).

Para Burín, uno de los componentes de la construcción de la subjetividad femenina es lo que identifica como el *deseo hostil*, describiéndolo como un *“deseo diferenciador, cuya constitución y despliegue permite la gestación de nuevos deseos, por ejemplo, del deseo de saber y del deseo de poder”* (Ibíd.).

De manera específica, aclara:

“Se trata de un deseo que, para las mujeres de nuestra cultura, ha tenido predominantemente un destino de represión. ¿Por qué? Porque, al enfatizar las diferencias y al propiciar la ruptura de los vínculos identificatorios, constituye un deseo que atenta contra el vínculo fusional: recordemos que el deseo amoroso, a diferencia del deseo hostil, propicia experiencias placenteras y de máxima satisfacción libidinal en el vínculo identificatorio madre-hijo. El desarrollo del deseo hostil implicaría un peligro para nuestros ordenamientos culturales que identifican a las mujeres con las madres” (Ibíd., p. 89).

En ese sentido, entendemos la *pulsión hostil* no como sentimiento de hostilidad (que aparece en el plano emotivo), sino como una descarga libidinal que provocaría nuevas cargas libidinales, reinvestiendo representaciones y promoviendo nuevas búsquedas de objetos libidinales en el aparato psíquico (Ibíd.).

Unido a este elemento constitutivo de la subjetividad femenina, Burín ubica el *juicio crítico* como una herramienta disponible para las transformaciones sobre el “techo de cristal” o las limitaciones invisibles que nos impone la cultura patriarcal. Al respecto, señala que *“el juicio crítico es uno de los procesos lógicos que operan en el aparato psíquico en las situaciones de crisis vitales. Se trata de una forma de pensamiento que surge en la temprana infancia, ligada al sentimiento de injusticia”* (Ibíd., p. 90).

Como plantea Burín, a partir de la experiencia de displacer-dolor psíquico, se inicia la ruptura del vínculo identificatorio, a la vez que va perdiendo su eficacia el juicio identificatorio correspondiente.

“(...) el aparato psíquico de la criatura pequeña opera expulsando de sí lo que le resulta displacentero-dolorígeno, colocándolo fuera de sí, como no yo. A partir de

este acto expulsivo, donde se gesta la diferenciación yo/no-yo, lo expulsado inaugura un nuevo lugar que habrá de contener los deseos hostiles mediante la expulsión de lo desagradable y/o ineficaz" (Ibíd.).

En otras palabras, a medida que en la crianza predominen prácticas basadas en la regulación normativa de género, la dificultad para distanciarse del modelo materno, como elemento de identificación de las niñas, será mayor. Como consecuencia de ello, también será dificultosa la posibilidad de construirse como sujetos autónomos, puesto que estas estructuras fundantes de la subjetividad femenina emergen en situaciones de crisis.

Ambos componentes son, al mismo tiempo, reprimidos y activados por el orden de género hegemónico y en ese sentido Medea encarnaría en su acto el despliegue de ambas pulsiones.

A diferencia de la lectura canónica del mito, que enfatiza los aspectos patológicos e incomprensibles de la revancha de Medea, la lectura que podemos hacer desde lo tematizado por Burín nos permite comprender que la acción de Medea es motivada por el restablecimiento del equilibrio (material y psíquico) en respuesta a la crisis de sentido –o crisis vital– inaugurada por la deslealtad de Jasón. Desde allí, el asesinato de sus hijos puede interpretarse como un acto simbólico donde operaría tanto *el juicio crítico* como la *pulsión hostil*.

"Medea:

Yo misma, abandonando traidoramente a mi padre y a mi familia, te acompañé a Yolcos el del Pelión con más ligereza que prudencia, y maté a Pelias, cuando la muerte es el peor de los males (...) y te libérté de todo temor. Y por estos beneficios, ¡oh tú, el más infame de los hombres!, me has vendido y buscado un nuevo tálamo para que no se acabe tu linaje. Si no tuviera hijos, podría perdonarte de tus nuevas nupcias. No has hecho caso de tus juramentos, ni es fácil saber si crees que todavía reinan los dioses que antes reinaron (...)" (Eurípides, Op. cit., p.103).

No obstante, el acto de justicia desplegado por Medea será devuelto contra sí misma a partir de la censura social que reprime la pulsión agresiva en la mujer.

Al respecto, Nora Levinton (2002) nos entrega dos conceptos fundamentales para el psicoanálisis, desde una perspectiva feminista: el masoquismo y el Superyó. El masoquismo es descrito por Freud (1924) como *constitucionalmente prescrito y socialmente impuesto a la mujer*. En este sentido, Levinton señala que la censura social sobre la agresividad femenina facilita la erotización de las tendencias agresivas vueltas hacia sí misma. En el caso de Medea, este aspecto es ejemplificado en el asesinato de los hijos, que operan como extensión de su interioridad. La paradoja es que, al mismo tiempo, este acto puede ser interpretado como autocuidado: al asesinar a sus hijos, Medea destruye una dimensión de sí misma para mantener su *honor*, que en clave mítica puede ser entendida como una forma de mantener un proyecto de sujeto en el sentido moderno.

"Medea:

Desfallece mi ánimo, ¡oh mujeres!, cuando tropiezo con las alegres miradas de mis hijos. No podré...pero valgan los proyectos anteriores; de la tierra arrancaré a mis hijos... ¿Qué necesidad tengo de afligir a su padre con estos males, de sufrirlos yo duplicados? No seré yo... Constancia en mis propósitos...pero ¿qué sufro? ¿Serviré yo de risa, quedando impunes mis enemigos? ¡Audacia! ¡Cuánta es mi flaqueza, cuánta debilidad revelan estas frases afeminadas!" (Eurípides, Op. cit., p. 122).

Al dar muerte a sus hijos, Medea se desidentifica con el destino de Madre y con el linaje patriarcal encarnado por Jasón y sus hijos, subvirtiendo de esa forma el orden cultural patriarcal.

V. LA SUBVERSIÓN DEL SUPERYÓ FEMENINO EN NORA LEVINTON

Nora Levinton (*Op. cit.*) ha revisado el concepto de Superyó freudiano desde la perspectiva de género. En este sentido, el concepto de género aparece como articulador de una nueva propuesta que cuestiona la teoría psicoanalítica clásica en lo que a la estructuración de la subjetividad femenina se refiere. Desde esta noción, la sexualidad se entiende condicionada ineludiblemente por *"factores que se incorporan desde una matriz preexistente: tanto por los deseos y expectativas fantasmáticas inconscientes de los padres frente a ese bebé portador de una representación particular de lo que ser niño o niña signifique"* (p. 117).

Tomando estas premisas, Levinton construye su argumento donde el género se impone como criterio normativo y estructurante del psiquismo, tanto desde un nivel inconsciente como intersubjetivo. Por tanto, ¿de qué manera el género tendrá relevancia e incidencia en la organización del Superyó femenino?

Siguiendo a Levinton (*Ibid.*), el género, mediante las motivaciones de apego y narcisistas, regulará la constitución superyoica. La matriz de género, como imperativo normativo, operará como instancia prescriptiva para el Yo, conservando la persistencia de lo preedípico, en particular en el vínculo con la madre. En dicha etapa se organizará el ideal de género como modelo, conformándose el Yo de acuerdo a ese prototipo (Dio Bleichmar, 1997).

De esta manera, el módulo motivacional del apego será prevalente para la regulación narcisista femenina, donde el mandato de género (el ideal del Yo) se convertirá en *"creencias matrices pasionales"* transmitidas por la madre y cuyos contenidos estarán dictados por el prototipo de la maternidad: cuidado, entrega, capacidad de detectar las necesidades del otro, empatía y dedicación en la preservación del vínculo. La fuerza de este *mandato* radica en la eficacia con la que estas restricciones son cumplidas en tanto metaideales, más allá de la naturaleza de los contenidos. Así, no es tan importante la valoración moral o ética que los caracteriza, como sí lo es el grado de severidad con que son considerados.

La influencia de este *formato* de género queda constituida en la estructura del Superyó también en forma de tensión o conflicto entre distintos contenidos que aparecen como opuestos: ser femenina/ser fuerte; ser femenina/ser activa. De esta forma, el mandato de género refuerza los equivalentes feminidad/pasividad; feminidad/docilidad, con lo cual constata la oposición entre los géneros e inhibe las manifestaciones sexuales y agresivas. Asimismo, los juicios de valor y la modalidad con que se expresen, acaten y transgredan estas prescripciones (el *habitus* de género, como diría Bourdieu) también estarán condicionados por los discursos de género vigentes (Levinton, *Op. cit.*, p.124).

Medea subvierte el mandato de género y la moral superyoica al dar muerte a sus hijos. Se desidentifica con el *ideal del Yo* impuesto por la cultura. Al cortar con el vínculo materno, transita del apego a la autonomía, de la pasividad a la acción, de la docilidad a la agresión.

La transgresión se consuma en el acto victorioso de Medea volando por los cielos montada sobre un carro tirado por dragones: Medea ha logrado traspasar el “techo de cristal”, pero ha dejado tras de sí un rastro de sangre. Al defender su *honor* termina mutilando una parte de sí misma. ¿Qué significado encierra esta paradoja?

Para respondernos esta pregunta (la afirmación y negación del Yo) como dilema central del mito de Medea –y, con él, la proyección arquetípica de uno de los dilemas de la subjetividad–, hemos recurrido a los trabajos en torno a la psicología del desarrollo y la moral realizados por Carol Gilligan. Mediante su teorización estableceremos ciertas hipótesis en torno a la fase de desarrollo moral en la que podemos ubicar a Medea como personaje concreto y al mito como metáfora de una “crisis” social. Se proponen, por lo tanto, dos niveles de lectura: una de Medea como personaje arquetípico de la subjetividad femenina y otra del mito como metáfora de cambio o crisis social hacia la afirmación y reconocimiento de la autonomía de la mujer.

VI. CAROL GILLIGAN Y LA ÉTICA DEL CUIDADO

Gilligan (1982) formula una crítica a la teoría psicológica del desarrollo moral dominante en los medios académicos. Esta crítica surge luego de que en algunos estudios se observara que las mujeres obtenían menor puntuación en cuanto a su desarrollo moral. A partir de una serie de observaciones empíricas frente a dilemas éticos y morales que enfrentaban mujeres y varones jóvenes a lo largo de su vida y de la búsqueda de una explicación para la misma, Gilligan encontró que el modelo de desarrollo moral establecido por la psicología no era capaz de captar una forma de plantear las cuestiones morales que suelen utilizar las mujeres. Las perspectivas canónicas invisibilizaban los avances de las mujeres en su propio camino de desarrollo moral.

Ante esta constatación, Gilligan desarrolla un estudio en el cual los sujetos son mujeres que se enfrentan a dilemas concretos y reales como, por ejemplo, el aborto. El resultado de su investigación fue la formulación de un modelo ético diferente al

propugnado por sus antecesores. La autora llamará a este modelo de desarrollo moral *la ética del cuidado*.

A partir de esta concepción, Gilligan elabora un esquema en el que se grafican los estadios del desarrollo moral, que intenta superar la neutralidad valorativa de la ciencia y reconoce a la mujer como sujeto diferente al universal masculino.

Tabla 1 LA ÉTICA DEL CUIDADO DE CAROL GILLIGAN. ESTADIOS DEL DESARROLLO MORAL

Primer nivel	Atención al Yo para asegurar la supervivencia: el cuidado de sí misma.
Transición	Consideración del planteamiento del primer nivel como egoísta.
Segundo nivel	Conexión entre el Yo y los otros por medio del concepto de responsabilidad: la atención a los demás y la relegación de sí misma a un segundo plano.
Transición	Análisis del desequilibrio entre autosacrificio y cuidado, reconsideración de la relación entre el Yo y los otros .
Tercer nivel	Inclusión del Yo y de los otros en la responsabilidad del cuidado. Necesidad de equilibrio entre el poder y el cuidado de sí misma, por una parte, y el cuidado de los demás, por la otra.

Fuente: Marín (1993: p. 14).

El punto central de la teorización de Gilligan es que en la ética femenina predominarían juicios en los que la presencia de otros/as y de los vínculos que establecemos con estos/as serían fundantes de los juicios posteriores. Esto, a diferencia de la ética de la justicia (predominante en los estudios de la psicología del desarrollo moral), que surgiría para resolver conflictos interpersonales y sociales mediante el consenso o para ser aplicada donde hay que distribuir algo. En este proceso no es importante lo que se distribuya, sino que el procedimiento sea justo. Se trata, por tanto, de una ética *procedimental* donde lo importante es la forma, no el contenido.

El debate que instala Carol Gilligan se ubica en la pregunta sobre si existen o no diferencias de género en el juicio moral. Desde el punto de vista de las feministas, se trata de entender si acaso es posible hablar de una "ética femenina" y compararla con una "ética feminista". Esta visión de la ética, según Gloria Marín (1993), ha servido para bloquear el debate sobre valores y para desactivar la crítica a los valores dominantes. Por el contrario, la ética del cuidado se caracteriza por un juicio más contextual, una tendencia a adoptar el punto de vista del "otro particular" con sus peculiaridades, la intervención de los sentimientos, la preocupación por los detalles concretos de la situación a juzgar. Como se tiene en cuenta el contexto, no todos han de coincidir en la solución del problema moral. En ese sentido, la ética del cuidado intentaría superar las clásicas dicotomías¹¹ en relación a lo masculino y femenino aplicadas al mundo formal: lo privado y lo público, lo racional y lo afectivo, etcétera.

¹¹ Gloria Marín (1993) señala que, no obstante, esa interpretación del trabajo de Gilligan ha sido cuestionado por algunos sectores de feministas por considerar que la ética del cuidado perpetúa y reproduce la clásica dicotomía entre lo público y lo privado. A pesar de ello, consideramos que la lectura de Gilligan nos permite entender cómo la ética del cuidado se ha constituido como modelo hegemónico en la sociedad contemporánea.

En el modelo de Gilligan, la progresión en los estadios de desarrollo moral oscila desde una total y absoluta atención al cuidado y supervivencia del Yo individual (y, en ese sentido, a la autoafirmación), pasando por la pugna entre el cuidado del Yo y el de los otros (es decir, la negación del cuidado de sí misma y el autosacrificio para el cuidado del otro); hasta finalmente llegar a un estado de integración en el que se incluyen de manera equilibrada tanto la necesidad de autocuidado como el cuidado de los otros.

De lo anterior se desprende que, para Gilligan, la constitución de una subjetividad integrada desde el punto de vista del desarrollo moral –y psicológico– se ubicaría en el último nivel. En esta lectura, la autora sugiere que sería posible superar la polaridad extrema que caracteriza a la sociedad actual en el desarrollo ético de hombres y mujeres, si se produce un desmontaje social del sistema de género.

En el transcurso de su viaje, Medea va experimentando las distintas etapas ejemplificadas en el modelo de Gilligan¹², el cual se inicia en la expresión y concreción de su deseo por Jasón. La autoafirmación del Yo se basa, en un primer momento, en el vínculo amoroso y en el proyecto de pareja. Aquí podemos ver una ética centrada en el cuidado de sí misma, representado por la libre elección de un proyecto individual (Medea rompe con su casa paterna, se autonomiza). No obstante, a lo largo de la aventura transita hacia el segundo nivel de desarrollo moral, hacia la *conexión entre el Yo y los otros por medio del concepto de responsabilidad: la atención a los demás y la relegación de sí misma a un segundo plano*. En su rol de esposa y madre abandona una dimensión de sí misma y, de esta forma, toda su carga libidinal es concentrada en la fusión de su vínculo amoroso. Medea, en el mito, se pierde en el protagonismo de Jasón¹³ en tanto héroe y su odisea.

Sin embargo, la crisis precipitada con la traición de Jasón –y, en ese sentido, la amenaza de la pérdida de la noción del Yo basada en el vínculo fusional–, genera en ella el surgimiento de una nueva pulsión que moviliza el lugar de Medea a la transición hacia el tercer nivel de desarrollo moral femenino, esto es, del *desequilibrio entre autosacrificio y cuidado, la reconsideración de la relación entre el Yo y los otros*.

Medea, ante la inminencia del abandono y la humillación por parte de todo el reino hacia su persona y sus hijos, decide optar por el restablecimiento de su autoafirmación a costa –paradojalmente– del autosacrificio, simbolizado por el asesinato de los hijos,

¹² Lorena Armijo, en el comentario a este texto, ha señalado que es “necesario destacar que Gilligan (y las otras feministas que plantean cuestiones relativas a la ética, como Jaggar, Miller) vienen a cuestionar la ética (moral) de la justicia por considerarla que es característicamente masculina en la medida que oscurece la diferencia humana, abstrayéndola de la particularidad de cada uno/a en situaciones específicas y que intenta resolver los intereses conflictivos aplicados a un poder abstracto, en lugar de responder directamente a las necesidades que se perciben inmediatamente. Además, la apertura desde el género otorga una nueva lectura de la construcción de una ética social, algunas de las feministas han cambiado la carga tradicional de la prueba moral asumiendo que hombres y mujeres actuales raramente están situados de forma semejantes” (L. Armijo, comunicación personal, 14 de diciembre de 2008).

¹³ Recordemos que, antes de Jasón, Medea era una respetada sabia y hechicera y, salvo en el episodio donde ayuda a Jasón a hipnotizar al dragón que guardaba el vellocino de oro, no aparece sino como tripulante del Argo y esposa y madre de los hijos de Jasón.

representantes del linaje de Jasón y, al mismo tiempo, parte de sí misma, de su propio cuerpo y de su linaje.

El desequilibrio entre la autoafirmación y el autosacrificio del yo es fundamental en la metáfora de Medea y, por ende, de la conformación de la subjetividad femenina. Si Medea logra salir triunfante de la encrucijada, esto es motivo para una primera celebración. Sin embargo, el costo de la autoafirmación resulta demasiado alto para ella. ¿Optar por una parte de sí misma debe significar necesariamente renunciar o sacrificar otra?

¿Cómo podrían entonces las mujeres alcanzar su autonomía en distintas esferas de la vida?

VII. REFLEXIONES FINALES: UN CONTRAPUNTO ENTRE EL MITO Y SOCIEDAD

Puede entenderse el mito de Medea y la fascinación y/o repulsión que provoca en quienes acceden a él porque su relato representa la activación de un tabú, a saber, un acto de violencia sobre el cual se funda el orden cultural patriarcal. La violencia que Medea ejerce contra sí misma puede interpretarse como la proyección de un tipo de violencia que la cultura ejerce contra la mujer, al impedirle integrar dos dimensiones de su proyecto como sujeto: como mujer y madre.

Desde nuestra perspectiva, la potencia simbólica del mito y su vigencia a nivel cultural (no por nada el mito se ha representado en múltiples versiones a lo largo de los siglos XX y XXI), se deberían a su capacidad de representar una “crisis” y un conflicto latente entre los géneros.

En la actualidad, un claro ejemplo de este conflicto, entre otros, es el desequilibrio en la distribución social del tiempo entre hombres y mujeres. Tanto el tiempo del trabajo como el tiempo del cuidado están regulados por el orden patriarcal (el hombre trabaja y la mujer cuida la casa). En esta lectura, el cuidado de los otros se vincula a la naturaleza femenina y se considera el destino principal de la mujer. En este orden social –o división sexual del trabajo– la autonomía de las mujeres queda relegada al mínimo, debido a que deben compatibilizar labores domésticas y de cuidado con actividades como trabajadoras y ciudadanas, todo esto en lo que alcanza a durar un día.

La crisis de Medea y su ruptura dolorosa es, quizás, una forma de representar de manera trágica el desmantelamiento de un orden (Eurípides construye el personaje subvirtiendo los valores tradicionales del ideal griego en un momento en el que la cultura clásica se hallaba en crisis).

En nuestros días, desmontar el orden de género que opera simbólicamente de forma violenta sobre mujeres y hombres significa una tarea que implica la creación de una constelación de fuerzas en las que intervienen las instituciones, las normas y la cultura. El eslabón más complejo de desmontar es el de la cultura patriarcal, pues

requiere transformaciones profundas mediante la creación de nuevos contenidos simbólicos en los imaginarios colectivos.

BIBLIOGRAFÍA

Arendt, Hanna (1993): *La condición humana*. Barcelona: Paidós.

Burín, Mabel (1996): "Género y psicoanálisis: subjetividades femeninas vulnerables", en Burín, Mabel y Dio Bleichmar, Emilce (comps.): *Género, psicoanálisis, subjetividad*, Cap. 2, pp. 61-99. Buenos Aires: Paidós.

Campbell, Joseph (1992): *Las máscaras de Dios: mitología occidental*. Madrid: Alianza.

----- (2005): *El héroe de las mil caras: psicoanálisis del mito*. Madrid: FCE.

Dio Bleichmar, Emilce (1997): *La sexualidad femenina: de la niña a la mujer*. Barcelona: Paidós.

----- (2002): "Sexualidad y género: nuevas perspectivas en el psicoanálisis contemporáneo", en *Aperturas Psicoanalíticas. Revista Internacional de Psicoanálisis*, Nº 11, julio [on line]. Disponible en: <http://www.aperturas.org/articulos.php?id=202&a=Sexualidad-y-genero-nuevas-perspectivas-en-el-psicoanalisis-contemporaneo> [Recuperado el 6 de junio de 2010].

Durand, Gilbert (2004): *Las estructuras antropológicas del imaginario*. México: FCE.

Eurípides (ed.1983): *Medea*. Madrid: Editorial EDAF.

Freud, Sigmund (1924): "El problema económico del masoquismo", en Freud, Sigmund (1976): *Obras completas*, Tomo XIX. Buenos Aires: Amorrortu.

Fedele, Ana (2006): "La provocadora Medea de Christa Wolf. Una figura mitológica de la alteridad representada en clave feminista", en Rius Gatell, Rosa (ed.): *Sobre la guerra y la violencia en el discurso femenino. 1914-1989*, pp. 25-42. Barcelona: Universitat de Barcelona.

Gilligan, Carol (1982): *La moral y la teoría: psicología del desarrollo femenino*. México: FCE.

Graves, Robert (1959): *New Larousse Encyclopedia of Mythology*. Londres: Hamlyn.

Hidalgo Xirinachs, Roxana (2002): "Sexualidad, agresión y autonomía en la mujer. Contribuciones psicoanalíticas actuales", en *Actualidades en Psicología*, vol. 18, Nº 105, pp. 123-148 [on line]. Universidad de Costa Rica. Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/435/43510507.pdf> [Recuperado el 5 de diciembre de 2006].

----- (s.f.): "La Medea de Eurípides. Hacia un psicoanálisis de la agresión femenina y la autonomía", en *Psicomundo* [on line]. Espacio temático: Psicoanálisis, estudios feministas y género. Disponible en: <http://www.psicomundo.com/foros/genero/medea.htm> [Recuperado el 5 de diciembre de 2006].

Levinton, Nora (2002): *El Superyó femenino: La moral en las mujeres*. Madrid: Ed. Biblioteca Nueva.

Marín, Gloria (1993): "Ética de la justicia, ética del cuidado", en *Asamblea de Dones d'Elx* [on line]. Disponible en: <http://www.nodo50.org/doneselx/assemblea/etica.htm> [Recuperado el 25 de noviembre de 2006].

Miranda Cancela, Elina (2005): "Medea y la voz del otro en el teatro latinoamericano contemporáneo", en *La Ventana*, N° 22, pp. 69-90. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

Ortner, Sherry (1979): "¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?", en Harris y Young (eds.): *Antropología y feminismo*, pp. 109-131. Barcelona: Anagrama.

Pérez Cavana, María Luisa (2000): "Feminismo y psicoanálisis", en Amorós, Celia (ed.): *Feminismo y filosofía*, pp. 215- 230. Madrid: Editorial Síntesis.

Sala Rose, Rosa (2005): "Mujeres míticas: la Medea infanticida", em *XTEC, Xarxa Telemàtica Educativa de Catalunya* [on line]. Disponible en: <http://www.xtec.es/~rtorne/medea.pdf> [Recuperado el 7 de junio de 2010].