

EL ORO Y RIQUEZAS: PODER Y MANIPULACIÓN DE LA SOCIEDAD Y DEL COSMOS EN DÁNAE DE EURÍPIDES

GOLD AND WEALTH: POWER AND MANIPULATION OF SOCIETY AND KOSMOS IN EURIPIDES' DANAE

Guillermo De Santis¹

RESUMEN

El presente trabajo pone en discusión la valoración social del dinero, el oro y la riqueza en la sociedad ateniense del siglo V aC. y su poder manipulador de valores tradicionales, a través del análisis de la obra *Dánae* de Eurípides. Partiendo de la sospecha de Acrisio, acerca de la seducción amorosa que el oro habría producido en su joven hija Dánae, el trabajo indaga la capacidad de la riqueza de legitimar ideas y posiciones socio-políticas frente a valores tradicionales como la virtud, la inteligencia y la oportunidad. Finalmente, el artículo analiza el tema en otras obras trágicas y líricas y propone que, a partir de mediados del siglo VI aC. el oro rivaliza en poder con *Érws*, tradicional fuerza seductora y manipuladora en el *kósmos*.

Palabras clave: Riqueza; Manipulación; Poder; Seducción.

ABSTRACT

This paper raises questions about the social value of money, gold and wealth in Athenian society of V century BC. and their manipulative power of traditional values, through the analysis of Euripides' Danae. Beginning on the suspicion of Acrisio about loving seduction that gold have reached on his young daughter Danae, this paper investigates the ability of wealth to legitimize socio-political ideas and positions in the field of traditional values such as virtue, intelligence and the opportunity. Finally, the article discusses the subject in other tragic and lyric fonts to suggest that, from the mid-sixth century BC. gold rivals with Érws in power, seductive and manipulative traditional strength in the kósmos.

Keywords: Wealth; Manipulation; Power; Seduction.

La obra fragmentaria de un autor de la antigüedad griega nos pone de frente a problemas a resolver antes de intentar sacar cualquier tipo de conclusión. Por una parte, problemas de método filológico, como es la fijación de un texto a partir de las fuentes directas e indirectas de las que dispongamos, por otra parte la organización del material en una secuencia narrativa que nos permita entender el decurso del análisis de los temas centrales que se tratan en la obra.

En el caso de una tragedia fragmentaria, debiéramos precisar, además, algunas pautas de trabajo como el tratamiento del mismo tema por otros autores trágicos, su presencia en el mito y en la épica a los fines de entender una secuencia narrativa base a partir de la cual el tragediógrafo diera forma a su nueva propuesta en la escena.

Este segundo momento, en particular, es de interés para esta presentación pues los medios y formas que posee un tragediógrafo para reutilizar una narración mítica están condicionados por la expectativa del espectador y por las condiciones del género dramático. En ambos casos, sabemos bien, hay condicionantes muy estrictos. Por ejemplo: el espectador puede sentirse interpelado por la obra representada pero no puede serlo desde la escena ya que la "ley de verosimilitud" es un precepto celosamente cuidado, es decir que el poeta trágico no puede romper la barrera ficcional y hablar al espectador abiertamente, su mensaje interpela a través de las tensiones que se crean en la obra y en cuya decodificación intervienen los "filtros culturales", las condiciones que determinan un estado de la sociedad y la cultura atenienses. En esta

operación se unen ambas aristas pues los filtros culturales se expresan solo a través de los discursos que los individuos componentes de la sociedad reconocen como válidos e instituyen en normas sociales que regulan la vida de la *pólis*.²

Tomando en cuenta esta breve premisa de análisis y el tema que nos convoca, "Poder y manipulación", intentaré hacer foco en una doble "manipulación": la que hace Eurípides del mito de Dánae para adaptarlo a la escena trágica del siglo V aC., y el factor manipulador del oro y el dinero que aparece en esta tragedia, manipulación que se vincula a diferentes aspectos públicos y privados. Hablaremos entonces, de la "versión eurípidea" del mito de Dánae y de la *Dánae*, obra trágica del poeta, como dos instancias relacionadas pero no necesariamente superpuestas e intercambiables.

¿Hay una versión canónica del mito de Dánae? Podríamos decir que la saga que abarca la vida de Acrisio, rey de Argos, su hija Dánae y el hijo de esta, Perseo, se condensan en la figura central de este último. En efecto, Perseo, como héroe civilizador, matador de Medusa y Ceto y liberador de Andrómanca, es la

¹Profesor Doutor Titular de Historia de la Literatura Griega y Profesor Adjunto de Lengua y Cultura Latinas, Universidad Nacional de Córdoba, Investigador Adjunto de Conicet, Argentina. Intereses principales: Tragedia Griega, Drama Satírico, Poesía Latina de época augustal, Didáctica de las Lenguas Clásicas.

²Sobre las convenciones del género y los filtros culturales véase Winkler-Zeitlin (1990), Easterling (1997), Pelling (1997), Silk (1996), Goldhill (1986), Arnott (1962).

figura principal de la narración. En la versión canónica del mito de Perseo los atenienses no tenían presencia y, sin embargo, desde temprano estaban fascinados con la figura de este héroe. Conocemos cerámica de ática del 675-650 a.C. (*LIMC* "Perseus" n° 151) y Pausanias nos habla de la estatua realizada por Mirón de Perseo "después de haber cortado la cabeza de Medusa" (1. 23. 7), con la que, quizá, se celebraría la alianza de Atenas y Argos en 461 a.C., hecho remarcado por Esquilo en *Euménides* en el 458 y que habría pesado en el interés de Ferécides (mitógrafo ateniense) de ocuparse de Perseo en el 456 a.C. Seguramente, el episodio de la mutilación de la Gorgona Medusa era un punto central para los atenienses pues Perseo se la entregó a Atenea para que esta la tuviera como arma en su égida.

Las fuentes principales a partir de las que conocemos la saga mítica de Perseo son, fundamentalmente, la mención de Ferécides (*FGH* 3 fr. 26 = fr. 10, Fowler, ca. 456), citado por un escolio antiguo a Apolonio Rodio (vv. 1091 y 1515 a) y al mitógrafo Apolodoro en el libro segundo de su *Biblioteca* (II, 4.3, ca. 100 a.C.).³

Sin embargo, es la figura de Dánae la que tiene un rol distinguido en la escena trágica griega (y también en la romana⁴) por reunir características importantes en el mito que la hacen susceptible de tratamiento trágico: una joven que despierta el deseo de Zeus, pesa sobre ella un oráculo que genera el temor de su padre, un hijo ilegítimo que atenta contra el *oikos* reinante, entre otras, son características que observamos en las danades, Antígona o Creusa, por ejemplo.

A estas características se suma la fuerte presencia del oro y de las riquezas como una realidad descontrolada, que establece nuevas formas de relaciones privadas y públicas. Una realidad que hace de esta saga un espacio distinto para la tragedia y sobre el que quisiera que pudiéramos dialogar en este encuentro.

Sería extenso citar los testimonios completos. Podemos enumerar los elementos principales que influyen en las versiones trágicas de la saga. Acrisio se casa con Eurídice y de este matrimonio nace Dánae. El oráculo de Delfos anuncia a Acrisio que él no tendrá un hijo varón pero sí un nieto que lo matará. Entonces hace construir una habitación de bronce en la que encierra a su hija con una nodriza y coloca guardias que la vigilen celosamente.

Zeus, transformado en lluvia de oro, se une con la joven y engendra a Perseo. Dánae y la Nodriza ocultan al recién nacido por un tiempo, pero Acrisio se entera. El rey hace venir a las dos mujeres: mata a la nodriza pero Dánae se refugia en un altar e intenta convencer a Acrisio que el niño es hijo de Zeus. Acrisio no da crédito a las palabras de su hija y, al ver restos de oro, en al

recámara, sostiene que Dánae se ha unido a un hombre a cambio de o incentivada por el oro y decide arrojarlos al mar en un arca-cofre.

Dánae y Perseo llegan a las costas de Sérifos donde son rescatados por Dictis. Comienza la llamada etapa asiática de la saga. Polidectes rey de Sérifos intenta poseer a Dánae y Perseo marcha a buscar la cabeza de Medusa. Con ella, vuelve a Sérifos y convierte en piedra a Polidectes y sus seguidores. Mientras regresaba a Sérifos, después de haber obtenido la cabeza de Medusa, algunas fuentes ubican el rescate de Andrómeda, en Etiopía. Luego se casará con ella.

La tercera etapa de la saga es el retorno a suelo griego. Perseo regresa a Argos con Dánae y Andrómeda y quiere conocer a Acrisio, quien ha escapado a Larisa en Tesalia, al enterarse que su nieto está regresando. Perseo va a Larisa y, según Apolodoro no logra convencer a Acrisio de volver con él a Argos, pero según Ferécides sí lo convence. De cualquier manera, Perseo participa del juego atlético de lanzamiento del disco y mata accidentalmente a Acrisio.⁵

Como en otros casos, la Tragedia populariza este mito. En el caso del teatro, la saga ha sido objeto de tratamiento desde *Perseo* de Práctinas (467 a.C.) hasta *Andrómada* de Eurípides (412 a.C.). Precisamente, este poeta compuso otras dos tragedias cuyas tramas pertenecían a la misma saga: *Dictys* (431 a.C.) y *Danae*, cuya datación es incierta, pero los estudiosos la ubican entre el 455 y el 425 a.C.⁶ Es decir, que en el mejor de los casos, el tema sirvió a la Tragedia por un período de 50 años aproximadamente.⁷

³Sobre el mito de Dánae en la literatura griega, véase la introducción de Karamnou (2006:1-15): Homero *Il* 14. 319, 19. 116 y 123; Hesíodo *Catálogo* fr. 129.14 M-W, *Teog.* vv. 216 y ss.; Simónides *PMG* fr 543 y Píndaro *Olímpica* 13 y *Pítica* 13.

⁴Principalmente Nevio frs. 2-12 *Traglia*.

⁵Los sucesos posteriores de la saga (como la disputa de Perseo con Dioniso), no parecen haber tenido tratamiento trágico, por ello no los reseñamos. Para una reseña integral del mito, véase Ogden, 2008.

⁶Zielinski, 1925, 238, propuso el 431 a.C. y Webster 1967, 4; (seguido por Cropp-Fick, 1985, 78) la ubica entre el 455 y el 425 a.C. (citados por Karamanou, 2006, 17). El criterio usado para estas dataciones es el métrico-estilístico.

⁷Sobre la presencia de la saga mítica Acrisio, Danae y Perseo en el teatro del siglo V a.C., véase Lucas de Dios 1993, 35-48. Sobre el mito de Dánae en la literatura griega y latina, véase Karamanou, 2006, 1-17.

La escasa presencia de este mito en las fuentes mitográficas coloca la narración de Ferécides como el sustrato fundamental para los poetas trágicos. Sabemos bien que el tragediógrafo tiene sus restricciones y libertades respecto de la tradición: básicamente el poeta no cambiaba secuencias ni acciones que provocaran variaciones en otras sagas y en secuencias fundamentales del mito. Por ejemplo, se podía decir que Orestes había matado a Clitemestra con tal o cual estratagema, pero no se podía decir que era castigado con la muerte como matricida pues esto impediría el desarrollo ulterior de los sucesos en Argos.⁸

De la misma manera, Dánae podía ser forzada a navegar en el arca-cofre o acompañar a su hijo por propia voluntad, sin embargo no es posible que Dánae y Perseo murieran en su travesía pues se anularía la posibilidad de proyectar la saga hacia el futuro heroico de quien en ese momento era solo un niño.

La libertad radica fundamentalmente en la forma de articular las secuencias, en las relaciones entre los personajes, en la introducción de nuevos personajes y en el tratamiento de temas que la narración mítica original no preveía o no focalizaba como núcleo narrativo. Si atendemos a la narración de Ferécides, Zeus se metamorfosea en oro para ingresar a la recámara de bronce en la que Acrisio encerró a Dánae. Allí se revela como Zeus y consumó la unión sexual con Dánae. Es una metamorfosis maravillosa.

Pero nada se dice acerca de alguna promesa o pago de parte de Zeus para gozar del amor de Dánae o de que el oro fuera una forma “seductora”. Tampoco se menciona si Dánae fue forzada o consintió con esta unión sexual:

(Pherecyd. FGrHist 26=F10).

ἐρασθεὶς δὲ Ζεὺς τῆς παιδός, ἐκ τοῦ ὀρόφου χρυσοῦ
 παραπλήσιος ῥεῖ, ἢ δὲ ὑποδέχεται τῷ κόλπῳ· καὶ ἐκφήνας
 αὐτὸν ὁ Ζεὺς τῆ παιδὶ μίγνυται. τῶν δὲ γίνεται Περσεύς,
 καὶ ἐκτρέφει αὐτὸν ἡ Δανάη καὶ ἡ τροφὸς κρύπτουσα
 Ἀκρίσιον.

*Zeus enamorado de la niña, corre a su lado desde el techo
 bajo la forma de oro. Ella (Dánae) lo recibe en su seno;
 Zeus, revelándose, se une a la niña. De ellos nace Perseo, y
 Dánae y la nodriza lo crían escondiéndolo de Acrisio.*

El verbo ὑποδέχομαι, “recibir”, se usa en prosa con el sentido de “recibir bien, con agrado, admitir”, pero se usa, además, con el sentido de “recibir por sorpresa” de manera que no podemos inferir que Ferécides tome partido por una u otra actitud de Dánae frente al avance sexual de Zeus.

Esta ambigüedad o, al menos, falta de precisión es un espacio en blanco que Eurípides aprovecha para “manipular” el mito sin producir alteraciones que lo vuelvan inconsistente con la tradición y con las relaciones laterales de la saga en cuestión.

En la obra de Eurípides, Acrisio ve restos de oro en la recámara en la que encerró a su hija para evitar el nacimiento un nieto varón. Conjetura entonces que alguien ha tenido un encuentro sexual con Dánae o bien pagando o bien seduciéndola con oro.

Si leemos atentamente el relato de Ferécides, observamos que no es el oro de la metamorfosis el elemento central, sino la “revelación” de Zeus (ἐκφήνας αὐτὸν) lo que lleva a Dánae a no poder evitar (o consentir) la unión sexual. Si hay un elemento manipulador, es la condición divina que se impone ante la inferioridad de la doncella mortal, aunque Dánae pudiera haber reconocido ya antes que ella recibía una divinidad en su regazo.

Llevada al altar de Zeus, Dánae confiesa que fue este dios quien penetró en la habitación pero Acrisio no le cree y reafirma que su hija ha consentido una unión sexual, seducida por el oro, a partir del cual él puede imponer un castigo en forma del llamado “juicio de ordalía”.⁹

Dánae sufre entonces dos “encierros” bien asentados en el mito: primero en la recámara y luego en el arca-cofre en la que será arrojada al mar. Los fragmentos que nos han llegado de *Dánae* de Eurípides no hacen mención especial de las premisas jurídicas que Acrisio invoca para llevar a cabo estas acciones, pero es de suponer que en el curso de la obra se haría referencia a la facultad paterna de preservar la virginidad de Dánae y el castigo por haber sido seducida. Seguramente, estos fundamentos serían anacrónicos respecto del mito, en tanto se basarían en el derecho ateniense del siglo V aC. y, al mismo tiempo, perfectamente ajustados a la trama mítica de manera que Eurípides manipula el mito para crear una tensión entre las intenciones de Acrisio, salvaguardar su vida, la base legal de la que se vale para el encierro y, finalmente al verse evadido por Zeus, la acusación a Dánae de joven seducida por oro, hecho que le asiste una nueva posibilidad como jefe del *oikos*, la ordalía de arrojar a Perseo (y quizá a la joven madre también) al mar para que los dioses decidan su suerte.¹⁰

⁸Presentaciones claras y exactas acerca del tragediógrafo como “señor del mito” y sobre las restricciones y libertades al momento de operar sobre un mito tradicional, véase Sommerstein, 2005, 163-180 y Buxton, 2007, 166-189.

⁹Sobre el arrojamiento al mar en busca de la decisión divina sobre la vida o muerte de la joven seducida, véase McHardie, 2008, 1-20.

¹⁰Al respecto, véase Seaford, 1990, 76-90.

En *Danae* de Eurípides, el tema de la “joven seducida” está asociado directamente a la oferta de oro que, según Acrisio, recibiera Dánae para unirse a algún hombre rico, unión de la que naciera su nieto (y futuro asesino) Perseo. Por otra parte, los varios fragmentos de la obra tienen como tema central el poder de la riqueza, la posición social que le garantiza al hombre rico, la riqueza como generadora de virtud y piedad y desconsideración los valores sociales del pobre. Esta discusión profundamente radicada en el momento trágico, no es tema del relato de Ferécides y es una ulterior manipulación del mito por parte de Eurípides. Podemos ya adelantarnos a señalar que la insistencia en el oro-riqueza-dinero que Eurípides muestra en su trama, es parte de la anacronía que, inserta con maestría, ofrece al autor la posibilidad analizar su realidad a través del mito base.

Después de encontrar restos de oro en la recámara donde ha encerrado a su hija, Acrisio comienza una serie de elucubraciones que darán paso a un *agón*, esto es una disputa argumentativa en la escena, entre el rey y su hija, cuyos tópicos centrales son: lo complejo que es custodiar a jóvenes doncellas, el oro-dinero y lujo como atractivo irresistible y el dinero como el motor de nuevas escalas y valores sociales.

οὐκ ἔστιν οὔτε τεῖχος οὔτε χρήματα
οὔτ' ἄλλο δυσφύλακτον οὐδὲν ὡς γυνή

*Nada hay ni muro ni riquezas
ni otra cosa difícil de custodiar como la mujer
(Fr. 320 Kannicht.)*

Este fragmento parece responder a la idea de que las mujeres son seres dolosos, que pueden engañar a cualquiera y traspasar cualquier límite.

Es una priamel que plantea de manera directa que lo público (τεῖχος) y lo privado (χρήματα) es más fácil de ser protegido que evitar el dolo de una mujer. Acrisio presenta su posición: como rey de Argos tiene que cuidar un rol público y es un hombre rico en su faz privada. Para mantener esa posición doblemente favorable y positiva, es preciso controlar una mujer, su hija Dánae, lo que equivale a decir que la *pólis* debe controlar a las mujeres para sostenerse, tarea que es un permanente intento fallido.¹¹ La *pólis* no es indiferente a lo que sucede en el interior de una casa pues es la comunidad la que concede derechos a los miembros de casa familia, de modo que la defensa de la castidad de las jóvenes disponibles para matrimonio es una responsabilidad de toda la ciudad.¹²

Eurípides trata intensamente la confrontación padre-hija en muchas de sus obras. En general el *kýrios*, el señor de la casa, aprisiona a su hija después de descubrir su falta de conducta, usando un confinamiento espacial como forma de reasegurar su control.

Pero en Dánae el encierro es preventivo, no punitivo, lo que juega un rol mucho más punzante en la trama: solo un poder de manipulación extremo podría hacer que la joven tuviera un encuentro amoroso. Ese poder irresistible es Zeus. Para Acrisio, sin embargo, es el oro-dinero ofrecido por un hombre rico y el carácter de Dánae que sucumbe voluntariamente ante el ofrecimiento.

Sabemos que Dánae no ha caído en esa tentación, pero el tema que nos ocupa no es la psicología de Dánae sino el contraste de valores que enfrenta Acrisio y que, por medio de la anacronía, refleja un problema de Atenas. El tema no es exclusivo de la tragedia. Ya Teognis, casi un siglo antes, había compuesto estos dísticos elegíacos (vv. 183-192):

Κριοὺς μὲν καὶ ὄνους διζήμεθα, Κύρνε, καὶ ἵππους
εὐγενέας, καὶ τις βούλεται ἐξ ἀγαθῶν
βήσσεσθαι· γῆμαι δὲ κακὴν κακοῦ οὐ μελεδαίνει 185
ἔσθλος ἀνὴρ, ἦν οἱ χρήματα πολλὰ διδῶι,
οὐδὲ γυνὴ κακοῦ ἀνδρὸς ἀνάινεται εἶναι ἄκοιτις
πλουσίου, ἀλλ' ἀφνεὸν βούλεται ἀντ' ἀγαθοῦ.
χρήματα μὲν τιμῶσι· καὶ ἐκ κακοῦ ἔσθλος ἔγνημ
καὶ κακὸς ἐξ ἀγαθοῦ· πλοῦτος ἔμειξε γένος. 190
οὔτω μὴ θαύμαζε γένος, Πολυπαῖδη, ἀστῶν
μαυροῦσθαι· σὺν γὰρ μίσηται ἔσθλᾷ κακοῖς.

¹¹El *kýrios* del *oikos* tiene la obligación de cuidar la castidad de sus hijas mujeres hasta el momento del matrimonio pues de esto depende el buen nombre de la casa y la posibilidad de establecer relaciones y contactos con otras casas. El hecho de la “seducción” es particularmente grave pues implica el asentimiento de la joven, que, de esa manera, demuestra no estar “controlada” por el jefe de la casa. En cuanto al nacimiento de un hijo bastardo, después de la ley de ciudadanía de Pericles (451/450 a.C.), queda excluido de los derechos ciudadanos, lo que lo convierte en una carga social y económica pesada para *el oikos*. Legalmente, era más censurable la seducción que la violación de una joven. Al respecto, véase Carey, 1990, 407 – 417 y su comentario a *Lisias* iii en Carey, 1989.

¹²Este tema es presentado por Eurípides en *Herakles* 43 y ss. Véase, Cohen, 1995; especialmente 143 y ss. Plutarco *Sol.* 23. 2 confirma que el legislador ateniense propició una ley que permitía al padre vender como esclava una hija que había perdido la virginidad. Aunque no tenemos noticias de su aplicación en el curso del siglo V a.C., esto muestra la importancia que tenía para la *pólis* el control de la actividad sexual de las jóvenes doncellas.

Carneros, asnos, caballos, oh Cirno, los queremos de buena raza, y se quiere que alguna (hembra) de las buenas monten. Pero de desposar una mala (mujer) hija de un mal (padre) no se avergüenza un varón noble, si le fueran dadas muchas riquezas, ni una mujer rechaza ser esposa de un hombre malo, muy rico, se prefiere el lujo¹³ a la nobleza. Veneran las riquezas: el bueno se cruza con el malo y el malo con el bueno. La riqueza mezcla el linaje. No te admires, Polipaide, si el linaje de las ciudades se vuelve bastardo. En efecto, las cosas buenas están mezcladas con las malas.

ὦ χρυσέ, δεξιῶμα κάλλιστον βροτοῖς,
ὡς οὔτε μήτηρ ἠδονὰς τοῖασδ' ἔχει,
οὐ παῖδες ἀνθρώποισιν, οὐ φίλος πατήρ,
οἷας σὺ χοῖ σὲ δώμασιν κεκτημένοι.
εἰ δ' ἢ Κύπρις τοιοῦτον ὀφθαλμοῖς ὄρᾳ,
οὐ θαῦμ' ἔρωτας μυρίουσ ἀπτήν τρέφειν.

Oro, el más bello regalo para los mortales, ni una madre procura tales placeres a los hombres, ni los hijos, ni un padre querido, cuantos tú y los que te poseen en las mansiones. Si Cipris mira tal cosa con los ojos, no hay que admirarse de que ella alimente miles de amores. (Fr. 324 Kannicht.)

En estos versos vemos condensados algunos de los temas centrales de la *Dánae* de Eurípides: el poder del dinero como tergiversador de las posiciones y vínculos sociales, pues el dinero anula las diferencias entre el bueno y el malo. Aún más, como anula diferencias, permite y favorece su mezcla. Afecta lo público y lo privado.

Pero, sobre todo, el dinero se convierte en un objetivo en sí mismo: todos aceptan los cambios cuando se avizora la ganancia de *khremata* y *ploutos*.

Es notable la vehemencia de los verbos que indican la voluntad de aceptar estas situaciones: οὐ μελεδαίνει, οὐδὲ...ἀναίνεται εἶναι, βούλεται, hasta la veneración misma de la riqueza: χρήματα.

Es esencial, a mi modo de ver, que notemos el *crescendo* que va desde “no avergonzarse” hasta “venerar”. Allí vemos no solo la manipulación que la riqueza realiza y el proceso que sigue al anular, primeramente, las normas más generales de relación entre los hombres y un objeto, para ganarse un espacio de “divinidad” superior a los hombres. Por ello, la manipulación del oro no es solo la capacidad de convencer a alguien de hacer algo sino la capacidad de cambiar completamente la mentalidad de la sociedad y de construirse como un dios, un horizonte de vida social y privada, ser rico es un fin tan loable como llegar a ser bueno o justo.

Acrisio no descalifica por completo las riquezas, su preocupación se centra en la vergüenza de su hija y en el nacimiento de un nieto que lo matará. Comienza entonces un duro enfrentamiento, un *agón* del que poseemos fragmentos sustanciosos:

Estos versos son el inicio de una serie de fragmentos que enfrentan el tema de la riqueza y sus connotaciones personales y sociales. Con seguridad la *persona loquens* es Acrisio quien descubre que Dánae dio a luz a un hijo, y, al ver oro en la habitación de encierro (vv. 1-4), afirma que ha sido seducida por un hombre rico (vv. 5-6).

La mención de los ojos de Cipris hace que el oro sea visto como motor de la pasión erótica. Recordemos que en el relato de Ferécides Zeus estaba dominado por un *érws* y la presencia del oro en este relato da lugar a Eurípides a hecr coincidir *érws* y dinero, en estos versos en los que Acrisio habla de manera sentenciosa y general. No podemos descartar, sin embargo que ya el mito jugara con la relación amor-oro como dos potencias seductoras.

Es interesante notar que la asociación tradicional de Afrodita con el oro, es subvertida aquí para hablar del peligro de la pasión erótica de las jóvenes y, por ello, de la necesidad de un *kýrios*, un señor de la casa, que controle las jóvenes cuya virginidad es un patrimonio de la casa, para que el oro no provoque una pérdida, en lugar de una futura ganancia.

Este es otro tema recurrente en Eurípides: la mujer joven y virgen como mercancía del casa paterna. Esto es muy interesante pues la mujer joven está destinada a conseguir una riqueza material y simbólica para la casa, pues al casarse genera relaciones exógenas que se traducen en contactos comerciales y políticos entre las familias. Para lograrlo, el jefe de la casa debe impedir que la joven casadera sea seducida por el oro fuera del marco de las regulaciones exógenas.¹⁴

¹³ ἄφενος καὶ πλοῦτον ἀφύξειν Il.1.171, cf. 23.299, acerca de dioses, véase Hes.Th.112.

¹⁴Véase, Wohl, 1998.

Como parte de la argumentación acerca de la seducción que habría ejercido un hombre rico sobre su hija Dánae, Acrisio, como en el fr. Adesp. 129, trae a colación a *érws*, pero la idea retoma uno de los aspectos señalados por Teognis: la relación intrínseca entre *érws* y la riqueza. *Érws* es una divinidad que no se encarga del cosmos sino una dinividad de lo vano y superfluo, del lujo en palabras de Teognis (ἀφνεὸν, v. 189): *érws* no es materia de pobres ni actúa sobre ellos, solo está entre los ricos pues es seducido por el dinero de estos y quiere estar allí.

Érws que en mucha literatura aparece como el dios más poderoso por su efecto dominador de las mentes y las almas, sucumbe en estos textos ante el poder del oro. Entonces Acrisio saca una conclusión inesperada: el confinamiento de Dánae al encierro en la recámara de bronce le negó el beneficio de las riquezas de su padre por lo que el oro ofrecido por el supuesto seductor podría haber logrado su cometido.

Entonces, el foco recae en el poder que el dinero tiene sobre *érws*. Ya en Sófocles (fr. 88) el dinero era presentado como un poder capaz de lograr todos sus cometidos: crea amigos, honores, tiranía, belleza, sabiduría de palabra placer:

τὰ χρήματ' ἀνθρώποισιν εὐρίσκει φίλους,
 αὐθις δὲ τιμάς, εἴτα τῆς ὑπερτάτης
 τυραννίδος θακοῦσιν ἀγχίστην ἔδραν.
 ἔπειτα δ' οὐδείς ἐχθρὸς οὔτε φύεται
 πρὸς χρήμαθ' οἱ τε φύντες ἀρνοῦνται στυγεῖν. 5
 δεινὸς γὰρ ἔρπειν πλοῦτος ἔς τε τὰ βрата
 καὶ ἴπρὸς τὰ βατὰί, χῶπόθεν πένης ἀνήρ
 οὐδ' ἐντυχῶν δύναιτ' ἄν ὦν ἐρᾷ τυχεῖν.
 καὶ γὰρ δυσειδὲς σῶμα καὶ δυσώνυμον
 γλώσση σοφὸν τίθησιν εὐμορφὸν τ' ἰδεῖν. 10
 μόνῳ δὲ χαίρειν κὰν νόσων ξινουσίᾳ
 πάρεστιν αὐτῷ κάπικρύπτεσθαι κακά.

*Las riquezas procuran a los hombres amigos,
 luego honores, y finalmente ocupan el asiento más
 elevado junto a la sede de la tiranía.
 Entonces, nadie se vuelve enemigo de la riqueza y los que
 los son reniegan de su antipatía. 5
 En efecto la riqueza es capaz de serpear hacia lugares
 inaccesibles
 † †, donde el hombre pobre
 no podría llegar a realizar las cosas que desea.
 También, pues, a un cuerpo no agraciado y despreciado
 lo hace sabio en la lengua y agradable de verse. 10
 A él solo (al rico) es posible estar bien en compañía de
 enfermedades
 y ocultársele las cosas malas.*

Sófocles concentra su discurso en las *khremata*, en la riqueza misma, como un medio que consigue aquello que antes solo se conseguía con el *génos*, como decía Teognis: incluso la consideración de la belleza y hasta la salud, dos aspectos ligados a la concepción aristocrática del cuerpo.

La tragedia traspasa el mito desde las acciones de Acrisio, hacia la subversión de los valores sociales que el oro acarreo y que, anacrónicamente, los personajes de la tragedia se ven obligados a enfrentar sin saber cómo hacerlo: el noble, por su *génos* no precisa del dinero para tener renombre y ser oído en la sociedad; aquel que no es noble, el *kakós*, es el que hace de su dinero una oportunidad social y lo usa para conseguir una esposa noble y un lugar en la *pólis* que de otra manera estaría vedado.

Pero las relaciones son no simétricas y directas: la presencia del oro en la sociedad ya no permite decir que el *agathós* es noble y bueno y rico y que el *kakós* es innoble, malo y pobre. Ahora aparece otra categoría los *ólbioi, plúsioi* y *hoi ékhontes*, los ricos, que por su riqueza son escuchados y honrados, vistos como bellos y saludables. La misma idea se observa en nuestra obra:

δοῦναι δὲ πᾶς τις μᾶλλον ὀλίβῳ κακῷ
 ρόθυμός ἐστιν ἢ πένητι κάγαθῷ.
 κακὸς δ' ὁ μὴ ἔχων, οἱ δ' ἔχοντες ὀλβιοι.

*Toda persona es más propensa a dar (una hija) a un rico
 innoble
 que a un pobre noble.
 Innoble el que no tiene, afortunados los que tienen
 (Fr. 326 Kannicht)*

La posibilidad de acumular dinero ha cambiado las categorías sociales en la práctica. Al proyectar la importancia que el dinero tiene en su mundo actual sobre un mito de la edad heroica, Eurípides crea una serie de incongruencias que son explotadas por partida doble: por un lado, el desarrollo de una trama trágica que pone a los personajes frente una situación que no controlan por sí solos y, por otro lado, logra superponer dos momentos de la historia cultural para poner en evidencia cómo el dinero, un objeto creado por el hombre, se ha impuesto a la sociedad y al cosmos.¹⁷

Por ello en el Fr. 320 Kn. dice Acrisio que no hay *khremata* que sirva para custodiar a una mujer pues, si por un lado las riquezas pueden conseguirlo todo, son permeables a la acumulación de mayor número de riquezas. Las riquezas sirven aquí para lograr

¹⁷Sobre la posición de Eurípides como crítico de su sociedad, véase la juiciosa propuesta de Gregory (2002).

propósitos opuestos pues debieran proteger pero el deseo de tener más les impedirá evitar que Dánae fuera seducida. En esta lógica que la Atenas del siglo V aC. ve imponerse, nada hay más acumulable que las riquezas en moneda metálica.

Nótese que la oposición entre “ser innoble” (κακός) y “ser rico” (οἱ δ'ἔχοντες) deja abierta una posibilidad: no todo el que es “afortunado” (ὄλβιοι), llega a ser “noble” (ἀγαθός).¹⁸ Una consideración anacrónica pues en el mundo del mito es impensable separar “nobleza” de “riqueza”. Al mismo tiempo, vemos que es una idea ya presente en Teognis, una lírica de exaltación de la aristocracia frente al *démos* que pone en evidencia la nueva situación social que el dinero ha creado: se puede ser rico siendo un *kakós* y en consecuencia, siendo *kakós* se puede ser un hombre honrado por la comunidad pues el dinero se vuelve un parámetro de valoración.

Esta situación, que Teognis ve gestarse y expandirse, es mostrada por la Tragedia como ya establecida y es la tensión entre mundo mítico y actualidad la que permite reflexionar sobre este tema, violentando la trama mitográfica hasta abrir los blancos en los que un “moderno” Eurípides logra insertar un tema coyuntural como el de la acumulación de riquezas y la nueva escala de consideración social que genera.

En siglo V aC., en cambio, es claramente factible proponer una valoración social de “rico sin nobleza”. Si Acrisio pudiera, daría en matrimonio su hija a un hombre rico innoble antes que a un noble pobre.¹⁹ Esta postura lo lleva a afirmar un prestigio social que Eurípides quiere poner en discusión:

κρείσων γὰρ οὐδεὶς χρημάτων πέφυκ' ἀνὴρ,
πλὴν εἴ τις ὄστις δ' οὐτός ἐστιν οὐχ ὄρῳ.

Ningún hombre llegó a ser (por naturaleza) superior a las riquezas, excepto, quizá, alguno; pero quién sea este, no lo veo.
(Fr. 325 Kannicht)

Ningún hombre tiene una φύσις superior a la riqueza (χρημάτων) de manera que es la posesión de bienes la que impone una escala social: el dinero no solo puede manipular a una joven y lograr que se entregue a un hombre rico, sino que manipula los valores sociales e impone un cambio que se cristaliza en el anacronismo antes señalado: si en el mundo del mito, la riqueza está directamente asociada a la nobleza de los héroes, en la Tragedia (esto es en el siglo V aC.) es la riqueza la que redistribuye y tensiona los valores y jerarquías sociales.

Esta capacidad del dinero de manipular a individuos y sociedades es criticada por Dánae en el siguiente fragmento:

φιλοῦσι γὰρ τοὶ τῶν μὲν ὀλβίων βροτοὶ
σοφοὺς τίθεσθαι τοὺς λόγους, ὅταν δέ τις
λεπτῶν ἀπ' οἴκων εὐ λέγη πένης ἀνὴρ,
γελᾶν· ἐγὼ δὲ πολλὰκις σοφωτέρους
πένητας ἄνδρας εἰσορῶ τῶν πλουσίων
καὶ θεοῖσι μικρὰ θύοντας τέλη
τῶν βουθυτούντων ὄντας εὐσεβεστέρους.

En efecto, ciertamente, los mortales aman honrar como sabias las palabras de los ricos, pero cuando algún hombre pobre, de condición humilde, habla bien, (aman) reír. Yo veo, en cambio, que muchas veces los hombres pobres son más sabios que los ricos y los que realizan sacrificios pequeños a los dioses (son) más piadosos que los que sacrifican bueyes.
(Fr. 327 Kannicht)

En estas palabras se oponen a las consideraciones de los fragmentos en los que Acrisio habría expuesto su pensamiento. Concordamos en atribuir estos versos al personaje Dánae que niega enfáticamente que la riqueza genere superioridad social por sí sola.

La joven fisura la lógica monolítica de su padre Acrisio y afirma que es posible que un pobre sea sabio. Con esta afirmación rompe, al mismo tiempo, la lógica aristocrática que igualaba al aristócrata con el rico y el sabio. Dánae propone una solución intermedia: no es necesario ser aristócrata ni rico para ser sabio. Para ello, en cambio, es necesaria la *sophrosýne*, y no hay necesidad alguna de mostrar la capacidad económica a través de grandes hecatombes: los dioses se honran con *eusebeía*, con “piedad”, no con dinero. Es un retorno a Solón y sus leyes de moderación privada y pública.

En el siglo V aC. la elite social poseedora de riquezas demostraba esa capacidad mediante beneficios a la *pólis* a través de sacrificios y de participación pública. Dánae sostiene que estos beneficios no dependen de la riqueza sino de la *eusebeía* y de la

¹⁸Seguimos aquí la interpretación de Cattaneo, 2011/2012. Agradezco al autor la gentileza de haberme permitido utilizar y citar su tesis antes de su publicación.

¹⁹Se entreaire aquí otro aspecto interesante: Zeus es el más noble, rico y poderoso de los seres, sin embargo, su unión no significa un matrimonio y la maternidad de Dánae resulta un demérito social que Acrisio pretende castigar. Un caso similar es el de la bella Creusa en Ión de Eurípides donde la joven forzada por Apolo lejos de hacer público Ión es hijo de un dios, decide exponerlo.

sophrosýne, es decir del verdadero respeto a la religión y la participación prudente en los asuntos de la *pólis*.²⁰

Paradójicamente, la joven Dánae, que además de ser mujer y doncella, que ha permanecido gran parte de su vida encerrada, avizora (ἐγὼ δὲ ... εἰσορῶ) un “deber ser” del *polítes*, que su padre, con la experiencia política de rey, no ubica en el primer lugar de sus consideraciones.²¹ Estas ideas de Dánae se ven reforzadas en el último fragmento perteneciente a este *agón*:

ὄστις δόμοις μὲν ἦδεται πληρουμένοις,
γαστρὸς δ' ἀφαιρῶν σῶμα δύστηνος κακοῖ,
τοῦτον νομίζω κἄν θεῶν συλᾶν βρέτη
τοῖς φιλτάτοις τε πολέμιον πεφυκέναι.

*Quien se complace con mansiones llenas,
privando, en cambio, el estómago (del alimento), infeliz
daña su propio cuerpo,
considero que este podría robar las estatuas de los dioses
y convertirse en enemigo de los más queridos.
(Fr. 328 Kannicht)*

El dinero manipula definitivamente al hombre, al punto de hacerle descuidar su condición física y sus relaciones interpersonales. Es la negación completa de la *areté* heroica, en la que el noble posee destreza y fuerza física y se vanagloria menos de sus tesoros que de sus antepasados y relaciones de reciprocidad. Basta pensar en Odiseo en el país de los Feacios para traer a la memoria el ideal heroico en este sentido.

La riqueza que, según Acrisio, es el gran manipulador de las mujeres jóvenes que no tendrían la capacidad de discernir los peligros de ser seducidas ni tomarían en cuenta las consecuencias privadas y públicas, resulta ser, según Dánae, el gran manipulador de los asuntos cívicos en su faz privada y pública: el cuerpo de ciudadanos sucumbe ante el poder del oro y no ven que el rico carente de nobleza y virtud, no tiene en su horizonte el bien de la *pólis* sino su deseo de riqueza que se materializa en la acumulación de riquezas, o en sus formas “alternativas”, metafóricas quizá, la glotonería que lo enferma y el robo de las estatuas que genera el descontento de los dioses.

De esta manera, espero haber ofrecido a los aquí presente, dos planos de la manipulación: una, la efectuada sobre el mito, a través del anacronismo cultural como medio excepcional para hacer que una narración antigua, pueda hacer oír su vez en el presente y cuestionar la realidad de la Atenas del siglo V aC. La capacidad de detectar nuevos espacios de sentido, es decir la capacidad semiótica de Eurípides se muestra en estos fragmentos de manera completa: el cruce de un mito, el de Dánae, con u

proceso cultural, el del dinero, que la cultura griega registra desde el siglo VI aC., según vimos en Teognis y Solón, producen un nuevo efecto de sentido: el mito como narración pasada que interpela el presente. Por otra parte, el tema mismo de la poder manipulador de la riqueza: su nueva esencia acumulable, hace de la riqueza no solo un bien material, sino un medio y un fin en sí mismo, y escapa del control del hombre para constituirse, de algún modo, en una fuerza del cosmos capaz de dominar los elementos y las fuerzas regentes tradicionales como Afrodita y *Érws*, Ares y Orfeo. El dinero redefine categorías sociales, las disuelve, mezcla y reconfigura para ser el mismo un valor social, político, cultural, además de económico.

La joven Dánae, en la obra de Eurípides, acusada de haber cedido al poder seductor del oro, es la única capaz de reaccionar y advertir que *sophía*, *swphrosyne* y *eusebía* ceden su paso a la noción de “rico”. Pero no critica la riqueza, sino la manipulación que ejerce en la sociedad. Platón ser hará eco de esta discusión y, afirmará la necesidad de enfrentar este problema, como afirma el Ateniense estas palabras en *Leyes* 918. b-c:

πῶς γὰρ οὐκ εὐεργέτης πᾶς ὃς ἂν οὐσίαν χρημάτων
ὠντινωοῦν, ἀσύμμετρον οὖσαν καὶ ἀνώμαλον, ὀμαλὴν τε
καὶ σύμμετρον ἀπεργάζηται; τοῦτο ἡμῖν χρὴ φάναί καὶ τὴν
τοῦ νομίσματος ἀπεργάζεσθαι δύναμιν, καὶ τὸν ἔμπορον
ἐπὶ τούτῳ τετάχθαι δεῖ λέγειν. καὶ μισθωτὸς καὶ
πανδοκεὺς καὶ ἄλλα, τὰ μὲν εὐσχημονέστερα, τὰ δὲ
ἀσχημονέστερα γιγνόμενα, τοῦτό γε πάντα δύναται, πᾶσιν
ἐπικουρίαν ταῖς χρεῖαις ἐξευπορεῖν καὶ ὀμαλότητα ταῖς
οὐσίαις. τί ποτε δὴ τὸ μὴ καλὸν αὐτὸ μῆδ' εὐσχημον
δοκεῖν εἶναι, καὶ τί τὸ διαβεβληκὸς τυγχάνει, ἴδωμεν, ἵνα εἰ
μὴ καὶ τὸ ὄλον, ἀλλ' οὖν μέρη γε ἐξισώμεθα νόμῳ.
πρᾶγμα ἔσθ', ὡς ἔοικεν, οὐ φαῦλον, οὐδὲ σμικρὰς
δεόμενον ἀρετῆς.

²⁰Es notable que tres virtudes cívicas εὐ λέγειν, σοφία, εὐσέβεια, según Dánae, sean aparentes en los ricos y verdaderas en los pobres del *démos*. Sobre el comportamiento moral frente a la riqueza y la pobreza, véase *Erechtheus* Fr. 362 Kn-16 Sonnino. Precisamente, en su comentario, Sonnino, 2010, 297-300 señala con razón y cautela que Erecto propone seguir el modelo soloniano de no conseguir riquezas mediante injusticias (Solon fr. 13. 7-5; 71-73; 4b W.). Dado que no poseemos el discurso completo de Dánae, no podemos afirmar que la heroína plantee un balance entre riqueza y pobreza, pero la idea de que la riqueza no asegura valores cívicos y religiosos superiores, responde a la ideología periclea anterior a la guerra del Peloponeso. Un anacronismo de ideología democrática proyectado en la mítica Argos.

²¹Un ejemplo similar de la prudencia y piedad del pobre puede verse en *Orestes* de Eurípides vv. 884-945.

Pues, ¿cómo no ha de ser un benefactor todo el que hace una riqueza de cualquier tipo de bienes, que es desproporcionada y desequilibrada, equilibrada y proporcionada? Es necesario que digamos que el poder de la moneda produce eso y también debe decirse que la actividad del comerciante debe estar ordenada a ese fin. Asimismo, el asalariado, el hostelero y todo el resto de las profesiones, unas más decorosas, menos las otras, tienen todas esa capacidad de proveer abundantemente a todos de servicios para sus necesidades y equilibrio en sus riquezas. Veamos qué es pues lo que no parece ser bello ni decoroso y qué resulta ser lo criticable, para que, si no completamente, lo remedemos al menos en parte con ayuda de la ley. Es un asunto, así parece, de no poca importancia y necesitado de no poca virtud.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fuentes Primarias

BURNET, J. *Platonis opera, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Joannes Burnet. Vol.V, Minos - Leges - Epinomis - Epistulae - Definitiones*. Oxford: Clarendon Press, 1899-1906.

CAREY, C. *Lysias. Selected Speeches (edited with introduction and commentary)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

CATTANEO, G.. *La Danae di Euripide*. Edizione e commento dei frammenti, Tesi di laurea triennale in Filologia classica, Università degli Studi di Torino, Facoltà di Lettere e Filosofia, Anno Accademico 2011/2012, relatore prof. Gian Franco Gianotti. En prensa.

JOUAN, F.-VAN LOOY, H. *Euripide. Tome VIII. Les Fragments*. Paris: Les Belles Lettres, 2000.

KANNICHT, R. *Tragicorum Graecorum Fragmenta. Vol 5, 1-2: Euripides*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.

KARAMANOU, I. *Euripides. Danae and Dictys. Introduction, Text and Commentary*. München-Leipzig: Saur, 2006.

LSJ Greek English Lexicon. (9th edition) Oxford: Oxford University Press, 1996.

FOWLER, R.L. *Early Greek Mythography. vol I*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

SONNINO, M. *Euripidis Erechthei que exstant*. Firenze: Le Monnier, 2010.

Fuentes secundarias

ARNOTT, P. D. *Greek scenic conventions in the fifth century B.C.* Oxford: Clarendon Press, 1962.

BUSHNELL, R. (ed.). *A Companion to Tragedy*. London: Blackwell, 2005.

BUXTON, R. "Tragedy and Greek Myth. In Woodard"; In: R. (ed.). *The Cambridge Companion to Greek Mythology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp. 166-189.

CAREY, C. "Rape and Adultery in Athenian Law"; In: CQ, Cambridge 45, 1990, pp. 407 – 417.

COHEN, D. *Law, Violence and Community in Classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

DOVER, K.. *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 1974.

EASTERLING, P. E. *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

GOLDHILL, S. *Reading Greek Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

GREGORY, J. "Euripides as Social Critic"; In: *Greece & Rome*, Cambridge 49, 2002, pp. 145-162.

LUCAS DE DIOS, J.M. "Le myth de Danaé et de Persée chez Sophocle"; In: MACHIN, A.-Pernée, L. (eds.) *Sophocle. Le texte, les personnages*. Publication de l' Université de Provence, Aix-en-Provence, 1993, pp. 35-48.

MCHARDIE, F. "The 'trial by water' in Greek myth and literature"; In: *LICS*, Leeds 7.1, 2008, pp. 1-20.

OGDEN, D. *Perseus. Gods and Heroes in the Ancient World*. London-New York: Routledge, 2008.

PELLING, Ch. (ed.). *Greek Tragedy and the Historian*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

SEAFORD, R. "The Imprisonment of Women in Greek Tragedy"; In: *JHS*, London 110, 1990, pp. 76-90.

_____. *Money and the Early Greek Mind: Homer, Philosophy, Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

SILK, M. S. *Tragedy and the Tragic: Greek Theatre and Beyond*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

SOMMERSTEIN, A. "Tragedy and Myth. In Bushnell"; In: R. Bushnell (ed.). *A Companion to Tragedy*. Blackwell, London, 2005, pp. 163-180.

WINKLER, J.- ZEITLIN, F. (eds.). *Nothing to Do with Dionysos? Athenian Drama in its Social Context*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

WOHL, V. *Intimate commerce: exchange, gender, and subjectivity in Greek Tragedy*. Texas: University of Texas Press, 1998.