

La conducta ἀσεβής y sus vínculos (θέμις, Ἐρινύς y otros) en la obra de Esquilo

Ana VICENTE SÁNCHEZ

Universidad de Zaragoza
ana@unizar.es

Recibido: 15-10-2014

Aceptado: 18-12-2014

RESUMEN

Delimitación del significado de la ἀσέβεια en las tragedias de Esquilo, a través del análisis de su contexto y de su relación con otros elementos. Una ofensa ἀσεβής es la cometida personal y voluntariamente contra la divinidad, un ξένος o un familiar, de forma contraria a θέμις, y que atrae inexorablemente a las Ἐρινύες, caracterizadas bajo diversos aspectos e identificaciones. Tener en cuenta este esquema contribuye a la comprensión o aclaración de determinados pasajes o cuestiones tradicionalmente fuente de controversia.

Palabras clave: Esquilo, ἀσεβής, ἀσεβέω, θέμις, Ἐρινύς, δύσθεος.

ABSTRACT

This demarcation of the meaning of ἀσέβεια in Aeschylus' tragedies has been made through analysis of its context and relationship with other elements. An ἀσεβής offense is committed personally and willingly against a god, a ξένος or a relative. This offense is contrary to θέμις, and it relentlessly attracts Ἐρινύες, who are represented in different ways. This scheme helps to explain or clarify certain passages or issues that have traditionally been a source of controversy.

Keywords: Aeschylus, ἀσεβής, ἀσεβέω, θέμις, Ἐρινύς, δύσθεος.

SUMARIO

1. Introducción. 2. *Siete contra Tebas*. 3. *Suplicantes*. 4. *Orestía*. 5. Conclusiones generales.

1. INTRODUCCIÓN

Existe una dificultad cierta en torno a la definición de este concepto y para ello contamos con numerosos estudios dedicados a la identificación y delimitación del delito de ἀσέβεια,¹ pero aquí proponemos delimitar su significado en la tragedia clásica.

¹ Entre otros, Snell (2007:60 ss.); Rudhardt (1960: 87 ss. y 1992: 12 ss.); Bearzot (1996: 71 ss.); Saunders (1996: 91 ss.); Leão (2004: 202 ss.); Librán Moreno (2004: 39 ss., sobre las fuentes que transmiten un proceso de impiedad contra el propio Esquilo).

sica, partiendo únicamente de los propios textos. Dado lo complejo del asunto y las diferencias que presentan las obras conservadas, se va a centrar ahora la investigación en las tragedias de Esquilo. Sin embargo, este estudio, que forma parte de un proyecto de investigación general sobre la irreligiosidad en el siglo v², en un futuro próximo se verá ampliado con el análisis de las obras de Sófocles y Eurípides. Por lo tanto no se trata de explicar la idea que del fenómeno podían tener los atenienses del siglo v, ni su correspondencia con otras realidades históricas (como por ejemplo las noticias sobre el tipificado delito de ἀσέβεια, los distintos procesos conocidos, los restos de culto a las Erinis, etc.): se trata de comprender cómo presenta esta cuestión Esquilo,³ cómo funciona en sus obras y si responde a un esquema coherente, en cuyo caso puede ayudarnos a comprender mejor determinados pasajes y a interpretarlos.⁴ No utilizaremos, por lo tanto, datos o concepciones anteriores, homéricas por ejemplo,⁵ ni contemporáneas, Heródoto, ni posteriores, ni siquiera los otros dramaturgos.⁶

Si bien se va a desarrollar más adelante la situación particular en la *Orestía*, comenzar citando un pasaje de *Euménides* resulta conveniente para la claridad de esta exposición, puesto que nos proporciona con gran exactitud algunos de sus elementos clave. Las Erinis, enfadadas con Apolo por haber acogido al suplicante Orestes, amenazan al matricida con enviarlo al Hades (*Eu.* 255-275), como le ha de suceder a cualquier otro que «cometa impiedad» (*Eu.* 271, ἀσεβῶν) contra una divinidad, un huésped o sus padres (*Eu.* 269-272, ὄψη δὲ κεῖ τις ἄλλος ἤλιπεν βροτῶν / ἢ θεὸν ἢ ξένον / τιν' ἀσεβῶν ἢ τοκέας φίλους, / ἔχονθ' ἕκαστον τῆς δίκης ἐπάξια). Sin embargo, poco después, vuelven sobre las ofensas del ámbito familiar declarando que ellas se hacen cargo cuando «un Ares familiar mata a un ser querido» (*Eu.* 354-359, δωμάτων γὰρ εἰλόμαν / ἀνατροπᾶς· ὅταν Ἄρης / τιθασὸς ὦν φίλον ἔλη, / ἐπὶ τόν, ὦ, διόμεναι /

² Y bajo cuyos auspicios se ha llevado a cabo esta investigación: «Irreligiosidad, agnosticismo y ateísmo en la Grecia Antigua: literatura griega en la Atenas del siglo v» (FFI2011-26414, Ministerio de Ciencia e Innovación), dirigido por el Dr. V. M. Ramón Palerm. Desde estas líneas deseo igualmente manifestar mi agradecimiento al Dr. E. L. Bowie por su hospitalidad y simpatía durante una estancia de investigación disfrutada en la University of Oxford durante la primavera de 2013; así como a la Fondation Hardt (y a todo su equipo) por acogerme durante el verano de 2014.

³ La edición empleada es la de West (1991 y 1992), aunque en algunos pasajes he preferido lecturas diferentes, convenientemente indicadas.

⁴ Si bien podríamos en cierta medida y en algunos aspectos extender esta comprensión también a algunas concepciones religiosas pues, como indica Allan (2004: 130), son mayores las correspondencias entre los dioses del mito en la tragedia y los de la religión cotidiana, que las diferencias y abstracciones ocasionadas por los efectos del medio artístico. En cualquier caso deberá tenerse en cuenta que aquí se estudia cómo expone Esquilo el concepto de ἀσέβεια a través de un género literario de ámbito legendario.

⁵ Téngase en cuenta, por ejemplo, que se ha considerado que el tratamiento en Esquilo de las Erinis refleja una etapa de su historia anterior a la situación que nos muestran los poemas homéricos (*vid.* Lloyd-Jones 1990: 204 ss.).

⁶ Los intentos de explicar el uso de esta terminología comparando su valor con el de otros autores y contextos corren el riesgo de pasar por alto su precisa carga semántica: así Dover (1973: 66 s.) cree que alguno de los términos aquí estudiados simplemente reflejan un abuso en su empleo y no tienen nada que ver con su significado literal (como los adjetivos de *Supp.* 9 o *A.* 219 s.).

κρατερὸν ὄνθ' ἰόμοίως / μαυροῦμεν ὑφ' αἵματος νέου†),⁷ y a Atenea le explican que expulsan de sus casas a los homicidas.⁸ Afirman las Erinis, por lo tanto, que se ocupan de reparar las ofensas que implican άσεβεία hacia una divinidad, hacia un huésped y hacia familiares, especialmente hacia los padres (idea que repiten ellas mismas en *Eu.* 538-549); y dado que su cometido específico en esta obra es perseguir, expulsar y castigar al matricida Orestes,⁹ limitan por ello en ocasiones las referencias a los progenitores¹⁰ o incluso a la madre, por tratarse del caso concreto que ahora las ocupa. Pero, como podrá comprobarse en los textos, las ofensas de tipo familiar que las Erinis persiguen no se circunscriben al asesinato de los padres,¹¹ es más, cuando Electra, Orestes y el coro lamentan la suerte de Agamenón y la impunidad de sus asesinos, implora el

⁷ Vid. igualmente las palabras de Casandra sobre los hijos de Tiestes, *A.* 1219, παῖδες θανόντες ὡσπερὶ πρὸς τῶν φίλων, «niños como si hubieran sido asesinados por sus parientes», manteniendo τῶν φίλων de los códices; West (1990: 211 s.) propone πρὸς οὐ φίλων; Fränkel (1974, III: 559 s.) considera ὡσπερὶ dudoso, pero no olvidemos que Casandra transforma en palabras sus visiones, de donde procede esa ambigüedad en la expresión, vid. también Dodds (1953: 12 s., «Cassandra had a feeling that the dead children she saw in her vision had been killed by their own people»).

⁸ *Eu.* 421, βροτοκτονοῦντας ἐκ δόμων ἐλαύνομεν, donde se refiere al caso concreto de Orestes, como se aclara en los versos 424-425.

⁹ *Eu.* 208, ἀλλ' ἔστιν ἡμῖν τοῦτο προσεταγμένον, *Eu.* 210, τοὺς μητραλοίας ἐκ δόμων ἐλαύνομεν, *Eu.* 230-231, ἐγὼ δ', ἄγει γάρ αἶμα μητρῶων, δίκας / μέτειμι τόνδε φῶτα κάκκυνηγέσω, y *Eu.* 255-268. A partir de los versos de *Eu.* 210-212 y 604-605 (donde el coro además especifica respecto del asesinato cometido por Clitemestra —a fin de restarle valor— que no eran consanguíneos los implicados) considera Visser (1984: 202 ss.) que los poderes de las Erinis han sido reducidos a una única esfera, la del asesinato lineal de parientes, pero, como se ha comprobado en los ejemplos de *Euménides*, no se produce esa reducción ni siquiera en esta tragedia. Además, el coro, centrado en este último crimen cometido, el matricidio, pretende restar importancia a las causas que lo han motivado, dado que en un juicio no les favorecería que Orestes tuviera una justificación: por ello intentan dejar a un lado el hecho de que Clitemestra matara a Agamenón, infravalorándolo al considerarlo οὐκ ὄμαιμος (*Eu.* 212, οὐκ ἂν γένοιθ' ὄμαιμος αὐθέντης φόνος), aunque también reconocen a Orestes que mientras él está vivo, ella ha resultado liberada del crimen (*Eu.* 603, τοιγάρ σὺ μὲν ζῆς, ἦ δ' ἔλευθέρα φόνου), por lo que se despreocupan de ella y de lo ocurrido: lo esencial ahora es centrarse en Orestes y conseguir su castigo a cualquier precio. Pero hay que tener en cuenta que efectivamente hubo una Erinis producida por la muerte de Agamenón, que reclamaba venganza, y debía ser llevada a cabo por su hijo, aunque ahora en *Euménides* el coro, movido por sus intereses en ese momento, aducen la menor importancia del asesinato cometido por Clitemestra, que ya es agua pasada, como si además no hubiese sido de su incumbencia o no hubiese surgido una Erinis de Agamenón, cuando todos conocen lo ocurrido en las dos primeras obras de la trilogía (cf. *A.* 1119, 1232-1234, 1533-1536, 1667; *Ch.* 119-121, 400-404, 646-652, 911; *Eu.* 236). Brown (1983: 28 s.) solventa esta situación de *Eu.* 210 ss. considerando que las Erinis de Clitemestra serían diferentes de las de Agamenón, de modo que el coro de *Euménides* haría referencia con la primera del plural en ocasiones a sí mismas y en ocasiones a las Erinis en general.

¹⁰ Así cuando Atenea decide celebrar un juicio, las Erinis advierten de los sufrimientos, padecimientos y desgracias que esperan a los progenitores en el futuro si ahora no se castiga a Orestes (*Eu.* 490-516, vid. especialmente 496-497, 504, 509).

¹¹ Incluso la propia Atenea dice que les atañía todo asunto humano (*Eu.* 930, πάντα γὰρ αὐται τὰ κατ' ἀνθρώπους ἔλαχον διέπειν). Y vid. *infra* el caso de Agamenón, el de Eteocles y Polinices, o, también en *Siete contra Tebas*, la ofensa que cometen contra Edipo (*Th.* 785-791). Sin embargo, con frecuencia se ha limitado el campo de acción de las Erinis a los crímenes consanguíneos —así Lloyd-Jones (1956: 64), Grene (1983: 13), Visser (1984: 201)—, un error al que Kitto (1966: 61 s.) ya prestaba atención.

hijo a Zeus para que envíe desde abajo una Ἄτη que ejecute el castigo necesario, ya que éste igualmente se aplica a las acciones de los padres,¹² si bien es cierto que en este caso es Orestes, el interesado en que se lleve a cabo, quien pronuncia dicha petición.

Así pues, inciden las Erinis de *Euménides* en la misión que la implacable Moira hiló para ellas: τοῦτο γὰρ λάχος διαν- / ταία Μοῖρ' ἐπέκλωσεν ἐμπέδως ἔχειν' θνατῶν / τοῖσιν αὐτουργία ξυμπαγῶσιν μάταιοι, / τοῖς ὀμαρτεῖν, ὄφρ' ἂν γᾶν ὑπέλθῃ· θανῶν δ' / οὐκ ἄγαν ἐλεύθερος (*Eu.* 334-340). Aquí suele interpretarse que las αὐτουργία μάταιοι hacen referencia a asesinatos de parientes consanguíneos,¹³ pero podemos entender el término con su sentido literal «irreverentes actos ejecutados por ellos mismos», de modo que las Erinis afirman acompañar bajo tierra a aquellos de los mortales que realizan semejantes acciones en persona.¹⁴ Quizá por ello, el propio coro, tras insistir de nuevo en su función general,¹⁵ puntualiza¹⁶ que no será infeliz¹⁷ quien libremente elija ser justo ni será completamente destruido, al contrario que el audaz, transgresor y acaparador al margen de la justicia. En efecto, se verá en las distintas situaciones cómo el poeta insiste en que la ofensa áσεβής se ha realizado personalmente y de forma voluntaria.

Con un valor muy cercano —si no idéntico— al referido por áσεβής utiliza en alguna ocasión Esquilo el adjetivo δύσθεος. Sirva de ejemplo su uso en *Coéforos* siempre referido a Clitemestra (*Ch.* 46, 191 y 525), cuya acción el coro ya había tildado de áσεβής en *Agamenón* (*A.* 1493 y 1517), de la que también se especificará que es contraria a θέμις (*Ch.* 642 y 645). Y es que todo acto áσεβής será considerado explícitamente opuesto a θέμις, concepto también de difícil explicación y definición.¹⁸

¹² *Ch.* 382-385, Ζεῦ Ζεῦ, κάτωθεν ἀμπέμπων / ὑστερόποιον Ἄταν / βροτῶν τλάμονι καὶ πανούργω / χειρί τοκεῦσι δ' ὁμῶς τελεῖται. Hay cierta controversia sobre las personas a que se refiere τοκεῦσι (*vid.* Garvie 2002: 145 s.), pero puede entenderse que la venganza de las Erinis afecta igualmente a los padres que cometen áσεβεια: ὑστερόποιον Ἄταν hace referencia a la Erinis (como en *A.* 57, ὑστερόποιον πέμπει παραβάσιν Ἐρινύν), que el coro mencionará en *Ch.* 402, y por ello la escribimos con mayúscula (*vid.* Wüst 1956: col. 87; Moreau 1985: 159 s.); y, en cuanto al texto, es preferible la lectura ὁμῶς a ὁμῶς (*vid.* Garvie 2002: 144 ss. para las diversas interpretaciones).

¹³ Especialmente a partir de un esolío que lo identifica con αὐτοφονίαις (*Sch. Eu.* 336, Smith 1993) y de otros pasajes donde se hace referencia a los crímenes (*Eu.* 326-7, 354-6), *vid.* Sommerstein (1999: 140 s.) y ya antes Lloyd-Jones (1956: 64).

¹⁴ En *Eu.* 307-320, rodeando a Orestes, cantan las Erinis que ellas en nada perjudican al que tiene sus manos limpias, sino que se aparecen a quien, como Orestes, pretende esconder sus manos asesinas.

¹⁵ *Eu.* 538-549, la misión que ya había especificado en *Eu.* 269-272.

¹⁶ *Eu.* 550-565, *vid.* especialmente *Eu.* 550-554, ἐκ τῶνδ' ἀνάγκας ἄτερ δίκαιος ὦν / οὐκ ἄνολβος ἔσται / πανώλεθρος <δ> οὔποτ' ἂν γένοιτο. / τὸν ἀντίτολμον δέ φαμι, παρβάδαν / τὰ πόλλ' <ἀ>γοντ' α παντόφυρτ' ἄνευ δίκας ... (dejando en el verso 550 la lectura del manuscrito ἐκ τῶνδ', que recoge las indicaciones mencionadas en *Eu.* 538-549). Estos versos reflejan una idea ya expresada en *Agamenón* por el coro (*A.* 461-467, τῶν πολυκτόνων γὰρ οὐκ / ἄσκοποι θεοί, κελαι- / ναὶ δ' Ἐρινύες χρόνῳ / τυχηρὸν ὄντ' ἄνευ δίκας / παλιντυχεῖ τριβᾶ βίου / τιθεισ' ἀμαυρόν, ἐν δ' αἴσ- / τοις τελέθοντος οὔτις ἀλκά).

¹⁷ *Eu.* 551, οὐκ ἄνολβος ἔσται: téngase en cuenta que el coro acaba de oponer ἄλβος a ὕβρις, considerando a ésta hija de la δυσσεβία (*Eu.* 533-537), y que el culpable al que persiguen acaba perdiendo todo su anterior ἄλβος (*Eu.* 563-565). *vid.* la exégesis de Fisher (1992: 277 ss.) y Helm (2004: 29 ss. y 35 ss.) acerca de *Eu.* 533-537 y su valoración general del funcionamiento de ὕβρις, aunque no mencionan la implicación de la áσεβεια.

¹⁸ Así se han realizado diversas interpretaciones de su sentido original, de su evolución y uso en las distintas épocas, o de su relación con δίκη, νόμος, μήτις: Glotz (1904: 19 ss.); Hirzel (1966: 18ss., 48 ss.);

Y de este modo ya quedan mencionados los principales elementos que conforman este entramado: resulta ἀσεβής aquella ofensa cometida personal y voluntariamente contra la divinidad, un ξένος o un familiar, de forma contraria a θέμις, convirtiéndose el acto o el agente en δύσθεος —si bien esta calificación no se halla en todos los escenarios aquí analizados—, y que atrae inexorablemente a las Ἐρινύες, caracterizadas bajo diversos aspectos e identificaciones. Se van a tratar ahora únicamente las situaciones que recogen expresamente esos elementos principales, de forma que pueda demostrarse su funcionamiento y, además, pueda ofrecerse un significado más preciso a pasajes o cuestiones tradicionalmente fuente de controversia. Sin embargo, dado que son muy numerosos los casos en las tragedias conservadas donde sólo se hace referencia a alguno de los componentes del proceso, resultará muy útil para su mejor comprensión la aplicación de este esquema una vez afianzado.

Para entender cómo funciona este entramado es preciso, además del pertinente análisis de los textos, tener en cuenta quién lo pronuncia y con qué intención; igualmente habrá que pensar qué valor le confería a cada personaje Esquilo y cómo quería que fuese recibido por el público. Y es que no puede leerse una tragedia como una única voz, la de su autor, sino que es preciso valorar el contenido teniendo en cuenta el personaje y también a quién se dirige.¹⁹

2. SIETE CONTRA TEBAS

El tema de esta tragedia, el que parece haber presidido toda la trilogía, es la salvación de la ciudad. En *Siete contra Tebas* esta cuestión se canaliza a través del enfrentamiento entre los hermanos, anunciado en la maldición de Edipo,²⁰ con el que se cierra la saga de los Labdácidas, en la que sería la última obra de la trilogía. El coro de jóvenes tebanas no sabe si alegrarse por la salvación de la ciudad o llorar por los hermanos que han muerto merced a su ἀσεβεία διανοίᾳ (*Th.* 831), en un pasaje con problemas

Sánchez Ruipérez (1957: 27 y 1960: 99 ss.); Ronnet (1974: 23); Sommerstein (1999: 150); Todd & Milet (1990: 12); Brillante (1992: 149 ss.); Rudhardt (1999: 15 ss., 19 ss., 104 ss., 155 ss.); Romilly (2004: 16 ss.).

¹⁹ Cuestión sobre la que Aristóteles llamará la atención, definiendo estos aspectos como argumentos internos o artísticos, πίστεις ἔντεχνοι (*vid.* Arist., *Rh.* I 2 1355b35-1356a20), cuyo uso pretende alcanzar τὸ πρέπον en la expresión para persuadir al público (Arist., *Rh.* III 7, 1408 a 10 ss.).

²⁰ Esta maldición, que aparece bajo numerosos nombres —Ἐρινύς, Ἀρά y ἄραϊ, Μοῖρα, Κῆρες Ἐρινύες, κατάραι, δαίμων—, omnipresente a lo largo de toda la obra, persigue a ambos hermanos y estaría originada, según relata el coro en un pasaje corrupto, por un problema relacionado con una comida con la que sus hijos le ofendieron (*Th.* 785-791) y quizá mencionado en las dos primeras obras de la trilogía (*vid.* Cameron 1964: 2 ss., Hutchinson 1985: XXV ss.). Aunque esta situación podría considerarse una ἀσέβεια, no aparecen explícitamente todos los elementos que este trabajo estudia, por lo que esta ofensa, la Erinis que genera y su función en la tragedia no van a comentarse aquí. Según el coro la maldición consistía en que un día se dividirían el legado paterno mediante mano que reparte hierro (*Th.* 788-790, καί σφε σιδαρωνόμω / διὰ χερὶ ποτε λαχεῖν / κτήματα), expresión que ha sido interpretada de forma diversa (*vid.* Cameron 1968: 247 ss., 1970: 116, Burnett 1973: 358 ss., Wingtonton-Ingram 1977: 31 s., Herrmann 2013: 63 s.).

textuales²¹ pero cuya interpretación general es que hace referencia a la intención o sentimiento que enfrentó a los hermanos, y que el coro define como ἀσεβής.²² Y ello es producto de una actuación contraria a θέμις, de la que ya le había advertido el coro a Eteocles cuando decide enfrentarse a su propio hermano (*Th.* 692-694, ὠμοδακῆς σ' ἄγαν ἵμερος ἐξοτρύ- / νει πικρόκαρπον ἀνδροκτασίαν τελεῖν / αἵματος οὐ θεμιστοῦ): un deseo cruel y desmedido le impulsa a llevar a cabo un asesinato de sangre no lícita.²³ El propio Eteocles reconoce que esta es la forma en que se va cumpliendo la odiosa Maldición de su padre (*Th.* 655 ἀραὶ τελεσφόροι, 695, Ἀρά).²⁴ Aun con todo, ambos hermanos expresan su confianza en la victoria: el mensajero presenta a un Polinices tan decidido a acabar con su hermano que no le importa morir él también y que piensa condenar al exilio a Eteocles, si éste queda con vida (*Th.* 636-638); Eteocles, por su parte, no cree que pueda Polinices en ningún momento vencer, pues, en su opinión, no podría tener a la Justicia de su parte (*Th.* 658-673). Ante esta situación, las muchachas tebanas tratan de apaciguar a su rey (*Th.* 698-701, ἀλλὰ σὺ μὴ ποτρύνου· κακὸς οὐ κεκλή- / ση βίον εὐ κηρήσας· μελάναιγες οὐκ / εἴσι δόμων Ἐρινός, ὅταν ἐκ χερῶν / θεοὶ θυσίαν δέχωνται): «pero tú no te apresures: no serás llamado cobarde si eliges la vida. Sin embargo, cual oscuro torbellino,²⁵ la Erinis no saldrá de la casa una vez

²¹ Y cuya autenticidad ha sido puesta en duda, *vid.* Verrall (1887), Page (1972), Dawe (1978: 88 s., 101).

²² En ocasiones se ha glosado esta expresión como «by mutual unnatural hate», con el sentido del latín *impius* «contrary to natural affection» (Verrall 1887: 98), pero, como veremos, el uso de este adjetivo tiene más relación con las circunstancias y consecuencias derivadas de un crimen doméstico; Burnett (1973: 346) considera que ἀσεβεῖ διανοίᾳ se refiere únicamente a Polinices, pero, según la interpretación que aquí se presenta, este sintagma afecta por igual a ambos hermanos, como suele creer la crítica en general.

²³ Según Rudhardt (1999: 37 s.), este adjetivo θεμιστός puede calificar tanto una acción que obedece a θέμις, como al autor de dicha acción.

²⁴ A veces se edita con mayúscula porque, como en otros pasajes similares, equivale a una Erinis determinada; *vid.* por ejemplo *Eu.* 417 donde el coro declara que en su morada bajo tierra son llamadas Ἀραί; o *infra* Ch. 912.

²⁵ Según interpretación de Centanni (1994: 129 ss.) con μελάναιγες se compara a la Erinis con una vorágine, de modo que esta imagen se uniría al sistema de metáforas marinas frecuente en esta tragedia (*cf.* Winnington-Ingram 1977: 6); Hutchinson (1985: 157), por su parte, indica «black storm-wind». Ambas interpretaciones parecen apropiadas en este contexto para el término μελάναιγες (dado que el coro advierte de la presencia implacable de la Erinis dentro del hogar, parece más apropiado relacionar la imagen con un torbellino de viento o polvo más que con un remolino de agua), literalmente «de negra égida» o quizá «de negra piel» (Tucker 1908: 145, piensa en una túnica negra de piel de cabra), y estarían de acuerdo, por una parte, con la noción de movimiento y velocidad expresada también por el coro en *Th.* 791 con καμψίπους Ἐρινός, «la Erinis de garras curvadas», compuesto que confiere la idea de rapidez, por lo que se entiende «la Erinis de garras veloces» (*vid.* Hutchinson 1985: 172), una idea que volvemos a encontrar en *Eu.* 372-375. Por otra parte este término recalca otro rasgo característico de estos personajes, su relación con la oscuridad (frecuente en Esquilo y presente desde las más antiguas evidencias literarias, *cf.* Maxwell-Stuart 1973: 81 ss., Aguirre 2010: 133 s.), que el propio Esquilo recoge en otros pasajes (como *A.* 462, κελαινὰ Ἐρινύες). En cualquier caso queda clara la naturaleza que quiere Esquilo transmitir de las Erinis, ineludibles, ineluctables, oscuras, veloces y cuya ejecución recuerda un vórtice. Así, en *Euménides* ellas mismas al que actúa fuera de justicia lo describen inmerso en un invencible remolino a lo largo de un pasaje de claros tintes marinos (*Eu.* 558-559, καλεῖ δ' ἀκούοντας οὐδὲν <έν> μέσῃ / δυοπαλεῖ τε δίνῃ). *Vid. infra* en el apartado cuarto acerca de los sentimientos del coro en *A.* 988-1000. También en *Euménides* nos describen las Erinis cómo no cejan en sus persecuciones y, aunque el culpable sea fuerte o veloz, finalmente acaban con él (*Eu.* 307 ss.). A pesar de que se describe de ese modo

que reciban los dioses el sacrificio de tus manos»²⁶. La Maldición de Edipo persigue a ambos hermanos y del enfrentamiento necesariamente resultará muerte, por lo que el coro pide a Eteocles que se decante por la vida: en caso contrario,²⁷ una nueva Erinis vendrá a la casa, a la familia, si uno de los hermanos realiza semejante sacrificio con sus manos.²⁸ Pero Eteocles, con sólo intuir el próximo cumplimiento de la maldición paterna, ya se siente desasistido de los dioses, incluso antes de que ésta tenga lugar y pueda cometerse cualquier ofensa a las divinidades.²⁹ En *Th.* 699-700 la Erinis que menciona el coro sería la que surgiría tras la muerte de uno de los hermanos a manos del otro (y no la Erinis de Edipo, como suele creerse), aunque Eteocles tiene la posibilidad de elegir, lo que significa que se trata de un acto voluntario y que va a realizar en persona:³⁰ independientemente de los motivos³¹ que impulsaran a Eteocles a tomar esa decisión contraria a θέμις, queda claro que el coro la concibe como ἀσεβής.

su actuación, pueden dilatar en el tiempo sus funciones ya que las consecuencias de una ofensa no se pagan inmediatamente (así nos lo muestra la Erinis de Edipo, la de los hijos de Tiestes, la de Agamenón, y también se indica en *A.* 461-467, o *Ch.* 649-652).

²⁶ Se conserva aquí un texto más próximo a los códices para *Th.* 699-700, οὐκ εἶσι, y no la propuesta de Weil (1862) ἔξεισι, aceptada por numerosos editores y comentaristas: Page (1972), Maltomini (1974: 239), Lupaş – Petre (1981: 222 s.), Hutchinson (1985: 157), West (1992), Sommerstein (2008, I). Otros editores lo conservan, como Verrall (1887), Tucker (1908), Mazon (1920), Rose (1957: 221) —aunque consideran la frase interrogativa y a veces el genitivo complemento tanto de Ἐρινός como de εἶσι— o Murray (1947). La corrección del texto y las distintas interpretaciones están propiciadas por haber identificado esta Erinis con la de Edipo, mientras que, según se expone aquí, se trata de una nueva que surgiría del asesinato de un pariente, un hermano en este caso.

²⁷ Ya con antelación había advertido el coro a Eteocles sobre el enfrentamiento entre hermanos: los versos *Th.* 681-682 (ἀνδρῶν δ' ὁμαίμοις θάνατος ᾧ δ' αὐτοκτόνος, / οὐκ ἔστι γῆρας τοῦδε τοῦ μιάσματος, estas palabras no implican necesariamente ambas muertes, *vid.* Cameron 1970: 111 s., Winnington-Ingram 1977: 23 s.) se entienden mejor si tenemos en cuenta que el asesinato de un familiar es una mancha que no puede purificarse, por lo que para ella no existe γῆρας, ya que más pronto que tarde las Erinis inevitablemente se harán cargo de esa ofensa.

²⁸ Para quienes identifican esta nueva Erinis con la antigua de Edipo, θυσίαν (*Th.* 701) haría referencia a los sacrificios con los que podrían obsequiar a los dioses para seguir manteniendo alejada esa antigua Erinis.

²⁹ «Por los dioses ya estoy abandonado, / y con mi muerte brilla su alegría» (*Th.* 702-3, θεοῖς μὲν ἤδη πως παρημελήμεθα, / χάρις δ' ἄφ' ἡμῶν ὀλομένων θαναμάζεται).

³⁰ Y son numerosas las ocasiones en las que se insiste en ello. La repetición de γνῶθι en *Th.* 650 y 652 (650, σὺ δ' αὐτὸς ἤδη γνῶθι τίνα πέμπειν δοκεῖ, y 652, ...σὺ δ' αὐτὸς γνῶθι ναυκληρεῖν πόλιν) ha provocado que se considere al menos una de ellas espuria (*vid.* Rose 1957: 215 s.), algo que no parece absolutamente necesario (*vid.* Lupaş – Petre 1981: 207), ya que el mensajero incide en que Eteocles debe tomar una decisión por sí mismo sobre quién debe enfrentarse a Polinices. Por otro lado, tras descartar que Polinices pueda tener de su parte justicia alguna, comunica entonces Eteocles su decisión: *Th.* 672-673, τοῦτοις πεποιθῶς εἶμι καὶ ξυστήσομαι / αὐτός. También el coro previene a Eteocles de la llegada de una Erinis que no saldrá de la casa, toda vez que los dioses reciban ese sacrificio de sus manos (*Th.* 700, ἐκ χερῶν). Y cuando el mensajero anuncia la salvación de la ciudad señala que han caído los hermanos por su propia mano (*Th.* 805, ἄνδρες τεθναῖσιν ἐκ χερῶν αὐτοκτόνων), e insiste a continuación en *Th.* 811 (ἀδελφαῖς χερσίν, según los manuscritos) y 932 (ἀλλαλοφόνοις χερσὶν ὁμοσπόροισιν).

³¹ Sobre las distintas propuestas para explicar la decisión y el carácter de Eteocles *vid.* Solmsen (1937: 198 ss.), Wolff (1958: 89 ss.), Otis (1960: 164 ss.), Golden (1964: 79 ss.), Podlecki (1964: 283 ss., 294 s.), Burnett (1973: 352 s.), Winnington-Ingram (1977: 8 ss.), Fritz (2007: 141 ss.), Jackson (1988: 288 ss., 294 ss.), Ramelli (2008: 128 ss.), Lawrence (2007: 335 ss., 345 ss.), Herrmann (2013: 39 ss. y 64 ss.).

3. SUPPLICANTES

Las Danaides llegan a Argos huyendo de los hijos de Egipto. El adjetivo ἀσεβής lo encontramos en un pasaje complicado (*Supp.* 9), en el que las Danaides dicen huir por despreciar bien el γάμον ἀσεβῆ de los hijos de Egipto, bien su ἀσεβῆ διάνοιαν, según las distintas interpretaciones.³² Aunque el texto transmitido es incomprensible, parece evidente que las Danaides señalan determinada actuación de sus primos egipcios con el adjetivo ἀσεβής. De forma similar hacen referencia a esta idea con el adjetivo δύσθεος cuando exponen su situación a Pelasgo y le piden que respete a las suplicantes y no traicione a quienes huyen de ἐκβολαῖς δυσθέοις (*Supp.* 418-422, φρόντισον καὶ γενοῦ πανδίκως / εὐσεβῆς πρόξενος / τὰν φυγάδα μὴ προδῶς, / τὰν ἕκαθεν ἐκβολαῖς / δυσθέοις ὀρομέναν).

Una cuestión que ha preocupado extensamente a la crítica es el motivo que las impulsa a huir y rechazar a los hijos de Egipto. Desde hace tiempo ha suscitado una gran controversia la negativa a los esponsales por parte de las Danaides y también el tema de la tragedia, para todo lo cual se han propuesto interpretaciones de muy diverso corte.³³ Se han considerado siempre problemáticas la ausencia de una explicación

³² Las ediciones —por ejemplo Friis Johansen & Smith (1970), también en Friis Johansen & Whittle (1980), West (1992), Bowen (2013)— suelen aceptar *Supp.* 9-10: γάμον Αἰγύπτου παίδων ἀσεβῆ τ' / ὀνοταζόμεναι <διάνοιαν>, con la propuesta <διάνοιαν> de Weil (1866), aunque también se han buscado otras soluciones, como eliminar τ' del v. 9 y modificar la forma verbal del v. 10 (Tucker 1889: γάμον Αἰγύπτου παίδων ἀσεβῆ / ἔξονοταζόμεναι) o, como hace Sandin (2005: 44 s.), añadir —a partir de un escolio que explica ἀσεβῆ (ὄν οὐ σέβομεν ἡμεῖς οὐδὲ τιμῶμεν)— un segundo adjetivo coordinado <καὶ ἄτιμον> tras ὀνοταζόμεναι, considerando que el inusual épico ὀνοταζώω pudo elegirse para sugerir ὀνομάζω. Sobre el significado de αὐτογενῆ φυξανορίαν (también con variantes textuales, como αὐτογενῆ τὸν φυξάνορα, *vid.* Verdenius (1985: 283 s.), cuyo sentido sería que las Danaides huyen de hombres de su misma familia) en *Supp.* 8, es preferible la interpretación que hace referencia a que vienen huyendo de hombres por su propia voluntad, como Friis Johansen & Whittle (1980, II: 12 ss.), Rösler (2007: 178 s.), Sandin (2005: 42 ss.).

³³ Puede verse una recopilación parcial en Garvie (2006a: 62 s., 211 ss., 215 ss. y 223 s., edición corregida de 1969, y *vid.* también Garvie 2006b: 39 ss.), entre ellas, por ejemplo: son devotas absolutas de Ártemis; rehúyen un matrimonio incestuoso; poseen un carácter inestable y especial; reivindicán los derechos de las mujeres a rechazar un matrimonio; *vid.* también Robertson (1936: 104 ss., uso de la leyenda como medio para dramatizar el conflicto entre dos principios opuestos, δίκη y ὕβρις); Winnington-Ingram (1961: 150 s., el tema principal es el del matrimonio: la violenta demanda de los primos y la persecución provocan el rechazo de ellas, tema familiar que se convierte en tema político); Mackinnon (1978: 74 ss., la violencia de los perseguidores es aborrecible para las mujeres); Friis Johansen & Whittle (1980, I: 29 ss. y 39 s., dramatización del rechazo al matrimonio forzado, que las Danaides rechazan por aversión a sus primos); Verdenius (1985: 284 s., las emociones fuertes toman la forma de fanatismo en las mujeres, y la aversión de las Danaides hacia los primos egipcios es una aversión fanática); Sommerstein (2010: 89 ss., publicación corregida de 1995: el tema central es la muerte de Dánao, que no desea el matrimonio para evitar el cumplimiento de un oráculo); Bakewell (1997: 209 ss., 216 ss., las Danaides ejemplifican un proceso de μετοικία); Cuniberti (2001: 149 s., 153 s., huyen de un matrimonio con personas de su propia stirpe, y Esquilo lo aprovecha para exponer el debate contemporáneo sobre la institución del matrimonio); Sourvinou-Inwood (2003: 207 ss., el tema principal de la tragedia es la súplica, mientras que el rechazo del matrimonio sólo se trata al final de la misma y de una forma secundaria, ya que se desarrollará en las otras dos obras de la trilogía); Dreher (2005: 103 ss., Esquilo crea un derecho de asilo ficticio a partir de ese derecho contemporáneo, unido al de la súplica); Mitchell (2006: 209 ss., 214, el

concreta relativa a la situación de las Danaides, sus vagas referencias y evasivas, y las dudas acerca de su rechazo a este matrimonio o a todos en general. Y, a menudo, las explicaciones recurren a datos o causas que aparecerían en las otras dos tragedias perdidas de la trilogía. En los últimos años, sobre todo a partir de los trabajos de M. Slicherl (1986), W. Rösler (2007, publicado con antelación en 1993) y A. H. Sommerstein (2010, original de 1995), ha cobrado fuerza la creencia de que *Suplicantes* sería la segunda obra de la trilogía, precedida de *Egipcios*, en la que se daría a conocer al público la existencia de un oráculo que habría anunciado a Dánao su muerte a manos de un yerno, información que se deriva de ciertos escolios a *Suplicantes* (*Supp.* 37) y a otras obras (de Esquilo y otros autores), en especial a *Prometeo encadenado* (*Pr.* 853). A partir de aquí también las interpretaciones han sido variadas y se han planteado nuevas dudas acerca de la composición de la tragedia, acerca del conocimiento o ignorancia del oráculo por parte de las Danaides, etc.

En cualquier caso, tanto si aceptamos la información proporcionada por los escolios,³⁴ como si la desestimamos, lo que aquí se plantea es conferir el valor más exacto posible al uso del término ἀσεβής del comienzo de la obra. Si nos fijamos en cómo utiliza Esquilo en otras tragedias esta terminología, debemos encontrarnos ante un acto de ofensa a un familiar, a un huésped, o a una divinidad. Las Danaides constantemente expresan los motivos de su huida: evitar a toda costa un matrimonio con los hijos de Egipto debido a su desprecio y ofensas hacia los dioses helénicos, puesto que ellas no quieren formar parte de esa situación impura.³⁵ Así, las Danaides intentan eludir participar de una ofensa que implicaría ἀσεβεῖν.³⁶ Aunque en el trasfondo predominara su deseo de evitar el cumplimiento del oráculo³⁷ que acarrearía la muerte de su padre, seguiría siendo importante su consideración negativa hacia los descreídos egipcios.

Si nos atenemos a los datos que la propia tragedia nos proporciona, parece claro que los egipcios niegan y desprecian a las divinidades que tanto Danaides como argivos veneran, y, además, el poeta lo señala de forma intensiva³⁸ mediante la reiteración

tema principal de la trilogía es el matrimonio, cualquiera que sea su tipología; y la violencia de los hijos de Egipto es una de las principales razones por las que huyen las Danaides); Bednarowski (2010: 197 ss., 201 ss., las ambigüedades que reinan en esta tragedia —en especial la amenaza de suicidio— son deliberadas y ayudan al auditorio a no aplicar a esta obra cualquier idea derivada del conocimiento del mito, en especial la consideración de las Danaides como asesinas de sus maridos).

³⁴ No debe olvidarse que estos escolios datan del siglo xi, cf. Friis Johansen & Smith (1970: 11 ss.).

³⁵ Nótese cómo las Danaides piden a Pelasgo que elija σέβας τὸ πρὸς θεῶν (*Supp.* 395-396).

³⁶ La ofensa hacia la divinidad queda claramente recogida luego en *Eu.* 269-272, como ya se ha comentado.

³⁷ En este aspecto también se realizan variadas interpretaciones, pues para Slicherl (1986: 94) o Rösler (2007: 177 ss.) las Danaides estarían al tanto del funesto oráculo, pero Sommerstein (2010: 92 ss. y 99 ss.) sostiene que las muchachas no lo conocían; así también Turner (2001: 28 ss.). Sobre la posibilidad de la existencia del oráculo y *Suplicantes* como primera obra de la trilogía *vid.* Sandin (2005: 9 ss.).

³⁸ Con frecuencia se ha aludido a las numerosas referencias a la ὕβρις de los egipcios: para Robertson (1936: 104 ss. y 1967: 376 s.) en la obra se dramatiza el conflicto entre dos principios opuestos, ὕβρις (de los egipcios) y δίκη (de las Danaides); Del Grande (1947: 86 ss.) cree que a la ὕβρις de los egipcios (deseo obstinado por obtener las bodas con violencia) se opone la de las Danaides (ofenden violentamente la ley del amor que dioses y naturaleza consideran básica para la consecución de los fines humanos); Fisher (1992: 264 ss.) comenta individualmente cada uno de estos usos, destacando siempre la violencia que

de la ὕβρις que sienten y manifiestan los extranjeros.³⁹ Son las propias Danaides⁴⁰ quienes más inciden en la ὕβρις: en la párodo en tres ocasiones suplican a Zeus y a otras divinidades que se fijen en la actitud de los egipcios y la desprecien (*Supp.* 30-33, 79-82, 104-110⁴¹); después convencen a Pelasgo de que esa ὕβρις es pernicioso, quien a su vez desea que el pueblo se irrite contra ella (*Supp.* 426-427,⁴² 486-488); en el primer y tercer estásimo ruegan igualmente a Zeus que las libere de esa ὕβρις (*Supp.* 524-528, 817-818); y cuando aparecen en escena los egipcios los desprecian directamente por su ὕβρις.⁴³ Así pues no debe resultar extraño que las Danaides en la mayoría de las ocasiones mencionen esta actitud de los hijos de Egipto en forma de súplica a Zeus y otras divinidades, puesto que principalmente son ellos los ofendidos.⁴⁴ Sobre las intenciones egipcias Dánao recuerda a sus hijas que aquel de los mortales que deshonre a los dioses ha de pagar su pena en el momento apropiado (*Supp.* 732-733), aunque ellas no creen que mantengan su mano alejada de ellas detenidos por el temor ni el respeto a los dioses (*Supp.* 755-759). Y a continuación el heraldo de los egipcios, en cuanto aparece en escena, declara voluntaria y abiertamente su ofensa a las divinidades helénicas. Poco le importa que griten y llamen a los dioses, porque no tienen forma de escapar del barco egipcio (*Supp.* 872-873), y cuando las muchachas invocan a Zeus, responde el heraldo:⁴⁵ «No temo a las divinidades de este lugar; no me han criado, ni me dan alimento que me lleve a la vejez». Y una vez llega Pelasgo,⁴⁶ afirma

destilan los hijos de Egipto, la esencia de su ὕβρις (*vid.* Cairns 1996: 1 ss., quien añade algunos matices a la definición de ὕβρις establecida por Fisher, pero no comenta esta tragedia).

³⁹ Para Fisher (1992: 27 ss., 263, 265 ss., 269) estos usos de ὕβρις en *Suplicantes* se usan de igual manera, esto es, para condenar los intentos de los hijos de Egipto de controlar a las Danaides: esta ὕβρις consistiría en forzar, a través de la violencia y ahora persecución, un matrimonio con sus primas, saltándose los derechos de su padre Dánao a negarse. Fisher desecha la idea de que puedan tenerse en consideración los pensamientos impíos dirigidos a los dioses para explicar la naturaleza de esta ὕβρις. Según Bednarowski (2010: 193 s.) la ὕβρις que los hijos de Egipto manifiestan contra las Danaides y contra los dioses la utiliza el coro, entre otros, de argumento para suscitar enojo hacia ellos.

⁴⁰ Del mismo modo que son ellas quienes emplean los términos ἀσεβής y δυσθεός (*Supp.* 9 y 422).

⁴¹ En *Supp.* 104-110 quiere el coro que Zeus vea cómo crece y se renueva la ὕβρις con motivo de su boda, una idea similar a la que encontramos en *A.* 757-771, donde el coro de argivos afirma que una ὕβρις antigua suele engendrar una nueva y que pasa de padres a hijos. Sobre el funcionamiento de ὕβρις y su relación con otros elementos religiosos que acaban desembocando en ἄτη, *vid.* la interpretación de Helm (2004: 29 ss.), aunque no hace referencia a la función de la ἀσέβεια ni tampoco analiza específicamente la situación de *Suplicantes*.

⁴² Tras solicitar al rey que sea un piadoso huésped y no traicione a quien huye de ἐκβολαῖς δυσθέοις (*Supp.* 418-422, *vid. supra*), le piden que se dé cuenta de la ὕβρις de los varones (*Supp.* 426-427).

⁴³ Las Danaides desean, entre otras cosas, que hubiesen naufragado con su ὕβρις (*Supp.* 843-846), o que el Nilo alejase la ὕβρις y a quienes la cometen, en un pasaje muy deturpado (*Supp.* 880-1, conservando una lectura más próxima a los manuscritos que la de West 1992).

⁴⁴ Y se insiste en ello también mediante otras referencias, como Dánao al decir de ellos que no se cuidan de los altares (*Supp.* 750-752).

⁴⁵ *Supp.* 893-894, οὔτοι φοβοῦμαι δαίμονας τοὺς ἐνθάδε / οὐ γάρ μ' ἔθρεψαν, οὐδ' ἐγήρασαν τροφῆν.

⁴⁶ Quien además le dice que no sabe ser un ξένος (*Supp.* 917, ξένος μὲν εἶναι πρῶτον οὐκ ἐπίστασαι).

venerar a las divinidades del Nilo,⁴⁷ por lo que el rey, debido a ese repudio⁴⁸ y ultraje a los dioses, les niega hospitalidad.⁴⁹

Además están presentes en el argumento de *Suplicantes* los otros elementos vinculados a la ἀσέβεια. Todavía en los anapestos de la párodo, la corifeo desea la muerte de los egipcios antes de que se apoderen de ellas y suban, en contra de su voluntad, a sus lechos, de los que la θέμις está lejos.⁵⁰ Sería, por lo tanto, de nuevo en este caso, una situación contraria a θέμις. También Pelasgo se preocupa de saber si acuden como suplicantes tras huir de algo contrario a θέμις (*Supp.* 336). Como el rey duda por temor a que la ciudad salga perjudicada, el coro incluso invoca a la divinidad Temis protectora de los suplicantes⁵¹ (*Supp.* 359-360). En la obra se explica, además de que son contrarias a θέμις las intenciones de los egipcios, que la decisión tomada por las Danaides entra dentro de lo que puede considerarse θεσμός, como se expone al final de la obra, cuando las suplicantes están ya a salvo: alaba el coro a la ciudad de Argos y se considera, ya sean ellas mismas, ya los soldados argivos o unas servidoras, que este θεσμός que han adoptado no ofende a Cipris.⁵² Por otra parte, en el desarrollo de la obra queda claro el esquema que aquí se propone, a saber, cuando las Danaides finalizan sus ruegos a los dioses en favor de Argos (*Supp.* 625-709), desean que la ciudad observe los preceptos escritos en los θέσμια y respete a los extranjeros, a los dioses y a los padres (*Supp.* 701-709).⁵³

Por último debe aclararse la presencia de esas divinidades que surgen cuando se comete una ofensa de ἀσέβεια. Esa presencia en esta tragedia resulta menos evidente, pero reconocible a través de ciertas referencias frecuentes, por otra parte, en la obra de

⁴⁷ *Supp.* 922, τοὺς ἀμφὶ Νεῖλον δαίμονας σεβίζομαι. Sobre la mención de Hermes en v. 920 *vid.* Friis Johansen & Whittle (1980, III: 235 s.).

⁴⁸ El propio Pelasgo lo confirma, *Supp.* 923, οἱ δ' ἐνθάδ' οὐδέν, ὡς ἐγὼ σέθεν κλύω;

⁴⁹ *Supp.* 927, οὐ γὰρ ξενοῦμαι τοὺς θεῶν συλήτορας.

⁵⁰ *Supp.* 37-39, πρὶν ποτε λέκτρων ὧν θέμις εἴργει, / σφετεριζάμενοι πατραδελφεῖαν / τήνδ' ἀεκότων, ἐπιβήναι.

⁵¹ *Supp.* 360, ἱκεσία Θέμις Διὸς Κλαρίου, «sirviente» de Zeus Clario, según indicaciones de Friis Johansen & Whittle (1980, II: 287), o, de acuerdo con Sommerstein (2008, I: 337), podría entenderse también «hija de Zeus Clario», título que podría hacer referencia a Ζεὺς Ἰκέσιος (sobre su importancia *vid.* Calderón 2013: 300 s.), pues al parecer las ramas de los suplicantes se podían llamar κλάριοι, según Hesiquio.

⁵² *Vid.* Friis Johansen & Whittle (1980, III: 306 ss.), Sommerstein (1977: 76 ss. y 2008, I: 424 s.), Bednarowski (2011: 552 ss.) sobre las distintas atribuciones de estos versos finales, en los que el manuscrito no indica cambio de personaje. West (1992), y Sommerstein (2008, I), introduciendo a los soldados argivos, editan (*Supp.* 1034) Κύπριδος <δ'> οὐκ ἀμελεῖ<v> θεσμός δδ' εὐφρων (West 1990: 167 s. «to have some care for Cypris, this is a prudent ordinance»), y así también Bednarowski (2011: 568); sin embargo quizá pueda dejarse el texto más próximo al códice, Κύπριδος <δ'> οὐκ ἀμελεῖ θεσμός δδ' εὐφρων, ya sean las muchachas o los soldados argivos (que serían probablemente los mismos a los que Dánao hace referencia en *Supp.* 985 y el coro en *Supp.* 1022). Weil (1866), Page (1972) y Friis Johansen & Whittle (1980, III: 320 s.) editan la corrección ἀμελής ἔσμός.

⁵³ En *Supp.* 698-709 desea el coro que la asamblea proteja los privilegios de sus ciudadanos, de modo que puedan cumplirse las obligaciones con los extranjeros, los dioses y los padres (en ocasiones se interpretan los tres primeros versos relativos a los ciudadanos al mismo nivel que los siguientes, que recogen las mencionadas obligaciones; *vid.* Sommerstein 1977: 75 s., o Bowen 2013: 290 s.).

Esquilo. Así, el coro de Danaides alude a los egipcios como «funestas serpientes»⁵⁴ y cuando llegan a Argos e intentan llevarlas al barco por la fuerza, exclaman las muchachas: «¡Me asalta una culebra de dos pies! Y como una equidna, me...» (*Supp.* 895 ss., *μαῖμᾶ πέλας δίπους ὄφις / ἔχιδνα δ' ὥς με...*), donde falta parte del texto hasta *Supp.* 898, verso en el que también aparece el término δάκος.⁵⁵ Resulta que las Erinis pueden aparecer descritas como serpientes,⁵⁶ y así Orestes las describe cual Gorgonas enredadas en serpientes (*Ch.* 1050, *δράκουσιν*), o Clitemestra dice que la terrible sierpe, su Erinis, está agotada (*Eu.* 127-128, *δεινῆς δρακαίνης*); a veces incluso se les aplican características de estos reptiles (como tener veneno, *Eu.* 729-730, 780-784 y 810-814). Y el coro de Danaides, dado el comportamiento ofensivo de los egipcios que atrae a las Erinis, ya los ve como los bichos con que se suele representar a estas divinidades.⁵⁷ Y esto no ha de parecer raro si se tiene en cuenta que la poesía de Esquilo con frecuencia presenta a los culpables de ἀσέβεια como serpientes o monstruos semejantes, en especial en situaciones de gran emoción: así Clitemestra, junto a Egisto, será identificada con una serpiente (*Ch.* 1047, *δρακόντοι*) por parte del coro, cuando éste da su aprobación a sus muertes perpetradas por Orestes, quien ya la había llamado equidna y también murena (*Ch.* 249, *δεινῆς ἐχίδνης* —en sus ruegos a Zeus— y *Ch.* 994, *μύραινά γ' εἴτ' ἔχιδν'* —al coro tras las muertes); igualmente Casandra en sus predicciones al coro se había referido a ella como odioso monstruo, anfisbena o Escila (*A.* 1232-1233 *δυσφιλὲς δάκος, ἀμφίσβαιναν, Σκύλλαν*). Por otra parte, el personaje de Clitemestra querrá presentar a su hijo como un monstruo, y así relata el coro que la reina dice haber soñado que paría una serpiente (*Ch.* 527 *τεκεῖν δράκοντ' ἔδοξεν, ὡς αὐτὴ λέγει*); Orestes, que pregunta por esa bestia (*Ch.* 530 *δάκος*), explica el significado del sueño: en su opinión dicho monstruo (*Ch.* 544 *οὔφις*, 548 *ἔκπαγλον τέρας*) es él mismo, convertido en serpiente, que mata a Clitemestra (*Ch.* 549 *ἐκδρακοντωθεῖς*);

⁵⁴ Pelasgo asegura a la corifeo que no ha de entregarla a seres alados, y ella pregunta si lo hará a quienes son más enemigos que «funestas serpientes»: *Supp.* 510-511, PIE. *οὔτοι πτερωτῶν ἀρπαγαῖς <σ>' ἐκδώσομεν. / XO. ἀλλ' εἰ δρακόντων δυσφρόνων ἐχθίοσιν;*

⁵⁵ La imagen que dibujan las Danaides de los egipcios como una serpiente con pies la emiten como respuesta a su negación completa de las divinidades del lugar (*Supp.* 893-894, *vid. supra*).

⁵⁶ La iconografía habitual de las Erinis en el arte griego las presenta con serpientes en sus cabellos y en sus manos, *cf.* Wüst (1956: 92); Moreau (1985: 163 s.); Aguirre (2006-2007: 359 s. y 2010: 135); Ogden (2013: 254 ss.).

⁵⁷ Una representación que ya había aparecido en esta misma obra: en *Supp.* 260-270 explica Pelasgo que su tierra recibe el nombre de Apia porque el médico Apis, hijo de Apolo, la limpió de *κνωδάλων βροτοφθόρων* (*Supp.* 264); la tierra estaba manchada por la sangre derramada en crímenes antiguos (*Supp.* 265, *παλαιῶν αἱμάτων μιάσμασι*) y por ello hizo brotar esos monstruos, a los que también llama *δρακονθόμιλον δυσμενῆ ζυνοικίαν* (*Supp.* 267). No se tienen datos concretos sobre esta cuestión (Friis Johansen & Whittle 1980, II: 210 ss.), pero esos monstruos destructores de mortales, esa plaga de serpientes, pueden representar a las Erinis que surgen de los crímenes antiguos, de una forma no ajena a la poesía esquilea (para la comparación de los textos *vid.* Friis Johansen & Whittle 1980, II: 213 s.): en *A.* 745-749 se describe a la Erinis que Zeus envió a Troya como *δυσόμιλος*, en *Ch.* 649-652 Orestes entrará en palacio para hacer pagar la impureza de sangres más antiguas (*Ch.* 650-651, *αἱμάτων παλαιτέρων / τίνει<v> μύσος*), y *vid.* también *Eu.* 169-172. Por su parte, otros autores relacionan estos monstruos con las Danaides, por la amenaza de suicidio, por la guerra con los egipcios o por la sangre que en el mito derramarán de sus maridos (Moreau 1985: 201 s.; Bakewell 1997: 218; Turner 2001, 38 s.).

finalmente, cuando el hijo está a punto de matar a su madre, lamenta ella que crío a una serpiente (*Ch.* 928 ὄφιν). Por lo tanto, parece evidente la relación entre las serpientes que las Danaides mencionan y las Erinis que atraen las ofensas de los hijos de Egipto.

La crítica echa de menos que tanto Dánao como sus hijas no manifiesten explícitamente sus objeciones al matrimonio,⁵⁸ pero, teniendo en cuenta que desconocemos el contenido de las otras dos obras, así como el orden en la trilogía, debemos considerar la información que *Suplicantes* nos proporciona: puede parecer un tanto velado para nuestra comprensión, pero quizá no era así para el público contemporáneo, que podría identificar más fácilmente elementos propios de su entorno o de la poesía de Esquilo sin necesidad de explicaciones que para ellos resultarían redundantes. En cualquier caso, el esquema de funcionamiento que aquí se propone para las situaciones de ἀσέβεια parece que adquiere sentido en las obras en que se utiliza. Puede que los motivos de la huida fuesen otros mencionados y aclarados en las otras obras de la trilogía, pero parece claro que las Danaides consideraban la conducta ἀσεβής de los egipcios una causa suficiente para huir o al menos una buena excusa de cara a los argivos en el caso de que hubiese otras razones. No olvidemos que en esta tragedia quien califica la situación de ἀσεβής es el coro protagonista en la obra, el personaje interesado en evitar esa cuestión; no es un juicio externo que intenta emitir una opinión escrupulosa, sino que es un personaje implicado en la trama, interesado en una finalidad concreta. Y pueden por ello utilizar los argumentos a su antojo, calificar un acto de ἀσεβής (además de los ataques δύσθειοι), puesto que es contrario a θέμις, y conlleva la presencia de Erinis bajo espantosos aspectos.

4. ORESTÍA

Lamenta el coro la muerte de Agamenón, y la califica de ἀσεβής: κείσαι δ' ἀράχνης ἐν ὑφάσματι τῷδ' / ἀσεβεῖ θανάτῳ βίον ἐκπνέων (*A.* 1492-1493, versos repetidos en el efimnio tercero, 1516-1517). Se trata de un crimen cuyas circunstancias hacen que en opinión del coro de ancianos argivos merezca el calificativo de ἀσεβής: el asesinato de Agamenón cometido por su esposa Clitemestra. Y es el propio coro quien ya al principio de la obra, extrañado por la excitación de Clitemestra, que tiene ofrendas ardiendo en los altares de todos los dioses, le pide a la reina que le explique «de estas cosas lo que sea posible y lícito» (*A.* 97-98, τούτων λέξασ' ὅ τι καὶ δυνατὸν / καὶ θέμις); de forma trágica el coro no desea saber lo que pueda haber contrario a θέμις, justamente el plan de Clitemestra y el argumento central de la obra: el asesinato de su esposo. Y, hacia el final de la tragedia, cuando el coro lamenta la suerte de Agamenón y la semilla maldita que permanece en la casa, considera que a un ultraje le ha de seguir inevitablemente otro, puesto que quien mata ha de pagar por ello, algo que persiste mientras Zeus siga en su trono: algo que es θέσιμιον: ὄνειδος ἦκει τόδ' ἀντ' ὄνειδους, / δύσμαχα δ' ἔστι κρῖναι⁵⁹ / φέρει φέροντ', ἐκτίνει δ' ὁ

⁵⁸ Según nuestra interpretación, el público simpatizaría con las Danaides y entendería determinados actos suyos, por ejemplo su amenaza de suicidio, como un intento de huida del mal; sobre las distintas posibilidades de interpretación de esta amenaza, *vid.* Bednarowski (2010: 197 ss.).

⁵⁹ De acuerdo con la interpretación aquí ofrecida parece más apropiado un punto alto que una pausa fuerte (West 1991 lo edita con punto y seguido).

καίωνων / μίμνει δὲ μίμνοντος ἐν θρόνῳ Διός / παθεῖν τὸν ἔρξαντα· θέσμιον γάρ. / τίς ἂν γονὰν <ᾶ> ραῖον ἐκβάλοι δόμων; / κεκόλληται γένος πρὸς ἄτα (A. 1560-1566).

Para Fränkel⁶⁰ ὄνειδος (A. 1560) se refiere al ataque que el coro ha pronunciado contra Clitemestra, al que ella ha contestado atacando a Agamenón: el coro ha considerado una osadía que ella, tras matarle, pretenda llorar su muerte y desee enterrarle, a lo que Clitemestra responde que lo enterrará pero no con los llantos de los de la casa, sino que Ifigenia saldrá a su encuentro (A. 1538-1559). Según la interpretación de Fränkel el verso 1560 simplemente es un enlace formal, y del siguiente se extrae que para el coro de ancianos también Agamenón es culpable y que se encuentran enfrentados a un dilema insoluble. La crítica con frecuencia ha considerado que el coro reprocha aquí a Agamenón la muerte de Ifigenia, y que por ella paga ahora con su vida.⁶¹

Sin embargo, el coro en ningún momento atribuye culpabilidad alguna a Agamenón,⁶² sino que es Clitemestra la única que cree que debe pagar⁶³ por la muerte de Ifigenia.⁶⁴

⁶⁰ Fränkel (1974, III: 736); de forma similar Denniston & Page (2008: 212, «Reproach thus meets reproach, and it is a hard struggle to decide between them»).

⁶¹ Así también Peile (1844: 338), Schneidewin (1883: 185), Fortenrose (1971: 106 s.), Lebeck (1971: 32 ss., 58), Edwards (1977: 23 ss.), Lloyd-Jones (1989: 3), Sommerstein (1996: 360 ss., 366 s. incluyendo el adulterio, la muerte de los hijos de Tiestes y las muertes que provocó en Troya), Helm (2004: 41 ss., donde puede leerse un resumen de las interpretaciones sobre la culpabilidad de Agamenón, que en ocasiones se ha ampliado también a la destrucción de los templos troyanos), Ramelli (2008: 117, 139 ss., 148, que también agrega el adulterio de Agamenón como justificación de su muerte de acuerdo con la justicia).

⁶² Ni aparecen en la trilogía referencias a que el sacrificio constituyese ἀσέβεια ni se mencionan ninguno de los elementos que la acompañan, salvo la interpretación personal de un único personaje, Clitemestra, que así pretende justificar su crimen. Con antelación, el coro de ancianos argivos recrea la toma de decisión de Agamenón sobre el sacrificio de su hija, cómo consideró θέμις llevarlo a cabo (con un sujeto omitido, quizá de forma intencional, de manera que Agamenón podría incluirse a sí mismo pero también a sus aliados —entendidos a partir de ξυμμαχίας de A. 213—, *vid.* Fränkel 1974, II: 126, Dover 1973: 64 ss.): παυσανέμου γὰρ θυσίας / παρθενίου θ' αἵματος ὄρ- / γὰ περιόργως ἐπιθ- / μείν θέμις. εὐ γὰρ εἴη (A. 214-217, de acuerdo con la edición de Fränkel (1974), que no incluye ninguna de las numerosas correcciones propuestas para este discutido pasaje, *vid.* West 1990: 178 ss.). Y el coro a continuación deja bien claro que Agamenón llevó a cabo el sacrificio por mandato divino, obligado por el «yugo de la necesidad», y lo describe como δυσσεβής, ἄναγνος y ἄνιερος, pero en ningún momento ἀσεβής (A. 218-221, ἐπεὶ δ' ἀνάγκας ἔδω λέπαδνον / φρενὸς πνέων δυσσεβῆ τροπαίαν / ἄναγνον, ἄνιερον, τόθεν / τὸ παντότολμον φρονεῖν μετέγγω); esto es, para el coro no es ἀσεβής, ni quiere que el público lo piense. Tampoco las visiones de Casandra mencionan el sacrificio de Ifigenia como causa de la presencia de las Erinis (aunque a veces se ha interpretado así, *vid.* Lloyd-Jones 1990: 205) para provocar el crimen de Clitemestra, mientras que en relación con Egisto sí que incide más de una vez en el infanticidio cometido por Atreo (A. 1095-1097, 1191-1193, 1217-1227), aunque finalmente no llegará a ser Egisto quien cometa el asesinato. Y después, en *Coéforos*, Orestes y el coro incidirán en la idea de que tres crímenes han assolado la casa: los hijos de Tiestes, Agamenón y sus asesinos (Ch. 577-578, 1065-1074, *vid. infra* sobre estos pasajes).

⁶³ *Vid.*, sin embargo, Sommerstein (1996: 366 s.) y Helm (2004: 45 ss.) sobre la interpretación de Clitemestra como instrumento divino (agente de Zeus) de venganza por los actos y culpabilidad de Agamenón; Fortenrose (1971: 71 ss., 78 ss., 88 ss., 98 ss.) criticaba este punto de vista, pero por considerar que Clitemestra actúa impulsada por el espíritu de la casa de Atreo —que es independiente de los designios divinos de Zeus— y que castiga a Agamenón por considerarlo culpable, al contrario que Lloyd-Jones (1956: 63), para quien el coro reconoce que Zeus ha ordenado la muerte de Agamenón.

⁶⁴ También Wüst (1956: 104) indicaba que el sacrificio de Ifigenia aparece como asesinato a los ojos de Clitemestra.

En cambio, el coro señala que la acción de Clitemestra conlleva castigo, y lamenta la necesaria venganza sobre ella. Los ancianos argivos siempre se refieren a la sangre de Agamenón y a la que se derramará de Clitemestra;⁶⁵ la reina, por su parte, a la sangre de Ifigenia y a la de su esposo.⁶⁶ Son dos niveles distintos.⁶⁷ Así, en *A.* 1560 ὄνειδος τόδε⁶⁸ se refiere a la muerte de Agamenón,⁶⁹ el tipo de ultraje que necesariamente se encadena a otro, como ya ha anticipado antes el coro (*A.* 1407-1411, 1429-1430, 1530-1536) y como va a insistir en los versos siguientes (*A.* 1561 ss.), donde considera «inevitable» que estos ultrajes reciban su juicio: devastan al que devasta y el que mata paga por ello.⁷⁰ Y mientras Zeus permanezca en su trono, persiste que «quien actúe sufra», pues esto es θέσμιον (*A.* 1564): por lo tanto el coro declara en *A.* 1564 que quien haya matado a Agamenón debe pagar por ello, y de esta forma se cumple de nuevo otro de los elementos funcionales de la ἀσέβεια (recordemos que en *A.* 97-98 el coro ya no deseaba conocer de Clitemestra lo que no fuese θέμις).

En esas advertencias que el coro dirige a Clitemestra ya se anuncia cómo se prepara la venganza divina sobre ella a través de la acción de una Moira (*A.* 1533-1536), que en ocasiones Esquilo⁷¹ identifica con la Erinis correspondiente.⁷² En este caso, el coro,

⁶⁵ El coro, en *A.* 1407-1411, pregunta a Clitemestra cómo se le ocurre hacer este sacrificio y despreciar las maldiciones del pueblo, que la convertirán en un ser sin ciudad y objeto de odio para los ciudadanos; en 1429-1430 le dice que va a pagar golpe con golpe; en 1505-1512 admitirá la posibilidad de cierta colaboración por parte del espíritu vengativo que persigue al padre, a Atreo, pero no menciona la posibilidad de que sea de Ifigenia; en 1530-1536, ante un derramamiento de sangre, ya vislumbra el coro que se ha de producir otro pronto (aquí Fränkel 1974, III: 730, reconoce esa referencia al inevitable castigo de Clitemestra y Egisto que luego niega para los vv. 1560 ss.).

⁶⁶ Clitemestra explica al coro en *A.* 1397-1398 que Agamenón llenó de penas malditas la casa, y él mismo ahora las apura al volver; en 1412-1418 reclama a los ancianos argivos que no se enfrentaron a Agamenón cuando sacrificó a su niña, pero ahora la condenan a ella; en 1431-1447 reconoce que como venganza de su hija ha matado a Agamenón; en 1475-76 declara que para ella son tres los crímenes que han asolado la casa a través del δαίμων: los hijos de Tiestes, su hija Ifigenia y Agamenón; en 1479-1480, de acuerdo con el coro que menciona al espíritu maligno, dice Clitemestra que antes de haber acabado el antiguo sufrimiento, hay nueva sangre (se refiere a Ifigenia y a Agamenón, respectivamente); en 1498-1504 Clitemestra quiere dar importancia y significado a la muerte de Agamenón, exigida ya por los hijos de Tiestes, y trae a escena al ἀλάστορ que generó Atreo cuando los mató; en 1521-1529 recuerda la muerte de Ifigenia, y cómo ha pagado Agamenón de igual manera.

⁶⁷ Para Clitemestra Agamenón es culpable de ἀσέβεια al sacrificar a su hija Ifigenia, pero ningún elemento ni personaje corrobora esta interpretación de la madre que ansía venganza.

⁶⁸ Desde que el cadáver ha aparecido en escena el coro hace continuas referencias a él mediante pronombres deícticos y personales, incluso en segunda persona del singular: *A.* 1409, τόδε θύος; 1539 τόνδε; 1490-1496, repetido en 1514-1520; 1541-1550; quizá también en 1472 ss., pero es un pasaje complicado textualmente.

⁶⁹ Así considerado por Conington (1848: 176), cuya justificación Fränkel (1974, III: 736) critica.

⁷⁰ Tomando δύσμαχα (*A.* 1561) como neutro plural referido a este tipo de όνειδη, sujeto también del siguiente φέρει (*A.* 1562). Por su parte, para Fränkel (1974, III: 736) estos versos comparan la muerte de Ifigenia a manos de Agamenón con la de éste a manos de Clitemestra, el ultraje al que se refiere el coro son las palabras que pronuncia la reina sobre su enterramiento, y δύσμαχα δ' έστι κρῖναι alude a que está claro que ambas partes son culpables; de forma similar Denniston & Page (2008: 212), Ramelli (2008: 146 s.).

⁷¹ Cf. Dodds (2008: 21 s.).

⁷² Vid. por ejemplo *Ch.* 910 y 911.

desorientado por la lluvia de sangre que hace tambalearse la casa, aludiendo así a la muerte de Agamenón, le avisa de que la llovizna está cesando⁷³ y de que la Moira —la Erinis surgida del asesinato de Agamenón ya se encuentra en marcha— se afila con Justicia, de la misma forma que se afila un cuchillo para llevar a cabo la venganza sobre la reina.⁷⁴

Pero no es ésta la única ocasión en que los ancianos argivos hacían referencia a la divinidad vengadora que surge por la muerte ἀσεβής de su rey. En un pasaje de difícil interpretación,⁷⁵ *A.* 988-1000, augura el coro⁷⁶ el fatal final de Agamenón, al cantar su ánimo «el treno sin lira de la Erinis»⁷⁷ y describir sus revueltas sensaciones interiores,⁷⁸ que parece ser una forma de representar las emociones que originan estas divinidades subterráneas. Debe subrayarse que el coro no menciona la presencia de una antigua Erinis, sino que se refiere, desde *A.* 975 ss., a terribles sensaciones venideras, no a la actuación de una Erinis ya existente, por lo que tampoco aquí hay una referencia a Ifigenia.⁷⁹

En tercer lugar, el coro entiende que Casandra habla de una Erinis en las visiones que vaticina, *A.* 1114-1124, si bien no comprende a qué Erinis se refiere (*A.* 1119-1120, ποίαν Ἐρινὺν τήνδε δώμασιν κέλη / ἐπορθιάζειν;) al no haber una que persiga a Agamenón,⁸⁰ pero resulta que Casandra aventura la que aparecerá una vez muera el rey. Las palabras de Casandra causan una gran impresión sobre los ancianos, que

⁷³ Desechamos completamente la interpretación de Denniston & Page (2008: 211). La situación es distinta cuando se habla de una ofensa ya cometida (como *A.* 1530-1534, o *Ch.* 639-645, *vid. infra* sobre ello) y cuando se pasa a referir el acto de venganza (*A.* 1534-1536 o *Ch.* 646-652): δέδοικα δ' ὄμβρου κτύπον δομοφαλή / τὸν αἵματηρόν· ψακάς δὲ λήγει, / Δίκῃ δ' ἐπ' ἄλλο πρᾶγμα θηγ<άν>ει βλάβας / πρὸς ἄλλαις θηγάναισ<ι> Μοῖρα (*A.* 1533-1536), «Y tengo miedo del golpe de lluvia sangriento que hace tambalearse la casa; pero cesa la llovizna, y con Justicia la Moira se está afilando sobre otras amoladeras con vistas a otro acto dañino».

⁷⁴ *Vid. infra Ch.* 646-652. Sin embargo Fortenrose (1971: 104) se extraña de que Clitemestra no haya sido perseguida por las Erinis (salvo que se tenga en cuenta el sueño años más tarde), y no puede explicar por qué Zeus no las ha llamado a actuar, aunque considera que esta cuestión no fue relevante para Esquilo y no la tuvo en cuenta en su drama.

⁷⁵ Cf. Fränkel (1974, II: 446 ss.), Denniston & Page (2008: 156 s.).

⁷⁶ La antístrofa se corresponde (*vid. Fränkel* 1974, II: 451 s.) con su estrofa, *A.* 975-987, donde ya avanzaban los ancianos este vaticinio, este temor que revolotea sobre su corazón profético.

⁷⁷ *A.* 990-992, τὸν δ' ἄνευ λύρας ὄμως ὕμνωδεῖ / θρήνον Ἐρινύ<ο>ς αὐτοδίδακτος ἔσωθεν / θυμός...

⁷⁸ Presididas por los torbellinos que giran en su corazón (*A.* 997, τελεσφόροις δίναις κυκλούμενον κέαρ), en una imagen que recuerda otro pasaje complejo, *Th.* 698-701 ya comentado, en el que la Erinis se describe quizá como un oscuro torbellino (y de forma semejante en *Eu.* 558-559, *vid. supra*), y también en esta tragedia se habla de las ἀραι τελεσφόροι de Edipo, *Th.* 655; quizá los tres pasajes completan la idea de la presencia y ejecución indefectible de las oscuras Erinis, descritas como torbellinos o remolinos implacables.

⁷⁹ En *A.* 1337-1342, tras las predicciones de Casandra, el coro se pregunta si Agamenón debe pagar por la sangre de los anteriores, y morir a causa de estos muertos, cumpliendo la pena de otras muertes, sin duda pensando en los hijos de Tiestes, mencionados por Casandra y reconocidos por el coro (*A.* 1214-1245). Recordemos, además, que las visiones de Casandra no mencionan el sacrificio de Ifigenia como causa de la presencia de las Erinis.

⁸⁰ Como ya ha indicado el coro antes, *A.* 988-994 (especialmente *A.* 990-992).

pasan a hablar de muerte y destrucción y de la rapidez con que llega (A. 1121-1124), de forma que nos recuerda el anterior pasaje (A. 988-1000). Esta Erinis que menciona Casandra vuelve a anunciarse en sus visiones cuando describe a la futura asesina como un odioso monstruo, anfisbena o Escila (A. 1232-1234, τί νιν καλοῦσα δυσφιλῆς δάκος / τύχοιμ' ἄν; ἀμφίσβαιναν, ἦ Σκύλλαν τινα / οἰκοῦσαν ἐν πέτρασι, ναυτίλων βλάβην,...),⁸¹ siguiendo una costumbre ya comentada en *Suplicantes*, la identificación de un culpable de ἀσεβεία con las Erinis, en este caso mediante una de sus habituales representaciones.

Y casi cerrando la tragedia, Egisto amenaza con perseguir al corifeo, cosa que éste ve imposible, si un δαίμων guía a Orestes hasta Argos (A. 1667, οὐκ, ἐὰν δαίμων Ὀρέστην δεῦρ' ἀπευθύνη μολεῖν). Esta divinidad es necesariamente la Erinis⁸² que surge de la muerte áσεβής de Agamenón y que ha de orientar a su hijo en el camino de la venganza.

También a continuación, en la segunda obra de la trilogía, el coro le dice a Electra ante la tumba de Agamenón que ruegue a todo enemigo de Egisto y a Orestes, y que, como ha recordado a los culpables del asesinato, venga una divinidad o un mortal, (Ch. 119, ἐλθεῖν τιν' αὐτοῖς δαίμον' ἢ βροτῶν τινα), que dé muerte por muerte (Ch. 121, ἀπλωστὶ φράζουσ', ὅστις ἀνταποκτενεῖ) y, seguidamente, invocará Electra en su plegaria a las divinidades subterráneas. Más tarde las cautivas troyanas considerarán que, por ley, exigen otra sangre las gotas derramadas, pues el asesinato llama a gritos a la Erinis —la surgida a raíz del asesinato de Agamenón—,⁸³ quien carga una ruina sobre otra de parte de los anteriores muertos (Ch. 400-404). Sobre esta imagen ya han incidido Orestes y Electra⁸⁴ en sus súplicas a Zeus, a la Tierra y a las divinidades infernales⁸⁵ exigiendo justicia. El coro aquí continúa la idea expresada ya por los ancianos argivos en la tragedia anterior⁸⁶ sobre el encadenamiento de ofensas que atraen a las Erinis.

Así, dice Orestes que, en cuanto consiga ver a Egisto, tiene intención de darle muerte, y una Erinis beberá sangre como tercera libación.⁸⁷ Al final de la obra repite esta idea de triplicidad el coro, ocupando el primer lugar los hijos de Tiestes, en segundo Agamenón, y finalmente sus asesinos (Ch. 1065-1074), por lo que podría pensarse

⁸¹ Según Dumortier (1975: 93 s.) esta metáfora se entrevé también en A. 1149, 1260-1261 y 1406-1408.

⁸² No es raro que en las tragedias de Esquilo se utilice δαίμων para referirse a esta divinidad, véase como muestra, *Eu.* 150, 302.

⁸³ Ch. 402, βοᾷ γὰρ λοιγὸς Ἐρινύν.

⁸⁴ Orestes, Ch. 382-385, y Electra, Ch. 394-399, y ya antes en Ch. 109-163.

⁸⁵ Ch. 382, Ζεῦ Ζεῦ, κάτωθεν ἀμπέμπων, Ch. 399, κλύτε δὲ Γᾶ χθονίων τε τιμαί, Ch. 405, ποποῖ δᾶ νερτέρων τυραννίδες. Más tarde el coro también invocará a los dioses infernales (Ch. 476-477, ἀλλὰ κλύοντες μάκαρες χθόνιοι τῆσδε κατευχῆς / πέμπετ' ἄρωγῆν παισὶν προφρόνως ἐπὶ νίκη), que Fortenrose (1971: 88), junto a la referencia de Ch. 399, identifica en particular con el «ghost» de Agamenón, a quien va dirigido todo el *kommós*.

⁸⁶ *Vid. supra* sobre A. 1429-1430, 1530-1536, 1560-1566, pero igualmente lo encontramos en *Th.* 698-701, A. 763-771, Ch. 121, 400-404, 382-5, 800-806, 923, 1007-1009, 1018-1020.

⁸⁷ Ch. 577-578, φόνου δ' Ἐρινύς οὐχ ὑπεσπανισμένη / ἄκρατον αἷμα πίεται τρίτην πόσιν.

esa misma distribución para *Ch.* 577-579,⁸⁸ aunque también puede considerarse esta tercera libación simplemente como una expresión intensiva.⁸⁹

E igualmente vuelve sobre este concepto el coro cuando anuncia que «al hijo lo introduce en palacio, para hacer pagar con el tiempo la impureza de sangres más anti-guas, una conocida Erinis de oscuro pensamiento».⁹⁰ Esta Erinis (κλυτὰ βυσσόφρων Ἔρινός) se ha querido relacionar o identificar con Clitemestra⁹¹ (Κλυταιμήστρα) mediante κλυτὰ y βυσσόφρων (por conectar -μήστρα con μήδεσθαι) de los versos *Ch.* 651-652,⁹² y se ha comparado con la explicación de Clitemestra en *A.* 1500-1504,⁹³ donde la reina decía que un ἀλάστωρ, el que debía vengar a los hijos de Tiestes asesinados por Atreo, había tomado su cuerpo para hacer pagar a Agamenón el antiguo crimen. Por otra parte, acabamos de comentar cómo el coro, al final de *Agamenón* (*A.* 1667), menciona a la Erinis del rey asesinado como conductora y guía de Orestes, por lo que podría pensarse que esta «conocida Erinis» de *Ch.* 649-652 figurase como representación del Atrida. Si nos fijamos en el resto de la obra de Esquilo, habitualmente se identifica a la Erinis con la víctima de la ofensa (por ejemplo, Agamenón en *Ch.* 283-284, Edipo en *Th.* 70 o 790-791)⁹⁴, en ocasiones con el reparador de la misma (así Zeus envía a Agamenón cual Erinis contra Alejandro en *A.* 55 ss., u Orestes se llama a sí mismo ἀλάστωρ⁹⁵ en *Eu.* 236 por haber vengado a su padre), y, a veces, relaciona al causante de la ofensa con una Erinis, especialmente cuando los identifica con serpientes o monstruos similares (*vid. supra*, en el apartado tercero, los casos en que se produce). Puesto que es muy frecuente la identificación de una Erinis con la víctima, y dado que contamos con el adelanto del coro de *A.* 1667, parece preferible considerar

⁸⁸ Para Wüst (1956:104 s.) y Garvie (2002:199 s.), serían los hijos de Tiestes, Agamenón y Egisto.

⁸⁹ Así también en *A.* 1476 según Fränkel (1974, III: 700); Denniston & Page (2008: 206) admiten igualmente la posibilidad de que se refiera a las tres generaciones.

⁹⁰ *Ch.* 649-652, τέκνον δ' ἐπιφέρει δόμοις / αἰμάτων παλαιτέρων / τίνει<v> μύσος χρόνῳ κλυτὰ / βυσσόφρων Ἔρινός.

⁹¹ Tucker (1901: 150), Mazon (1925: 104), Lebeck (1967: 184), Winnington-Ingram (1983: 115), Sier (1988: 228 s.).

⁹² Pero el adjetivo βυσσόφρων simplemente se relaciona con el carácter de las Erinis, y no con el de ningún otro personaje: son unos seres de las oscuras profundidades, del mundo subterráneo (*Eu.* 71-72, κακὸν / σκότον νέμονται Τάρταρόν θ' ὑπὸ χθονός), que se describen a sí mismas como εὐμήχανοι / δὲ καὶ τέλειοι, κακῶν / τε μνήμονες, σεμναὶ / καὶ δυσπαρήγοροι βροτοῖς (*Eu.* 381-384); *vid.* Aguirre (2010: 133 ss.). Aunque βυσσός hace referencia a las profundidades marinas, se usa en composición en otros ámbitos, como en *Th.* 949-950, ὑπὸ δὲ σώματι γὰς / πλοῦτος ἄβυσσος ἔσται, y en *Supp.* 1058 aparece ὄψιν ἄβυσσον como aposición a φρένα Δίαν, por lo que no debe extrañar su uso en relación con las Erinis. También el adjetivo κλυτὰ de *Ch.* 651 se refiere a ellas, pues son divinidades preolímpicas de todas conocidas (*Eu.* 69, 389 ss.).

⁹³ Así Garvie (2002: 222 s.) sostiene que en *Ch.* 649-652 es Clitemestra la que va a introducir a su hijo en la mansión, es ella la que va a pagar por el μύσος, y hay una pequeña insinuación a que el hijo será ofrecido como pago por la Erinis, y será tanto una víctima como el instrumento de justicia; del mismo modo Bowen (2007: 115).

⁹⁴ Sobre el posible origen de las Erinis como fantasmas de personas asesinadas *vid.* Lloyd-Jones (1990: 205), que recoge interpretaciones y bibliografía anteriores.

⁹⁵ Ya se ha comentado con anterioridad cómo también Clitemestra habla de una Erinis como ἀλάστωρ en *A.* 1498-1504.

que esta Erinis de *Ch.* 649-652 haga referencia a la de Agamenón,⁹⁶ si bien puede tenerse en consideración que se refiera a Clitemestra como la Erinis que toma venganza de Agamenón, y, al mismo tiempo, como la receptora de esa misma venganza: por una parte, son numerosas las ocasiones en que Clitemestra aparece descrita como una serpiente o similar (*A.* 1232-1233, *Ch.* 249, 994, 1049), por lo que sería la responsable de una ἀσέβεια —identificada con una Erinis— que abre las puertas a la venganza, y, por otra parte, en *Coéforos* Orestes la declara culpable de su propia muerte.⁹⁷

En cualquier caso debe destacarse que la mención de esta Erinis (*Ch.* 652), que da paso a la entrada de Orestes a palacio,⁹⁸ cierra el primer estásimo y se produce una vez que el coro ha aclarado que la situación actual es completamente contraria a θέμις. La interpretación de varios aspectos de este primer estásimo es problemática, comenzando por el orden de sus estrofas. Algunos editores consideran que la disposición de la estrofa tercera y su antístrofa (*Ch.* 623-630 y 631-638) debe permutarse,⁹⁹ a fin de que aparezcan en orden los tres crímenes (*Ch.* 602-612, 613-622 y 631-638) con los que se compara lo sucedido a Agamenón.¹⁰⁰ Esto último estaría detallado en la estrofa tercera del manuscrito (*Ch.* 623-630), que nos ha llegado en un estado muy deteriorado.¹⁰¹ Sin

⁹⁶ Puede, además, tenerse en cuenta que, con un patrón similar al de *Ch.* 649-652, aparece la figura de Helena en *A.* 744-749, donde se descubre en el último verso que no se habla de ella sino de una Erinis. Sin embargo, Fränkel (1974, II: 347) la identifica con Helena (así otros como Wüst 1956: 104, Moreau 1985: 170 s., 268 s., Sier 1988: 229) y la compara con Clitemestra cuando se acoge a la idea de que el antiguo espíritu vengador se ha aparecido en la forma de la esposa de Agamenón, por considerar que Esquilo les atribuye, a ambas hijas de Tindáreo, como inherente a ellas, algo sobrehumano, una esencia de espíritus malignos. Pero está claro que no representa a Helena (así también Denniston & Page 2008: 135), puesto que esa Erinis de *A.* 744-749 es la que Zeus ξένιος ha enviado en persecución de Alejandro (*vid.* *A.* 55 ss.); de forma paralela, parece que Esquilo muestra ese mismo tipo de aclaración sorpresiva en *Ch.* 649-652, mencionando una Erinis y no a Clitemestra.

⁹⁷ *Ch.* 923, σὺ τοι σεαυτήν, οὐκ ἐγώ, κατακτενεῖς.

⁹⁸ El crimen que cometerá Orestes es considerado por Roth (1993: 11 ss.) como la tercera violación del código de hospitalidad griega tradicional: el primero había sido la comida ofrecida por Atreo, el segundo el baño ofrecido por Clitemestra y, finalmente, la admisión de Orestes como ξένος en el palacio; suponen una transgresión de los tres gestos iniciales con que dicha hospitalidad normalmente progresaba, lo que conllevaría una ruptura gradual del código, que Atenea restablecería mediante la invitación hospitalaria a las Erinis para habitar con ella en Atenas. Sin embargo esta interpretación no se puede aplicar al resto de situaciones en la tragedia esquiléa en las que aparecen las Erinis.

⁹⁹ Siguiendo a Preuss realizó este cambio Wecklein (1888), y algunos editores aceptan la permuta, el último Sommerstein (2008, II). Así quedaría el ejemplo de Altea que hizo que su hijo muriese (estrofa 2), el de Escila que mató a su padre Niso (antístrofa 2) y el de las mujeres lemnias que acabaron con sus maridos (*Ch.* 631-638); finalizaría con el recuerdo de una unión δυσφιλές, de las conspiraciones contra un varón respetado por sus enemigos (†δήοις ... σέβας†) y una manifestación sobre el carácter femenino (*Ch.* 623-630). *Vid.* especialmente Stinton (1979: 253 ss.) sobre los cambios y su sentido: así τὸ δυσφιλές θεοῖς de v. 637 queda recogido por δυσφιλές γαμήλευμα de vv. 624-625, y lo mismo οὐκ ἐνδίκως de v. 638 por ἄκατον' οὐδέ de v. 624; además de otros argumentos, concluye Stinton que si dejamos el orden tradicional se rompe el clímax producido por los tres ejemplos mitológicos.

¹⁰⁰ Lebeck (1967: 183 ss.) amplía la comparación de los tres crímenes a las muertes de la casa de Atreo que, en su opinión, figuran en la trilogía: la de Ifigenia, la de Clitemestra y la de Agamenón. Sin embargo, sus argumentos resultan un tanto enrevesados por lo que parece mejor limitar estos ejemplos referidos al asesinato de Agamenón.

¹⁰¹ *Vid.* West (1990: 248 s.).

embargo, ese aparente desorden puede no ser tal:¹⁰² en la segunda estrofa y antístrofa se citan crímenes cometidos por mujeres (Altea a su hijo y Escila a su padre, *Ch.* 602-612, 613-622); ello hace que el coro traiga a colación el asunto actual: un *δυσφιλές γαμήλευμα*, las conspiraciones femeninas contra un varón respetado por sus enemigos (†δήοις ... σέβας†) y la declaración de su veneración por el temperamento femenino no audaz (*Ch.* 623-630). Y a continuación el crimen que los supera, abominable y terrible más que cualquier otra cosa: la calamidad *lemnia*, una mancha detestada por los dioses (*Ch.* 635, *θεοστυγήτω δ' ἄχει*), por la que se extinguió una raza; se trata de una especie de advertencia y justificación: las mujeres *lemnias* llegaron a tal punto que acabaron con una raza, de forma que compara la desgracia de Agamenón con la más terrible y proverbial. Termina con una expresión gnómica (*Ch.* 637, *σέβει γὰρ οὔτις τὸ δυσφιλές θεοῖς*) y la confirmación de no haber citado ninguno sin razón (*Ch.* 638, *τί τῶνδ' οὐκ ἐνδίκως ἀγείρω;*). A continuación la cuarta estrofa anunciará la proximidad de la venganza sobre los asesinos de Agamenón y explica el estado en que se hallan las relaciones con las divinidades: dicha venganza restaurará la Justicia y el respeto debido a Zeus.

Pero la cuarta estrofa cuenta también con ciertos problemas textuales y de interpretación (*Ch.* 639-645).¹⁰³ «La espada afilada»¹⁰⁴ del verso 639 es la de Orestes¹⁰⁵ que se apresura¹⁰⁶ para atravesar a Clitemestra y Egisto, «a causa de Δίκας», puesto que ma-

¹⁰² Y así conserva West el orden del manuscrito en su edición (*vid.* también West 1990: 249 s.); Garvie, asimismo, lo considera correcto (*vid.* un resumen de las diversas interpretaciones en Garvie 2002: 202 ss. y 214 s.).

¹⁰³ *Ch.* 639-645, *τὸ δ' ἄγχι πλευμόνων ξίφος / διανταίαν ὄξυπεν- / κὲς σουτᾶ διαὶ Δίκας· / τὸ μὴ θέμις γὰρ [οὐ] / λᾶξ πέδοι πατούμενον / τὸ πᾶν Διὸς / σέβας, παρεκβάντες οὐ θεμιστῶς.* Esta es una forma más próxima al texto transmitido que la de ediciones recientes (*vid.* por ejemplo West, que edita las correcciones *τόδ', οὔτᾳ y πατουμένας*, conservando *σουτᾳ y πατούμενον* del códice, de acuerdo con Novelli (2004: 55 ss.)). Según Garvie (2002: 203 y 219 s.) en el par final de estrofa y antístrofa el coro retorna a su antiguo tema: el crimen inevitablemente es castigado, Dike puede retrasarse pero no para siempre. La espada es la que castiga al culpable y *τό* (*Ch.* 639) tendría valor demostrativo y *ξίφος* sería una aposición a él «but it, the sword». Para el resto del pasaje adopta las correcciones textuales tradicionales. También para Stinton (1979: 253) la estrofa cuarta y su antístrofa se refieren ambas a la alegórica espada afilada en el yunque de justicia para el que hace mal.

¹⁰⁴ Para Sommerstein (2008, II: 295) la espada se usa también en sentido figurado, haciendo referencia a un dolor penetrante (también así ya Schadewaldt 1932: 332 s.), el de observar a los asesinos triunfantes, y cita otros ejemplos con *βέλος* (*Ch.* 184 y 380-381) y con *ᾄνειδος* (*Eu.* 135-136 y 155-161): sin embargo, éstos aparecen en contextos diferentes, mientras que en *Ch.* 639 parece claro que habla de una espada en concreto, por las referencias en toda la trilogía y por la correspondencia en la antístrofa (*Ch.* 647-648).

¹⁰⁵ Y no es la primera referencia ni la única: *vid. supra* sobre la de *A.* 1535-1536, donde el coro ya ve a la Moira afilando con vistas a un nuevo crimen (en sentido figurado ya se intuye la próxima arma asesina); en *Ch.* 161-162 el coro suplica la llegada de un varón *δορυσθενής*, que blanda en sus manos *βέλη*; Orestes piensa atacar a Egisto con su rápido bronce, *Ch.* 575-576; y a continuación prevé combates con espada, *ξιφηφόρους ἀγῶνας*, *Ch.* 584, por los cuales, *ξιφοδηλήτοισιν ἀγῶσιν*, el coro ruega a Hermes, *Ch.* 729; en *Euménides* aparece la espada chorreante de sangre de Orestes en Delfos, *Eu.* 42; y, de nuevo, en la confesión de Orestes, *Eu.* 592.

¹⁰⁶ No debe extrañar la referencia a la espada que ha de matar a Clitemestra y Egisto en presente, puesto que es un tiempo verbal muy utilizado en este estásimo y también en el relato de lo que va a ocurrir (*Ch.* 646-652).

taron a Agamenón contra toda justicia.¹⁰⁷ En efecto, yace pisoteada en el suelo toda la majestad de Zeus,¹⁰⁸ lo cual no es θέμις, tras haberla transgredido ellos¹⁰⁹ οὐ θεμιστώς. Y la Justicia que acompaña a Orestes, como se indica en el verso siguiente, está firmemente establecida.¹¹⁰ Resulta natural que se hable así de la Justicia en relación con el asesinato de Agamenón, especialmente porque Clitemestra¹¹¹ estaba convencida de haberlo llevado a cabo en su nombre (*vid. A.* 1431-1433, καὶ τήνδ' ἀκούεις ὀρκίων ἔμων θέμιν' / μὰ τὴν τέλειον τῆς ἔμῃς παιδὸς Δίκην / Ἄτην Ἐρινύν θ', αἴσι τόνδ' ἔσφαξ' ἐγώ¹¹²). Ambas consecuencias del asesinato de Agamenón son muy graves, afectan por una parte a Justicia, y por otra al propio Zeus, y están consideradas por el coro contrarias a θέμις (*Ch.* 642, τὸ μὴ θέμις, y 645, οὐ θεμιστώς). Y esta situación deriva en la aparición de la Erinis (*Ch.* 652) que inexorablemente persigue a los asesinos de Agamenón.

Como ya se ha indicado, Clitemestra está segura de haber llevado a cabo una venganza justa por el sacrificio de su hija, merced a lo cual cree justificado el asesinato de Agamenón. Sin embargo, las cosas no marchan del modo deseado por la reina,¹¹³ ya que el asesinato de Agamenón es ἀσεβής, deriva en una situación μὴ θέμις y οὐ θεμιστώς, y, por otra parte, supone que el castigo sobre Clitemestra, reconocida autora en persona del crimen con sus propias manos,¹¹⁴ es θέσιμιον y hay una Erinis tras ella.

¹⁰⁷ Esta referencia a la muerte de Agamenón no menciona explícitamente a Clitemestra puesto que el coro evita citar por su nombre a ninguna de las mujeres asesinas que señala, ni siquiera de forma general llega a referirse a las mujeres lemnias (*Ch.* 631 τὸ Λήμιον —sc. κακόν—, 634 Λημνίοισι πῆμασιν), y lo mismo hace con Clitemestra en las dos alusiones al asesinato de Agamenón (*Ch.* 623-630 y 639-645).

¹⁰⁸ *Ch.* 644, τὸ πᾶν Διὸς σέβας, parece que se corresponde con la referencia mal transmitida del verso 628, †ἐπ' ἀνδρὶ δήϊος ἐπικότω σέβας†, dedicado al Atrida. Sobre el valor de σέβας *vid.* Calderón (2013: 296 s., 310).

¹⁰⁹ *Ch.* 645, παρεκβάντες, entendido como un *nominativus pendens*, referido a Clitemestra y Egisto, no mencionados directamente, aunque sí a través de πλενμόνων del verso 639.

¹¹⁰ *Ch.* 646-648, Δίκας δ' ἐρείδεται πυθμῖν, / προχαλκεύει δ' / Αἴσα φασγανουργός. Con Orestes a punto de llevar a cabo su plan justiciero, el coro ve cómo se restablece la Justicia, y Αἴσα, Destino, que forja espadas, está ya fundiendo el bronce; hay referencias similares en *Ch.* 306-313 (el coro invoca a las Moiras y a Zeus para que se produzcan las respuestas justas) y *Ch.* 946-952 (Justicia, hija de Zeus, ayudó a Orestes en la imposición de venganza). Aunque veamos en estos versos una referencia específica al arma de Orestes, es esta una forma habitual de explicar que cuando se ha cometido un crimen de este tipo, dadas sus características, ya se prepara uno nuevo de igual categoría. *Vid. supra* especialmente *A.* 1530-1536, además de los restantes pasajes sobre el encadenamiento de estos crímenes.

¹¹¹ Es este un punto de vista propio de la reina, no compartido con otros personajes (ni siquiera las Erinis, como quiere ver Fortenrose 1971: 83), lo cual invalida su mención de la θέμις o de la Erinis.

¹¹² Sin seguir a West (1991) dejamos αἴσι del manuscrito en el verso 1433.

¹¹³ Tal y como se nos presenta en la tragedia su esposo no incurrió en ἀσέβεια al sacrificar a su hija: no se observa crítica por ello de parte de ningún personaje, ni mucho menos existe en la trilogía referencia alguna a Erinis en pos del Atrida por este motivo.

¹¹⁴ Clitemestra reconoce que la muerte de Agamenón es obra de su diestra (*A.* 1404-1405, οὗτός ἐστιν Ἀγαμέμνων, ἐμός / πόσις, νεκρὸς δέ, τῆσδε δεξιᾶς χερὸς / ἔργον, δικαίως τέκτονος. τάδ' ὧδ' ἔχει), y aunque parece negárselo al coro, en un intento de justificarse mejor (*A.* 1498-1504), vuelve pronto a pronunciar su responsabilidad (*A.* 1551-1552, πρὸς ἡμῶν / κάππεσε, κάτθανε). Incluso Electra, en una plegaria, pide ser más prudente que su madre y una mano más ría (*Ch.* 140-141, αὐτῇ τέ μοι δὸς σωφρονεστέραν πολὺ / μητρὸς γενέσθαι χεῖρά τ' εὐσεβεστέραν).

De ello da fe también el uso del adjetivo δύσθεος en *Coéforos*, siempre referido a Clitemestra y pronunciado en dos ocasiones por el coro (*Ch.* 46, δύσθεος γυνά, *Ch.* 525, δύσθεος γυνή) y una vez por Electra (*Ch.* 191, φρόνημα δύσθεον).

Y pasamos ahora a la segunda ἀσέβεια que nos presenta la *Orestía*. Orestes será el ejecutor de la Erinis de su padre, lo que a su vez generará la Erinis de Clitemestra, dado que aquel cometerá una ofensa ἀσεβής al matar a su madre. Las Erinis que se mencionan, incluida la relativa al sacrificio de Ifigenia cuya existencia defiende Clitemestra, aparecen bajo distintas identificaciones, como Μοῖρα o ἀράι.¹¹⁵ Clitemestra explica que la Moira ha sido partícipe de lo sucedido —se refiere a la supuesta Erinis de Ifigenia que, en su opinión, clamaba venganza—, a lo que Orestes responde que sin duda una Moira —la de Agamenón— ha preparado su muerte, y Clitemestra pregunta a su hijo si no teme las maldiciones (ἀράι) de su progenitora, pues será perseguido por la Erinis de su madre.¹¹⁶ Pronto vuelve a insistir en ello Clitemestra (tras asegurarle Orestes que es ella misma la que se va a dar muerte, pues, al haber incurrido en semejante falta, debe pagar su pena), pero ahora le advierte contra las «perras vengadoras de una madre»,¹¹⁷ otra forma de hacer referencia a las divinidades que acuden ante un delito de tal calaña.

En efecto, Orestes, una vez ha matado a Clitemestra, en seguida comienza a percibir esas Erinis, las llama Gorgonas y las describe vestidas de negro y rodeadas de serpientes, y las identifica sin duda con las «perras vengadoras»¹¹⁸ de su madre (*Ch.* 1048-1050, 1053-1054). También la profetisa de Delfos las llamará Gorgonas, aunque rectificará, pues observa alguna diferencia (*Eu.* 46-59). A lo largo de la última obra de la trilogía obtenemos ingente información sobre las Erinis, la descripción de su aspecto, su forma de actuar, la opinión que dioses y mortales tienen de ellas, y, en especial, su cometido, como ya se ha señalado al principio: en *Euménides* las Erinis persiguen al matricida Orestes,¹¹⁹ quien, forzado por Apolo,¹²⁰ cometió con sus propias manos el crimen,¹²¹ y se ven abocadas a defender su posición y el respeto de sus funciones: su objetivo no es tanto señalar que no es θέμις lo que ha hecho Orestes,¹²² sino

¹¹⁵ Vid. *supra* sobre *Th.* 695 y *A.* 1536.

¹¹⁶ *Ch.* 910-912, ΚΑ. ἡ Μοῖρα τούτων ὃ τέκνον παραιτία. / ΟΡ. καὶ τόνδε τοῖνυν Μοῖρ' ἐπόρσυνεν μόρον. / ΚΑ. οὐδὲν σεβίζη γενεθλίου ἀράς, τέκνον;

¹¹⁷ *Ch.* 923-924, ΟΡ. σύ τοι σεαυτήν, οὐκ ἐγώ, κατακτενεῖς. / ΚΑ. ὄρα, φύλαξαι μητρὸς ἐγκότους κύνας.

¹¹⁸ Ya Casandra en su vaticinio había llamado a Clitemestra «odiosa perra» (*A.* 1228, μισητῆς κυνός).

¹¹⁹ Ya se ha visto en la introducción cómo la persecución de su crimen es una de las obligaciones de las Erinis por constituir un acto ἀσεβής.

¹²⁰ Con frecuencia reconoce Orestes la implicación de Apolo (*Eu.* 465, 594), quien asimismo también asume su responsabilidad (*Eu.* 84, 579-580).

¹²¹ E insistentemente se incide sobre ello: las Erinis critican que Orestes quiera que se juzgue lo que han cometido sus manos (*Eu.* 260, ὑπόδικος θέλει γενέσθαι χειρῶν —conservando esta lectura del manuscrito y no χρεῶν a partir de un escolio que edita West 1991), y al ser interrogado contesta sin rodeos que él la mató (*Eu.* 588, ἔκτεινα· τούτου δ' οὐτις ἄρνησις πέλει) y cómo lo hizo con su mano que empuñaba una espada (*Eu.* 592, λέγω· ξιφουλκῶ χειρὶ πρὸς δέρην τεμῶν); *vid.* también *Eu.* 40-43, 101-102 y 307-320.

¹²² Los coros de *Agamenón* y *Coéforos* habían considerado la actuación de Clitemestra contraria a θέμις, y, por otra parte, siempre han deseado y aprobado la actuación de Orestes, *vid.* como muestra, *A.* 1667, *Ch.* 106 ss., 1044 ss. o 1051 s.

que, puesto que Apolo lo respalda y el coro lo considera completamente culpable,¹²³ a partir del caso concreto del matricida se debate el mantenimiento del θεσμός propio de las Erinis, asignado por la Moira y entregado por los dioses para su cumplimiento.¹²⁴ Y, según lo plantean las Erinis, si Orestes se sale con la suya —y al mismo tiempo Apolo—, a causa de los nuevos θέσμια se producirá una subversión,¹²⁵ por lo que amenazan con cesar de imponer justicia (*Eu.* 494-516).¹²⁶

Por su parte, Atenea no desea criticar lo que ve a su llegada a la Acrópolis, pues no lo considera θέμις (*Eu.* 413-414);¹²⁷ una vez que ambas partes le ponen al corriente de su acusación y defensa, y le solicitan que juzgue este litigio, estima la diosa que se hallan ante un problema mayor de lo que un mortal puede arbitrar y ni siquiera para ella es θέμις decidir la sentencia de un asesinato movido por la ira (*Eu.* 470-472). Para solventar esta situación establecerá Atenea unos jueces que respeten el όρκίων θεσμός (*Eu.* 482-484), dando origen de esta forma al tribunal del Areόpago. De este modo toda la ciudad aprenderá los θεσμοί de Atenea (*Eu.* 570-573), representados en el nuevo tribunal, que recibe asimismo el nombre de θεσμός (*Eu.* 614-615): y es que éste es el nuevo θεσμός que instituye Atenea para las causas de sangre (*Eu.* 681-682). Por lo tanto Atenea libera a las Erinis de perseguir y vengar aquellas faltas contrarias a θέμις¹²⁸ creando un nuevo sistema cuyo primer juicio sería un delito de sangre, el del matricidio cometido por Orestes con sus propias manos, acusado de άσέβεια, por lo que entraba dentro del θεσμός de las Erinis perseguirlo y castigarlo.

Los estudiosos parecen estar de acuerdo en que cuando Orestes se vio obligado a vengar a su padre cometiendo matricidio, Zeus intervino a través de Apolo para solventar esta situación. Esto respondería a una renovación en la cúpula divina, en la que los más recientes dioses impondrían su criterio sobre antiguas costumbres y deidades, de modo que el arcaico sistema de venganza (sólo las Erinis hablan de άσέβεια en relación con Orestes) se sustituye por uno nuevo más racional en el que todos mantienen

¹²³ *Eu.* 199-200, αὐτὸς σὺ τούτων οὐ μεταίτιος πέλη, / ἄλλ' εἰς τὸ πᾶν ἔπραξας ὡς παναίτιος. Las Erinis querrán además que en el juicio quede bien clara la responsabilidad de Apolo, *vid.* *Eu.* 595-596. Sin embargo Helm (2004: 50) cree que a las Erinis no les interesa la participación de Apolo.

¹²⁴ *Eu.* 389-393, τίς οὖν τάδ' οὐχ ἄζεταί / τε καὶ δέδοικεν βροτῶν, / ἔμοῦ κλύων θεσμόν / τὸν μοιρόκραντον ἐκ θεῶν / δοθέντα τέλεον; Sommerstein (1999: 147 s. y 150) relaciona este pasaje con el θέσμιον de Zeus de *A.* 1563-4 —*vid. supra.*

¹²⁵ *Eu.* 490-493, νῦν καταστροφαὶ νέων / θεσμίων, εἰ κρατή- / σει δίκαι, δίκαις βλάβαι, / τοῦδε μητροκτόνου.

¹²⁶ El coro de Erinis, ante la creación del nuevo tribunal, augura muchos sufrimientos verdaderos de los hijos hacia los padres (*Eu.* 496-498); anuncia que dejará de perseguir esos actos y lo permitirá todo (*Eu.* 499-502); y recuerda que es preciso venerar el ámbito divino, respetar a los progenitores y honrar a los huéspedes (*Eu.* 538-549).

¹²⁷ Esto es, θέμις vuelve a referirse aquí a la situación que ha generado Apolo como había hecho el coro de Erinis (*Eu.* 389-393).

¹²⁸ Dejan de perseguir la άσέβεια (ά-σεβ-εια), para ser llamadas por los ciudadanos en *Eu.* 1041 Σεμναί (*σεβ-ν-αί, *cf.* Chantraine 1999: s.v. σεβομαι; sobre los términos *vid.* Lebeck 1971: 206), aunque ellas mismas ya se habían calificado de σεμναί en *Eu.* 383.

una posición honorable, incluso las Erinis. Las discrepancias aparecen a la hora de explicar los mecanismos antiguos y las intervenciones divinas.¹²⁹

5. CONCLUSIONES GENERALES

La determinación de algo ἀσεβής viene en las tragedias de Esquilo pronunciada únicamente por el coro, a pesar de lo cual no podemos atribuir a este hecho un valor uniforme. La relación de los coros de Danaides y de Erinis con los actores, así como con el público, es diferente de la que podemos encontrar en otras tragedias. Normalmente el coro muestra cierta simpatía con al menos parte de los personajes y les ofrece sus consejos y ánimos, al tiempo que sus cantos pueden consistir en reflexiones generales sobre la obra que despierten determinadas reacciones en la audiencia. Pero el coro de *Suplicantes* conforma el personaje principal de la obra, implicado en el curso de los acontecimientos, no es un mero espectador, y sus juicios no son descriptivos simplemente o para invitar a la reflexión, sino que tienen un objetivo dentro del argumento interior. Es posible que el público estuviera de acuerdo en general con las interpretaciones de las Danaides, pero no parece que fuera así con las Erinis, seres despreciados incluso por los propios dioses. En este sentido existe una gran diferencia entre *Euménides* y las otras tragedias. En efecto, son los ancianos argivos, dolidos, los que consideran ἀσεβής la muerte de Agamenón a manos de Clitemestra, a quien también las coéforos llaman δύσθεος; y son las jóvenes tebanas en *Siete contra Tebas* quienes señalan el sentimiento adverso que compartían los hermanos y que les llevará al crimen recíproco y ἀσεβής; en *Suplicantes* pronuncian este término las integrantes del coro, pero agraviadas y ultrajadas ante la ofensa cometida por quien las persigue. Aunque no tiene lugar en *Suplicantes*, sabemos que los hijos de Egipto finalmente acababan siendo asesinados, al igual que otros responsables de un acto ἀσεβής: Clitemestra y Egisto, y Eteocles y Polinices. Por su parte, en *Euménides* también es el coro quien

¹²⁹ Vid., entre otros, Solmsen (1937: 204 s.): en *Th.* los dioses olímpicos abandonan a Eteocles a los poderes de la antigua religión; cuando ocho años más tarde Esquilo compuso *Eu.* ya no consideraba «justo» que la descendencia de una familia maldita sufriera por el mero hecho de estar enredado en la maldición familiar. Kitto (1966: 61 ss.): al principio estaban de acuerdo Apolo, Zeus y las Erinis (vid. *A.* 55-59) pero esa ley da lugar al dilema imposible de Orestes; en *Eu.* Zeus ya no es el defensor de esta ley sino que insiste, a través de Apolo, en que Orestes no debe sufrir. Según Fortenrose (1971: 85 s., 101 ss.) la antigua jurisdicción de las Erinis era perseguir y castigar los crímenes de parentesco, a los que acudían sin necesidad de ser convocadas, mientras que Zeus las llama contra transgresores de todo tipo: perjuros, violadores de obligaciones de hospitalidad, destructores sin sentido. En su opinión las Erinis en *Euménides* actúan por cuenta propia y se enfrentan a las divinidades jóvenes, incluido Zeus, por usurpar y quitar valor a sus antiguos privilegios. Bowie (1993: 12 ss.): *Eu.* 1-8, comienza con un mito de sucesión (desde las divinidades antiguas, ctónicas y oponentes de las Olímpicas —entre las que se cuenta Temis— al Olímpico Apolo), que tiene conexiones con el propio mito de sucesión de Zeus (*Eu.* 17-19). Estos dos movimientos prefiguran el de las vengativas Erinis a la justicia olímpica de los jóvenes Atenea y Apolo. Vid. también Grene (1983: 12), Lloyd-Jones (1989: 1 ss.), Allan (2004: 122 ss.), Ramelli (2008: 139, 148 ss., 161), Durán López (2011: 92 ss.).

llama ἀσεβῶν a Orestes¹³⁰ —en *Coéforos* no aparece así considerado—, pero aquí podría incluso pensarse que sin razón, puesto que al final las Erinis no llevan a cabo su cometido y no terminan con la vida de Orestes.

De modo que la caracterización explícita de una ofensa moral como ἀσεβής es excepcional¹³¹ y parece que se reserva para ocasiones muy especiales. Ello quizá se deba a que la noción de ἀσέβεια no estaba muy clara o bien definida, variaba en los distintos ámbitos, y había ido transformándose con el tiempo. En Esquilo la encontramos aplicada a situaciones míticas, sin abusar de su justificación, dado que era un término problemático debido a esa indefinición. Pero lo que parece claro es que Esquilo aplicaba una concepción concreta al uso de esta noción y a su funcionamiento, y que limitaba su especificación a situaciones relevantes y claves en el desarrollo de la trama, limitadas a ofensas opuestas a θέμις, cometidas de forma voluntaria y en persona contra un familiar, un ξένος o una divinidad, y que inevitablemente atraían a unas odiadas divinidades, las Erinis.

En las tragedias de Esquilo el término θέμις y sus derivados (θεσμός, θέσμιος, θεμιστός, θεμιστώς),¹³² aparecen siempre en contextos relacionados con un acto ἀσεβής¹³³ y han sido recopilados y comentados por completo en este artículo,¹³⁴ salvo una breve referencia perteneciente igualmente al ámbito de la ἀσέβεια.¹³⁵ Así pues, se ha visto cómo este tipo de ofensa se considera siempre contraria a θέμις.

Los personajes que incurren en esta falta lo hacen de forma voluntaria y en persona, reconocen en voz alta su delito¹³⁶ y en los textos se destaca directamente su impli-

¹³⁰ Las Erinis ya no llaman a Orestes δύσθεος, como hemos visto en otros casos, sino que lo llaman ἀλιτών por esconder sus manos asesinas (*Eu.* 316-317): ὅστις δ' ἀλιτών ὥσπερ ὀδ' ἀνήρ / χεῖρας φονίας ἐπικρύπτει... (el mismo verbo que aparece en *Eu.* 269, y también lo emplea Esquilo en otras ocasiones para hacer referencia al culpable de ἀσέβεια, como en *Supp.* 416). Y afirman que Apolo protege a un hombre ἄθεος (*Eu.* 149-152) y en el segundo estásimo aconsejan venerar el altar de justicia y no profanarlo con pie ἄθεος, pues el castigo es inevitable (*Eu.* 539-542): βωμὸν αἶδεσαι Δίκας, / μηδέ νιν / κέρδος ἰδὼν ἀθέω ποδὶ λάξ ἀτί- / σης, ποιὰ γὰρ ἐπέσται (recuérdese que en *Eu.* 538-549 se repite la idea expuesta en *Eu.* 269-271 sobre la necesidad de respetar a las divinidades, a los huéspedes y a los progenitores). *Vid.* Calderón Dorda (2013: 298, 305 s.), quien indica que ἄθεος expresa de forma más radical que ἀσεβής la supresión de la relación con los dioses (y equipara ἀλιτών, ἀσεβής y δύσθεος), aunque relaciona la ἀσέβεια en general con «la ausencia de respeto a los diferentes aspectos de la religión», manifestado especialmente a través del parricidio, matricidio o fraticidio —Calderón Dorda (2013: 309).

¹³¹ Mientras que el concepto jurídico parece estar bien delimitado, *cf.* Rudhardt (1960: 102 ss.).

¹³² Además de algunas referencias a la divinidad Θέμις en *Pr.* 18, 209, 874, *Eu.* 2 y *Supp.* 360: en estas dos últimas citas la divinidad también se relaciona con las cuestiones de ἀσέβεια aquí estudiadas. Sobre la relación del nombre común con la divinidad *vid.* Rudhardt (1999: 43 ss.).

¹³³ Salvo el uso no muy claro de θεσμός en *A.* 304, un pasaje poco comprensible que parece indicar que la luz que anunciaba la victoria sobre Troya se fue transmitiendo de acuerdo con la «orden» de fuego, pero dado el estado del texto parece preferible no tener en cuenta esta única referencia diferente.

¹³⁴ Incluidas las referencias de *A.* 214-217, donde θέμις justifica una situación que no constituirá ἀσέβεια, y *A.* 1431, que recoge la interpretación de los hechos por parte de Clitemestra, pero que en realidad no reflejaba tampoco una ἀσέβεια.

¹³⁵ *Supp.* 434-436, donde las Danaides advierten a Pelasgo de que sus hijos obtendrán la misma θέμις que ahora decida respecto de ellas, y se correspondería con la supuesta ἀσέβεια que el rey cometería con ellas.

¹³⁶ *Th.* 672-3, *Supp.* 893-4, 921-927, *A.* 1404-1405, 1551-2, *Eu.* 588, 592.

cación a la hora de ἀσεβεῖν insistiendo en el uso de sus propias manos.¹³⁷ Las mismas Erinis cantan cómo ellas no perjudican a nadie que tenga limpias sus manos, sino que se aparecen a quienes, como Orestes, pretenden esconder sus manos asesinas.¹³⁸

En cuanto a δῦσθεος, los usos aquí señalados, aplicados a situaciones de ἀσέβεια explícita (*Supp.* 418-422, *Ch.* 46, 191, 525), más un empleo calificando a Atreo¹³⁹ y una vez en Sófocles,¹⁴⁰ son los únicos que se conservan de la literatura clásica griega, por lo que hay pocos datos con los que contrastar su significado, aunque en el ámbito esquilero parece estar bien justificado su valor similar al de ἀσεβής.

Y respecto de las Erinis, las situaciones aquí analizadas revelan la mayoría de sus características, su naturaleza y su forma de actuar, además de la variedad de denominaciones o identificaciones que reciben (Ἐρινύς, Μοῖρα, Ἄρα, Ἄτη, Γοργών, ἔγκοτος κύων, δαίμων, δράκαινα y otros bichos similares),¹⁴¹ y, sobre todo, su vinculación inherente a todo acto ἀσεβής.

De este modo se ha visto cómo esta interpretación ayudaba a clarificar determinados pasajes o cuestiones, por lo que estas conclusiones pueden aplicarse a otros contextos esquileos que contienen alguno de los elementos del proceso aunque éste no aparezca definido como ἀσεβής. Dicha ampliación verá la luz en otro trabajo, igualmente enmarcado en el mencionado proyecto de investigación general sobre la irreligiosidad en el siglo v,¹⁴² donde será posible explicar y caracterizar otras situaciones de índole ἀσεβής y aclarar asimismo determinadas cuestiones llenas de controversia.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE, M. (2006-2007), «Relación entre teatro e iconografía: el tema de Orestes y las Erinias», *ETF* 19-20: 357-371.
- AGUIRRE, M. (2010), «Erinyes as creatures of darkness», en M. Christopoulos – E. D. Karakantza – O. Levaniouk (eds.), *Light and darkness in Ancient Greece myth and religion*, Lanham, Rowman and Littlefield: 133-139.
- ALLAN, W. (2004), «Religious syncretism: the new gods of Greek Tragedy», *HSCPh* 102: 113-155.

¹³⁷ *Th.* 700, 805, 811, 932, *Supp.* 755-759, *A.* 1404-1405, *Eu.* 40-43, 101-102, 260, 316-317, 592.

¹³⁸ *Eu.* 307-320; y más tarde Electra rogará tener una mano más pia que su madre (*Ch.* 140-141).

¹³⁹ En *Agamenón* (*A.* 1590, δῦσθεος πατήρ) lo usa Egisto para definir a Atreo, que acogió hospitalariamente a su hermano Tiestes, pero le sirvió a sus propios hijos como cena. En este caso, aunque aparecen otros elementos del esquema, no hay una mención expresa de la ἀσέβεια de este hecho, por lo que dejaremos el análisis de esta situación para otro momento.

¹⁴⁰ Electra se lamentará al coro de la crueldad de su madre que, entre otras lindezas, la llama δῦσθεον μίσημα (*S. El.* 289-292); como en el caso anterior, su valor en este contexto deberá analizarse en otro lugar más apropiado.

¹⁴¹ Ya Wüst (1956: cols. 86 ss.) comenta algunas de estas denominaciones como identificaciones o divinidades próximas.

¹⁴² «Irreligiosidad, agnosticismo y ateísmo en la Grecia Antigua: literatura griega en la Atenas del siglo v» (FFI2011-26414, Ministerio de Ciencia e Innovación).

- BAKEWELL, G. W. (1997), «Μετοικία in the *Supplikes* of Aeschylus», *ClAnt* 16.2: 209-228.
- BEARZOT, C. (1996), «Anomalie procedurali ed elusione del *nomos* nei processi per alto tradimento: *eisanghelia* e *asebeia*», en M. Sordi (ed.), *Processi e politica nel mondo antico*, Milano, Vita e pensiero: 71-92.
- BEDNAROWSKI, K. P. (2010), «The Danaids' Threat: Obscurity, Suspense and the Shedding of Tradition in Aeschylus' *Suppliants*», *CJ* 105.3: 193-212.
- (2011), «When the Exodos is not the End: The closing song of Aeschylus' *Suppliants*», *GRBS* 51: 552-578.
- BOWEN, A. (2007), *Aeschylus Choephoroi*, London, Bristol Classical Press (=1986).
- BOWEN, A. J. (2013), *Aeschylus Suppliant Women*, Oxford, Aris & Phillips Classical Texts.
- BOWIE, A. M. (1993), «Religion and politics in Aeschylus' *Oresteia*», *CQ* 43.1: 10-31.
- BRILLANTE, C. (1992), «Il concetto di θέμις: dall'etica arcaica agli ordinamenti democratici», *QUCC* 41: 149-151.
- BROWN, A. L. (1983), «The Erinyes in the *Oresteia*», *JHS* 103: 13-34.
- BURNETT, A. (1973), «Curse and dream in Aeschylus' *Septem*», *GRBS* 14.4: 343-368.
- CAIRNS, D. L. (1996), «*Hybris*, dishonour, and thinking big», *JHS* 116: 1-32.
- CALDERÓN DORDA, E. (2013), «El concepto de religión en Esquilo: reflexión terminológica», *Emerita* 81.2: 295-313.
- CAMERON, H. D. (1964), «The debt to earth in the *Seven against Thebes*», *TAPA* 95: 1-8.
- (1968), «“Epigoni” and the law of inheritance in Aeschylus' *Septem*», *GRBS* 9.3: 247-257.
- CAMERON, H. D. (1970), «The power of words in the *Seven against Thebes*», *TAPA* 101: 95-118.
- CENTANNI, M. (1994), «Eschilo, *Sette contro Tebe* 699-700», *QUCC* 46: 129-134.
- CHANTRAINE, P. (1999), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots. Nouvelle édition mise à jour*, Paris, Klincksieck.
- CONINGTON, J. (1848), *The Agamemnon of Aeschylus*, London, J. W. Parker.
- CUNIBERTI, G. (2001), «Le *Supplici* di Eschilo, la fuga dal maschio e l'inviolabilità della persona», *MH* 58: 140-156.
- DAWE, R. D. (1978), «The end of *Seven against Thebes* yet again», en Dawe, R. D. - Diggle, J. - Easterling, P. E. (eds.), *Dionysiaca. Nine studies in Greek poetry by former pupils. Presented to Sir Denys Page on his seventieth birthday*, Cambridge, Cambridge University Press: 87-103.
- DEL GRANDE, C. (1947), *Hybris. Colpa e castigo nell'espressione poetica e letteraria degli scrittori della Grecia antica. Da Omero a Cleante*, Napoli, Ricciardi.
- DENNISTON, J. D. & PAGE, D. L. (2008), *Aeschylus Agamemnon*, Oxford, Oxford University Press (=1957).
- DOODS, E. R. (1953), «Notes on the *Oresteia*», *CQ* 3: 11-21.
- (2008), *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza Editorial (reimpr. de 1960 = University of California, 1951).
- DOVER, K. J. (1973), «Some neglected aspects of Agamemnon's Dilemma», *JHS* 93: 58-69.
- DREHER, M. (2005), «Die fremden Hiketai und die verfremdete Asylie in den *Hiketiden* des Aischylos», en Riemer, U. - Riemer, P. (eds.), *Xenophobie - Philoxenie: vom Umgang mit Fremden in der Antike*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag: 103-113.
- DUMORTIER, J. (1975), *Les images dans la poésie d'Eschyle*, Paris, Les Belles Lettres.
- DURÁN LÓPEZ, M.^a A. (2011), *Los dioses en crisis. Actitud de los sofistas ante la tendencia religiosa del hombre*, Madrid, Ediciones Clásicas.

- EDWARDS, M. W. (1977), «Agamemnon's decision: freedom and folly in Aeschylus», *California Studies in Classical Antiquity* 10: 17-38.
- FISHER, N. R. E. (1992), *Hybris. A study in the values of honour and shame in Ancient Greece*, Warminster, Aris & Phillips.
- FORTENROSE, J. (1971), «Gods and men in the *Oresteia*», *TAPhA*, 102: 71-109.
- FRÄNKEL, E. (1974), *Aeschylus. Agamemnon, vols. I (Prolegomena, text, translation), II (Commentary on 1-1055), III (Commentary on 1056-1673, appendixes, indexes)*, Oxford, Oxford University Press (reimpr. 1962=1950).
- FRIIS JOHANSEN, H & SMITH, O. L. (1970), *Aeschylus. The Suppliants. vol. I: The text. The scholia*, København, Gyldendal.
- FRIIS JOHANSEN, H. & WHITTLE, E. W. (1980), *Aeschylus. The Suppliants, vols. I (Bibliography, introduction, text and apparatus), II (Commentary, lines 1-629) y III (Commentary, lines 630-1073)*, København, Gyldendal.
- FRTIZ, K. von (2007), «The character of Eteocles in Aeschylus' *Seven against Thebes*», en Lloyd, M. (ed.), *Oxford readings in Classical Studies. Aeschylus*, Oxford, Oxford University Press: 141-173 (= Fritz, K. von, *Antike und moderne Tragödie*, Berlin, Walter de Gruyter, 1962: 193-226).
- GARVIE, A. F. (2002), *Aeschylus Choephoroi*, Oxford, Clarendon Press (=1986).
- (2006a), *Aeschylus' Supplices. Play and trilogy*, Bristol, Bristol Phoenix Press (corr. ed. Cambridge, Cambridge University Press, 1969).
- (2006b), «Nuove riflessioni sulle *Supplici*», *Lexis* 24: 31-42.
- GLOTZ, G. (1904), *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris, Albert Fontemoing.
- GOLDEN, L. (1964), «The character of Eteocles and the Meaning of the *Septem*», *CPh* 59.2: 79-89.
- GRENE, D. (1983), «Aeschylus: myth, religion, and poetry», *History of Religions* 23.1: 1-17.
- HELM, J. J. (2004), «Aeschylus' genealogy of morals», *TaPhA* 134.1: 23-54.
- HERRMANN, F.-G. (2013), «Eteocles' decision in Aeschylus' *Seven against Thebes*», en D. Cairns (ed.), *Tragedy and archaic Greek thought*, Swansea, The Classical Press of Wales: 39-80.
- HIRZEL, R. (1966), *Themis, Dike und Verwandtes*, Hildesheim, Georg Olms Velagsbuchhandlung (=Leipzig, 1907).
- HUTCHINSON, G. O. (1985), *Aeschylus. Seven against Thebes*, Oxford, Oxford University Press.
- JACKSON, E. (1988), «The argument of *Septem contra Thebas*», *Phoenix* 42.4: 287-303.
- KITTO, H. D. F. (1966), *Poiesis. Structure and thought*, Berkeley - Los Angeles - London, University of California Press.
- LAWRENCE, S. T. (2007), «Eteocles' moral awareness in Aeschylus' *Seven*», *CW* 100.4: 335-353.
- LEÃO, D. F. (2004), «Matéria religiosa: processos de impiedade (*asebeia*)», en D. F. Leão & L. Rossetti & M. do Céu Fialho (eds.), *Nomos*, Ediciones Clásicas e Imprensa da Univ. de Coimbra: 201-226.
- LEBECK, A. (1967), «The first stasimon of Aeschylus' Choephoroi: Myth and mirror image», *CPh* 62.3: 182-185
- (1971), *The Oresteia. A study in language and structure*, Washington, The Center for Hellenic Studies.
- LIBRÁN MORENO, M. (2004), «El proceso por impiedad de Esquilo», *Habis* 35: 39-56.

- LLOYD-JONES, H. (1956), «Zeus in Aeschylus», *JHS* 76: 55-67.
- (1989), «Les Erinyes dans la tragédie grecque», *REG* 102: 1-9.
- (1990), «Erinyes, Semnai Theai, Eumenides», en E. M. Craik (ed.) *Owls to Athens. Essays on Classical Subjects presented to Sir Kenneth Dover*, Oxford, Clarendon Press: 1990: 203-211.
- LUPAŞ, L. & PETRE, Z. (1981), *Commentaire aux «Sept contre Thèbes» d'Eschyle*, Bucureşti – Paris, Editura Academiei – Société d'Édition Les Belles Lettres.
- MACKINNON, J. K. (1978), «The reason for the Danaids' flight», *CQ* 28: 74-82.
- MALTOINI, F. (1974), «Eschilo, *Sette a Tebe* 653-719», *Maia* 26: 231-243.
- MAXWELL-STUART, P. G. (1973), «The appearance of Aeschylus' Erinyes», *G&R* 20.1: 81-84.
- MAZON, P. (1920), *Eschyle*, vol. I, Paris, Les Belles Lettres.
- (1925), *Eschyle*, vol. II, Paris, Les Belles Lettres.
- MITCHELL, L. G. (2006), «Greeks, Barbarians and Aeschylus' *Suppliants*», *G&R* 53: 205-223.
- MOREAU, A. M. (1985), *Eschyle: la violence et le chaos*, Paris, Les Belles Lettres.
- MURRAY, G. (1947), *Aeschyli septem quae supersunt Tragoediae*, Oxford, Oxford University Press.
- NOVELLI, S. (2004), «Normalizzazione metrica e sintattica in Aesch. *Cho.* 639 ss.», *QUCC* 77.2: 55-63.
- OGDEN, D. (2013), *Dragon myth and serpent cult in the Greek & Roman worlds*, Oxford, Oxford University Press.
- OTIS, B. (1960), «The unity of the *Seven against Thebes*», *GRBS* 3.4: 153-174.
- PAGE, D. (1972), *Aeschyli septem quae supersunt Tragoediae*, Oxford, Oxford University Press.
- PEILE, T. W. (1844), *The Agamemnon of Aeschylus*, London, John Murray.
- PODLECKI, A. J. (1964), «The character of Eteocles in Aeschylus' *Septem*», *TAPA* 95: 283-299.
- RAMELLI, I. (2008), «Il pensiero teologico ed etico di Eschilo: nuove note per uno studio filosofico integrato delle tragedie eschilee», *Sileno* 34.1-2: 113-164.
- ROBERTSON, H. G. (1936), «Δίκη and Ὑβρις in Aeschylus' *Suppliants*», *CR* 50: 104-109.
- (1967), «The hybristês in Aeschylus», *TAPhA* 98: 373-382.
- ROMILLY, J. de (2004), *La ley en el pensamiento griego*, Buenos Aires, Biblos (= Paris, 2002).
- RONNET, G. (1974), «Θέμις et δίκη chez Homère et chez Hésiode», *REG* 87: 21-23.
- ROSE, H. J. (1957), *A commentary on the surviving plays of Aeschylus*, vol. I, Amsterdam, Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij.
- RÖSLER, W. (2007), «The end of the *Hiketides* and Aeschylus' Danaid Trilogy», en Lloyd, M. (ed.), *Oxford readings in Classical Studies. Aeschylus*, Oxford, Oxford University Press: 174-190 (= *RhM* 136, 1993: 1-23).
- ROTH, P. (1993), «The theme of corrupted *xenia* in Aeschylus' *Oresteia*», *Mnemosyne* 46.1: 1-17.
- RUDHARDT, J. (1960), «La définition du délit d' impiété d' après la législation attique», *MH* 17: 87-105.
- (1992), *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce Classique*, Paris, Pickard.
- (1999), *Thémis et les Hôrai: recherche sur les divinités grecques de la justice et de la paix*, Genève, Librairie Droz.
- SÁNCHEZ RUIPÉREZ, G. (1957), «El origen de θέμις y el concepto primitivo de la justicia en griego», *ECLás* IV: 27.

- SÁNCHEZ RUIPÉREZ, G. (1960), «Historia de θέμις en Homero», *Emerita* 28: 99-123.
- SANDIN, P. (2005), *Aeschylus' Supplices: introduction and commentary on vv. 1-523*, Lund, Symmachos.
- SAUNDERS, T. J. (1996), «Plato on the treatment of Heretics», en L. Foxhall & A. D. E. Lewis (eds.), *Greek law in its political setting. Justifications not justice*, Oxford, Clarendon Press, 91-100.
- SCHADEWALDT, W. (1932), «Der Kommos in Aischylos' *Choephoren*», *Hermes* 67: 312-354.
- SCHNEIDEWIN, F. W. (1883), *Aischylos Agamemnon*, Berlin, Weidmann.
- SICHERL, M. (1986), «Die Tragik der Danaiden», *MH* 43: 81-110.
- SIER, K., (1988), *Die lyrischen Partien der Choephoren des Aischylos*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag Wiesbaden GMBH.
- SMITH, O. L. (1993), *Scholia Graeca in Aeschylum quae exstant omnia*, Pars I, Stuttgart – Leipzig, Teubner.
- SNELL, B. (2007), *El descubrimiento del espíritu*, Barcelona, Acontilado (=Göttingen, 1980⁵).
- SOLMSEN, F. (1937), «The Erinys in Aischylos' *Septem*», *TPAPhA* 68: 197-211.
- SOMMERSTEIN, A. H. (1977), «Notes on Aeschylus' *Suppliants*», *BICS* 24: 67-82.
- (1996), *Aeschylean tragedy*, Bari, Levante Editori.
- (1999), *Aeschylus. Eumenides*, Cambridge, Cambridge University Press (= 1989).
- (2008), *Aeschylus*, vol. I (*Persians, Seven against Thebes, Suppliants, Prometheus Bound*), vol. II (*Oresteia*), Cambridge (Massachusetts) – London, Harvard University Press.
- (2010), «The beginning and the end of Aeschylus' Danaid trilogy», en *The tangled ways of Zeus and other studies in and around Greek Tragedy*, Oxford, 89-117 (= en B. Zimmermann [ed.], *Griechisch-römische Komödie und Tragödie*, Stuttgart, 1995, 111-134).
- SOURVINOU-INWOOD, C. (2003), *Tragedy and Athenian religion*, Lanham (MD), Lexington Books.
- STINTON, T. C. W. (1979), «The first stasimon of Aeschylus' *Choephoroi*», *CQ* 29.2: 252-262.
- TODD, S & MILLETT, P. (1990), «Law, society and Athens», en P. Cartledge & P. Millett & S. Todd (eds.), *Nomos. Essays in Athenian law, politics and society*, Cambridge, Cambridge University Press: 1-18.
- TUCKER, T. G. (1889), *The Supplices of Aeschylus*, New York, Macmillan and Co.
- (1901), *The Choephoroi of Aeschylus*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1908), *The Seven against Thebes of Aeschylus*, Cambridge, Cambridge University Press.
- TURNER, Ch. (2001), «Perverted supplication and other inversions in Aeschylus' Danaid Trilogy», *CJ* 97.1: 27-50.
- VERDENIUS, W. J. (1985), «Notes on the parodos of Aeschylus' *Suppliants*», *Mnemosyne* 38.3-4: 281-306.
- VERRALL, A. W. (1887), *The 'Seven against Thebes' of Aeschylus*, London-New York, Macmillan and Co.
- VISSER, M. (1984), «Vengeance and pollution in Classical Athens», *Journal of the History of Ideas* 45.2: 193-206.
- WECKLEIN, N. (1888), *Äschylos. Orestie*, Leipzig-Berlin, Teubner.
- WEIL, H. (1862), *Aeschyli quae supersunt tragoediae, Septem contra Thebas*, vol. II, sect. I, Giessen, J. Ricker.
- WEIL, H. (1866), *Aeschyli quae supersunt tragoediae, Supplices*, vol. II, sect. III, Giessen, J. Ricker.

- WEST, M. L. (1990), *Studies in Aeschylus*, Stuttgart, Teubner.
— (1991), *Aeschylus. Agamemnon*, Stuttgart, Teubner.
— (1991), *Aeschylus. Eumenides*, Stuttgart, Teubner.
— (1991), *Aeschylus. Choephoroe*, Stuttgart, Teubner.
— (1992), *Aeschylus. Septem contra Thebas*, Stuttgart, Teubner.
— (1992), *Aeschylus. Supplices*, Stuttgart, Teubner.
WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. (1914), *Aeschyli Tragoediae*, Berlin, Weidmann.
WINNINGTON-INGRAM, R. P. (1961), «The Danaid trilogy of Aeschylus», *JHS* 81: 141-152.
— (1977), «Septem contra Thebas», *YCS* 25: 1-45.
— (1983), *Studies in Aeschylus*, Cambridge, Cambridge University Press.
WOLFF, E. (1958), «Die Entscheidung des Eteocles in den *Sieben gegen Theben*», *HSCP* 63: 89-95.
WÜST, E. (1956), «Erinys», *RE Suppl.* 8: cols. 82-166.