

La enfermedad del héroe en *Orestes* de Eurípides a la luz de la relación entre tragedia y medicina hipocrática*



Cecilia J. Perczyk

Conicet / UNSaM / Universidad de Buenos Aires, Argentina
ceciliaperczyk@hotmail.com

Fecha de recepción: 16/02/2018. Fecha de aprobación: 27/03/2018.

Resumen

A fin de aportar al estudio de la representación de la locura en el género trágico, el objetivo del presente artículo consiste en analizar la tragedia *Orestes* de Eurípides considerando las similitudes con dos tratados que forman parte del *Corpus Hippocraticum*. Los síntomas presentados por el héroe recuerdan aquellos descritos en *Sobre la enfermedad sagrada* y *Sobre las enfermedades de las vírgenes*. Además de presentar una coincidencia léxica, los textos comparan ideas sobre el origen de la enfermedad y el tratamiento, cuyo estudio me permitirá desarrollar una nueva lectura del final de la tragedia.

Palabras clave

tragedia
medicina hipocrática
mujer
Eurípides
Orestes

The disease of the hero in Euripides' *Orestes* in the light of the relationship between tragedy and Hippocratic medicine

Abstract

In order to collaborate with the study of the representation of tragic madness, the aim of the article is to analyze Euripides' *Orestes* considering the similarities with two treatises that belong to the *Corpus Hippocraticum*. The hero's symptoms recall those described in *On the Sacred Disease* and *Diseases of Young Girls*. In addition to a lexical coincidence, the texts share ideas about the origin of the disease and the healing process, the study of which allow me to develop a new reading of the end of the tragedy.

Keywords

tragedy
Hippocratic medicine
woman
Euripides
Orestes

* Una versión preliminar fue presentada en VIII Jornadas de Cultura Grecolatina del Sur y III Jornadas Internacionales de Estudios Clásicos y Medievales: "Palimpsestos", CEFAM-CEICAM, Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, 24 de mayo de 2017.

1. Los acontecimientos de *Orestes* transcurren entre los hechos representados en *Coéforas* y *Euménides*, ambas obras de Esquilo. Dado que no se ha encontrado otro testimonio literario de los días que pasa Orestes en Argos, se considera que el argumento constituye una invención de Eurípides.

2. Desde mi punto de vista la enfermedad en *Orestes* no es un tema que se circunscriba a la primera parte de la tragedia, ya que el personaje presenta una continua alternancia entre postración y excitación, que expone la configuración de una forma particular de locura. Cfr. Aélión (1983:II 246) y Padel (2005 [1995]:75 y 321), que niegan que en la segunda parte el hijo de Agamenón siga enloquecido, ya que no padece una crisis como la del primer episodio; y Medda (2013:170 y 173), para quien los ataques de *mania* no son permanentes, si bien Orestes sufre una condición duradera de sufrimiento.

3. Autores posteriores que se dedican a la medicina—como Crisipo, Celso, Tertuliano y Celio Aureliano—retoman la figura del hijo de Agamenón para hablar de la insania o explicar en qué consisten las alucinaciones.

4. Es importante aclarar que el cuadro patológico de Orestes, como acontece en otras tragedias, no es completo ni consistente porque no se trata de un historial clínico escrito por un profesional de la salud sino de una obra de teatro representada ante un público en un certamen.

5. En la medicina hipocrática se considera que todas las afecciones tienen un origen corporal por lo que no se distingue la categoría de enfermedad mental. Las enfermedades se clasifican según sean agudas o crónicas, o de acuerdo al órgano afectado (Ahonon, 2014:10).

6. Tradicionalmente se han atribuido los tratados ginecológicos a la escuela de Cnido porque siguen el esquema expositivo de las *Sentencias cniidas* (Littré, 1853:VIII vii). Luego se ha hablado de tres estratos diferentes en la composición (Sanz Mingote y Ochoa Anadón, 1988:18-22). Cfr. King (1998) para un estudio general sobre los tratados ginecológicos.

7. Hay semejanzas entre la locura del hijo de Agamenón y otras enfermedades abordadas en el *Corpus Hippocraticum*, que por una cuestión de extensión serán abordadas en próximos trabajos. Por ejemplo, con la segunda "enfermedad espesa" descrita en el capítulo 48 de *Sobre las afecciones internas*. (Continúa en página 122.)

8. Primero Jouanna (1987:122-126) sostuvo que los trágicos incorporan más a menudo retratos literarios tradicionales que las ideas médicas contemporáneas, posteriormente se acercó a la postura de Clarke Kosak (Jouanna, 2012). Cfr. Smith (1967) que, focalizado en la enfermedad como una metáfora típica de la poesía griega, estudia la relación entre *Orestes* y la medicina hipocrática.

9. El material que compone el *Corpus Hippocraticum* presenta notables diferencias de estilo y contenido, además de expresar opiniones contrarias entre sí, lo que hace imposible adjudicarlo a un único autor. Hay consenso en la crítica sobre el hecho de que la mayor parte fue compuesta en las últimas décadas del siglo v a.C. y las primeras del siglo iv a.C. En cuanto a la figura de Hipócrates, fue un médico que vivió en la isla de Cos en la segunda mitad del siglo v a.C. Sobre la "cuestión hipocrática" puede consultarse Lloyd (1991).

La tragedia *Orestes* de Eurípides, representada durante las Grandes Dionisias en el año 408 a.C., comienza con el hijo de Agamenón postrado en el lecho, luego de haber asesinado a su madre. Con Electra a sus pies, el joven padece una crisis alucinatoria, durante la que sostiene ser atacado por las Erinias. Tras solicitar en vano la ayuda de sus parientes (Menelao y Tíndaro) y ser condenado a la lapidación por los argivos, trama con Pílates y su hermana matar a Helena y tomar como rehén a Hermíone. Cuando los conspiradores se disponen a llevar a cabo su plan son detenidos por Apolo, quien informa que Orestes se casará con su prima y gobernará la ciudad, luego de un tiempo en el exilio y del juicio de los dioses en el Areópago.¹ Los síntomas presentados por el héroe en el trascurso de la tragedia recuerdan aquellos descritos en los tratados hipocráticos,² en especial aquellos dirigidos a la enfermedad sagrada y a las enfermedades de las vírgenes.³ Además de señalar en el presente trabajo la coincidencia léxica en los cuadros sintomatológicos, me centraré en la presencia de ideas similares sobre el origen de la enfermedad y el tratamiento. Lo que resulta más llamativo es que, como en el caso de las vírgenes, la terapéutica propuesta para Orestes en el final de la obra es el matrimonio.

Analizaré de forma comparativa la ἀγρία νόσος de Orestes y las afecciones descritas en los tratados hipocráticos *Sobre la enfermedad sagrada* y *Sobre las enfermedades de las vírgenes*.⁴ *Sobre la enfermedad sagrada* trata acerca de una afección específica, la ἱερὴ νόσος, que en la Antigüedad se constituyó como modelo para las perturbaciones mentales,⁵ y *Sobre las enfermedades de las vírgenes* forma parte de los tratados ginecológicos,⁶ el conjunto más grande dentro del *Corpus Hippocraticum* por la homogeneidad del tema.⁷ Para abordar la relación entre tragedia y medicina griegas, seguiré los trabajos más actuales que tienden a considerar que los médicos hipocráticos y los autores trágicos, además de presentar una coincidencia léxica en sus obras (cuestión abordada por Collinge, 1962; Ciani, 1974; Ferrini, 1978, entre otros), comparten ideas sobre el papel del sufrimiento, la enfermedad y la naturaleza de la curación en la vida del hombre (Clarke Kosak, 2004 y Holmes, 2010).⁸

Se considera que el tratado *Sobre la enfermedad sagrada* fue escrito por el propio Hipócrates en dialecto jónico entre 425 y 420 a.C., por lo tanto su composición es cercana a la de *Orestes*.⁹ En cuanto a *Sobre las enfermedades de las vírgenes*, la situación resulta dudosa. Al igual que Littré (1853:VIII 464), Andò (1990:715) sostiene que las pocas páginas conservadas forman parte de un tratado más extenso escrito por el autor de *Sobre las enfermedades de las mujeres*. La evidencia proviene de dos menciones al primero de los tratados en el segundo, pero se presenta el problema de que ninguno de los pasajes referidos se ha conservado y tampoco se ofrece una datación para *Sobre las enfermedades de las mujeres*, compuesto por dos extensos libros cuya autoría también se discute. Para Pigeaud (2010 [1987]:120) y Bonnet-Cadilhac (1993:149) debe considerarse *Sobre las enfermedades de las vírgenes* como un texto posterior a *Sobre las enfermedades de las mujeres*. La conceptualización de la patología femenina desarrollada en *Sobre las enfermedades de las vírgenes* (la sofocación histerica) se acerca más a las ideas de Sorano de Éfeso (siglo I d.C.) y Galeno de Pérgamo (siglo II d.C.) que a la de los otros tratados ginecológicos (Bonnet-Cadilhac, 1993:162). Por su parte, Flemming y Hanson (1998:243) destacan la afinidad en el vocabulario, las analogías y los argumentos entre *Sobre las enfermedades de las vírgenes* y *Sobre la enfermedad sagrada*, por lo que podría atribuírseles la misma autoría. Sin embargo, hay diferencias en cuanto al tratamiento propuesto y al órgano causante de los trastornos vinculados a lo mental. Además me interesa señalar un pequeño detalle: en *Sobre las enfermedades de las vírgenes* (L VIII 468.7) se emplea el sustantivo

μανία (forma jónica de μανία, 'locura') para indicar las consecuencias del entumecimiento del corazón y el diafragma. Se trata del único tratado ginecológico donde se emplea el término. No se registra en *Sobre la enfermedad sagrada*, donde sí aparecen formas del verbo μαινομαι (L VI 354.1.4; 386.14.22-23; 388.14.6; 388.15.13-14 y 16).¹⁰ Dado que las formas verbales expresan un conjunto de acciones y conductas reconocidas y que, en cambio, el uso de nombres muestra que un concepto ha alcanzado un cierto grado de definición y abstracción (Thumiger, 2013:69), entiendo que la presencia de μανία podría tomarse como un dato para sostener la idea de que *Sobre las enfermedades de las vírgenes* es un tratado posterior a *Sobre la enfermedad sagrada*.¹¹ Ahora bien, que no haya certezas en cuanto a la fecha de composición de *Sobre las enfermedades de las vírgenes* podría resultar problemático para un estudio comparativo con un texto trágico, cuya datación corresponde al periodo clásico. Sin embargo, como se verá en el artículo, el interés por el tratado radica en la concepción griega sobre la mujer que allí se transmite, que tiene cierta estabilidad en la Antigüedad griega.

En la tragedia de Eurípides, el hijo de Agamenón presenta los siguientes síntomas: abatimiento seguido de movimientos rápidos ("ὅταν μὲν σῶμα κουφισθῆι νόσου / ἔμφρων δακρῦει, ποτὲ δὲ δεμνίων ἄπο / πηδαί δρομαίος, πῶλος ὡς ὑπὸ ζυγοῦ" [por un lado, cada vez que el cuerpo se alivia de la enfermedad, llora [cuando vuelve] en sí, por el otro lado, a veces salta rápido del lecho, como un potro desde el yugo] vv. 43-45),¹² amnesia temporaria ("πόθεν ποτ' ἦλθον δεῦρο; πῶς δ' ἀφικόμην; / ἀμνημονῶ γάρ, τῶν πρὶν ἀπολειφθεῖς φρενῶν" [¿De dónde vine aquí? ¿Cómo llegué? Pues no recuerdo, me abandonaron mis anteriores pensamientos] vv. 215-216), salida de espuma por la boca ("λαβοῦ λαβοῦ δῆτ', ἐκ δ' ὄμορξον ἀθλίου / στόματος ἀφρώδη πελανὸν ὀμμάτων τ' ἐμῶν" [tómame, tómame, limpia el líquido espumoso de mi infeliz boca y también de mis ojos] vv. 219-220),¹³ estado de debilitamiento ("ὅταν ἀνῆι νόσος / μανίας, ἀναρθρός εἰμι κἀσθενῶ μέλη" [cada vez que la enloquecida enfermedad cede, estoy sin fuerza y me encuentro débil de los miembros] vv. 227-228), perturbación de los ojos ("ὄμμα σὸν ταράσσεται, / ταχὺς δὲ μετέθου λύσσαν, ἄρτι σωφρονῶν" [tu mirada se perturba, rápido pasaste a la furia, mientras hace un momento eras sensato] vv. 253-254), alucinaciones ("ὦ μήτερο, ἰκετεύω σε, μὴ 'πίσειέ μοι / τὰς αἵματωπούς καὶ δρακοντώδεις κόρας / αὔται γὰρ αὔται πλησίον θρώϊσκουσ' ἐμοῦ" [¡Madre! Te suplico, no instigues contra mí a las doncellas de mirada sanguinaria y aspecto de serpientes. Pues estas, estas saltan cerca de mí] vv. 255-257), agitación y dificultad para respirar ("ἀλύω, πνεῦμ' ἀνεῖς ἐκ πλεν μόνων" [estoy agitado, tras sacar aire de mis pulmones] vv. 277-278), agotamiento ("τὸν μὲν κατηφῆ καὶ παρειμένον νόσῳ" [uno con los ojos abatidos y debilitado por la enfermedad] v. 881), excitación verbal (vv. 1155-1176 y 1204-1208) y psicomotriz ("ξιφηφόρον γὰρ εἰσορῶ πρὸ δωμαίων / βαίνοντ' Ὀρέστην ἐπτοημένῳ ποδί" [pues veo ante el palacio, llevando una espada, a Orestes marchando con paso fuera de sí] vv. 1504-1505).¹⁴ Interesa hacer dos consideraciones respecto de la representación dramática. En primer lugar, aunque la mayoría de los síntomas pertenecen al prólogo y al primer episodio, algunos corresponden al tercer episodio y al éxodo. Por otra parte, a lo largo de toda la obra, diversos personajes destacan el agotamiento que provoca la enfermedad y, si bien en la segunda parte no manifiesta crisis con alucinaciones, se lo ve a Orestes excitado cuando planifica el asesinato de Helena y el secuestro de Hermíone, tanto en sus acciones como en su discurso. De modo que la alternancia entre excitación y postración, secuencia que se repite continuamente (indicada con ὅταν en los vv. 43 y 227), caracteriza al personaje durante toda la tragedia.¹⁵

10. En lo que respecta a los tratados ginecológicos se registra una forma de μαινομαι en *Sobre las enfermedades de las vírgenes* (L VIII 468.10) y otra en *Sobre la superferetación* (L VIII 504.34.22), en un apartado dedicado a los trastornos producidos por la falta de regla en las *parthénoi*. Además, se emplea el adjetivo μανιώδης en *Sobre las enfermedades de las mujeres* I (L VIII 100.41.9), cuando se habla de un estado similar al que padecen las vírgenes. (Continúa en página 122.)

11. Las formas verbales del grupo de palabras vinculadas a μανία son más frecuentes que los sustantivos y los adjetivos en el *Corpus Hippocraticum* (Thumiger, 2013:65).

12. Los pasajes citados de *Orestes* de Eurípides corresponden a la edición de Diggle (1994) y la traducción de los textos griegos me pertenece en todos los casos.

13. Ciani (1974:97) advierte que ἀφρώδης (v.220) no constituye un término poético sino uno médico. En *Sobre la enfermedad sagrada* (L VI 372.7.5), pasaje citado a continuación, se emplea ἀφρός perteneciente a la misma familia de palabras.

14. El orden de la presentación de los síntomas sigue su aparición en la obra.

15. En términos médicos actuales se hablaría de un caso de trastorno bipolar.

En el tratado hipocrático *Sobre la enfermedad sagrada* se indica el siguiente cuadro como específico de la afección:

[...] ἄφρονός τε γίνεται καὶ πνίγεται, καὶ ἀφρός ἐκ τοῦ στόματος ἐκρέει, καὶ οἱ ὀδόντες συνηρεῖσθαι, καὶ αἱ χεῖρες συσπώνται, καὶ τὰ ὄμματα διαστρέφονται, καὶ οὐδὲν φρονέουσιν, ἐνίοισι δὲ καὶ ὑποχωρεῖ ἡ κόπρος κάτω· (L VI 372. 7.5-8)¹⁶

Se queda sin voz y se ahoga, le fluye espuma por la boca, los dientes rechinan, las manos se contraen, los ojos se tuercen, en absoluto tienen entendimiento, y también a algunos les sale excremento.

Algunos de los síntomas señalados –la falta de aire, la salida de espuma y la alteración en la mirada– coinciden con aquellos presentados por el hijo de Agamenón, si bien hay otros que no.

Los trastornos en la vista y en el habla que caracterizan la crisis padecida por Orestes en la tragedia, durante la que dice ser atacado por las Erinias (vv. 53-276), no conforman el cuadro de la ἰερώ νοῦσος, sino que se refieren a padecimientos similares en los capítulos del tratado dedicados a otra perturbación del cerebro (L VI 387-395.14-17):¹⁷

[...] Τῷ δὲ αὐτῷ τούτῳ καὶ μαινόμεθα καὶ παραφρονέομεν, καὶ δαίματα καὶ φόβοι παρίστανται ἡμῖν τὰ μὲν νύκτωρ, τὰ δὲ μεθ’ ἡμέρη, καὶ ἐνύπνια καὶ πλάνοι ἄκαιροι, καὶ φροντίδες οὐχ ἰκνεύμεναι, καὶ ἀγνωσίη τῶν καθεστειῶτων καὶ ἀηθίη καὶ ἀπειρίη. (L VI 386.14.22-23 - L VI 388.14.1-3)

Por el mismo (órgano) enloquecemos y deliramos, se nos presentan terrores y miedos unos de noche, y otros durante el día, visiones en sueños y vagabundeos inoportunos, preocupaciones no adecuadas, ignorancia de las circunstancias e inexperiencia y desconocimiento.

En el inicio del texto médico, cuando se presenta una lista de las enfermedades que también podrían considerarse sagradas por lo asombroso de sus síntomas, se ofrece más información sobre las afecciones del cerebro:

[...] τοῦτο δὲ ὀρέω μαινομένους ἀνθρώπους καὶ παραφρονέοντας ἀπὸ μηδεμῆς προφάσιος ἐμφανέος, καὶ πολλά τε καὶ ἄκαιρα ποίοντες, ἔν τε τῷ ὕπνῳ οἶδα πολλοὺς οἰμῶζοντας καὶ βοῶντας, τοὺς δεπνιγομένους, τοὺς δὲ καὶ ἀναΐσσοντάς τε καὶ φεύγοντας ἔξω καὶ παρα φρονέοντας μέχρις ἀν ἐπέγρωνται, ἔπειτα δὲ ὑγίαιας ἐόντας καὶ φρονέοντας ὥσπερ καὶ πρότερον, ἐόντας τ’ αὐτέους ὠχροῦς τε καὶ ἀσθενέας, καὶ ταῦτα οὐχ ἄπαξ, ἀλλὰ πολλάκις, (L VI 354.1.4-10)

Por otro lado, veo hombres que enloquecen y que deliran sin causa visible, que hacen muchas cosas inoportunas, sé de muchos que gimen y gritan en el sueño, que se ahogan, y también que se levantan y huyen fuera y deliran hasta que se despiertan, luego son sanos y tienen buen entendimiento como antes, quedando los mismos pálidos y débiles, y esto no una vez, sino muchas veces.

Como Orestes en la tragedia, los hombres “que enloquecen y que deliran” quedan en un estado de abatimiento tras desvariar, secuencia que se repite. Hasta aquí nos encontramos con que para construir el cuadro de la locura en *Orestes* se retoman, por un lado, algunos de los síntomas de la enfermedad sagrada, y, por el otro, la serie de alucinaciones, delirio y debilitamiento de otra perturbación

16. En la citas de los tratados que componen el *Corpus Hippocraticum* sigo la edición canónica de Littré (1839-1861) referida en los pasajes citados con la letra L, siguiendo la convención de tomo, página, capítulo y línea.

17. Entiendo que la afección abordada en los capítulos 14 al 17 de *Sobre la enfermedad sagrada*, referida en el primer capítulo como la de los hombres ‘que enloquecen y deliran’ (L VI 354.1.4-5), constituye una enfermedad diferenciada de la ἰερώ νοῦσος, si bien no se la designa con un término específico (Perczyk, 2016:69). Tampoco la enfermedad sagrada recibe en el tratado una nomenclatura médica específica, sino que se continúa usando la nominación tradicional. Las razones por las cuales la afección de los hombres ‘que enloquecen y deliran’ constituye una enfermedad diferenciada son las siguientes: la aplicación del término νοῦσος (L VI 352.1.9 y L VI 394.17.6); la determinación de la humedad del cerebro como su causa (L VI 388.14.3-6); la representación de un cuadro especificado para dos subtipos (capítulos 14 y 15), cuyos síntomas se vinculan a lo psicológico más que a lo físico, y la asociación del padecimiento, que conforma una condición de las enfermedades para la medicina hipocrática. En cambio, para Pigeaud (2010 [1987]:65), seguido por Andó (2003:18), la conceptualización y la definición de la locura en la medicina ocurre recién alrededor del siglo II a.C. En una línea similar se encuentra Thumiger (2013:62), para quien la *mania* en los textos médicos de los siglos V y IV a.C. no es reconocida como una enfermedad, sino más bien como un estado o disposición del carácter.

del cerebro, que se repite “no una vez, sino muchas veces”.¹⁸ De modo que se combinan en un mismo enfermo manifestaciones de dos cuadros diferenciados por la medicina hipocrática, lo cual no constituye un problema; tampoco lo es que se retomem solamente algunos de los síntomas físicos típicos de la enfermedad sagrada, ya que al tratarse de una representación dramática no es necesario que se siga de un modo riguroso la exposición del tratado médico.¹⁹

18. Más adelante se trabaja la ubicación del cerebro como órgano causante de la enfermedad sagrada.

Por otra parte, la coincidencia entre la tragedia y el tratado excede los síntomas ya que también se registra en el plano metafórico. Hacia el final del primer capítulo del texto hipocrático se presenta una lista de dioses vinculados tradicionalmente a la *ἰερώ νούσος*:

19. Cfr. Medda (2013:172) para quien Eurípides no se propuso representar a Orestes como una víctima de una patología mental específica que los espectadores pudieran reconocer, sino que utiliza síntomas comunes a diferentes enfermedades descritas en los tratados hipocráticos según como le convenga dramáticamente.

[...] κῆν μὲν γὰρ αἶγα μιμῶνται, κῆν βρούκωνται, κῆν τὰ δεξιὰ σπῶνται, μητέρα θεῶν φασὶν αἰτίην εἶναι. Ἦν δὲ ὀξύτερον καὶ εὐτονώτερον φθέγγηται, ἴππῳ εἰκάζουσι, καὶ φασὶ Ποσειδῶνα αἴτιον εἶναι. Ἦν δὲ καὶ τῆς κόπρου τι παρέη, ὃ πολλάκις γίνεται ὑπὸ τῆς νούσου βιαζομένοισιν, Ἐνοδίου πρόσκειται ἡ προσωρυμῆ· ἦν δὲ λεπτότερον καὶ πυκνότερον, οἶον ὄρνιθες, Ἀπόλλων νόμιος. Ἦν δὲ ἀφρὸν ἐκ τοῦ στόματος ἀφίη καὶ τοῖσι ποσὶ λακτίζη, Ἄρης τὴν αἰτίην ἔχει. Ὀκόσα δὲ δειμάτα νυκτὸς παρίσταται καὶ φόβοι καὶ παράνοια καὶ ἀναπηδήσεις ἐκ τῆς κλίνης καὶ φόβητρα καὶ φεύξεις ἔξω, Ἐκάτης φασὶν εἶναι ἐπιβολὰς καὶ ἠρώων ἐφόδους. (L VI 360.1.13-17 - L VI 362.1.1-6)

Pues, por un lado, si imitan a las cabras, y si rechinan los dientes, y si convulsionan hacia el lado derecho, dicen que la madre de los dioses es la causa. Por otro lado, si grita más agudo y fuerte, lo igualan a un caballo, y dicen que Poseidón es el responsable. Y también si suelta algo de excremento, que a menudo sucede a los que son dominados por la enfermedad, se le aplica el sobrenombre de Enodia. Si más delicada y frecuente, como las aves, [se le aplica] el de Apolo Nomio. Si lanza espuma por la boca y cocea con sus pies, Ares tiene la culpa. Cuantos presentan miedo de noche, terrores, desvaríos, saltos del lecho, espantos y escapes de la casa, dicen que son asaltos de Hécate y ataques de los héroes.

En el pasaje citado se adjudican síntomas específicos a cada dios, entre los que me interesa destacar la presencia de la imagen equina, relacionada con Poseidón y Ares,²⁰ porque en el prólogo de *Orestes* Electra describe a su hermano saltando como si se tratara de un caballo (vv. 44-45). La convergencia en el modo de describir la conducta trastornada permite suponer que en el imaginario griego se trataba de una forma común de aproximarse a la locura, por lo menos en los círculos intelectuales.²¹

20. En el caso de Ares la referencia al caballo es a través del verbo λακτίζω, que significa ‘patear’, ‘cocear’.

Por otra parte, en *Sobre la enfermedad sagrada* se indica que la vergüenza es la turbación del estado de ánimo que acompaña la enfermedad:

21. Los caballos, junto con la serpiente y el perro, son las especies que conforman lo monstruoso en la Grecia antigua (Vernant, 2007 [1985]:1501-1502). Cabe recordar los ejemplos míticos de equinos antropófagos: las yeguas de Glaucos, el rey de Éfira, y las de Diomedes, el rey de Tracia. Nótese el cruce entre el género de los animales y la violencia de su conducta.

Ὀκόσοι δὲ ἤδη ἐθάδες εἰσὶ τῆ νούσῳ, προγινώσκουσιν ὀκόταν μέλλωσι λήψεσθαι, καὶ φεύγουσιν ἐκ τῶν ἀνθρώπων, ἦν μὲν ἐγγὺς αὐτῶν ὁ οἶκος ἔη, οἴκαδε, ἦν δὲ μὴ, ἐς τὸ ἐρημότατον, ὅπη μέλλουσιν ὄψεσθαι αὐτὸν ἐλάχιστοι πεσόντα, εὐθύς τε ἐγκαλύπτεται· τοῦτο δὲ ποιεῖ ὑπ’ αἰσχύνῃς τοῦ πάθεος καὶ οὐχ ὑπὸ φόβου, ὡς οἱ πολλοὶ νομίζουσι, τοῦ δαιμονίου. (L VI 382.12.19-24)

Cuantos ya están habituados a la enfermedad, saben de antemano cuándo están a punto de tenerla, huyen de los hombres, si la casa está cerca de estos, a su casa, y si no, al lugar más solitario, en donde saben que muy pocos van a verlo tras caer, seguidamente se ocultan. Esto lo hace por vergüenza de su padecimiento y no por el miedo, como muchos piensan, de lo divino.

De un modo similar, Orestes expresa dicha emoción en el primer episodio, antes de la crisis alucinatoria: “αἰσχύνομαι σε μεταδιδούς πόνων ἐμῶν / ὄχλον τε παρέχων παρθένω νόσοις ἐμαῖς” [me avergüenzo ante ti, porque te hago partícipe de mis penas y provocho angustia a una doncella con mis dolencias] (vv. 281-282).

El órgano vinculado a la etiología de la ἰερή νοῦσος es el cerebro: “Ἄλλὰ γὰρ αἴτιος ὁ ἐγκέφαλος τούτου τοῦ πάθους, ὡσπερ καὶ / τῶν ἄλλων νοσημάτων τῶν μεγίστων” [pero en realidad el responsable de esta afección es el cerebro, como de las otras enfermedades más graves] (L VI 366.3.5-6).²² La identificación del cerebro como el causante de la afección constituye una particularidad de *Sobre la enfermedad sagrada*, ya que en otros escritos del *Corpus Hippocraticum* se ubican órganos internos diferentes.²³ En la tragedia no se relaciona el cerebro con la νόσος del protagonista, sino que se ubican procesos mentales en su origen. Por un lado, Theodorou (1993:40) y Saïd (2013:393) destacan que Orestes hace hincapié en los efectos que tuvo el crimen sobre sí mismo: “ἢ σύνεσις, ὅτι σύννοϊδα δεῖν’ εἰργασμένος” [el entendimiento porque soy consciente de haber hecho cosas terribles] (v. 396);²⁴ “λύπη μάλιστά γ’ ἢ διαφθείρουσά με” [el dolor (es) sobre todo lo que me destruye] (v. 398). Por otro lado, porque sus propios recuerdos desencadenan la crisis, señalan Holmes (2010:249) y Gambon (2016:41). Inmediatamente luego de que Electra menciona la llegada de Helena a la ciudad de Argos (vv. 245-246), advierte la perturbación de la mirada de su hermano (vv. 253-254).²⁵ De modo que en el texto médico se identifica un origen físico que elimina la responsabilidad individual, a diferencia de la tragedia donde se relaciona el estado de alteración mental con los comportamientos pasados del personaje. Si bien no hay que olvidar que en *Sobre la enfermedad sagrada*, al hablar del cerebro como sede del entendimiento, se registra σύνεσις (L VI 390.16.16) y ξύνεσις (L VI 392.17.4).

En cuanto a la etiología, resta señalar lo siguiente. El médico explica que la enfermedad sagrada tiene un componente hereditario: “Ἀρχεται δὲ ὡσπερ καὶ τὰλλα νοσήματα κατὰ γένος” [comienza como las otras enfermedades en la familia] (L VI 364.2.15). En la tragedia de Eurípides se alude en varias ocasiones al trasfondo mítico de la familia de los Atridas. Por un lado, el Coro habla de la maldición familiar en el segundo estásimo (vv. 807-818), y, por el otro, Electra lo hace en la primera parte del prólogo y en la monodia ubicada en el tercer episodio (vv. 1-26 y 995-1012).²⁶ Clarke Kosak (2004:131-132) advierte que se relaciona a Orestes con su ancestro Tántalo a través del tema de la enfermedad.²⁷ Al hablar del castigo padecido por el padre de Pélope se emplea el mismo sustantivo que para el asesino de Clitemnestra, νόσος: “ἀκόλαστον ἔσχε γλῶσσαν, αἰσχίστην νόσον” [tuvo una lengua desenfrenada, la enfermedad más vergonzosa] (v. 10); “ἐντεῦθεν ἀγρίαι συντακείς τῆ νόσῳ νοσεῖ” [desde entonces, habiéndose consumido por una salvaje enfermedad, está enfermo] (v. 34). Propongo, entonces, interpretar la insistencia en la genealogía como la adjudicación de un anclaje genético a la enfermedad del héroe trágico.²⁸ Por lo tanto, la situación del hijo de Agamenón excede la idea tradicional de la intervención punitiva de los dioses y se orienta en una línea similar a la propuesta en el tratado hipocrático, en el que se suplanta la etiología divina de la enfermedad sagrada por una explicación racional.

En los tratados ginecológicos los trastornos psíquicos adquieren especial importancia.²⁹ Dentro de este conjunto, llama la atención *Sobre las enfermedades de las vírgenes* por la adjudicación de alteraciones mentales a una afección

22. Véase también L VI 388.14.3-10.

23. Para una afección con síntomas similares a la ἰερή νοῦσος, en *Sobre las enfermedades de las mujeres I* (L VIII 32-34.7), el causante es el útero, al igual que se verá en *Sobre las enfermedades de las vírgenes*.

24. La traducción de σύνεσις, término que vuelve a utilizar Orestes en la tragedia en el v. 1524 (“εὐ λέγεις, σώζει σε σύνεσις, ἀλλὰ βαῖν’ ἔσω δόμων”), ha sido sumamente discutida (Rodgers, 1969; Garzya, 1992; Bosman, 1993; Porter, 1994:298-313; Guardasole, 2000:211-219, *inter alios multos*). Recordemos que en *Ranas* Aristófanes ironiza acerca del uso que hace Eurípides del término cuando lo muestra confiando su destino a una diosa con ese nombre (v. 893). Entre los críticos que se han dedicado a dicha cuestión, me interesa destacar a los siguientes. Assaël (1996:69) asocia el término a una facultad emocional, en lugar de un instrumento del conocimiento racional. (Continúa en página 122.)

25. En *Orestes* se atribuye el origen de la locura a otras causas, como la sangre de Clitemnestra (vv. 36-37, 337-338 y 400), las Erinias (vv. 37-38, 237-238 y 408) y otras divinidades sin especificar (vv. 531-532 y 844-846).

26. Véase también vv.191-194.

27. Resulta notable la cantidad de veces que se nombra a Tántalo en la tragedia (vv. 5, 347, 350, 813, 985 y 1544).

28. Cfr. Blaiklock (1952:184) para quien en esta tragedia se realiza “un estudio de la herencia macabra” y Gambon (2012:4) que señala la inscripción por parte de Electra del padecimiento de Orestes en una línea hereditaria.

29. Por ejemplo, L VIII 66.25 y L VIII 128.63.

propia del género femenino.³⁰ El breve tratado comienza con una reflexión general sobre la naturaleza de las enfermedades, para luego indicar el marco de la investigación que se desarrollará:

30. Para Laín Entralgo (2005 [1958]:152), Pigeaud (1981:416) y Catonné (1994:361) se trata de lo que en la actualidad se cataloga como histeria.

[...] Πρώτον περὶ τῆς ἱερῆς νούσου καλεομένης, καὶ περὶ τῶν ἀποπληκτῶν, καὶ περὶ τῶν δειμάτων, ὅκόσα φοβεύνται οἱ ἄνθρωποι ἰσχυρώς, ὥστε παραφρονέειν καὶ ὀρῆν δοκέειν δαίμονάς τινας ἐφ' ἑωυτῶν δυσμενέας, ὅκοτε μὲν νυκτὸς, ὅκοτε δὲ ἡμέρης, ὅκοτε δὲ ἀμφοτέρησι τῆσιν ὥρησιν· ἔπειτα ἀπὸ τῆς τοιαύτης ὄψιος πολλοὶ ἤδη ἀπηγχονίσθησαν, πλέονες δὲ γυναῖκες ἢ ἄνδρες· ἀθυμοτέρη γὰρ καὶ ὀλιγωτέρη ἢ φύσις ἢ γυναικεῖη. (L VIII 466.1.4-10)

Primero, sobre la llamada enfermedad sagrada, sobre las apoplejías y sobre los miedos, con cuantos los hombres son fuertemente aterrizados, de manera que deliran y creen ver a ciertas divinidades hostiles hacia ellos, ya sea de noche, de día, o en ambos momentos. Luego, a causa de esta visión, muchos en seguida se estrangulan, más mujeres que varones. Pues la naturaleza mujeril [es] más pusilánime y más débil.

En el incipit del texto se mencionan los tres temas sobre los cuales girará el análisis aquí propuesto: los trastornos mentales, la muerte y la mujer. Se sitúa el tratado como parte de una discusión mayor, que incluye la enfermedad sagrada, la pérdida de conciencia y los temores. Se aclara que, en muchos casos, pueden aparecer tendencias suicidas como consecuencia de visiones, indicadas con el sustantivo ὄψις, vocablo vinculado al campo de la visión. Además de 'aspecto', 'rostro', 'vista' u 'ojo', significa 'visión', 'aparición'.³¹ Hoy, sin duda, llamaríamos 'alucinaciones' al fenómeno descrito, pero en la Antigua Grecia no existía un término específico para su denominación.³² Por último, se afirma en el pasaje que las mujeres, debido a su constitución, son más proclives que los hombres a padecer este tipo de aflicciones. De modo que en su caso las manifestaciones patológicas dependen de su especificidad fisiológica. Cabe señalar que la relación entre fisiología femenina y patología constituye una tendencia general de la medicina hipocrática que no se recorta a los tratados ginecológicos. Andò (2007:18) advierte el hecho de que, cuando en otros tratados que componen el *Corpus Hippocraticum* se relata un caso de alteración psicofísica femenina, se suele señalar el momento de la vida biológica de la paciente.

31. Se vuelve sobre esta cuestión en L VIII 468.16.

32. Cfr. Harris (2013:290).

A continuación se explica por qué las παρθένοι pueden enfermar:

[...] Αἱ δὲ παρθένοι, ὀκόσησιν ὥρη γάμου, παρανδρούμεναι, τοῦτο μᾶλλον πάσχουσιν ἅμα τῇ καθόδῳ τῶν ἐπιμηνίων, πρότερον οὐ μάλα ταῦτα κακοπαθεύουσαι· ὕστερον γὰρ τὸ αἷμα ξυλλεῖβεται ἐς τὰς μήτρας, ὡς ἀπορῥευσόμενον· ὀκόταν οὖν τὸ στόμα τῆς ἐξόδου μὴ ἦ ἀνεστομωμένον, τὸ δὲ αἷμα πλεον ἐπιρῥέη διὰ τε τὰ σιτία καὶ τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος, τηνικαῦτα οὐκ ἔχον τὸ αἷμα ἔκρουν ἀναῖσσει ὑπὸ πλῆθεος ἐς τὴν καρδίην καὶ ἐς τὴν διάφραξιν· ὀκόταν οὖν ταῦτα πληρωθῶσιν, ἐμωρώθη ἢ καρδίη· εἶτα ἐκ τῆς μωρώσιος νάρκη· εἶτ' ἐκ τῆς νάρκης παράνοια ἔλαβεν. (L VIII 466.1.10-19)

Las vírgenes, a las que les llega la edad de casarse, que permanecen sin casarse, sufren mayormente esto, junto con el descenso de la regla, cosa que antes no habían sufrido tanto. Pues luego la sangre gotea a la matriz, como para salir. Así pues, cuando la boca de salida no está abierta, y fluye más sangre por la alimentación y el aumento del cuerpo, entonces, no teniendo salida, la sangre sube en gran cantidad, [como] vía de escape, hacia el corazón y al

diafragma. Así pues, cuando estas [zonas] están llenas, se entorpece el corazón. En consecuencia, por la lentitud, el entumecimiento. En consecuencia, por el entumecimiento, el desvarío las asalta.

La enfermedad aparece cuando, después de haber tenido la primera menstruación, la joven no se casa. La explicación fisiológica consiste en que la sangre menstrual no finaliza el recorrido previsto hacia el exterior del cuerpo. En lugar de salir por el canal vaginal, la sangre se dirige hacia el corazón y el diafragma, entorpeciendo el funcionamiento, lo que provoca la aparición de trastornos mentales.³³ De modo que la zona media del cuerpo cumple una función central, a diferencia de *Sobre la enfermedad sagrada*, donde se ha visto que el cerebro ocupaba ese lugar.³⁴ Para indicar las alteraciones mentales aquí se emplea el término *παράνοια*,³⁵ registrado en plural en el pasaje arriba citado sobre los dioses que se han vinculado tradicionalmente a la *εἰρή νοῦσος* (*Sobre la enfermedad sagrada*, L VI 362.1.4).³⁶ El sustantivo también aparece en *Orestes*, en boca del coro, para definir la *ασέβεια* que implica el matricidio: “τὸ δ’ εὖ κακουργεῖν ἀσέβεια ποικίλα / κακοφρόνων τ’ ἀνδρῶν παράνοι-α”,³⁷ [hacer el mal con buen modo es artificiosa impiedad y desvarío de hombres que piensan mal] (vv. 823-825).³⁸

Tras valerse de una comparación con el adormecimiento de las piernas (L VIII 466.1.19-20 - L VIII 468.1.1-9), se desarrollan las consecuencias que tiene el entumecimiento del corazón y el diafragma:

[...]Ἐχόντων δὲ τούτων ᾧδε, ὑπὸ μὲν τῆς ὄξυφλεγμοσῆς μαίνεται, ὑπὸ δὲ τῆς σιπηδόνος φονᾶ, ὑπὸ δὲ τοῦ ζοφεροῦ φοβέεται καὶ δέδοικεν, ὑπὸ δὲ τῆς περὶ τὴν καρδίην πιέξιος ἀγχόνας κραίνουσιν, ὑπὸ δὲ τῆς κακίης το αἵματος ἀλύων καὶ ἀδημονέων ὁ θυμὸς κακὸν ἐφέλκεται· ἕτερον δὲ καὶ φοβερὰ ὀνομάζει· καὶ κελεύουσιν ἄλλεσθαι καὶ καταπίπτειν ἐς τὰ φρέατα καὶ ἀγχεσθαι, ἅτε ἀμείνονά τε ἔοντα καὶ χρεῖην ἔχοντα παντοίην· (L VIII 468.9-16)

Estando así las cosas, [la mujer] enloquece por la inflamación aguda; está sedienta de sangre por la putrefacción; se aterroriza y está asustada por la oscuridad; realizan estrangulamientos por la presión sobre el corazón; el ánimo, agitándose y atormentándose, arrastra el mal sobre sí por la mala calidad de la sangre. Y encima, [la mujer] pronuncia cosas terribles. [Las visiones le] ordenan saltar y arrojar a los pozos y estrangularse, como si fuera mejor y tuviera toda suerte de utilidad.

Se señala, en primer lugar, que la inflamación de estas zonas provoca un estado de enloquecimiento, indicado con *μαίνομαι*, acompañado por la presencia de terrores y miedos. Asimismo se explica que por la putrefacción de la carne se producen deseos de matar, señalados con *φονάω* (‘estar sediento de sangre’ o ‘ser asesino’), y la presión en el corazón provoca la voluntad de estrangular a otros. Debido a la alteración de la sangre, aparecen la excitación y los tormentos. Para indicar la agitación se emplea una forma del verbo *ἀλύω*, usado en *Orestes* cuando el protagonista indica las dificultades que tiene para respirar al salir del trance (vv. 277-278).³⁹ Por último, se retoma el tema del suicidio, nuevamente bajo la forma del ahorcamiento (con una forma del verbo *ἄγχω* en voz media), como consecuencia de alucinaciones, experimentadas ahora no solo bajo la forma visual (indicada en el comienzo del tratado) sino también auditiva. De esta manera, el homicidio, ya sea como agresión contra otros o contra sí mismo, cobra un notable protagonismo que no se registra en otros tratados hipocráticos. Sin duda las conductas atribuidas a las vírgenes reverberan en el accionar del matricida protagonista de la tragedia de Eurípides que, tras asesinar a su madre, no solo planea matar a la hermana de ella sino que también considera la posibilidad de suicidarse.

33. Cfr. *Timeo* (91 c-d) de Platón, donde se señala que las mujeres se enfurecen y se irritan cuando no son fertilizadas a tiempo. La causa para el filósofo es que el útero circula de forma errante por su cuerpo obstruyendo los conductos de aire.

34. Cfr. *Sobre el corazón* 10 y *Sobre los flatos* 14 donde se relaciona la sangre con la actividad intelectual.

35. En los versos que siguen, el médico amplía el vocabulario de la locura con *παραφροσύνη*, ‘delirio’, y *μανία* (L VIII 468.1.7), sobre el que me extendí en la introducción. Cabe recordar que el verbo *παραφρονέω* se emplea en el incipit de *Sobre las enfermedades de las vírgenes* (“περὶ τῶν δειμάτων, ὁκόσα φοβέονται οἱ ἄνθρωποι ἰσχυρῶς, ὥστε παραφρονεῖν”, L VIII 466.6), para indicar la conducta trastornada de los hombres en tanto especie, el uso es similar al que recibe en *Sobre la enfermedad sagrada* (“τοῦτο δὲ ὀρέω μαινομένους ἀνθρώπους καὶ παραφρονέοντας”, L VI 354.1.4-5).

36. Se registran solo tres usos más en todo el *Corpus Hippocraticum*, uno de los cuales corresponde a *Sobre las enfermedades de las mujeres* I (L VIII 100.41.9), lo que ratifica la escasez de sustantivos para identificar estados de alteración mental.

37. A diferencia de Diggle (1994), Di Benedetto (1965:164-165) y Medda (2011: 241) mantienen el texto de los manuscritos donde figura *αὐ* en lugar de *εὖ*.

38. Ciani (1974:99) destaca el hecho de que también Esquilo emplea *παράνοια* en sus tragedias, por lo que las fuentes de Eurípides podrían haber sido tanto otro trágico como la medicina hipocrática.

39. Se registra, otra vez más, *ἀλύω* en el final del tratado (L VIII 470.1).

El estado virginal, identificado, según se ha visto, por la medicina griega como un momento de inseguridad física y psicológica, parece ser compartido por Orestes.⁴⁰ Como las vírgenes, el joven todavía no ha contraído matrimonio pero podemos inferir que se encuentra maduro físicamente para hacerlo. Padece trastornos mentales y en varias ocasiones se habla de él como de un cadáver.⁴¹ Así lo hacen Electra al indicar que apenas respira (“νεκρὸς γὰρ οὖτος οὐνεκα σμικρᾶς πνοῆς” [pues este es un cadáver por la respiración débil] v. 84), las argivas al destacar su excesiva postración (“ὄρα παροῦσα, παρθέν’ Ἥλέκτρα, πέλας, / μὴ κατθανών σε σύγγονος λέλειθ’ ὅδε / οὐ γὰρ μ’ ἀρέσκει τῷ λίαν παρεϊμένῳ” [mira, estando a su lado, doncella Electra, que tu hermano no muera sin que te des cuenta. Pues no me agrada su excesivo debilitamiento] vv. 208-210), y Menelao al verlo por primera vez (“ὦ θεοί, τί λεύσω; τίνα δέδορκα νεοτέρων;” [¡Dioses! ¿Qué estoy mirando? ¿A cuál de los muertos veo?] v. 385). Por su parte, Orestes acuerda con los habitantes de Argos que se va a suicidar con Electra, según cuenta el mensajero (vv. 946-950). Además, el joven se considera a sí mismo un muerto en vida (“οἱ γὰρ θανόντες χαρμάτων τητώμεθα” [pues los muertos estamos privados de alegría] v. 1084) y expresa pensamientos suicidas: “τόδ’ ἤμαρ ἡμῖν κύριον· δεῖ δ’ ἢ βρόχους / ἄπτειν κρεμαστοὺς ἢ ξίφος θήγειν χερί” [este es el día fijado para nosotros. Hay que colgar las cuerdas de horca o afilar la espada con la mano] (vv. 1035-1036).⁴² Las dos formas propuestas para morir remiten a las descritas por Loraux (1989:31-33) en *Maneras trágicas de matar una mujer*.⁴³ Si bien en el género trágico la sogá y la espada suelen ser reservadas para las esposas y, en cambio, para las vírgenes se prefiere el sacrificio, me interesa destacar la presencia de deseos suicidas porque entiendo que, de cualquier manera, pueden interpretarse en la línea de la feminización del personaje. Morenilla (2014:48) advierte el hecho de que los personajes de las tragedias de Eurípides, en especial los femeninos, expresan con frecuencia el deseo de morir y consideran diferentes medios para suicidarse, aun cuando no lo lleven a cabo.

No obstante, lo que resulta más interesante para la interpretación de la tragedia es que en el tratado hipocrático se sugiere la boda como la única terapéutica para la enfermedad:

Κελεύω δ’ ἔγωγε τὰς παρθένους, ὁκόταν τὸ τοιοῦτον πάσχωσιν, ὡς τάχιστα ξυνοικήσαι ἀνδράσιν· ἦν γὰρ κηίωσιν, ὑγιέες γίνονται· εἰ δὲ μὴ, ἢ αὐτίκα ἄμα τῇ ἡβῇ ἢ ὀλίγον ὕστερον ἀλώσεται, εἴπερ μὴ ἐτέρη νούσω· (L VIII 468.21-23 - L VIII 470.1-2)

Por consiguiente, yo aconsejo a las vírgenes, cuando sufren tal [trastorno], casarse con hombres lo más pronto posible. Pues si quedan embarazadas, se curan. Y si no, son atrapadas tan pronto como [llegan a la pubertad o poco después [por esta], si no por otra enfermedad.

Se desprende del pasaje citado que las relaciones sexuales permiten a la mujer alcanzar el equilibrio físico y psicológico.⁴⁴ Resulta evidente que la medicina sostiene la idea de que el cuerpo femenino está destinado enteramente a la procreación. Ahora bien, en *Sobre la enfermedad sagrada* no se indica una forma específica para tratar la enfermedad cuyos síntomas presentan similitudes con los de la enfermedad de las vírgenes (L VI 364.2.9-15). Para la medicina hipocrática parece no haber un tratamiento específico para los trastornos mentales de los hombres, pero si lo hay cuando los padecen las mujeres.⁴⁵ Lo cierto es que la actividad sexual y la maternidad constituyen una terapéutica común a todos los escritos ginecológicos para otros trastornos.⁴⁶

40. Andò (2003:26) advierte que la concepción griega de la virginidad es diametralmente opuesta a la elaborada por la cultura cristiana.

41. La similitud de la enfermedad del hijo de Agamenón con una afección padecida por mujeres no constituye un dato aislado, sino que puede ubicarse dentro de una línea propiamente trágica en la que la locura implica un proceso de feminización para el héroe trágico observable en *Heracles* y *Bacantes*. En el caso del Anfítriona, el proceso se manifiesta de forma indirecta: una divinidad femenina provoca la enfermedad; para cometer el crimen emplea el arco, un arma vinculada en el pensamiento griego con los bárbaros que eran identificados con lo femenino en la Grecia antigua; el coro compara el asesinato de los hijos con crímenes perpetrados por mujeres, y por la vergüenza de haber asesinado a su familia, el héroe se cubre con un peplo, que era la vestimenta típica de mujer entre los griegos. En cuanto a *Penteo*, la feminización resulta más evidente, ya que el personaje acepta llevar un atuendo de bacante. Al respecto, *cfr.* Perczyk (2018:244-259 y 283-304). El procedimiento se completa en *Orestes* con la representación del joven como Erinia y bacante, que será objeto de un trabajo futuro.

42. *Cfr.* vv. 1062-1064.

43. *Cfr.* Van Hoff (1990) que se aboca al suicidio en la Antigüedad clásica, Garrison (1995) que estudia el fenómeno social en el género trágico, y Morenilla; Vicente Bañuls (2013) y Morenilla (2014) que se abocan a los casos de mujeres trágicas.

44. En los tratados hipocráticos en general se contraindican las relaciones sexuales únicamente en el caso de las mujeres embarazadas (*Sobre la superferetación*, L VIII, 484, 13).

45. En *Sobre las enfermedades de las mujeres* I (L VIII, 126, 62, 18-19) se afirma que el tratamiento de las enfermedades femeninas difiere mucho de las masculinas (“διαφέρει γὰρ ἡ ἴησις πολλῶν τῶν γυναικῶν νοσημάτων καὶ τῶν ἀνδρῶν”).

46. Véase, por ejemplo, los apartados 2, 7, 37 y 131 de *Sobre las enfermedades de las mujeres* I (L VIII, 14-16, 33-34, 92 y 280). Hanson (2007:48 y 58) destaca que la insistencia en la actividad reproductiva como tratamiento para las enfermedades de las mujeres se modificó en los siglos posteriores. La disección de cuerpos humanos y animales, que no había sido practicada de forma sistemática por los médicos hipocráticos, permitió revelar que los hombres y las mujeres eran más similares en su interior de lo que se había considerado anteriormente.

Justamente en la profecía de Apolo la cuestión del matrimonio conforma una parte fundamental.⁴⁷

47. El desenlace de la obra, en el que la participación del dios revierte el desarrollo de los eventos acaecidos en el plano humano, se ha interpretado como un "final feliz" poco creíble. Así, por ejemplo, lo entiende Reinhardt (1960: 255-256) para quien la improbabilidad evidenciana falta de sentido, una suerte de nihilismo que caracteriza el periodo contemporáneo a Eurípides. En tanto Greenberg (1962:190) enfatiza el efecto disruptivo de la llegada de Apolo y su modo de resolver la situación. Según Hall (1993:284-285) la intervención del *deus ex machina* constituye una ironía.

Solo en el mundo del drama un dios puede abolir la influencia en el *oikos* y en la polis del "principio de lucha", del que hablan los *physikoi*. Cabe señalar que en las otras dos obras que Eurípides dedica al mito de Orestes, la trama se resuelve con la participación de un *deus ex machina*: en *Electra*, Castor y Pólux, y en *Ifigenia entre los Tauros*, Atenea.

ἐφ' ἧς δ' ἔχεις, Ὀρέστα, φάσγανον δέρρη,
γῆμαι πέπρωταί σ' Ἑρμιόνην· ὅς δ' οἴεται
Νεοπτόλεμος γαμείν νιν, οὐ γαμεί ποτε·
θανεῖν γὰρ αὐτῷ μοῖρα Δελφικῶι ξίφει,
δίκας Ἀχιλλέως πατρὸς ἐξαίτουντά με.
Πυλάδῃ δ' ἀδελφῆς λέκτρον, ὡι ποτ' ἦνεσας,
δός· ὁ δ' ἐπιών νιν βίωτος εὐδαίμων μένει.
Ἄργους δ' Ὀρέστην, Μενέλεως, ἕα κρατεῖν,
ἐλθῶν δ' ἄνασσε Σπαρτιάτιδος χθονός,
φερνὰς ἔχων δάμαρτος, ἧ σε μυρίοις
πόννοις διδοῦσα δευρ' αἰεὶ διήγυσεν.
τὰ πρὸς πόλιν δὲ τῷδ' ἐγὼ θήσω καλῶς,
ὅς νιν φονεῦσαι μητέρ' ἐξηνάγκασα. (vv. 1653-1665)

Sobre la que tienes, Orestes, la espada contra la garganta, está determinado por el destino que tú te cases con Hermíone. El que piensa casarse con ella, Neptólemo, no se casará jamás. Pues su destino es morir por un puñal delfico, porque me exige venganza [por la muerte] de su padre Aquiles. A Píades el lecho de tu hermana, que prometiste alguna vez, dáselo. Una vida dichosa por venir le espera. Menelao, deja que Orestes tenga el poder sobre Argos. Vete y gobierna sobre la tierra espartana, que tiene como dote de tu esposa, la que hasta ahora siempre continuó dando innumerables penas. Yo arreglaré los asuntos de la ciudad para él, el que forcé a matar a su madre.

En cuanto al porvenir de Orestes, además de convertirse en el rey de Argos, Apolo dice que el joven se casará con su prima. Así la intervención divina ordena, por un lado, el ámbito privado familiar con el matrimonio y, por otro, el espacio público de la ciudad.⁴⁸

Las palabras del dios apaciguan al matricida, ya que tras escucharlas decide deponer su espada y liberar a Hermíone:

ὦ Λοξία μαντεῖε, σῶν θεσπισμάτων
οὐ ψευδόμαντις ἦσθ' ἄρ' ἀλλ' ἐτήτυμος.
καίτοι μ' ἐσήϊει δαίμα, μή τινος κλύων
ἀλαστόρων δόξαιμι σὴν κλύειν ὄνα.
ἀλλ' εὐ τελεῖται, πείσομαι δὲ σοῖς λόγοις·
ἰδοῦ, μεθίημ' Ἑρμιόνην ἀπὸ σφαγῆς,
καὶ λέκτρ' ἐπήνεσ', ἠνίκ' ἂν διδώι πατήρ. (vv. 1666-1672)

¡Loxias oracular! De tus oráculos, no fuiste un falso profeta sino uno verdadero. Y de hecho un miedo entraba en mí, que al escuchar a alguno de los genios vengadores, creyese escuchar tu voz. Pero [la situación] termina bien y obedeceré tus palabras. Ya está, libero a Hermíone del sacrificio y acepto el matrimonio, tan pronto cuando el padre me la entregue.

La propuesta de casamiento funciona como una terapéutica para la ἀγρία νόσος de Orestes, aunque el dios no utiliza un lenguaje médico para hacerlo.⁴⁹ No es un dato menor para la interpretación aquí propuesta que Apolo, cuando remite al futuro de Menelao (vv. 1638-1642),⁵⁰ le ordena buscar otra esposa y también, como se ha visto, indica que Píades debe casarse con Electra (vv. 1658-1659); de esta manera se evidencia la importancia que tenían el

48. Griffith (2009:303) destaca el hecho de que la cuestión de los matrimonios y las relaciones familiares sobre la que habla Apolo en su profecía es un tema abordado de forma repetida en las escenas anteriores, de modo que constituye una continuación necesaria.

49. Cfr. Hoessly (2001:143) para quien el casamiento con Hermíone le permitirá al joven aliviar su "paranoia misógina", del mismo modo que las vírgenes deben mantener relaciones sexuales con hombres para curarse de su locura, según el autor del tratado médico.

50. "ἐγὼ νιν ἐξέσωσα χυπὸ φασγάνου / τοῦ σοῦ κελουστῆος ἦρπασ' ἐκ Διὸς πατρὸς, / Ζηνὸς γὰρ οὔσαν ζῆν νιν ἀφθιτον χρεῶν, / Κάστορι τε Πολυδεύκει τ' ἐν αἰθέρος πτυχαίς / σύνθακος ἔσται, ναυτίλοισι σωτήριος. / [ἄλλην δὲ νύμφην ἐς δόμουσ κτήσαι λαβών]" [yo la salvé y debajo de tu espada la arrebaté por orden del padre Zeus. Pues siendo [hija] de Zeus, [debe] vivir siendo inmortal. Con Castor y Pólux en los pliegues del cielo, estará sentada como salvadora de los navegantes. [Procurate otra esposa para la casa] (vv. 1633-1637).


matrimonio y la reproducción para la mentalidad griega.⁵¹ Lo cierto es que el protagonista de la tragedia, en su primer discurso ante su abuelo Tíndaro, había hablado de la felicidad que provocaba un buen matrimonio: “γάμοι δ’ ὄσοις μὲν εὖ καθεστᾶσιν βροτῶν, / μακάριος αἰών· οἷς δὲ μὴ πίπτουσιν εὖ, / τὰ τ’ ἔνδον εἰσὶ τὰ τε θύραζε δυστυχεῖς” [para cuantos de los mortales las bodas resultan bien, una vida feliz. Pero (aquellos) para los cuales terminan mal, tanto en lo de adentro como en lo de puertas para afuera son desafortunados] (vv. 602-604).⁵²

En el presente artículo se establecieron similitudes entre *Orestes* y dos tratados hipocráticos. Además de indicar coincidencias en la presentación de síntomas, se reparó en ideas compartidas entre la medicina y el género trágico acerca de las alteraciones mentales y su tratamiento. Por un lado, el análisis conjunto de la tragedia y *Sobre la enfermedad sagrada* permitió identificar el uso compartido de la metáfora equina y la vergüenza como la emoción que acompaña el proceso de la enfermedad. Asimismo, se clarificó el valor de la presentación de explicaciones racionales para el origen de la locura del protagonista de la tragedia. Por otro lado, en cuanto a *Sobre las enfermedades de las vírgenes*, se reparó primero en las conductas homicidas atribuidas a las vírgenes y su similitud con el accionar del protagonista de la tragedia. En segundo lugar, a la luz de la terapéutica propuesta para las *parthénoi*, se otorgó un nuevo valor a la profecía de Apolo. Si bien no se registra terminología médica en el discurso profético, el matrimonio adquiere un valor terapéutico en la tragedia similar al que tiene la propuesta en el tratado hipocrático. No hay que olvidar que Apolo es una divinidad vinculada a la τέχνη ἰατρική.⁵³ No solo era un dios sanador que actuaba mediante la palabra, emitida por la Pitia en el oráculo de Delfos, sino que era el padre de Asclepio, dios de la medicina, al cual se veneraba en Atenas durante el siglo v a.C. y entre sus seguidores más conocidos se encontraba Sófocles.

51. En el tercer episodio, el hijo de Agamenón había recordado la promesa de casamiento con su hermana hecha a Píades (vv. 1078-1080). Eurípides elige otra variable del mito diferente de la utilizada en *Electra*, donde la joven contrae matrimonio con un campesino.

52. Di Benedetto (1965:123), seguido por Willink (1986:182), West (1990:223-224) y Medda (2001:214), suprime los vv. 602-604 porque alega que no tienen que ver con lo dicho por Orestes previamente, si bien destaca que parecen haber sido escritos por Eurípides. En cambio, Andrade (2007:101), con quien acuerdo, señala que se relacionan no solo con los versos previos, sino también con la máxima del coro que sigue (vv. 605-606). Resulta interesante para la interpretación aquí propuesta que se representa al hijo de Agamenón matando a Egisto en una metopa del templo de Paestum dedicado a Hera, diosa del matrimonio (conservado en el Museo Arqueológico Nacional de Paestum). Para Lorenzi (2015:10), el personaje de Orestes se convierte en un emblema del castigo a los ofensores de la institución matrimonial. Recuérdese que en varios pasajes del monólogo del joven ante su abuelo Tíndaro, al que corresponden los versos 602-604, se remite al hecho de que Clitemnestra debía ser castigada por ‘las bodas privadas y no castas’ con Egisto (vv. 555-559, 566-570 y 572-575).

53. Varios de sus epítetos aluden a dicha condición: ἀκέσιος, ‘curador’; ἐπικούριος, ‘socorredor’, y ἀλεξίκακος, ‘salvador’.



Notas

- 7 Hay semejanzas entre la locura del hijo de Agamenón y otras enfermedades abordadas en el *Corpus Hippocraticum*, que por una cuestión de extensión serán abordadas en próximos trabajos. Por ejemplo, con la segunda “enfermedad espesa” descrita en el capítulo 48 de *Sobre las afecciones internas*. Como producto de la hinchazón del hígado, se empuja el diafragma y el enfermo pierde la razón. Durante la noche sufre alucinaciones, en las que pueden aparecer reptiles y hoplitas con quienes intenta establecer combate. El estado de agresividad que acompaña las visiones tiene como contraparte, cuando está despierto, el miedo. Hacia el final del libro III de *Epidemias* (L III 134-135.17.11), se describe el caso de una mujer que, tras pasar una situación dolorosa pierde el sueño y el apetito, padece fiebre y espasmos violentos. Resulta llamativa la continua referencia en el texto médico al término λύπη, registrado en *Orestes* cuando el joven señala que el dolor lo destruye (“λύπη μάλιστα γ’ ἡ διαφθείρουσά με”, v. 398). Véase también el caso de frenitis descrito en el párrafo 15 del libro III de *Epidemias*. Garzya (1992:30-31) y Guardasole (2000:217-218) analizan las similitudes entre la tragedia de Eurípides y los casos de *Epidemias* III. (*Viene de página 112.*)
- 10 En lo que respecta a los tratados ginecológicos se registra una forma de μαίνομαι en *Sobre las enfermedades de las vírgenes* (L VIII 468.10) y otra en *Sobre la superfetación* (L VIII 504.34.22), en un apartado dedicado a los trastornos producidos por la falta de regla en las *parthénoi*. Además, se emplea el adjetivo μανιώδης en *Sobre las enfermedades de las mujeres I* (L VIII 100.41.9), cuando se habla de un estado similar al que padecen las vírgenes. Se puede concluir a partir de los datos mencionados que el uso de términos de la familia de palabras de μαίνομαι se limita a un grupo determinado de mujeres, las *parthénoi*. Por otro lado, llama la atención su escasa presencia en los tratados ginecológicos, donde los trastornos mentales adquieren particular relevancia. Cabe mencionar que son frecuentes en otras fuentes, pertenecientes a las esferas poética y religiosa. Para ver el uso en los otros tratados que componen el *Corpus Hippocraticum* puede consultarse el exhaustivo trabajo de Thumiger (2013) sobre el vocabulario de la locura en la medicina griega, que ha sido de suma utilidad para el presente artículo. En *Orestes* se registran vocablos vinculados a μαίνομαι en los vv. 37, 135, 228, 270, 326, 400, 532 y 835. En el caso de la tragedia el léxico de la locura se extiende a la familia de palabras de βακχεύω (vv. 338, 411 y 834), asociada a la figura de Dioniso y los rituales en su honor, y la de λύσσα (vv. 254, 270, 326, 401, 793 y 845), término que se traduce como ‘locura furiosa’ o simplemente ‘furia, ya que en su origen designa la rabia de los perros y supone un estado de extrema violencia. Asimismo se emplea el sustantivo παράνοια (vv. 824-825), ‘desvarío’, sobre el que me extenderé más adelante, ya que se registra en los tratados hipocráticos aquí estudiados. No hay que olvidar que se habla de la νόσος de Orestes; término que, junto a sus derivados, resulta recurrente en la primera mitad de la obra (vv. 34, 43, 211, 227, 229, 232, 282, 304, 314, 395, 407, 480, 791, 800, 831, 881, 883 y 1016). *Cfr.* Perdicoyianni-Paléologou (2009a y b) que estudia los términos vinculados al fenómeno de la *manía* desde Homero hasta Hipócrates e identifica las familias de palabras vinculadas a los verbos μαίνομαι y βακχεύω y el sustantivo λύσσα. (*Viene de página 113.*)
- 24 La traducción de σύνεσις, término que vuelve a utilizar Orestes en la tragedia en el v. 1524 (“εὖ λέγεις· σὴν ζει σε σύνεσις· ἀλλὰ βαῖν’ ἔσω δόμων”), ha sido sumamente discutida (Rodgers, 1969; Garzya, 1992; Bosman, 1993; Porter, 1994:298-313; Guardasole, 2000:211-219, *inter alios multos*). Recordemos que en *Ranas* Aristófanes ironiza acerca del uso que hace Eurípides del término cuando lo muestra confiando su destino

a una diosa con ese nombre (v. 893). Entre los críticos que se han dedicado a dicha cuestión, me interesa destacar a los siguientes. Assaël (1996:69) asocia el término a una facultad emocional, en lugar de un instrumento del conocimiento racional. En tanto, Konstan (2016:239-240), con quien acuerdo, entiende que la operación mental llevada adelante por el personaje no tiene las implicancias de la acepción moderna del término 'conciencia', con el cual un sector de la crítica propone traducir *σύνεισις* (Chapouthier y Méridier, 2017 [1959]:48; Calvo, García Gual y De Cuenca 2008 [1982]:199; Labiano, 2010 [2000]:195, y Andrade, 2007:83), y la relaciona, en cambio, con el conocimiento. Aclara que el hijo de Agamenón se enfoca más en los resultados de sus actos que en los actos mismos, en tanto fueron llevados a cabo por orden de Apolo. En una línea similar, Medda (2011:193) explica que lo que destruye al personaje es su capacidad de comprender la situación, una facultad que no le permite sustraerse del hecho de haber matado a su madre y el sufrimiento que conlleva. Desde mi punto de vista el término 'entendimiento' traduce la operación de un modo más acertado que 'conciencia'. Lo cierto es que para la medicina hipocrática *σύνεισις* indica la facultad mental de comprender (*Sobre la enfermedad sagrada*, L VI 390.16.16 y 392.17.4) y en la tragedia se emplea el sustantivo en una escena donde el lenguaje y la forma de conducirse de los personajes remiten a ese campo de saber: Menelao juega el papel de médico y Orestes, el de paciente (Clarke Kosak, 2004:84-85). *Cfr.* Schamun (1996:345) quien propone la expresión 'darse cuenta' para la traducción de *σύνεισις*. (*Viene de página 116.*)

Bibliografía

Ediciones y traducciones

- » Andrade, N. (2007). *Eurípides*, Orestes. Buenos Aires: Losada.
- » Bonnet-Cadilhac, C. (1993). "Traduction et commentaire du traité hippocratique "Des maladies des jeunes filles"", *HPLS* 15, 147-163.
- » Burnet, J. (1902). *Plato, Platonis Opera*, t. IV. Oxford: University Press.
- » Calvo, J. L.; García Gual, C.; De Cuenca, L. A. (2008 [1982]). *Eurípides, Tragedias*, t. III. Madrid: Gredos.
- » Chapouthier, F.; Méridier, L. (2017 [1959]). *Euripide, Tragédies*, t. VI, 1^o partie, Oreste. Paris: Les Belles Lettres.
- » Di Benedetto, V. (1965). *Euripidis*, Orestes. Firenze: La Nuova Italia.
- » Diggle, J. (1989). *Euripidis Fabulae*, t. II. Oxford: University Press.
- » Diggle, J. (1994). *Euripidis Fabulae*, t. III. Oxford: University Press.
- » Dover, K. (1993). *Aristophanes, Frogs, Edited with Introduction and Commentary*, Oxford: University Press.
- » Eaton Luschnig, C. (2013). *Euripides, The Orestes Plays*. Cambridge: Hackett Publishing Company.
- » Flemming, R.; Hanson, A. E. (1998). "Hippocrates' "Peri Partheniôn" (Diseases of Young Girls): Text and Translation", *Early Science and Medicine* 3, 241-252.
- » Jones, W.H.S. (ed.) (1923-1931). *Hippocrates, Works*, t. I-IV. London: Loeb Classical Library.
- » Labiano, J. M. (2010 [2000]). *Eurípides, Tragedias*, t. III. Madrid: Cátedra.
- » Littré, E. (1839-1861). *Oeuvres Complètes D'Hippocrate*, t. I-X. Paris: Baillière.
- » Medda, E. (2011). *Euripide*, Oreste. Milano: BUR.
- » Radt, S. (2009 [1985]). *Aeschylus, Tragicorum Graecorum Fragmenta*, t. III. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- » Sanz Mingote, L.; Ochoa Anadón, J. A. (1988). *Tratados hipocráticos IV, Tratados ginecológicos*. Madrid: Gredos.
- » West, M. L. (1987). *Euripides*, Orestes. Warminster: Aris & Phillips.

Bibliografía secundaria

- » Aélión, R. (1983). *Euripide heritier d'Eschyle*, t. II. Paris: Les Belles Lettres.
- » Ahonen, M. (2014). *Mental Disorders in Ancient Philosophy*. Helsinki: Springer.
- » Andò, V. (1990). "La verginità come follia: il *Peri Parthenion* ippocratico", *Quaderni storici* 75, 715-737.

- » Andò, V. (2003). "La follia femminile nella Grecia classica tra testi medici e poesia tragica", *Genesis* 2.1, 17-46.
- » Andò, V. (2007). "Psyche e malattie psichiche nella prima medicina greca". En: Bruschi, R. (ed.) *Gli irraggiungibili confini. Percorsi della psiche nell'età della Grecia classica*. Pisa: Edizioni ETS, 103-129.
- » Assaël, J. (1996). "Synesis dans *Oreste* d'Euripide", *AC* 65, 53-69.
- » Blaiklock, E. M. (1952). *The Male Characters of Euripides*. Wellington: New Zealand University Press.
- » Bosman, P. R. (1993). "Pathology of a Guilty Conscience. The Legacy of Euripides' *Orestes*", *AClass* 36, 11-25.
- » Catonné, J. P. (1994). "A nosological reflection on *the Peri Partheniôn*: elucidating the origin of hysterical insanity", *History of Psychiatry* 5, 361-386.
- » Ciani, M. G. (1974). "Lessico e funzione della follia nella tragedia greca", *Bollettino dell'Istituto di filologia greca* 1, 70-110.
- » Clarke Kosak, J. (2004). *Heroic Measures. Hippocratic Medicine in the Making of Euripidean Tragedy*. Leiden: Brill.
- » Collinge, N. E. (1962). "Medical Terms and Clinical Attitudes in the Tragedians", *BICS* 9, 43-55.
- » Di Benedetto, V. (1986). *Il medico e la malattia. La scienza di Ippocrate*. Torino: Einaudi.
- » Ferrini, M. F. (1978). "Tragedia e patologia: lessico ippocratico in Euripide", *QUCC* 29, 49-62.
- » Gambon, L. (2012). "El imaginario trágico de la locura: la metáfora agonal y la caracterización de la enfermedad en *Orestes* de Eurípides". En: Hamamé, G. N.; Schamun, M. C. (eds.) *Actas del VI Coloquio Internacional Agón: Competencia y Cooperación. De la antigua Grecia a la actualidad. Homenaje a Ana María González de Tobia*, La Plata: Centro de Estudios Helénicos, Universidad Nacional, 419-431. Disponible en Internet: <http://coloquiointernacionalceh.fahce.unlp.edu.ar/6ciceh> [Consultado el 23 de junio de 2016].
- » Gambon, L. (2016). "La invención de la locura de los héroes: acerca de las locuras trágicas en la antigüedad griega". En: Gambon, L. (coord.). *A quien Dionisos quiere destruir... La tragedia y la invención de la locura*. Bahía Blanca: EdiUNS, 25-52.
- » Garrison, E. P. (1995). *Groaning Tears. Ethical and Dramatic Aspects of Suicide in Greek Tragedy*. Leiden: Brill.
- » Garzya, A. (1992). "Σύνεσις come malattia: Euripide e Ippocrate", *Vichiana* 3, 24-32.
- » Greenberg, N. A. (1962). "Euripides' *Orestes*: an Interpretation", *HSPH* 66, 157-192.
- » Griffith, M. (2009). "Orestes and the In-Laws". En: Mc Coskey, D. E.; Zakin, E. (eds.) *Bound by the City. Greek Tragedy, Sexual Difference, and the Formation of the Polis*. Nueva York: Suny Press, 275-330.
- » Guardasole, A. (2000). *Tragedia e medicina nell'Atene del V secolo a.C.* Napoli: D'Auria Editore.
- » Hall, E. (1993). "Political and Cosmic Turbulence in Euripides' *Orestes*". En: Sommerstein, A. et al. (eds.) *Tragedy, Comedy, and the Polis. Papers from the Greek Drama Conference* (Nottingham 18-20 July 1990). Bari: Levante Editori, 263-285.
- » Hanson, A. E. (2007). "The Hippocratic *Parthenos* in Sickness and Health". En: MacLachlan, B.; Fletcher, J. (eds.) *Virginity Revisited: Configurations of the Unpossessed Body*. Toronto: University Press, 40-65.

- » Harris, W. V. (2013). "Greek and Roman Hallucinations". En: Harris, W. V. (ed.) *Mental Disorders in the Classical World*. Leiden: Brill, 285-306.
- » Hoessly, F. (2001). *Katharsis: Reinigung als Heilverfahren: Studien zum Ritual der archaischen und klassischen Zeit sowie zum Corpus Hippocraticum*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- » Holmes, B. (2010). *The Symptom and the Subject. The Emergence of the Physical Body in Ancient Greece*. Princeton: University Press.
- » Jouanna, J. (1974). *Hippocrate. Pour une archéologie de l'école de Cnide*. Paris: Les Belles Lettres.
- » Jouanna, J. (1987). "Medecine hipocratique et tragedie grecque", *CGITA* 3, 109-131.
- » Jouanna, J. (2012). *Greek Medicine from Hippocrates to Galen. Selected Papers*. Leiden: Brill.
- » King, H. (1998). *Hippocrates' Woman. Reading the Female Body in Ancient Greece*. London: Routledge.
- » Konstan, D. (2016). "Did Orestes Have a Conscience? Another Look at *Sunesis* in Euripides' *Orestes*". En: Kyriakou, P.; Rengakos, A. (eds.) *Wisdom and Folly in Euripides*, Berlin: De Gruyter, 229-240.
- » Laín Entralgo, P. (2005 [1958]). *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*. Madrid: Anthropos.
- » Lloyd, G. E. R. (1991). "The Hippocratic Question". En: *Methods and Problems in Greek Science*. Cambridge: University Press, 194-223.
- » Loraux, N. (1989). *Maneras trágicas de matar a una mujer*. Madrid: Visor.
- » Lorenzi, P. (2015). *La follia di Oreste. Psicopatologia di un personaggio del mito*. Roma: Alpes Italia.
- » Medda, E. (2013). *La saggezza dell'illusione, Studi sul teatro Greco*. Pisa: Edizioni ETS.
- » Morenilla, C.; Vicente Bañuls, J. (2013). "Áoikoi gynaikes en Sófocles". En: De Martino, F.; Morenilla, C. (eds.) *Teatro y sociedad en la Antigüedad Clásica. Palabras sabias de mujeres*. Bari: Levante Editori, 291-331.
- » Morenilla, C. (2014). "Morir por espada: *Helena*, vv. 298-302", *Nova Tellus* 32, 43-64.
- » Padel, R. (2005 [1995]). *A quien los dioses destruyen. Elementos de la locura griega y trágica*. México: Sexto Piso.
- » Perczyk, C. J. (2016). "La concepción de la locura en el tratado hipocrático *De morbo sacro*". En: Gambon, L. (coord.) *A quien Dioniso quiere destruir... La tragedia y la invención de la locura*. Bahía Blanca: EdiUNS, 53-72.
- » Perczyk, C. J. (2018). *La locura en Heracles y Bacantes de Eurípides*, Buenos Aires: Miño & Davila.
- » Perdicoyianni-Paléologou, H. (2009a). "The vocabulary of madness from Homer to Hippocrates. Part 1: The verbal group of μαίνομαι", *History of Psychiatry* 20.3, 311-339.
- » Perdicoyianni-Paléologou, H. (2009b). "The vocabulary of madness from Homer to Hippocrates. Part 2: The verbal group of βακχεύω and the noun λύσσα", *History of Psychiatry* 20.4, 457-467.
- » Pigeaud, J. (1981). *La maladie de l'âme. Etude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*. Paris: Les Belles Lettre.

- » Pigeaud, J. (2010 [1987]). *Folie et cures de la folie chez les médecins de l'antiquité gréco-romaine. La manie*. Paris: Les Belles Lettres.
- » Porter, J. R. (1994). *Studies in Euripides' Orestes*. Leiden: Brill.
- » Reinhardt, K. (1960). "Die Sinneskrise bei Euripides". En: *Tradition und Geist*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 227-256.
- » Rodgers, V. A. (1969). "σύνεσις and the expression of conscience", *GRBS* 10, 241-254.
- » Saïd, S. (2013). "From Homeric *ate* to Tragic Madness". En: Harris, W. V. (ed.) *Mental Disorders in the Classical World*. Leiden: Brill, 363-393.
- » Schamun, M. C. (1996). "Significaciones de realidad y apariencia en *Orestes* en Eurípides", *Praesentia* 1, 337-348.
- » Smith, W. D. (1967). "Disease in Euripides' *Orestes*", *Hermes* 95, 291-307.
- » Theodorou, Z. (1993). "Subject to Emotion. Exploring Madness in *Orestes*", *CQ* 43.1, 32-46.
- » Thumiger, C. (2013). "The Early Greek Medical Vocabulary of Insanity". En: Harris, W. V. (ed.) *Mental Disorders in the Classical World*. Leiden: Brill, 61-95.
- » Van Hoff, A. J. L. (1990). *From Autothanasia to Suicide. Self-killing in Classical Antiquity*. London: Routledge.
- » Vernant, J. P. (2007 [1985]). *La mort dans les yeux. Figures de Figures de l'Autre dans la Grèce ancienne*. En *Ouvres. Religions, Rationalité, Politique*, t. II. Paris: Seuil.

