

# Irreligiosidad y Literatura en la Atenas Clásica

V.M. Ramón Palerm, G. Sopeña Genzor,  
A.C. Vicente Sánchez (eds.)

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

ANNABLUME

## 4.5. HISTORIOGRAFÍA (Historiography)

G. SOPEÑA GENZOR (Orcid ID: 0000-0002-8971-5656; gsopena@unizar.es)  
Universidad de Zaragoza

51

### HERÓDOTO, 1. 189. 1-190. 1 (HUDE 1927)

Ἐπείτε δὲ ὁ Κῦρος πορευόμενος ἐπὶ τὴν Βαβυλῶνα ἐγίνετο ἐπὶ Γύνδῃ ποταμῶ, τοῦ αἰ μὲν πηγαὶ ἐν Ματιηνοῖσι εἰσί, ῥέει δὲ διὰ Δαρδανέων, ἐκδιδοῖ δὲ ἐς ἔτερον ποταμὸν Τίγρην, ὁ δὲ παρὰ Ἰππὶν πόλιν ῥέων ἐς τὴν Ἐρυθρὴν θάλασσαν ἐκδιδοῖ, τοῦτον δὲ τὸν Γύνδην ποταμὸν ὡς διαβαίνειν ἐπειρᾶτο ὁ Κῦρος ἐόντα νησιπέρητον, ἐνθαῦτά οἱ τῶν τις ἰρῶν ἵππων τῶν λευκῶν ὑπὸ ὕβριος ἐσβὰς ἐς τὸν ποταμὸν διαβαίνειν ἐπειρᾶτο, ὁ δὲ μιν συμψήσας ὑποβρύχιον οἰχώκεε φέρων. [2] κάρτα τε δὴ ἐχαλέπαινε τῷ ποταμῶ ὁ Κῦρος τοῦτο ὕβρισαντι, καὶ οἱ ἐπηπείλησε οὕτω δὴ μιν ἀσθενέα ποιήσειν ὥστε τοῦ λοιποῦ καὶ γυναικῆς μιν εὐπετέως τὸ γόνυ οὐ βρεχούσας διαβήσεσθαι (...). 190. ὡς δὲ τὸν Γύνδην ποταμὸν ἐτείσατο Κῦρος ἐς τριηκοσίας καὶ ἐξήκοντα διώρυχάς μιν διαλαβῶν, καὶ τὸ δεῦτερον ἕαρ ὑπέλαμπε, οὕτω δὴ ἤλαυνε ἐπὶ τὴν Βαβυλῶνα.

Pero cuando Ciro, en su marcha contra Babilonia, llegó al río Gindes –que tiene sus fuentes el país de los matienos, atraviesa el de los dardaneos y desemboca en el otro río, el Tigris, que pasa por la ciudad de Opis y desemboca en el mar Eritreo–, cuando Ciro, en fin, intentaba atravesar el mencionado río Gindes (que es navegable), justo entonces uno de sus caballos sagrados del grupo de los blancos penetró desbocado en el río tratando de atravesarlo, pero la corriente lo engulló en sus aguas y lo arrastró. [2] Ciro, como es natural, se irritó sumamente ante ese sacrilegio del río y lo amenazó con dejarlo tan menaguado que, en lo sucesivo, hasta las mujeres podrían atravesarlo fácilmente sin mojarse la rodilla (...). 190. Después de castigar al río Gindes dividiéndolo en trescientos sesenta canales, Ciro, cuando despuntaba la primavera siguiente, encaminóse por fin contra Babilonia.

Heródoto consigna la costumbre del ejército aqueménida de que ocho corceles blancos arrastrasen el carro del dios supremo del panteón iranio, Ahura Mazda, mientras otros diez les acompañaban sin monta<sup>680</sup>. Se trata de caballos

<sup>680</sup> Cf. 7. 40. 2-4. El *Avesta* resulta explícito acerca de la venerable santidad de estos animales blancos: cuatro conducen el carro de Mitra (*Yast* 10. 125), cuatro también el de Sraoša (*Yasna* 57. 27 y ss.). Briant 2002: 250-253. In extenso, Shahbazi – Thordarson – Solṭāni Gordfarāmarzī – Bosworth 1983.

neseos –nombre derivado acaso de Nisia, en Media, celebérrimos durante toda la antigüedad<sup>681</sup>–, de gran talla, cuyo color blanco exaltaba la índole sacra del noble bruto, herencia del viejo fondo indoario<sup>682</sup>. El animal de nuestro pasaje –de carácter consagrado, por lo tanto, y habilitado para tal menester– había sido desuncido a propósito para procurar su completa seguridad al atravesar el río. De tal suerte, el monarca adopta en el cálamo del Halicarnaseo un papel divinizante: Heródoto asimila su enojo en todo a la ira propia de un dios, incluso con la amenaza y aplicación subsiguiente de un castigo contra el río que, obviamente, realimenta la idea de la peculiar desmesura en la actuación de Ciro, asociada a la *hybris* de un equino (ὕπὸ ὕβριος).

Ha sido pertinentemente destacado cómo la figura de los monarcas persas fue tratada por la historiografía griega como sinécdoque del exceso, una forma privilegiada de enfrentarse a la alteridad *médica* en tanto que modelo de representación, muy dilatado en el tiempo<sup>683</sup>. No obstante, como es sabido, a diferencia radical de Cambises, de Jerjes e incluso de Darío, Ciro el Grande gozó de una evidente idealización que culminó en ese espejo de príncipes en que lo convirtió Jenofonte o en el dechado de καλοκάγαθα de la tradición socrática, platónica y cínica<sup>684</sup>. Con muy pocos matices, el retrato de este soberano es incontrovertiblemente favorable en las letras griegas: ejemplo del buen gobierno, la medida, la clemencia y la tolerancia (cualidades, por cierto, corroboradas por las fuentes babilónicas –*Cilindro de Ciro*, CB 11– y bíblicas, como Isaías, 45. 1 o Esdras, 1. 7-11; 5. 14-15)<sup>685</sup>.

Heródoto no supone una excepción a esta tónica, ubicando la biografía de Ciro en los cuatro estadios tópicos de las vidas de reyes orientales. De todas las versiones sobre su nacimiento y ascenso al trono, nuestro historiador elige la misteriosa del niño expósito, amamantado por una perra –que le da el nombre–, el de unos difíciles primeros años de vida –entre padres adoptivos, previamente a su reconocimiento– hasta convertirse en el forjador de un imperio colosal, momento tras el cual muere de manera violenta<sup>686</sup>. Ciertamente, su excursión sobre el Gran Rey es abiertamente favorable al soberano: afable y valiente sobre todos los demás (1. 123), clementísimo al perdonar la vida del abyecto Astiages (1. 130), sabio guía de hombres (1. 130), πατήρ de las naciones a su mando (3. 89), etc.

Sin embargo, al llegar de lleno al estadio del ejercicio del imperio, al que corresponde precisamente nuestro pasaje, Heródoto cambia de registro y muestra a un Ciro del que emerge esa ὕβρις que todo persa parece albergar en su interior:

---

<sup>681</sup> Hanslik 1936.

<sup>682</sup> Weidner 1952: 157-59.

<sup>683</sup> García Sánchez 2009: passim.

<sup>684</sup> Nadon 2001: 29-42.

<sup>685</sup> García Sánchez 2009: 89-103.

<sup>686</sup> Payen 1997: 51-53.

como si, habiendo abandonado el ámbito de su agreste y pura Persia natal, el contagio con la vida muelle de babilonios y medos hubiera trocado el antaño templado carácter del Gran Rey<sup>687</sup>. El episodio aquí descrito resulta paradigmático, en efecto, dado que el monarca aplica un escarmiento expeditivo, de clara índole divinizante: en desagravio al sol –cuya íntima relación con los équidos ya ha sido subrayada–, dividió el río en los mismos días del año iranio, trescientos sesenta, número de fuerte carga simbólica entre los persas que coincide con el número de talentos en oro o de caballos blancos entregados en tributo por algunas satrapías (hecho citado por el propio Heródoto, 3. 90-91; 3. 95), de aquellos otros sacrificados a Mitra en la fiesta solemne de la deidad, de los animales inmolados por los magos ante la tumba de Pasargada o del de las concubinas del harén real<sup>688</sup>.

Parece significativo, en fin, el paralelo entre el desbocamiento del corcel blanco, su mal fin (ὕποβρύχιος) y la ira soberbia de Ciro. Recientemente, Louis Rawlings ha explorado la sustantiva presencia de ὕβρις, como nombre propio, en una larga lista de perros citados por Jenofonte en su *Cinegético* (7. 5). Mucho más que considerar *hybris* como un término neutro –desmesura y agresividad como deseables cualidades de una bestia de caza, sugerencia de una interpretación superficial–, Rawlings propone una lectura en clave ideológica que, en la mentalidad griega, hace recaer en el animal las propias condiciones y carácter del amo. En el caso de Jenofonte, los propietarios de esta clase de perros –bien adiestrados y necesitados de cuidados específicos– pertenecían a una elite que, como tal, pudiera haberse visto inclinada a ver el término *hybris*, en el sentido de superioridad frente sus inferiores sociales, como una cualidad positiva. Así quien llamó a su perro de tal manera estaba haciendo una declaración no tanto sobre el can, sino sobre sí mismo<sup>689</sup>.

En nuestro pasaje, en suma, en este sentido, la sobreexcitación del caballo neseo de Ahura Mazda – a causa de una *hybris* irracional y funesta– es no sólo colocada por Heródoto como causa directa de la cólera del Gran Rey, sino como anticipo y correlato de la conducta punitiva del monarca, de marcada índole simbólica y religiosa, pues se dirige nada menos que contra la fuerza de un curso fluvial (por cierto, de carácter sacro entre los babilonios). La figura de hipálage –donde el participio en dativo ὕβρισαντι concierta gramaticalmente con el río (ποταμῶ) y, al mismo tiempo, afecta por analogía al propio monarca– permite afirmar que el comportamiento del animal en este trance sería, por tanto y en este sentido, reflejo del temperamento de Ciro, tendente a instalarse en la exageración y la desmesura en el criterio del cronista griego.

<sup>687</sup> Gammie 1986: 179.

<sup>688</sup> Briant 2002: 96, 280-283, 404, 499, passim. García Sánchez 2009: 94, 187-189.

<sup>689</sup> Rawlings 2011: 145-159.

HERÓDOTO, 1. 159. 3-1. 160. 1 (HUDE 1927)

Πρὸς ταῦτα ὁ Ἀριστόδικος ἐκ προνοίης ἐποίεε τάδε· περιῶν τὸν νηὸν κύκλῳ ἐξαίρει τοὺς στρουθοὺς καὶ ἄλλα ὅσα ἦν νενοσσευμένα ὀρνίθων γένεα ἐν τῷ νηῷ. ποιέοντος δὲ αὐτοῦ ταῦτα λέγεται φωνὴν ἐκ τοῦ ἀδύτου γενέσθαι φέρουσαν μὲν πρὸς τὸν Ἀριστόδικον, λέγουσαν δὲ τάδε· Ἀνοσιώτατε ἀνθρώπων, τί τάδε τολμᾶς ποιεῖιν; τοὺς ἰκέτας μου ἐκ τοῦ νηοῦ κεραΐζεις; [4] Ἀριστόδικον δὲ οὐκ ἀπορήσαντα πρὸς ταῦτα εἰπεῖν· ὼναξ, αὐτὸς μὲν οὕτω τοῖσι ἰκέτησι βοηθέεις, Κυμαίους δὲ κελεύεις τὸν ἰκέτην ἐκδιδόναι; τὸν δὲ αὐτὶς ἀμείψασθαι τοισίδε· Ναὶ κελεύω, ἵνα γε ἀσεβήσαντες θᾶσσον ἀπόλησθε, ὡς μὴ τὸ λοιπὸν περὶ ἰκετέων ἐκδόσιος ἔλθητε ἐπὶ τὸ χρηστήριον. 160. ταῦτα ὡς ἀπενειχθέντα ἤκουσαν οἱ Κυμαῖοι, οὐ βουλόμενοι οὔτε ἐκδόντες ἀπολέσθαι οὔτε παρ' ἑωυτοῖσι ἔχοντες πολιορκέεσθαι ἐκπέμπουσι αὐτὸν ἐς Μυτιλήνην.

LOCUS SIMILES: 1. 159. 3 ἀνόσιος; Hdt. 2. 114. 2, 2. 114. 3, 2. 115. 4, 2. 121. ε 2, 2. 121. ε 4, 3. 65. 5, 8. 105. 1, 8. 106. 3 (2), 8. 109. 3, 9. 78. 1; A. *Supp.* 762; A. *Tb.* 551, 566, 611; And. 1. 19; 1. 23; 1. 116; Antipho 1. 5; 1. 26; 2. 2. 2; 2. 2. 9; 2. 2. 11; 2. 3. 8; 2. 4. 7; 2. 4. 11; 3. 2. 10; 3. 3. 3; 3. 3. 11; 4. 2. 4; 4. 2. 7; 4. 3. 1; 4. 3. 6; 4. 4. 3; 4. 4. 9; 4. 4. 10; 5. 84; 5. 93; 6. 48; 6. 51; Ar. *Av.* 328, 334; Ar. *Pl.* 415; Ar. *Ra.* 850; Ar. *Tb.* 667, 679, 684/5; E. *Ba.* 613; E. *Cyc.* 26, 31, 348, 378, 438, 693; E. *El.* 600, 645, 677, 683, 926, 1170, 1261; E. *HF* 255, 323, 567, 853, 1212, 1233, 1302; E. *Hec.* 790, 792, 852; E. *Hel.* 869, 1054; E. *Hipp.* 814; E. *IA* 1105, 1318; E. *IT* 871; E. *Ion* 1093; E. *Med.* 607, 796, 1305; E. *Or.* 24, 286, 374, 481, 518, 546, 563, 595, 767, 1213; E. *Ph.* 67, 493, 609; E. *Tr.* 628, 1316; S. *Ant.* 1071, 1083; S. *OC* 281, 283, 981, 946; S. *OT* 353, 1289, 1360; S. *Ph.* 257.

1. 159. 4 ἀσεβέω; Hdt. 2. 139. 2, 8. 129. 3; A. *Eu.* 270; Antipho 2. 1. 9; 2. 2. 11; 3. 3. 8; 4. 1. 2; 4. 1. 5; 4. 2. 7; 5. 93; 6. 5; Ar. *Tb.* 367; E. *Ba.* 490; Th. 4. 98. 7, 6. 53. 1.

Ante ello, Aristódico, según tenía pensado, hizo lo siguiente: se puso a pasear alrededor del templo y a espantar a todos los gorriones y demás especies de pájaros que habían anidado en el templo. Y, mientras eso hacía, se dice que del interior del lugar sagrado salió una voz que se dirigía a Aristódico y decía lo siguiente: “¡Grandísimo sacrílego! ¿Cómo te atreves a hacer eso? ¿A mis suplicantes arrojas del templo?”. [4] Entonces Aristódico, sin desconcertarse, a esas palabras respondió: “Señor, ¿así socorres tú a tus suplicantes y, en cambio, ordenas a los cimeos que entreguen al suyo?”. Pero el dios, por su parte, contestó en estos términos: “Sí, lo ordeno para que, por vuestra impiedad, perezcáis lo antes posible y no vengáis en lo sucesivo, a por un oráculo sobre la entrega de suplicantes”. 160. Cuando esta respuesta llegó a oídos de los cimeos, como no querían perecer, si lo entregaban, ni verse sitiados, si lo retenían entre ellos, lo enviaron a Mitilene.

Heródoto (1. 141 y ss.) enmarca bien las circunstancias que desembocan en nuestro pasaje y que conviene conocer en síntesis. Ciertamente, Ciro el Grande consumó la conquista de Lidia en 546, tras la derrota de Cresos. Temerosas de una represión, las ciudades jonias mandaron embajadores para informar al soberano persa de su sometimiento; y convocaron una reunión de la anfictiónia en el santuario del Panionio, en Micala, consagrado a Posidón Heliconio; si bien los de Mileto –quienes habían medizado previamente y no temían, en consecuencia, represalia alguna– no comparecieron.

Ciro regresó a Ecbatana para atender sus asuntos de Estado; y a la guarnición de Sardes la dejó a cargo de un noble oficial persa, Tabalo; pero, de manera inopinada, encomendó el transporte del oro lidio confiscado a la gestión de un nativo: un tal Pactias que –aprovechando la partida del Gran Rey y disponiendo libremente del inmenso botín cobrado– excitó la sublevación contra Persia, sitiando a Tabalo en la acrópolis. En estas circunstancias, Ciro, aconsejado por Cresos<sup>690</sup>, se limitó a sofocar la rebelión y a cargar solamente contra el culpable Pactias, perdonando a los lidios a cambio de obligarles a modificar radicalmente su modo de vida, en evitación de probables revueltas futuras. Corría el año 544 a.C.<sup>691</sup>.

Fue el general medo Mazares quien recibió la orden de reclamar a la ciudad eolia de Cime al rebelde, que se había refugiado allí como suplicante. Los cimeos, ante la gravedad del caso, acordaron acudir al importante oráculo de Apolo en Dídima, en Mileto, a pesar de contar con el cercano templo de Grinio, al norte de su propia ciudad<sup>692</sup>. Por consejo del dios, decidieron entregar a Pactias; pero Aristódico –un hombre notable y de excelente reputación entre los suyos– impidió la acción, desconfiando de la respuesta de los delegados y forzando una segunda consulta. Esta obtuvo idéntica respuesta: el refugiado debería ser entregado a los persas.

Ha sido bien señalado cómo la mayor parte de las respuestas oraculares conocidas –por medio de los textos y de la epigrafía– no pueden ser consideradas genuinas. En general, sirvieron para confirmar decisiones tomadas previamente, refrendándolas mediante el recurso al ámbito religioso<sup>693</sup>. En este caso, no parece

---

<sup>690</sup> A quien le había perdonado la vida, merced a la intercesión de Apolo, tras condenarlo a muerte (1. 86-88).

<sup>691</sup> 1. 153-156. Hay estudio detallado en Brown 1978. Cf. Albadalejo 2005.

<sup>692</sup> El santuario de Dídima fue centro religioso principal en la Hélade: el segundo oráculo de Apolo tras el delfico. Su ubicación resulta peculiar, toda vez que se hallaba dentro de la *χώρα* de Mileto, al sur, a unos 17 km. del centro politano, al que le unía una vía sacra. Desde el Arcaísmo y hasta el 494 –momento en que fue destruido por Darío I–, el santuario estuvo dirigido por la poderosa familia milesia de los Bránquidas (Fontenrose 1988: 45-46; Brown 1978: 70; Greaves 2012).

<sup>693</sup> Fontenrose 1978; 1988: 212-214; 2011; Parker 1985; Bowden 2005; Eidinow 2007; Stoneman 2011.

haber dudas acerca de que la familia milesia de los Bránquidas, administradora del oráculo, deseaba evitar todo roce con Ciro, fieles partidarios como eran del ya descrito acuerdo entre Mileto y Persia. De tal modo ha de interpretarse la exhortación desde Dídima a los cimeos para expulsar a Pactias. Aristódico, a cambio, se muestra en Heródoto en la posición contraria a la sumisión jonia al soberano aqueménida: de ahí su reserva hacia la sinceridad de los emisarios y su denuedo en conseguir una segunda consulta oracular<sup>694</sup>. En esta nueva apelación al dios Apolo, nuestro historiador narra la pregunta de Aristódico en estilo directo<sup>695</sup>. A pesar del intento del noble cimeo por obtener una respuesta diferente a la que ya se había recibido, la postura medizante de los Bránquidas, como era de esperar, reiteró la entrega del exiliado a los persas<sup>696</sup>.

Es en este momento en el que comparece nuestro texto. Previendo el resultado de la consulta, y mediante un plan premeditado (ἐκ προνοίης ἐποίηε τάδε), Aristódico comenzó a pasear alrededor del espacio santo (*ádyton* es el término que utiliza), espantando a todas las aves que habían anidado en el mismo. Al realizar tal acción, “se dice” (λέγεται) que la voz de Apolo surgió del interior del templo y se pronunció claramente contra el notable cimeo con el conativo término ἀνοσιώτατε ἀνθρώπων. Aristódico, ante ello, aún replicó al Oblicuo que bien había acudido él en ayuda de sus propios suplicantes (los pájaros), pero, en cambio, ordenaba a la ciudad entregar al suyo. La tercera intervención apolínea es contundente: “Sí, lo ordeno para que, por vuestra impiedad (ἄσεβήσαντες) perezcaís lo antes posible y no vengáis en lo sucesivo a por un oráculo sobre la entrega de suplicantes”.

El pasaje suscita varias apreciaciones de alcance. Primeramente, como es sabido, los oráculos suelen ser utilizados por Heródoto como el preámbulo de hechos que acaecen posteriormente en su relato, una suerte de “espacio-camino”<sup>697</sup>; y como tal recurso narrativo, en este caso, resulta reseñable el *tempo* ternario que aplica. No deja de ser significativo que el episodio de esta intervención apolínea, tratando de resolver la infidencia del lidio Pactias contra Ciro, se inscriba en el hecho –extraordinariamente frecuente en la obra del de Halicarnaso– de

---

<sup>694</sup> Albadalejo ha indicado que las reservas mostradas por el personaje al conocer la respuesta del dios podrían apuntar a que Heródoto ya era sabedor de ella, a través de sus fuentes, y recrea de manera verosímil, al modo sofisticado de su tiempo, la psicología del protagonista del relato. En caso de no haber sido así, nuestro cronista habría conocido, al menos, la versión de los cimeos, cuyos descendientes serían los únicos que habrían tenido inteligencia de la postura adoptada por Aristódico, así como de sus intenciones. (Albadalejo 2005: 276 n. 42).

<sup>695</sup> 1. 159. 1-2: “Señor, hasta nosotros ha llegado en calidad de suplicante el lidio Pactias, huyendo de una muerte violenta a manos de los persas; ellos lo reclaman y exigen a los cimeos que lo entreguen. Sin embargo nosotros, pese a que tememos el poderío de los persas, no nos hemos atrevido hasta ahora a entregar al suplicante en tanto tu decisión no nos indique taxativamente lo que debemos hacer”.

<sup>696</sup> Parke 1985: 15-18

<sup>697</sup> Mikalson 2003: 55-57, 209-224, passim; Dewald 2012: 76-77.

que, para desplegar una tensión y resolverla, sean necesarios tres momentos<sup>698</sup>. *A fortiori*, Pierre Bonnechere ha hecho hincapié –con un detallado estudio reciente– en la normalidad de una segunda consulta al mismo santuario para precisar una respuesta dada. Los ejemplos –privados y públicos, reales y ficticios– son numerosísimos; y del estudio de los mismos se colige que la segunda pesquisa no es consecuencia casi nunca de la ambigüedad de la primera<sup>699</sup>. Ahora bien, Aristódico, tras el segundo oráculo, premeditadamente urde un plan que fuerza nada menos que la tercera sentencia de un airado Apolo, tildando este a aquel de ἀνοσιώτατε ἀνθρώπων (“grandísimo sacrílego”) y reprochando a los ciudadanos de Cime su impiedad sin paliativos, por cuya causa perecerán.

En su estudio acerca del término, Saskia Peels ha destacado con tino cómo, en la literatura griega del siglo V, todo suplicante proclama que brindarle protección es ὄσιον, concretando además, a menudo, que rehusar la dotación de dicho amparo podría desatar la cólera de Zeus *Xenios*, *Hikesios* o de cualquier otra deidad<sup>700</sup>. Ahora bien, dilucidar con exactitud cuál fuera la condición del suplicante en la Hélade no resulta nada sencillo, existiendo al respecto un estimulante debate académico. Generalmente, en la historiografía tradicional se aceptaba la inviolabilidad de aquel, si bien recientes estudios señalan cómo, desde los antiguos términos religiosos, la concesión de tal calidad devendrá un procedimiento racionalizado en términos legales<sup>701</sup>.

No cabe insistir acerca del carácter sobre el significado de los *hierá*, bien puesto de relieve en todos los estudios acerca de la religión griega. Todo lo que está dentro de este territorio consagrado pertenece a los dioses y, en consecuencia, cualquier santuario y lo que este contiene es inviolable: el estatus de *ásylon hierón* era adquirido tras el preceptivo ritual de la *hiketeía*, por el cual el individuo en cuestión se convertía en suplicante (*hikétes* o *hikétis*). Es de sobra sabido que, en el pensamiento helénico, los pájaros sirven como vehículos para revelar los deseos de los dioses y para enviar signos: en la literatura hay consignadas innumerables transformaciones en aves y, en el ritual propio, el término οἰωνομαντεία describe

<sup>698</sup> Los ejemplos conforman legión. Por ejemplo: Solón consigna dos casos de felicidad humana, pero del tercero excluye al opulento Creso (1. 32); y este, análogamente, en su pira de suplicio, invocará tres veces el nombre del arconte, suscitando en la última la piedad de Ciro (1. 86). La expedición persa se dirime tras la evidencia de tres sueños (7. 12-17); y tres veces salta Jerjes de su trono, medroso ante el valor griego en las Termópilas (7. 212). Del mismo modo sucede en el coloquio (así, el debate sobre la constitución ideal en 3. 80, 82) y, moduladamente, en el relato de Rampasino y el ladrón (2. 121), ora en esencia (el héroe desarrolla tres astucias sucesivas: robo del tesoro, del cadáver y engaño de la hija del rey), ora en detalle: tres veces nota el monarca cómo merman sus riquezas, hasta que habilita la trampa decisiva. Cf. Lida de Malkiel 2009: 39-41.

<sup>699</sup> Bonnechere 2013.

<sup>700</sup> Peels 2015: 113.

<sup>701</sup> Peels 2015: 113-115. Sobre los términos de este debate acerca de la condición del suplicante, cf. Naiden 2006: n. 29 y *passim*.

muy bien el ejercicio de la ornitomancia, extendido en todas sus formas<sup>702</sup>. Las aves que habían hecho nido en el santuario de Dídima –turbadas por la maniobra de Aristódico– gozaban de esta inmunidad sagrada, en tanto que propiedad del dios y bajo su amparo<sup>703</sup>.

El pasaje herodoteo ilustra cómo la ira de Apolo se desata porque se le pone a prueba y se le provoca con un plan premeditado: tildar a Aristódico de sacrílego entraña aquí una evaluación directa de la conducta humana por parte del Olimpo; ahora bien, preguntar al dios sin intermediario por qué protege a sus suplicantes es un acto que entraña en sí un ingrediente palmario de *hybris*, dado que un simple mortal juzga a Apolo con el mismo criterio que este lo hace con los hombres<sup>704</sup>. En suma, el comportamiento del notable cimeo con los pájaros es metafórico: la devolución de Pactias propuesta por los Bránquidas es remedada simbólicamente por la expulsión de las aves de un ámbito consagrado<sup>705</sup>.

La contestación apolínea es suficientemente elocuente: dado que la concesión de asilo a un suplicante se presumía obligatoria, no debía ser consultada a un oráculo: se trata de un caso de flagrante impiedad. Incluso si Apolo inicialmente acepta la petición de entregar a Pactias, su cólera es prueba de que tal opción le ofende<sup>706</sup>. En última instancia, Heródoto expone en nuestro pasaje cómo los cimeos acabaron adoptando una delicada decisión de compromiso: la de expulsar a Pactias, pero sin entregarlo a Ciro, aterrados como estaban ante la perspectiva de perecer por causa de la cólera olímpica, habiendo cometido impiedad, entregando a un suplicante: el destino del rebelde sería la isla de Lesbos.

La gestión medizante del exilio de Pactias por parte del santuario de Dídima queda subrayada, en el cálamo del de Halicarnaso, merced a la redacción de la anecdota a propósito de las aves y de la intervención directa del dios, tanto más sorprendente cuanto que acaece sin mediación alguna de profetisa. En definitiva, Heródoto adopta una posición de abierta y expresiva simpatía hacia el

<sup>702</sup> Dillon, 1996; Collins 2002. Cf. Eliano, *VH* 5. 17.

<sup>703</sup> Sinn 1993. Resulta interesante consignar que Heródoto (2. 64) explica que los egipcios y los griegos son los únicos que no entran en un santuario sin lavarse, tras la coyunda; y que evitan el ayuntamiento carnal dentro de los *hierá*: los demás pueblos sí lo hacen, argumentando que las bestias y las aves se aparean y crían en los recintos sacros, aunque a él esa conducta no le resulta grata. Evidentemente, se estimaba que los animales actuaban en lugares consagrados por inspiración divina (Mikalson 2003: 177-78).

<sup>704</sup> Cf. la actuación de Cresos, en su indagación oracular (1. 46-49).

<sup>705</sup> Peels 2015: 118.

<sup>706</sup> Brown 1978: 72; Fontenrose 1988: 11. En este sentido, algunos estudios establecen un paralelismo entre la historia de Aristódico y la consulta que, en el relato de Heródoto, realizó Glauco al Apolo delfico acerca de un dinero que le fue entregado en depósito (6. 86). No obstante, debe anotarse que este preguntó algo que resultaba un crimen en sí mismo (esto es: si podría quedarse una suma ajena, habiendo jurado devolverla), pero los cimeos intentar dirimir un dilema muy áspero, sin ninguna intención aviesa: se trataba de decidir entre la vida de un hombre o la propia supervivencia de la polis. (Sinn 1993: 118 n. 50).

antipera Aristódico, refrendada posteriormente (6. 19-20) con la noticia de la deportación de la medizante familia milesia de los Bránquidas, administradora del oráculo<sup>707</sup>.

---

<sup>707</sup> Parke 1985: 15-18; Greaves 2002: 122-123.

## HERÓDOTO, 8. 129. 1-3 (HUDE 1927)

Ἄρταβάζῳ δὲ ἐπειδὴ πολιορκέοντι ἐγεγόνεσαν τρεῖς μῆνες, γίνεται ἄμπωτις τῆς θαλάσσης μεγάλη καὶ χρόνον ἐπὶ πολλόν. ἰδόντες δὲ οἱ βάρβαροι τέναγος γενόμενον παρήισαν ἐς τὴν Παλλήνην. [2] ὡς δὲ τὰς δύο μὲν μοίρας διοδοιπορήκεσαν, ἔτι δὲ τρεῖς ὑπόλοιποι ἦσαν, τὰς διελθόντας χρῆν εἶναι ἕσω ἐν τῇ Παλλήνῃ, ἐπῆλθε πλημυρίς τῆς θαλάσσης μεγάλη, ὅση οὐδαμά κω, ὡς οἱ ἐπιχώριοι λέγουσι, πολλάκις γινομένης. Οἱ μὲν δὴ νέειν αὐτῶν οὐκ ἐπιστάμενοι διεφθείροντο, τοὺς δὲ ἐπισταμένους οἱ Ποτειδαιῆται ἐπιπλώσαντες πλοίοισι ἀπώλεσαν. [3] αἴτιον δὲ λέγουσι Ποτειδαιῆται τῆς τε ῥηχίης [καὶ τῆς πλημυρίδος] καὶ τοῦ Περσικοῦ πάθεος γενέσθαι τόδε, ὅτι τοῦ Ποσειδέωνος ἐς τὸν νηὸν καὶ τὸ ἄγαλμα τὸ ἐν τῷ προαστίῳ ἠσέβησαν οὗτοι τῶν Περσέων οἱ περ καὶ διεφθάρησαν ὑπὸ τῆς θαλάσσης· αἴτιον δὲ τοῦτο λέγοντες εὖ λέγειν ἔμοιγε δοκέουσι. τοὺς δὲ περιγενομένους ἀπῆγε Ἄρταβάζος ἐς Θεσσαλίην παρὰ Μαρδόνιον.

VARIAE LECTIONES: 8. 129. 3 ἠσέβησαν plur. codd.: ἐσέβησαν ABC.

LOCI SIMILES: 8. 129. 3 ἠσέβη: Hdt. 1. 159. 4, 2. 139. 2; A. *Eu.* 270; Antipho 2. 1. 9; 2. 2. 11; 3. 3. 8; 4. 1. 2; 4. 1. 5; 4. 2. 7; 5. 93; 6. 5; Ar. *Tb.* 367; E. *Ba.* 490; Th. 4. 98. 7, 6. 53. 1.

Llevaba ya Artabazo tres meses de asedio cuando se produjo una gran bajamar que duró largo tiempo. Entonces los bárbaros, al ver que se había formado una marisma, empezaron a pasar por allí en dirección a Palene. [2] Pero, cuando habían cubierto dos quintas partes del trayecto (con lo que aún les quedaban tres por recorrer para penetrar en Palene), los sorprendió de improviso una pleamar de una magnitud que, al decir de los lugareños, no se había producido hasta la fecha, aunque el fenómeno es frecuente en la zona. Pues bien, los bárbaros que no sabían nadar encontraron la muerte, y los de Potidea, que los atacaron a bordo de unas embarcaciones, acabaron con quienes sí sabían hacerlo. [3] (Por cierto que, según los potideatas, la causa de la marea y del desastre de los persas se debió a que fueron precisamente esos soldados persas que perecieron por la acción del mar quienes profanaron el templo de Posidón, así como la imagen del dios que se alza en las afueras de la ciudad; y, a mi juicio, tienen razón al atribuir esa causa al episodio). Artabazo, entonces condujo a los supervivientes a Tesalia, reuniéndose con Mardonio.

Es bien conocida la gran importancia estratégica de Potidea, antigua colonia de Corinto, cuya fundación debe situarse *circa* 600 a.C.: ubicada en el estrecho cuello que une la península de Palene –actual Casandra– con la de la Calcídica, disponía de sendos enclaves portuarios en los golfos de

Torone y en el Termaico; y estaba amurallada en sus extremos septentrional y meridional<sup>708</sup>. Heródoto describe los hechos allí acaecidos, que conducen al desenlace de nuestro pasaje, en los capítulos anteriores de su libro octavo (8. 123 y 126-28).

Potidea, en efecto, fue una de las ciudades de la península de Palene en las que Jerjes adquirió tropas, vituallas y navíos en su carga contra la Hélade en el año 480 a. C.<sup>709</sup>. Tras el revés de Salamina, el Gran Rey regresó a Asia dejando el mando a Mardonio, con Tigranes y Artabazo como lugartenientes<sup>710</sup>. Así las cosas, los potideatas se sublevaron contra Persia; y, como consecuencia, la ciudad sufrió el duro asedio del ejército de Artabazo –que previamente había tomado Olinto– durante tres meses. Sin embargo, como detalla nuestro fragmento, el notable iranio fracasó en el sitio, a consecuencias de una virulenta pleamar que ahogó a muchos de los suyos y permitió que los de Potidea consiguieran una victoria meritoria en el año 479 a.C. Inmediatamente después, la polis aportó unos trescientos hombres a la batalla de Platea (según indica el propio Heródoto, 9. 28)<sup>711</sup>.

El texto que nos ocupa pone de relieve un hecho interesante: la intervención del dios del mar en las cosas humanas, inclinando la balanza a favor de los griegos. No sólo se trata de que los habitantes de Potidea atribuyesen el desastre persa a esta cólera divina, sino que es el propio historiador de Halicarnaso quien expone explícitamente su juicio personal, coincidente con el de aquellos. Ciertamente, según se indica en el fragmento (ἡσέβησαν), los persas incurrieron en una grave impiedad, habiendo profanado el templo y la imagen de Posidón: se da la circunstancia de que, efectivamente, el dios epónimo de la polis era este<sup>712</sup>, con lo que sus tipos monetarios utilizaron la efigie de la deidad, que precisamente Heródoto ubica a la entrada de la ciudad en este pasaje (ἐν τῷ προαστείῳ)<sup>713</sup>.

El carácter de Posidón, por su troncal importancia en la religión griega, ha sido reseñado ampliamente en la historiografía<sup>714</sup>. Hermano de Zeus y Hades; de culto arraigado desde época micénica; patrono de numerosas ciudades; de índole sumamente polémica, siempre ambivalente, benévola o colérica; y cuyos festivales,

<sup>708</sup> Tiverios 2008: 1-53, especialmente 41-44. Cf. Alexander 1963: 16, 100 n. 21.

<sup>709</sup> Fueron las restantes: Afitis, Neápolis, Ege, Terambo, Esción, Mende y Sane (cf. 7. 123).

<sup>710</sup> Artabazo, miembro de la alta nobleza irania e hijo de Farnaces, dirigía los efectivos caspios y corasmios de la tropa del Gran Rey en el 480 a.C. (cf. 7. 6. 6), resultando destacada su participación posterior en Platea (cf. 9. 41 y 66). Llegó a ser sátrapa de Dascileo, en Frigia, en el año 477, según informa Tucídides 1. 129. 1.

<sup>711</sup> Alexander 1963: 31-37.

<sup>712</sup> En corintio, la forma es Ποτειδάν, constando en dórico Ποτειδάων y Ποτειδάς (*LSJ*, s.v. Ποσειδῶν).

<sup>713</sup> Sobre las amonedaciones potideatas, Alexander 1963: 50-63.

<sup>714</sup> Pevnick 2014.

peculiarmente, resultan escasos y mal conocidos, tanto en el Ática como en resto de la Hélade<sup>715</sup>. Esencialmente, en fin, como es notorio, fue venerado en su faceta de dios de las aguas; pero con una vinculación íntima con los caballos y con los accidentes violentos de la naturaleza: mareas y terremotos. Ciertamente, se le atribuía el poder de provocarlos –*Enosichthon* es uno de sus más antiguos apelativos– o de proteger de su devastación, de donde derivan los epítetos *Asphaleios*, *Gaieochos* o *Themeliouchos*, entre otros<sup>716</sup>.

Son conocidos, en este sentido, ciertos episodios notables en los que la ira de esta deidad –señalada en concreto y de modo incontrovertible– es capaz de provocar la ruina de bienes y comunidades. Acaso el más célebre sea el acaecido en el 464 a.C., en el que Posidón envió un formidable terremoto contra Esparta, a causa del turbio sacrilegio acaecido en su santuario del Ténaro, en el extremo meridional del Peloponeso, contra unos suplicantes hilotas inocentes: es el propio Tucídides quien detalla este asunto (1. 101-102; 1. 128)<sup>717</sup>, cuyas profundas repercusiones a escala política y social resultan sobradamente conocidas<sup>718</sup>. De igual modo, por no extender los ejemplos, constan un devastador terremoto y un maremoto en el invierno del año 373, en Hélice, Acaya: unos embajadores jonios habían sido asesinados, de manera abyecta, en el templo del dios (Str. 8. 7. 2; D.S. 15. 48. 1, Paus. 7. 24. 5-13; Ael. *NA* 2. 9)<sup>719</sup>. *A fortiori*, debe ser destacada la suma consideración de inviolabilidad de la que gozó la figura de Posidón, convenientemente destacada por estudiosos como Schumacher, quien ha demostrado el acentuado carácter de lugares de *asylía* de los santuarios del dios olímpico<sup>720</sup>.

Autores como Lloyd se han expresado ante este tipo de recursos narrativos en el *lógos* herodoteo desde una perspectiva exacerbadamente racionalista<sup>721</sup>, opción que –llevada a su extremo– podría conducir a un bloqueo interpretativo. Opiniones como la de Thomas Harrison, más templadamente, han puesto de relieve que, sin negar el severo escepticismo que el cronista jonio suele manifestar acerca de los milagros, el prodigio natural es habitual en sus descripciones: tormentas, terremotos, mareas u otras catástrofes están al servicio de lo sobrenatural; y, aunque –como Harrison se ocupa de defender– pueda convenirse que no se trataría de una acción directa del Olimpo (sino de epifanías, *lato sensu*), parece posible matizar que, en el caso de los fenómenos como el relatado en el fragmento

<sup>715</sup> Parker 2005: 479. Cf. Robertson 1984.

<sup>716</sup> Parker 2005: 409-411.

<sup>717</sup> Cf. Plu. *Cim.* 16. 4-7, ; D.S. 11. 63. 1-7; Paus. 4. 24. 5-6.

<sup>718</sup> Visiones recientes en: Luraghi 2008; Powell 2010; Thommen 2014: 30-46.

<sup>719</sup> Lafond 1998; Mackil, 2004: 497-499.

<sup>720</sup> Schumacher 1993.

<sup>721</sup> “To attribute earthquakes to Poseidon is, from the point of view of an understanding of the nature of earthquakes, not to reduce the unknown to the known, but to exchange one unknown for another”. Lloyd 1979: 52. Cf. Smid 1970.

que nos cumple comentar, el escritor griego deja la cuestión de la intervención divina francamente abierta<sup>722</sup>.

Nuestro texto no puede ser más explícito: la razón de la violenta pleamar es atribuida por los potideatas directamente a la cólera de Posidón, a causa de la destrucción de su efigie a manos de los persas; pero es que, además, el propio Heródoto corrobora el aserto en primera persona (αἴτιον δὲ τοῦτο λέγοντες εὖ λέγειν ἔμοιγε δοκέουσι). Y, efectivamente, en estos términos su descripción entra en directo paralelo con la plasmada en 8. 13<sup>723</sup>, donde nos informa de que, durante la batalla de Cabo Artemisio, en Eubea, la armada del Gran Rey fue víctima de un temporal, que la precipitó hacia un naufragio desastroso. Pues bien: todo esto sucedía por voluntad divina, para que la flota persa se equilibrara con la griega y no gozase de una neta superioridad numérica<sup>724</sup>.

En suma, la sucesión causa-consecuencia opera muy bien en el pasaje; y se compadece en todo con los ejemplos de Esparta y Acaya anteriormente descritos. La intervención de Posidón aquí, para Heródoto, no es epifánica: es directa y derivada necesariamente de la impiedad de los persas, que habían osado destruir su imagen en Potidea.

---

<sup>722</sup> Harrison 2000: especialmente 91-101.

<sup>723</sup> Mikalson 2003: 68-137

<sup>724</sup> ἐποιέετό τε πᾶν ὑπὸ τοῦ θεοῦ ὅπως ἂν ἐξισωθεῖη τῶ Ἑλληνικῶ τὸ Περσικὸν μηδὲ πολλῶ πλέον εἶη.

## HERÓDOTO, 8. 105-106 (HUDE 1927)

[(...) Ἐκ τούτων δὴ τῶν Πηδασέων ὁ Ἑρμότιμος ἦν] τῷ μεγίστη τίσις ἦδη ἀδικηθέντι ἐγένετο πάντων τῶν ἡμεῖς ἴδμεν. ἀλόντα γὰρ αὐτὸν ὑπὸ πολεμίων καὶ πωλεόμενον ὠνεῖται Πανιώνιος ἀνὴρ Χίος, ὃς τὴν ζῶην κατεστήσατο ἀπ' ἔργων ἀνοσιωτάτων· ὄκως γὰρ κτήσαιο παῖδας εἵδεος ἐπαμμένους, ἐκτάμνων ἀγινέων ἐπώλεε ἐς Σάρδις τε καὶ Ἔφεσον χρημάτων μεγάλων. [2] παρὰ γὰρ τοῖσι βαρβάροισι τιμιώτεροί εἰσι οἱ εὐνοῦχοι πίστιος εἵνεκα τῆς πάσης τῶν ἐνορχέων. ἄλλους τε δὴ ὁ Πανιώνιος ἐξέταμε πολλούς, ἅτε ποιούμενος ἐκ τούτου τὴν ζῶην, καὶ δὴ καὶ τοῦτον. καὶ οὐ γὰρ τὰ πάντα ἐδυστύχῃ ὁ Ἑρμότιμος, ἀπικνέεται ἐκ τῶν Σαρδίων παρὰ βασιλέα μετ' ἄλλων δώρων, χρόνου δὲ προϊόντος πάντων τῶν εὐνούχων ἐτιμήθη μάλιστα παρὰ Ξέρξη. 106. ὡς δὲ τὸ στρατεύμα τὸ Περσικὸν ὄρμα βασιλεὺς ἐπὶ τὰς Ἀθήνας ἐὼν ἐν Σάρδισι, ἐνθαῦτα καταβάς κατὰ δὴ τι πρῆγμα ὁ Ἑρμότιμος ἐς γῆν τῆς Μυσῆς, τὴν Χίοι μὲν νέμονται Ἀταρνεὺς δὲ καλέεται, εὐρίσκει τὸν Πανιώνιον ἐνθαῦτα. [2] ἐπιγνοὺς δὲ ἔλεγε πρὸς αὐτὸν πολλοὺς καὶ φίλους λόγους, πρῶτα μὲν οἱ καταλέγων ὅσα αὐτὸς δι' ἐκείνων ἔχει ἀγαθὰ, δευτέρα δὲ οἱ ὑπὸ σπινθηροῦ ἀντι τούτων ὅσα μιν ἀγαθὰ ποιήσει, ἦν κομίσας τοὺς οἰκέτας οἰκίῃ ἐκείνῃ, ὥστε ὑποδεξάμενον ἄσμενον τοὺς λόγους τὸν Πανιώνιον κομίσει τὰ τέκνα καὶ τὴν γυναῖκα. [3] ὡς δὲ ἄρα πανοικίῃ μιν περιέλαβε, ἔλεγε ὁ Ἑρμότιμος τάδε· Ὡ πάντων ἀνδρῶν ἦδη μάλιστα ἀπ' ἔργων ἀνοσιωτάτων τὸν βίον κτησάμενε, τί σε ἐγὼ κακὸν ἢ αὐτὸς ἢ τῶν ἐμῶν τις ἐργάσατο, ἢ σὲ ἢ τῶν σῶν τινα, ὅτι με ἀντ' ἀνδρὸς ἐποίησας τὸ μῆδὲν εἶναι; ἐδόκεές τε θεοὺς λήσειν οἷα ἐμῆχανῶ τότε· οἱ σε ποιήσαντα ἀνόσια, νόμῳ δικαίῳ χρεώμενοι, ὑπήγαγον ἐς χεῖρας τὰς ἐμάς, ὥστε σε μὴ μέμψεσθαι τὴν ἀπ' ἐμέο τοι ἐσομένην δίκην. [4] ὡς δὲ οἱ ταῦτα ὠνεῖδισε, ἀχθέντων τῶν παίδων ἐς ὄψιν ἠναγκάζετο ὁ Πανιώνιος τῶν ἐνωτοῦ παίδων τεσσέρων ἐόντων τὰ αἰδοῖα ἀποτάμνειν, ἀναγκαζόμενος δὲ ἐποίησε ταῦτα· αὐτοῦ τε, ὡς ταῦτα ἐργάσατο, οἱ παῖδες ἀναγκαζόμενοι ἀπέταμνον. Πανιώνιον μὲν νυν οὕτω περιήλθε ἢ τε τίσις καὶ Ἑρμότιμος.

LOCI SIMILES: 8. 106. 3 (2) ἀνόσιος: Hdt. 1. 159. 3, 2. 114. 2, 2. 114. 3, 2. 115. 4, 2. 121. ε 2, 2. 121. ε 4, 3. 65. 5, 8. 105. 1, 8. 109. 3, 9. 78. 1; A. *Supp.* 762; A. *Tb.* 551, 566, 611; And. 1. 19; 1. 23; 1. 116; Antipho 1. 5; 1. 26; 2. 2. 2; 2. 2. 9; 2. 2. 11; 2. 3. 8; 2. 4. 7; 2. 4. 11; 3. 2. 10; 3. 3. 3; 3. 3. 11; 4. 2. 4; 4. 2. 7; 4. 3. 1; 4. 3. 6; 4. 4. 3; 4. 4. 9; 4. 4. 10; 5. 84; 5. 93; 6. 48; 6. 51; Ar. *Av.* 328, 334; Ar. *Pl.* 415; Ar. *Ra.* 850; Ar. *Tb.* 667, 679, 684/5; E. *Ba.* 613; E. *Cyc.* 26, 31, 348, 378, 438, 693; E. *El.* 600, 645, 677, 683, 926, 1170, 1261; E. *HF* 255, 323, 567, 853, 1212, 1233, 1302; E. *Hec.* 790, 792, 852; E. *Hel.* 869, 1054; E. *Hipp.* 814; E. *IA* 1105, 1318; E. *IT* 871; E. *Ion* 1093; E. *Med.* 607, 796, 1305; E. *Or.* 24, 286, 374, 481, 518, 546, 563, 595, 767, 1213; E. *Ph.* 67, 493, 609; E. *Tz.* 628, 1316; S. *Ant.* 1071, 1083; S. *OC* 281, 283, 981, 946; S. *OT* 353, 1289, 1360; S. *Ph.* 257.

[(...) Como digo, Hermotimo era originario de Pedasa.] Este individuo, que nosotros sepamos, fue, sin lugar a dudas, la persona que con mayor saña se vengó de

un ultraje que había sufrido. Resulta que fue capturado por el enemigo y puesto a la venta, comprándolo Panionio de Quíos, un sujeto que se ganaba la vida con el más abominable de los oficios: solía adquirir muchachos apuestos, los castraba y los llevaba a Sardes y a Éfeso, donde los vendía a elevado precio, [2] ya que, entre los bárbaros, los eunucos, por la absoluta confianza que inspiran, son más caros que los esclavos dotados de sus atributos masculinos. Pues bien, entre los muchos jóvenes a quienes Panionio, dado que vivía de ese oficio, había castrado, figuraba asimismo el citado Hermotimo. Este último, sin embargo, no fue un desdichado en todas las facetas de la vida: llegó desde Sardes a la corte del rey incluido entre otros presentes y, andando el tiempo, se convirtió en el eunuco favorito de Jerjes. 106. Mientras el monarca, con ocasión de lanzar al ejército persa contra Atenas, se hallaba en Sardes, Hermotimo bajó, para resolver determinado asunto, a una zona de Misia que ocupan los de Quíos y que recibe el nombre de Atarneo, y allí se encontró con Panionio. [2] Al reconocerlo, se dirigió a él con palabras particularmente corteses: ante todo, le enumeró la cantidad de privilegios que, gracias a él, poseía, y, acto seguido, le prometió una serie de favores que, en reciprocidad, le dispensaría, si se establecía en aquella zona con sus familiares, de ahí que Panionio aceptara gustoso su proposición, trasladando hasta allí a sus hijos y a su mujer. [3] Pero el caso es que, cuando Hermotimo lo tuvo a su merced en compañía de toda su familia, le dijo siguiente: “¡Mercader que te has labrado tu posición con el más abominable de los oficios que, sin lugar a dudas, hay en el mundo! A ti, o a alguno de los tuyos, ¿qué daño te hice yo?, ¿qué daño te hizo alguno de los míos, para que, del hombre que era, me convirtieras en una ruina? ¡Creías que tu iniquidad de entonces iba a pasar inadvertida a los dioses! Ellos son quienes, con su justo proceder, te han puesto en mis manos por la infamia que cometiste, así que no vas a quedar descontento del castigo que voy a imponerte”. [4] Tras estos reproches que le dirigió, hizo que comparecieran los hijos de Panionio, que eran cuatro, y este último se vio obligado a castrar a sus propios hijos, cosa que hizo ante la coacción de que era objeto. Y, una vez que lo hubo realizado, sus hijos se vieron obligados a castrarlo a él. Así fue, en definitiva, cómo la venganza, personificada en Hermotimo, alcanzó a Panionio.

El papel de los eunucos en la corte persa ha sido reiteradamente puesto de manifiesto en la historia de las investigaciones<sup>725</sup>. Fundamentalmente custodios del harén real, también heraldos, habitualmente enviados como regalo por los vasallos de las vastas posesiones reales, regulados en la corte por jerarquía<sup>726</sup>, llegaron a desempeñar cargos de extraordinaria confianza para el Gran Rey; pero, como se ha ocupado de destacar entre otros Pierre Briant, constituyeron de hecho un estereotipo de suma abyección para la mentalidad griega: un paradigma de la

<sup>725</sup> Desde Kahrstedt 1912: *passim*, especialmente 904; Guyot 1980; Dandamayev 1998; específicamente para lo concerniente a la corte Aqueménida, Llewellyn-Jones 2002; García Sánchez 2009: 204-218.

<sup>726</sup> Guyot 1980: 85-87.

molición opresiva de los bárbaros<sup>727</sup>. En este sentido, autoridades como Munn han resaltado cómo el horror hacia la castración de los hombres –que evita la opción de perpetuarse en los hijos– y hacia el amancebamiento de las mujeres es, desde Heródoto, un significado epítome literario de la cascada de males (ἄδικα) que los tiranos de Asia Menor infligieron a los griegos una vez se hubieron arrojado en brazos de los iraníes: un imperio que consentía y estimulaba la abominable práctica de la emasculación y el uso de concubinas, como humillante medio de sumisión<sup>728</sup>. La alianza entre el poder y la perfidia de las mujeres y la intriga de los eunucos devino en tópico de la imagen que de Persia tuvo la Hélade: el Gran Rey manejado frecuentemente como un títere por sus harenes y sus castrados<sup>729</sup>.

En el fragmento que ahora nos ocupa, el protagonista es Hermotimo de Caria, un pedaseo del norte de Halicarnaso, patria natal de Heródoto. Nótese que no se trata de un iraníe: probablemente fuera capturado por los persas, siendo niño, en tiempos de la revuelta jonia, entre 498 y 494<sup>730</sup>. Un tal Panionio, natural de Quíos y traficante de esclavos, lo compró, lo castró –para elevar su precio en el mercado– y lo vendió. El texto explicita que, años después, en el 480, ya adulto, no se trataba de un don nadie, sino de un eunuco del máximo rango, pues tuvo fortuna y prosperó en la corte de Jerjes, hasta el punto de ser custodio de sus príncipes –a quienes envió por delante de él a Éfeso, para ponerlos a salvo– tras la derrota de Salamina.

El relato, a pesar de su innegable interés y hondura desde el punto de vista antropológico y religioso, no ha suscitado demasiada atención por parte de los estudiosos<sup>731</sup>. En efecto, Heródoto acusa a Panionio de impiedad superlativa, pues practicaba el más abominable de los oficios (ἔργων ἀνοσιωτάτων); y la inicua acción del tratante de Quíos es un sacrilegio (cf. 106. 3: ἀνόσια) contrario al justo proceder divino. En tales circunstancias, la relación entre la ignominia de la castración y el castigo de los dioses se expresa en forma directa, en términos de nuestro historiador, mediante la justificación de la venganza (τίσις) ante una bárbara y oprobiosa costumbre. Es lo que Harrison denomina “Principio de retribución” en la obra herodotea: la idea de que la suma iniquidad será inevitablemente castigada<sup>732</sup>. Según el texto, Hermotimo fue la persona que vengó un ultraje con mayor saña (τῷ μεγίστῃ τίσις ἤδη ἀδικηθέντι ἐγένετο πάντων τῶν ἡμεῖς ἴδμεν). Aprovechando su situación de privilegio en la corte de Jerjes, halló a su captor años después y le obligó a capar a sus cuatro hijos; y a estos, acto

<sup>727</sup> Briant 2002: 268-277.

<sup>728</sup> Munn 2006: 157-163. Cf. Hdt. 6. 9. 2: tras conquistar las poleis jónicas, los persas escogían a los muchachos más hermosos y los castraban.

<sup>729</sup> Guyot 1980: 69-77, *passim*.

<sup>730</sup> De hecho, es el único eunuco conocido cuyo nombre no es persa. Dandamayev 1998; cf. Guyot 1980: 181-233.

<sup>731</sup> Una adecuada revisión al respecto en el estudio de Hornblower 2003.

<sup>732</sup> Harrison 2000: especialmente 105. McHardy 2008: 43-44 y 120.

seguido, los forzó a mutilar los genitales de su padre, restaurando así la brutal ἀδικία cometida sobre él mismo siendo muchacho.

Vivienne Gray ha realizado una notable aportación sobre este episodio. En síntesis, se trataría de una anécdota accesoria que se ciñe, por ejemplo, a los patrones de las venganzas de Astiages (1. 119), Alejandro, hijo de Amintas (5. 19-21), y Artaístes, el sátrapa de Escudra (9. 116 y 120): sin duda, el fondo del episodio defiende el tema de la inevitabilidad del castigo divino a causa de la injusticia. Pero es fundamental, en opinión de Gray, atender a la dicotomía planteada por Heródoto. Así Hermotimo –de cara a consumir su venganza– expone primero el punto de vista persa a Panionio: gracias a su castración –dice– se ha convertido en una persona de valía y privilegios, que con gusto le devolverá; pero finalmente adopta la perspectiva helena, bien diferente, una vez que el traficante ha caído en la trampa: el eunuco cario le recrimina haber sido reducido por aquel a la ruina, a la nada misma (ὄτι με ἀντ’ ἀνδρὸς ἐποίησας τὸ μηδὲν εἶναι), antes de consumir su tremenda represalia<sup>733</sup>.

Simon Hornblower, en una lectura sugestiva acerca del episodio, al margen de precisiones sobre el alcance de la castración –pérdida testicular o de todo el sistema genital: ἀποτομή *contra* ἐκτομή–, argumenta que nos hallamos ante una ficción libresca evidente –de fuerte carga metafórica–, que no hay que interpretar desde luego en su literalidad; y que podría ajustarse, *mutatis mutandis*, a un patrón similar a los de tipo bíblico como la historia de José el judío, que acabó por convertirse en José el egipcio. De tal modo, observamos a un cario emasculado y vendido en Persia por un nativo de Quíos, llamado Panionio: un antropónimo peculiar habilitado por Heródoto que –en opinión de Hornblower– exhibe una elocuente homofonía con el santuario del Panionio, convirtiendo la anécdota en una alegoría<sup>734</sup>.

De otro lado, cabe señalar el paralelismo literario comprobable en la fábula herodotea: Panionio y Jerjes están en idéntica situación, de modo que la de aquel bien puede considerarse trasunto de la de este. Los dos son impíos: uno por su atroz oficio de castrador y el otro por arrasarse Atenas y derruir sus templos (8. 109. 3-4)<sup>735</sup>, y si el Gran Rey está amenazado en su poder omnímodo tras el desastre de Salamina, los hijos del mercader de esclavos también lo están. La

<sup>733</sup> Gray 2002: 308-309.

<sup>734</sup> Hornblower 2003. El Panionion, en Micala, era el santuario nuclear de la Liga Jónica, donde se reunía la anfictiónia formada por doce miembros originales y donde se celebraban las Panionias, juegos consagrados a Posidón Heliconio, según refiere Heródoto, 1. 148 (Lohmann 2005).

<sup>735</sup> νέφος τοσοῦτο ἀνθρώπων ἀνωσάμενοι, μὴ διώκωμεν ἄνδρας φεύγοντας. τάδε γὰρ οὐκ ἡμεῖς κατεργασάμεθα, ἀλλὰ θεοί τε καὶ ἥρωες, οἱ ἐφθόνησαν ἄνδρα ἓνα τῆς τε Ἀσίης καὶ τῆς Εὐρώπης βασιλεῦσαι ἔοντα ἀνόσιόν τε καὶ ἀτάσθαλον· ὃς τὰ τε ἱρὰ καὶ τὰ ἴδια ἐν ὁμοίῳ ἐποίηετο, ἐμπιπράς τε καὶ καταβάλλων τῶν θεῶν τὰ ἀγάλματα· ὃς καὶ τὴν θάλασσαν ἀπεμαστίγωσε πέδας τε κατήκε.

diferencia sustancial, en el texto de Heródoto, es que Jerjes no ha sido entregado por los dioses a manos de los dioses: Panionio, fatalmente, sí<sup>736</sup>.

En definitiva, sea ficción completa o parcialmente, el texto de Heródoto acerca del eunuco cario refleja muy fielmente la retórica de la alteridad y el rostro de la áspera iniquidad bárbara. Ciertamente, los dioses ponen a Panionio en manos de Hermotimo –la propia expresión *κατὰ δὴ τι πρῆγμα* implica que este fue hallado por azar, lo que abunda en este factor sobrenatural y de peso religioso presente en el relato– y, en expresión literal de nuestro historiador, la venganza se personifica en el castrado (*Πανιώνιον μὲν νυν οὕτω περιῆλθε ἢ τε τίσις καὶ Ἑρμότιμος*), imponiéndose el justo proceder de los dioses (*νόμῳ δικαίῳ χρεώμενοι*) frente a los actos sacrílegos (*ἀνόσια*) que originan la narración.

---

<sup>736</sup> Gray 2002: 309-310.

## HERÓDOTO, 9. 78-79 (HUDE 1927)

Ἐν δὲ Πλαταιῆσι ἐν τῷ στρατοπέδῳ τῶν Αἰγινήτων ἦν Λάμπων ὁ Πυθέω, Αἰγινήτων ἑὼν τὰ πρῶτα· ὃς ἀνοσιώτατον ἔχων λόγον ἴετο πρὸς Πausanίην, ἀπικόμενος δὲ σπουδῆ ἔλεγε τάδε· [2] ἽΩ παῖ Κλεομβρότου, ἔργον ἔργασταί τοι ὑπερφυῆς μέγαθός τε καὶ κάλλος, καὶ τοι θεὸς παρέδωκε ῥυσάμενον τὴν Ἑλλάδα κλέος καταθέσθαι μέγιστον Ἑλλήνων τῶν ἡμεῖς ἴδμεν. σὺ δὲ καὶ τὰ λοιπὰ τὰ ἐπὶ τούτοις ποιήσον, ὅπως λόγος τέ σε ἔχη ἔτι μέζων καὶ τις ὕστερον φυλάσσηται τῶν βαρβάρων μὴ ὑπάρχειν ἔργα ἀτάσθαλα ποιῶν ἐς τοὺς Ἕλληνας. [3] Λεωνίδεω γὰρ ἀποθανόντος ἐν Θερμοπύλῃσι Μαρδόνιος τε καὶ Ξέρξης ἀποταμόντες τὴν κεφαλὴν ἀνεσταύρωσαν· τῷ σὺ τὴν ὁμοίην ἀποδιδούς ἔπαινον ἔξεις πρῶτα μὲν ὑπὸ πάντων Σπαρτιητέων, αὐτὶς δὲ καὶ πρὸς τῶν ἄλλων Ἑλλήνων· Μαρδόνιον γὰρ ἀνασκολοπίσας τετιμωρήσῃαι ἐς πάτρων τὸν σὸν Λεωνίδην· ὁ μὲν δοκέων χαρίζεσθαι ἔλεγε τάδε, ὁ δ' ἀνταμείβετο τοισίδε· 79. ἽΩ ξεῖνε Αἰγινήτα, τὸ μὲν εὐνοεῖν τε καὶ προορᾶν ἄγαμαί σευ, γνώμης μέντοι ἡμάρτηκας χρηστῆς· ἐξάρας γάρ με ὑψοῦ καὶ τὴν πάτρην καὶ τὸ ἔργον, ἐς τὸ μηδὲν κατέβαλες παραινέων νεκρῷ λυμαίνεσθαι, καὶ ἦν ταῦτα ποιέω, φὰς ἄμεινόν με ἀκούσεσθαι· τὰ πρέπει μᾶλλον βαρβάροις ποιέειν ἢ περ Ἑλλήσι· κάκεινοισι δὲ ἐπιφθονέομεν. [2] ἐγὼ δ' ὦν τούτου εἵνεκα μήτε Αἰγινήτησι ἄδοιμι μήτε τοῖσι ταῦτα ἀρέσκεται, ἀποχρᾶ δέ μοι Σπαρτιήτησι ἀρεσκόμενον ὅσια μὲν ποιέειν, ὅσια δὲ καὶ λέγειν. Λεωνίδη δέ, τῷ με κελεύεις τιμωρήσῃαι, φημί μέγας τετιμωρήσῃαι, ψυχῆσί τε τῆσι τῶνδε ἀναριθμήτοισι τετίμηται αὐτός τε καὶ οἱ ἄλλοι οἱ ἐν Θερμοπύλῃσι τελευτήσαντες· σὺ μὲντοι ἔτι ἔχων λόγον τοιόνδε μήτε προσέλθῃς ἔμοιγε μήτε συμβουλεύσῃς, χάριν τε ἴσθι ἑὼν ἀπαθής.

LOCI SIMILES: 9. 78. 1 ἀνόσιος; Hdt. 1. 159. 3, 2. 114. 2, 2. 114. 3, 2. 115. 4, 2. 121. ε 2, 2. 121. ε 4, 3. 65. 5, 8. 105. 1, 8. 106. 3 (2), 8. 109. 3; A. *Supp.* 762; A. *Th.* 551, 566, 611; And. 1. 19; 1. 23; 1. 116; Antipho 1. 5; 1. 26; 2. 2. 2; 2. 2. 9; 2. 2. 11; 2. 3. 8; 2. 4. 7; 2. 4. 11; 3. 2. 10; 3. 3. 3; 3. 3. 11; 4. 2. 4; 4. 2. 7; 4. 3. 1; 4. 3. 6; 4. 4. 3; 4. 4. 9; 4. 4. 10; 5. 84; 5. 93; 6. 48; 6. 51; Ar. *Av.* 328, 334; Ar. *Pl.* 415; Ar. *Ra.* 850; Ar. *Th.* 667, 679, 684/5; E. *Ba.* 613; E. *Cyc.* 26, 31, 348, 378, 438, 693; E. *El.* 600, 645, 677, 683, 926, 1170, 1261; E. *HF* 255, 323, 567, 853, 1212, 1233, 1302; E. *Hec.* 790, 792, 852; E. *Hel.* 869, 1054; E. *Hipp.* 814; E. *LA* 1105, 1318; E. *IT* 871; E. *Ion* 1093; E. *Med.* 607, 796, 1305; E. *Or.* 24, 286, 374, 481, 518, 546, 563, 595, 767, 1213; E. *Ph.* 67, 493, 609; E. *Tr.* 628, 1316; S. *Ant.* 1071, 1083; S. *OC* 281, 283, 981, 946; S. *OT* 353, 1289, 1360; S. *Ph.* 257.

Por cierto que en Platea, en el contingente egineta, se encontraba Lampón, hijo de Píteas, que era uno de los principales personajes de Egina. Este sujeto, abrigando un propósito extremadamente impío, corrió a entrevistarse con Pausanias y, a su llegada, se apresuró a decirle lo siguiente: [2] “Hijo de Cleómbroto, acabas de realizar una gesta de una magnitud y una brillantez colosales, y la divinidad te ha permitido salvar a la Hélade y conseguir, que

nosotros sepamos, una gloria muy superior a la de cualquier otro griego. Culmina, por consiguiente, tu hazaña, a fin de que te aureole una notoriedad mayor, si cabe, y para que, en lo sucesivo, a la hora de incurrir en actos incalificables contra los griegos, todos los bárbaros se abstengan de tomar la iniciativa. [3] Como quiera que, a la muerte de Leónidas en las Termópilas, Mardonio y Jerjes ordenaron que le cortaran la cabeza y que la clavasen a un palo, si tú, en reciprocidad, haces lo mismo con el primero de ellos, serás elogiado, ante todo, por la totalidad de los espartiatas, pero también lo serás por el resto de los griegos, ya que, si mandas empalar a Mardonio, habrás vengado a Leónidas, tu tío paterno”. Esto fue lo que dijo Lampón en la creencia de que su sugerencia agradaría a Pausanias; pero este le respondió en los siguientes términos: 79. “Extranjero egineta, agradezco tu deferencia y tu preocupación por mi persona, pero la idea que has propuesto no es atinada. De hecho, me has encumbrado a gran altura, haciendo lo propio con mi patria y mi hazaña, y luego me has reducido a la nada al aconsejarme que ultraje un cadáver y al pretender que, si así lo hago, mi fama se verá acrecentada: tal proceder es más bien propio de bárbaros que de griegos, y es algo que les censuramos. [2] Desde luego, ojalá que, si de ello depende, no cuente yo con la aprobación de los eginetas y de quienes toleran esos desafueros: a mí me basta con practicar la piedad, de obra y de palabra, con el beneplácito de los espartiatas. Y por lo que se refiere a Leónidas, a cuya venganza me instas, proclamo que ya ha sido sobradamente vengado: lo ha sido, tanto él como los demás que perecieron en las Termópilas, con el homenaje de las innumerables vidas de los aquí caídos. Tú, por tu parte, no vuelvas a darme consejo alguno; es más, debes estarme agradecido por no ser castigado”.

Con la presente narración se cierra, en la obra herodotea, el episodio de la afrenta persa hacia el cadáver de Leónidas tras las Termópilas (7. 238), vejamen que entrañó la crucifixión del rey lacedemonio, su degüello y la pavorosa exhibición de su cabeza en una pica<sup>737</sup>: una conducta atroz que el historiador no duda en describir como *παρενόμησε*<sup>738</sup>.

Nuestro texto se inscribe en los acontecimientos derivados del éxito de Plataea, en el año 479 a.C., con Pausanias como protagonista en tres discursos: una primera alocución a los atenienses (9. 60), donde se exalta la obediencia del Ática

<sup>737</sup> Sobre el ultraje del cadáver de Leónidas, entre otros: Lazenby 1993: 102-104; Bradford 2011: 95-103; Samuelsson 2013: 45-48.

<sup>738</sup> A pesar de que, como indica, según su conocimiento, los persas son un pueblo que suele honrar a los soldados valerosos. 7. 238. 1: ταῦτα εἶπας Ἐέρξης διεξήιε διὰ τῶν νεκρῶν, καὶ Λεωνίδεω, ἀκηκῶς ὅτι βασιλεὺς τε ἦν καὶ στρατηγὸς Λακεδαιμονίων, ἐκέλευσε ἀποταμόντας τὴν κεφαλὴν ἀνασταυρῶσαι. [2] δὴλά μοι πολλοῖσι μὲν καὶ ἄλλοισι τεκμηρίοισι, ἐν δὲ καὶ τῷδε οὐκ ἦκιστα γέγονε, ὅτι βασιλεὺς Ἐέρξης πάντων δὴ μάλιστα ἀνδρῶν ἐθυμώθη ζῶντι Λεωνίδῃ: οὐ γὰρ ἂν κοτε ἐς τὸν νεκρὸν ταῦτα παρενόμησε, ἐπεὶ τιμᾶν μάλιστα νομίζουσι τῶν ἐγὼ οἶδα ἀνθρώπων Πέρσαι ἄνδρας ἀγαθοὺς τὰ πολέμια. οἱ μὲν δὴ ταῦτα ἐποίησαν, τοῖσι ἐπετέτακτο ποιέειν.

a las órdenes espartanas; una segunda (9. 64), en la cual el monarca proclama la victoria (si bien las vicisitudes del envite siguen siendo narradas hasta 9. 75); y esta última, que ahora nos ocupa, en contundente réplica a la sugerencia egineta contra el noble Mardonio, general de Jerjes caído en combate, cuyo cadáver se aconseja ultrajar en venganza directa por el tratamiento que dieron los bárbaros al rey Leónidas. Heródoto, antes de poner en boca de Pausanias un parlamento de enjundia, expresa él mismo su propia opinión y acusa a Lampón de Egina de albergar un propósito extremadamente impío (ἄνοσιώτατον), por instar al mandatario espartiatia a vejar los despojos del prohombre persa abatido.

El fragmento exhibe al menos tres aspectos de hondo calado, merecedores de comentario, basados en sendas contraposiciones. En primer lugar, a pesar de lo expresado por el impío Lampón, quien acusa a Jerjes y a Mardonio del ultraje a Leónidas, no resulta clara en absoluto cuál fuera la participación concreta de este último en los hechos (cf. 8. 114); y así autoridades como David Asheri y Emily Baragwanath atribuyen al Gran Rey la responsabilidad exclusiva acerca de la humillación del cadáver del monarca espartiatia. Al respecto, por lo tanto, parecería plausible una lectura en la que debe observarse una amplificación mítica del prócer persa en el cálamo de Heródoto: Mardonio se convierte, de tal suerte, en la contraparte exacta de Leónidas, un patrón para comprender la victoria en Platea como revancha y correlato del sacrificio helénico en las Termópilas<sup>739</sup>.

En segundo lugar, la oposición entre el proceder heleno y el desafuero bárbaro. Es sabido que Heródoto suele imputar a los déspotas no griegos la comisión de toda clase de crueldades; y su obra está preñada de castigos y de mutilaciones sin número, normalmente atribuibles a gentes externas<sup>740</sup>. En el caso de los persas, la nómina de ejemplos es prolija en atrocidades: Ciro (3. 69. 5), Darío (3. 159. 1), Cambises (3. 16. 1), Jerjes (4. 43. 6) y Amestris, su esposa –quien se exhibe como una consumada estilista del tormento (9. 112)–, son solo algunos casos notables<sup>741</sup>. Ahora bien, obviamente, cuando un griego se comporta como un bárbaro, sufre la misma temible condena: es el caso de Feretima –por ejemplo–, quien, habiendo mutilado y empalado a sus enemigos (4. 202. 1), fue castigada por los dioses a causa de la desmesura de su revancha: se vio infectada de gusanos, aún viva, porque –en aforismo de nuestro narrador– las venganzas demasiado crueles de los hombres resultan odiosas para los dioses (4. 205: αἱ λίην ἰσχυραὶ τιμωραὶ πρὸς θεῶν ἐπίφθονοι γίνονται). La alteración de las normas ético-sociales desencadenan, por lo tanto, la cólera de la divinidad entre

<sup>739</sup> Asheri 1998: 70 y passim; Baragwanath 2012: 294-300.

<sup>740</sup> Dewald 2003.

<sup>741</sup> Sobre la mutilación como característica típicamente bárbara: Gray 1995; Hartog 2003: 161-178, 267, 308, passim.

los griegos, a nivel individual o colectivo<sup>742</sup>.

Incontrovertiblemente, para la mentalidad de la Hélade, la afrenta del cadáver –qué decir de la privación de sepultura– implica quizá el disturbio moral más repugnante y de máxima brusquedad que puede rastrearse, como tradición consolidada y arraigada en la entraña de la mentalidad griega, desde época homérica. De tal modo, ha sido puesto reiteradamente de manifiesto el horror que provocaron en la comunidad helénica los escarnios hacia los difuntos: tanto mayor cuanto más alta fuera la dignidad del personaje<sup>743</sup>. En este sentido, Nick Fisher ha incidido con tino en el hecho de que Heródoto, en el caso que nos ocupa, utiliza estas justificaciones morales absolutamente tradicionales, acerca de la vesania y la crueldad bárbaras, para señalar la superioridad griega sobre los persas<sup>744</sup>.

Por consiguiente, en nuestro pasaje, el parlamento que Heródoto pone en boca de Pausanias manifiesta una tercera y sustantiva contraposición focalizada en el término ὄσιος; piedad de palabra y de obra, en el caso del rey de Esparta (ὄσια μὲν ποιέειν, ὄσια δὲ καὶ λέγειν), a diferencia del abominable propósito de venganza, impío en extremo (ἀνοσιώτατον), que Lampón, el egineta, le sugiere a aquel. El fragmento oscila entre estos dos polos antagónicos: el paradigma del bien común y la impiedad por la desmedida represalia. Pausanias, en su contestación, no deja lugar a las dudas de que su tío Leónidas ha sido ya suficientemente vengado, pero a la griega: con el homenaje de las innumerables vidas de los caídos por la Hélade. Es sabido que el defensor de las Termópilas recibió honores de héroe, configurando una poderosa referencia de la memoria colectiva<sup>745</sup>. Su muerte –como brillantemente ha hecho notar Dillery, siguiendo a Parker– le convierte en una víctima sacrificial, decapitado como un animal ante el altar<sup>746</sup>.

Cuando Heródoto está interesado en describir las muertes y sus circunstancias, suele determinar su carácter extraordinario de algún modo. Este elemento peculiar puede involucrar a los sentimientos de la víctima y, en tal caso, nuestro historiador suele dar cuenta subjetiva de la perspectiva de esta<sup>747</sup>. En definitiva, en nuestro pasaje es Pausanias quien habla por Leónidas, por los espartanos y por todos los griegos, exaltando la piedad: el ideal ético del comportamiento social exigible a la polis, frente a la abyección persa y la desaforada impiedad de Lampón.

<sup>742</sup> Africa 1982; Shapiro 2000: 108 n. 71.

<sup>743</sup> Estudios tradicionales en Vermeule 1979; Vernant 1982; Garland 1985; Sourvinou-Inwood 1995. Recientemente: Lindenlauf 2001; Mirto 2012.

<sup>744</sup> Fisher 2002: 216-217; Sommerstein – Bayliss 2013: 292-294.

<sup>745</sup> Polly 2011.

<sup>746</sup> Dillery 1996: 228-230; Parker 1996: 258-60.

<sup>747</sup> Strid 2006.

## HERÓDOTO, 8. 77 (HUDE 1927)

Χρημοῖσι δὲ οὐκ ἔχω ἀντιλέγειν ὡς οὐκ εἰσὶ ἀληθείες, οὐ βουλόμενος ἐναργέως λέγοντας πειρᾶσθαι καταβάλλειν, ἐς τοιάδε πρήγματα ἐσβλέψας.

ἀλλ' ὅταν Ἀρτέμιδος χρυσαόρου ἱερὸν ἀκτὴν  
νησι γεφυρώσωσι καὶ εἰναλίην Κυνόσουραν,  
ἐλπίδι μαινομένη, λιπαρὰς πέρσαντες Ἀθήνας,  
διὰ Δίκη σβέσσει κρατερὸν Κόρον, ὕβριος υἷον,  
δεινὸν μαιμώνοντα, δοκεῦντ' ἀνὰ πάντα πίεσθαι.  
[2] χαλκὸς γὰρ χαλκῷ συμμιζεται, αἷματι δ' Ἄρης  
πόντον φοινίζει. τότε ἑλεύθερον Ἑλλάδος ἡμᾶρ  
εὐρύοπα Κρονίδης ἐπάγει καὶ πότνια Νίκη.

ἐς τοιαῦτα μὲν καὶ οὕτω ἐναργέως λέγοντι Βάκιδι ἀντιλογίας χρησιμῶν περί  
οὔτε αὐτὸς λέγειν τολμέω οὔτε παρ' ἄλλων ἐνδέκομαι.

VARIAE LECTIONES: 8. 77. 1 πίεσθαι Duentzer: πιθέσθαι plur. codd. quod seq. Hude.

Y por cierto que no puedo negar la veracidad de los oráculos, pues, cuando reparo en casos como el siguiente, no pretendo tratar de discutir su claridad meridiana:

*Mirad, cuando, tras haber saqueado la radiante Atenas,  
con loca esperanza unánime, mediante un puente de navíos, la sagrada  
playa de Artemis, la de áurea espada, y Cinosura, a la que el mar baña,  
la divina Justicia extinguirá al poderoso Kóros, hijo de Hýbris,  
que, ebrio de deseos, cree poder absorberlo todo.  
[2] A fe que el bronce chocará con bronce y Ares teñirá de sangre  
el mar. En ese instante, traerán la libertad para la Hélade el hijo  
de Cronos, el de penetrante mirada, y la augusta Victoria.*

En casos como este, y ante la tamaña claridad con que habla Bacis, yo, personalmente, no me atrevo a plantear objeciones a propósito de sus oráculos; y tampoco las admito en los demás.

Heródoto expresa aquí sin ambages su crédito en la plena claridad (ἐναργέως) del oráculo de Bacis, un *creasmólogo* y *nympholeptos*, al parecer procedente de Beocia. Célebre y de existencia dudosa<sup>748</sup>, el cronista de Halicarnaso se remite a

<sup>748</sup> Ya en el propio siglo V a.C. sufrió la mofa de Aristófanes en *Los Caballeros* 997-1068, por ejemplo.

él con toda confianza en otras dos ocasiones en su obra<sup>749</sup>.

Se trata, desde luego, de un vaticinio *ex eventu*, meridianamente asignado por nuestro autor en este fragmento a la victoria griega en Salamina. La opinión de la crítica es casi unánime acerca de que Heródoto se sirvió de colecciones de oráculos<sup>750</sup>; y quizá por ello, a diferencia de lo que sucede cuando alude a los de Delfos, los de índole particular son introducidos inmediatamente después de los hechos que describe (o simultáneamente): habrían sido formulados mucho antes y conservados en compendios, mientras que los délficos se realizaban *ex profeso*, mediante consulta concreta<sup>751</sup>. Abundando en ello, como ha constatado Rosaria Munson, esta clamorosa exhibición de fe herodotea sobre Bacis no deja de aludir a una fuente de mucha menor entidad que Delfos, políticamente muy involucrada esta: sería, por lo tanto, como ha visto Prandi, un respetuoso contrapeso literario –vinculado a la religiosidad tradicional, en el cálamo del escritor griego– a la medizante posición del santuario de Apolo<sup>752</sup>.

David Asheri, en su penetrante estudio de este fragmento, indica que, reparando en lo expresado en el oráculo, puede observarse un discurso lo suficientemente vago como para permitir la flexibilidad en él: se predice una victoria por mar, frente a una gran flota, tras un saqueo de Atenas. En otras palabras, el asunto correspondería punto por punto a la batalla de Salamina, solo merced a la sutil intención de Heródoto. De tal suerte, se alude al cierre de los estrechos mediante un cordón de barcos, desde el promontorio de Cinosura, en la isla, hasta el continente: la sagrada playa de Ártemis (que, en este panorama bélico, adopta el epíteto χρυσάορος, propio de su hermano Apolo) en Muniquia, donde Pausanias (1. 1. 4) constata un templo consagrado a esta deidad, hecho que ha sido refrendado recientemente por la arqueología<sup>753</sup>.

Nótese, además, que en esta profecía de Bacis la forma adverbial τότε, que anticipa de hecho la victoria, no encabeza el excurso, sino que se ubica solo en la penúltima línea: separada desde una cláusula circunstancial (ἀλλ' ὅταν... γεφυρώσωσι) con la presencia mediante de tres verbos en tiempo futuro (σβέσσει... συμμίξεται... φοινίξει): la descripción del conflicto entre la Justicia y el Exceso se ve cumplida felizmente tras el adverbio τότε, relegado hasta el mismo final<sup>754</sup>.

Manejado por Heródoto, el vaticinio se convierte en una expresión de piedad tradicional y, a la par, en una contrastada paleta de matices mediante la cual –y arcaizando el discurso, con el uso del hexámetro y de artificios épicos como

<sup>749</sup> 8. 120. 1-2; 9. 43. Montero 1997: s.v.

<sup>750</sup> Bowden 2003: 264-65 *passim*; 2005: 72. Cf. Giuliano 2001: 76 n. 54.

<sup>751</sup> Mikalson 2003: 85-86; Munson 2004: 197-199.

<sup>752</sup> Munson 2004: 198; Prandi 2003: 56-60.

<sup>753</sup> Lorenzo 2015: 133. Véase en profundidad Asheri 1993.

<sup>754</sup> Piérart 2003: 288-289.

esa alusión al choque de las “armas de bronce” – este oráculo formula divinos criterios de equidad: incluso podría entenderse como una guía para leer la historia en términos éticos<sup>755</sup>. Así las cosas, Persia se convierte en Kóros (“El Hartazgo”), hijo de Hýbris, que –encarnando esta la falta de moderación y el apetito imperial del Gran Rey– permite aproximar el puente de barcos que cerró el paso en los estrechos a los griegos con el despliegue de Jerjes en el Helesponto; y a la sagrada playa de Ártemis y a Cinosura, en remedo dúplice de las victorias griegas de Artemisio y Maratón<sup>756</sup>. El estudio de la relación entre estas dos abstracciones divinizadas –Hýbris y Kóros– ha recibido buena atención en los últimos años<sup>757</sup>, habiéndose incidido en el hecho de que ambas se hallan en un ciclo de constante y mutua reproducción, analizando cómo se repite en Heródoto el ciclo que aparece en los fragmentos de Solón<sup>758</sup>.

En definitiva, el oráculo de Bacis sirve al propósito herodoteo de moralizar la creencia en la envidia divina, quien, guardiana del correcto orden de las cosas, actuará reaccionando: Hýbris será aniquilada por la justicia, personificada por el propio Zeus en nuestro fragmento (δῖα Δίκη), mediante el concurso de la Victoria (Κρονίδης ἐπάγει καὶ πόντια Νίκη).

---

<sup>755</sup> Bowden 2003; Munson 2004: 198-99.

<sup>756</sup> Bowden 2005: 72.

<sup>757</sup> Siguen vigentes Fisher 1992 y Dodds 1999: 39-70, *passim*.

<sup>758</sup> Balot 2001: 92-96 (acerca del uso en Solón), nn. 106 y 103.

HERÓDOTO, 3. 16. 1-4 (HUDE 1927)

Καμβύσης δὲ ἐκ Μέμφιος ἀπίκητο ἐς Σαῖν πόλιν, βουλόμενος ποιῆσαι τὰ δὴ καὶ ἐποίησε. ἐπεῖτε γὰρ ἐσήλθε ἐς τὰ τοῦ Ἀμάσιος οἰκία, αὐτίκα ἐκέλευε ἐκ τῆς ταφῆς τὸν Ἀμάσιος νέκυν ἐκφέρειν ἕξω ὡς δὲ ταῦτά σοι ἐπιτελέα ἐγένετο, μαστιγοῦν ἐκέλευε καὶ τὰς τρίχας ἀποτίλλειν καὶ κεντροῦν τε καὶ τᾶλλα πάντα λυμαίνεσθαι. [2] ἐπεῖτε δὲ καὶ ταῦτα ἔκαμον ποιεῦντες (ὁ γὰρ δὴ νεκρὸς ἄτε τεταριχευμένος ἀντειχέ τε καὶ οὐδὲν διεχέετο), ἐκέλευσέ μιν ὁ Καμβύσης κατακαῦσαι, ἐντελλόμενος οὐκ ὄσια. [3] Πέρσαι γὰρ θεὸν νομιζοῦσι εἶναι τὸ πῦρ. τὸ ὦν κατακαίειν γε τοὺς νεκροὺς οὐδαμῶς ἐν νόμῳ οὐδετέροισι ἐστι, Πέρσῃσι μὲν δι' ὃ περ εἴρηται, θεῶ οὐ δίκαιον εἶναι λέγοντες νέμειν νεκρὸν ἀνθρώπου. Αἰγυπτίοισι δὲ νενόμισται τὸ πῦρ θηρίον εἶναι ἔμψυχον, πάντα δὲ αὐτὸ κατεσθίειν τὰ περ ἄν λάβῃ, πλησθὲν δὲ [αὐτὸ] τῆς βορῆς συναποθνήσκειν τῷ κατεσθιομένῳ. [4] οὐκ ὦν θηρίοισι νόμος οὐδαμῶς σφί ἐστι τὸν νέκυν διδόναι· καὶ διὰ ταῦτα ταριχεύουσι, ἵνα μὴ κείμενος ὑπὸ εὐλέων καταβρωθῇ. οὕτω δὴ οὐδετέροισι νομιζόμενα ἐνετέλλετο ποιεῖν ὁ Καμβύσης.

LOCI SIMILES: 3. 16. 2 οὐκ ὄσια: Hdt. 2. 61. 1, 2. 81. 1, 2. 81. 2, 2. 86. 2, 2. 119. 2, 2. 170. 1, 3. 19. 2, 3. 120. 1, 4. 146. 1, 4. 154. 2, 6. 81, 8. 37. 1; A. *Ch.* 377; E. *Ba.* 374; E. *El.* 1203; E. *HF* 1281-1282; E. *Hec.* 715, 1235; E. *Hel.* 850, 1353; E. *Hipp.* 764, 1287; E. *IT* 466; E. *Ion* 1500; E. *Or.* 827; E. *Supp.* 63; S. *El.* 433; Th. 1. 71. 6, 2. 5. 5.

Por su parte Cambises, desde Menfis, se llegó a la ciudad de Sais, con el propósito de hacer lo que en realidad hizo. Nada más entrar en el palacio de Amasis, ordenó exhumar de su sepultura el cadáver del monarca; y, una vez que se hubo ejecutado su orden, mandó azotarlo, arrancarle el pelo, desgarrarle los miembros y ultrajarlo con toda suerte de vejaciones. [2] Más aún, cuando se hartaron de hacer eso (pues, como es natural, el cuerpo, al estar embalsamado, aguantaba sin deshacerse lo más mínimo), Cambises mandó incinerarlo, orden que constituía un sacrilegio. [3] En efecto, los persas creen que el fuego es un dios, por lo que ni uno ni otro pueblo tiene por norma incinerar nunca los cadáveres; los persas precisamente por lo que acabo de indicar –es decir, porque sostienen que no es correcto ofrecer a un dios el cadáver de un hombre–; los egipcios, en cambio, creen que el fuego es una fiera dotada de vida que devora todo lo que pilla y que, una vez ahíta de carnaza, muere a la par que su presa. [4] Pues bien, entre ellos no rige en ningún caso la norma de entregar los cadáveres a fiera alguna; y por eso los embalsaman, para evitar que, una vez sepultados, sean pasto de los gusanos. Así pues, Cambises ordenó hacer algo contrario a las costumbres de ambos pueblos.

Amosis II, o Amasis, fue faraón de la dinastía XXVI quien, con capital en Sais, gobernó Egipto entre 570 y 526 a. C. De ascendencia humilde, sucedió

al rey Apries (589-570), el cual murió dejando descontentos al ejército y a la nobleza, a causa del beneficio y los favores obtenidos por los griegos en la política egipcia. Sin embargo, a decir de Heródoto (2. 161 y ss.), Amasis no alteró esta política filohelénica de su antecesor; y, bien al contrario, estableció pactos con el rey de Lidia, así como con Polícrates, tirano de Samos; asignó a los helenos la colonia comercial de Náucratis (en el Brazo Canópico del Nilo); aportó la apreciable suma de mil talentos para reedificar Delfos, tras uno de los incendios que lo destruyeron; y se casó con una princesa griega, Ladice, hija del rey de Cirene, zona en la que –como en Chipre– obtuvo influencia y grado de gobierno. Según nuestro cronista, Amasis fue un monarca que mantuvo al país en la prosperidad mediante un hábil ejercicio del poder y una notable actividad edilicia (sendos templos en Abidos y Mendes, un santuario consagrado a Isis en Menfis), de la que apenas nada se ha conservado. A su muerte, ya en pleno ataque de Cambises, fue sucedido por su hijo, Psamético III, a quien el Gran Rey ejecutó tras apenas medio año de reinado<sup>759</sup>.

Ha sido anotado convenientemente en los últimos años cómo Heródoto se inscribe en la tradición que convirtió a Cambises II en un modelo de abyección, impiedad y vesania; y el de Halicarnaso lo alimenta con generosidad, en consecuencia. Ciertamente, en el discurso que nuestro historiador propone en su libro tercero, el desempeño de aquel está caracterizado por la demencia y la brutalidad: reiteradamente y por doquier se insiste en que no estaba en sus cabales y se alude incluso a la posibilidad de que se hallase afectado de epilepsia (3. 33), el “Mal sagrado”<sup>760</sup>. Al episodio que nos ocupa, en efecto, han de sumarse atrocidades de toda laya: son abruptos el matrimonio incestuoso con sus dos hermanas (a una de las cuales, por cierto, asesinó: 3. 31), el crimen contra su hermano Esmerdis (3. 30) o su devoción por el exceso en la bebida (3. 34. 2-3)<sup>761</sup>. Sin excepción, como ha señalado John Gammie, Cambises adopta en el relato herodoteo los rasgos arquetípicos del tirano ignominioso por antonomasia; y, como sucedía con Ciro y Creso, es la relación del Gran Rey con las cosas divinas la que lleva a nuestro autor a elegir qué cuenta de él y cómo<sup>762</sup>. De tal manera, tras la abominación *post mortem* descrita en nuestro pasaje contra el faraón Amasis, el monarca persa dirige directamente su ira contra una divinidad egipcia, Apis, a cuyo santo becerro acuchilló en Menfis hasta que se desangró, haciendo matar también a los sacerdotes que cuidaban de su culto (3. 27-29): pues bien, el hecho de que Cambises muriese de una herida infligida accidentalmente en su muslo,

<sup>759</sup> Sobre el personaje: De Meulenaere 1975; Bresciani 1985: 502-508; Josephson 2001.

<sup>760</sup> Del cual, por cierto, no aporta síntoma alguno que se compadezca con lo sabido para las letras griegas. Cf. Demont 2023: 43.

<sup>761</sup> Acerca de las impiedades de Cambises: Hoffmann – Vorbichler 1980; Georges 1994: 54-58 y 194-195.

<sup>762</sup> Gammie 1986.

en el punto que correspondía exactamente al lugar donde él mismo había herido al animal sagrado de Apis, resulta exponente meridiano de la intención de Heródoto con el personaje en cuestión (3. 64. 3; 3. 65)<sup>763</sup>.

Con cabal probabilidad, el escritor de Halicarnaso siguió una tradición egipcia antipersa: a la hostilidad que exhiben frente a Cambises las letras griegas contribuyó, y en mucho, la animadversión de algunos grupos sacerdotales nilóticos, despojados por el Gran Rey de sus privilegios. Esto es: una actitud articulada por estereotipos –en el caso helénico– y de propaganda por una parte del clero y de algunas elites egipcias<sup>764</sup>. Sin embargo, en esta ocasión las fuentes nativas contradicen a Heródoto y demuestran que –en la tónica de la Casa aqueménida y al margen del previsible vandalismo derivado de toda ocupación *manu militari*– este monarca no parece haber sido especial o manifiestamente intransigente con los cultos locales: documentos egipcios lo presentan normalmente con el título de faraón, como purificador de los templos (es el caso de la estatuilla naófora de Udjahorresnet, por ejemplo) y, en general, sin una particular hostilidad contra la piedad del país<sup>765</sup>.

Amasis, como todos los faraones de su dinastía, fue sepultado en el santuario de la diosa Neit, en Sais<sup>766</sup>. No consta testimonio egipcio alguno que certifique la cruel profanación del cadáver momificado a instancias de Cambises<sup>767</sup>; pero, en el texto que nos ocupa, Heródoto se despacha definiendo al monarca persa como un comandante de la impiedad (έντελλόμενος οὐκ ὄσια), que ordenó una vejación sistemática (λυμαίνεσθαι) de los despojos del faraón<sup>768</sup>. Nótese que el sacrilegio no se comete solamente por el ejercicio desmesurado de una acción, sino por la

<sup>763</sup> Depuydt 1995; Gammie 1986: 180.

<sup>764</sup> La bibliografía es extensa. Véanse, especialmente: Schrader 1983; Lloyd 1988: 62-65; Briant 2002: 66-72; García Sánchez 2009: 248-251.

<sup>765</sup> Briant 1988: 152-154. Cf. un excursus de alcance y muy bien documentado en García Sánchez 2009: 103-105 y nn. 95 y 96. Ello sugiere, como resaltan Demont (2013: 43, n. 18) y Lloyd (1982), una cierta atmósfera de colaboración entre el alto clero de Sais y el monarca aqueménida.

<sup>766</sup> Cf. Plinio, *HN* 36. 12.

<sup>767</sup> Brown 1982 y Lloyd 1988. Recientes estudios, empero, abonarían la idea de colaboración del clero, dado que consta una meticulosa *damnatio memoriae* –con un conocimiento preciso de la escritura jeroglífica y del idioma egipcio– operada sobre sendos sarcófagos, hoy en el Hermitage: el de la reina Nekhbastetru y el de Iahmes, uno de los hijos de Amasis (Bolshakov 2009).

<sup>768</sup> Los persas son dados a estos excesos: Ciro corta las orejas de Esmerdis (3. 69. 5) e Intafrenes las del guardián de la puerta y el mensajero de Darío, mutilando sus narices además; Oretes, el sátrapa de Sardes, ordena empalar a Polícrates (3. 125. 3); Democedes, médico griego, intercede ante Darío para que este no se cebe con sus médicos (3. 132. 2); Zópiro se automutila en un acto de patriotismo, durante la toma de Babilonia (3. 154. 2), tras cuya caída el Gran Rey ensarta en palos las testas de tres mil notables nativos (3. 159. 1); Jerjes –además de hacerlo con la cabeza de Leónidas–, empaló a Sataspes (4. 43. 6); y Amestris, su esposa, desfiguró por celos a la mujer de Masistes (9. 112). Son sólo algunos ejemplos ilustrativos (cf. Georges 1994: 54-58 y 194-95).

violación flagrante de las costumbres de ambos pueblos, comenzando por el del propio Cambises. En efecto, resulta abominable la consideración del mazdeísmo hacia cualquier tratamiento de los cadáveres, excepción hecha de la pía exposición de estos a los animales carroñeros: incinerar implica una transgresión y un desafuero máximos, por cuanto involucra al fuego, elemento sacratísimo para la religión irania<sup>769</sup>. En cuanto a los egipcios, como es bien sabido, era esencial la preservación de los restos mortales tras el deceso, para lo cual se utilizaban sofisticadas maniobras cadavéricas que ignoraban, en lo sustancial, todo uso ígneo. Era profunda la fe en que el *ka* se desprendía del cuerpo para asistir al tribunal de Osiris; pero, una vez acabado su viaje, este principio espiritual regresaba y, obviamente, si no hallaba un soporte material donde aposentarse, podría perecer<sup>770</sup>.

Así pues, el Gran Rey, según nos lo muestra nuestro historiador en el pasaje, es incontrovertiblemente sacrílego puesto que violenta lo sagrado. La elección de la expresión (ἐντελλόμενος οὐκ ὄσια) no podría ser más precisa por parte de Heródoto: conlleva la consideración de un delito como falta objetiva, el quebranto del orden civil y de la armonía cósmica, derivándose siempre de ello consecuencias desastrosas, dado que –baste recordar el episodio de Hermotimo, 8. 105-106– se asocia íntimamente a otra noción que también consta, obviamente, en nuestro fragmento: la incorrección en el ámbito de la justicia<sup>771</sup>. Independientemente de la arraigada idea herodotea de que los persas son ὕβριστáι por naturaleza (verbigracia 1. 89. 2), en el ultraje del cuerpo de Amasis, Cambises fue un campeón de la impiedad al emplear *nómoi* despreciables para ambas naciones, siguiendo el principio de simetría que suele aplicar nuestro escritor en su obra: los dos pueblos llegan a la misma consideración –funeraria, en este caso– por razones diferentes, y ambas son igualmente perturbadas por el dislate del rey persa<sup>772</sup>.

Heródoto (3. 38. 4), citando a Píndaro, exalta el imperio de la costumbre: καὶ ὀρθῶς μοι δοκῆει Πίνδαρος ποιῆσαι νόμον πάντων βασιλέα φήσας εἶναι. Por todas partes, el νόμος impera; pero solo entre los griegos esta noción es mucho más de índole política que cultural: entre los bárbaros, que tienen sus usos, sus *nómoi*, el poder es ejercido habitualmente por tiranos; y esto suele ser una amenaza para los hábitos heredados, puesto que aquellos tratan a menudo de interferir en estos (3. 80. 5)<sup>773</sup>. La locura de Cambises es reiterada en buena

<sup>769</sup> Boyce 2011: s.v. Ātaš. Cf. Sopena Genzor 2004: 84-85 (sobre la exposición cadavérica).

<sup>770</sup> Recientemente, Quirke 2015: en especial 55-56.

<sup>771</sup> Harrison 2000: 108, n. 23. García Sánchez 2009: 248-249. En nuestro texto: Πέρρησι μὲν δι' ὃ περ εἴρηται, θεῶν οὐ δίκαιον εἶναι λέγοντες νέμειν νεκρὸν ἀνθρώπου.

<sup>772</sup> Redfield 1985: 116-117. Este principio de simetría se repite con Amasis, tan cruel y tendente a la *hybris* como el propio rey persa. A pesar de ser filoheleno, se comportaba con la desmesura propia de todo bárbaro, contraria a la costumbre: era tendente a la borrachera; e, incapaz de consumir la coyunda con su mujer griega, la amenazó con la peor muerte posible, que ella esquivó mediante un voto a Afrodita (2. 174; 2. 181). Haziza 2006: 95.

<sup>773</sup> Redfield 1985: 116-117; Laurot 1981; Hamel 2012: especialmente 78-97.

medida por nuestro historiador a causa de la constante transgresión del νόμος, que involucra a lo sagrado en su despreciable acción de ultraje contra la momia de Amasis. Ciertamente, los hombres creen al menos en sus costumbres, de tal modo que estas son en sí mismas una creencia y una conducta, lo que implica a la emoción y la aquiescencia colectiva: no se trata de una simple reiteración de lo tradicional. El Gran Rey, en el texto herodoteo, es un orate por esta razón: su falta de respeto con los hábitos de todos<sup>774</sup>.

En definitiva, Heródoto aprovecha para dar una lección moral del mundo: las anécdotas que elige –una forma digresiva básica de su discurso– responden a su concepción de la historia como reflexión razonada sobre la naturaleza humana<sup>775</sup>. En el episodio de la profanación del cuerpo de Amasis él mismo declara que elige su versión, rechazando la del uso de un remedo de la momia del faraón, que es la que le brindan los propios nativos (3. 16. 5-7). En suma, el autor muestra un mundo moral griego, en el cual la historia egipcia ha sido utilizada como un medio para explicar percepciones fundamentales de cómo deben ser las cosas en términos helénicos. La quintaesencia de esta idea está plasmada por la alianza entre Polícrates y Amasis, contra el creciente poder de Persia, y el desastroso fin posterior (3. 39-43), en el cual nuestro escritor realiza una construcción creativa, preocupada no tanto por presentar hechos históricos sino conceptos éticos.. Esta opinión, bien sostenida por Lloyd, habla de la aplicación de un apriorismo *post hoc ergo propter hoc*: con la historia saíta, Heródoto explota su potencial didáctico en pos del beneficio de un público griego<sup>776</sup>.

---

<sup>774</sup> Demont 2013: 42-44, passim. Selden 1999.

<sup>775</sup> Vannicelli 2001; Haziza 2013: 133.

<sup>776</sup> Lloyd 2002: 426-427 y 434.

TUCÍDIDES, 4. 90. 1-2 (STUART JONES – POWELL 1991)

Ὁ δὲ Ἴπποκράτης ἀναστήσας Ἀθηναίους πανδημεί, αὐτοὺς καὶ τοὺς μετοίκους καὶ ξένων ὅσοι παρῆσαν ὕστερος ἀφικνεῖται ἐπὶ τὸ Δήλιον, ἤδη τῶν Βοιωτῶν ἀνακεχωρηκότων ἀπὸ τῶν Σιφῶν καὶ καθίσας τὸν στρατὸν Δήλιον ἐτείχιζε τοιῶδε τρόπῳ [τὸ ἱερὸν τοῦ Ἀπόλλωνος]. [2] τάφρον μὲν κύκλῳ περὶ τὸ ἱερὸν καὶ τὸν νεῶν ἔσκαπτον, ἐκ δὲ τοῦ ὀρύγματος ἀνέβαλλον ἀντὶ τείχους τὸν χοῦν, καὶ σταυροὺς παρακαταπηγνύντες, ἄμπελον κόπτοντες τὴν περὶ τὸ ἱερὸν ἐσέβαλλον καὶ λίθους ἅμα καὶ πλίνθον ἐκ τῶν οἰκοπέδων τῶν ἐγγύς καθαιροῦντες, καὶ παντὶ τρόπῳ ἐμετεώριζον τὸ ἔρυμα. πύργους τε ξυλίνους κατέστησαν ἢ καιρὸς ἦν καὶ τοῦ ἱεροῦ οἰκοδόμημα οὐδὲν ὑπῆρχεν· ἦπερ γὰρ ἦν στοᾶ κατεπεπτῶκει.

VARIAE LECTIONES: 4. 90. 1 τρόπῳ [τὸ ἱερὸν τοῦ Ἀπόλλωνος]: secl. Dobree quod seq. Stuart Jones – Powell 1991.

E Hipócrates, que había efectuado una leva en masa entre los atenienses, los metecos y cuantos extranjeros se hallaban presentes, finalmente llega a Delio, cuando los beocios ya habían regresado de Sifas; y, tras acampar al ejército, comenzó a fortificar Delio, el santuario de Apolo, de la siguiente manera. [2] Excavaron alrededor del santuario y del templo un foso circular, levantaron con la tierra de la trinchera un terraplén a modo de muro, en el cual clavaron estacas, cortaron una viña que rodeaba el santuario, la arrojaron adentro junto con piedras y ladrillos que derribaron de las construcciones cercanas y por todos los medios elevaron la fortificación. Además erigieron torres de madera donde convenía y donde no quedaban edificaciones del santuario: así ocurrió con un pórtico que había sido derruido.

Los cinco primeros textos que comentaremos en las siguientes páginas constituyen un destacable ejemplo del uso tucidídeo de términos alusivos a la irreligiosidad o a la transgresión de la norma pía tradicional, toda vez que aluden a un recinto sacral utilizado como escenario bélico (profanado a conciencia, por tanto); y con la particularidad, además, de agruparse en un conjunto discursivo bastante homogéneo, hecho por cierto poco habitual en la obra de nuestro historiador<sup>777</sup>.

Tucidides, continuando su desarrollo de los hechos acaecidos durante la Guerra arquidámica, inicia en 4. 89 su descripción de la campaña contra Delio, santuario beocio consagrado a Apolo, llevada a cabo a comienzos de noviembre de 424 a.C. (cf. 4. 76-77). La falta de sincronía de los estrategos de turno,

<sup>777</sup> Sobre esta coherente sección narrativa –que abarcaría en Tucídides desde 3. 104 hasta 5. 32. 1– ha reparado con sumo acierto Liotsakis 2015: 302 ss.

Hipócrates y Demóstenes, iniciará una serie de catástrofes que precipitará a los atenienses a un final ruinoso, coartando la oportunidad de debilitar a Beocia, aliada de los lacedemonios. El proyecto –pergeñado en verano– exigía efectivamente de una perfecta coordinación para tener éxito, pues se trataba de invadir Delio por tierra y convertirlo en plaza fuerte de Atenas; atacar a Tespias y Sifas, llegando por mar desde el Golfo de Corinto; y, obviamente, excitar a los “filodemócratas” de esta y de Queronea. Incomprensiblemente, Demóstenes se presentó de manera anticipada en Sifas, en tanto Hipócrates no había llegado todavía al santuario. Para colmo de infortunios, un delator reveló todo el plan a los beocios, que pudieron apostarse en ambas plazas y agruparse, consiguiendo abortar cualquier tentativa de levantamiento democrático<sup>778</sup>.

En estas circunstancias, nuestro pasaje describe que Hipócrates había convocado una leva excepcional, en la que fueron reclutados ciudadanos, metecos y extranjeros, acaso para la construcción rápida del muro que debía proteger Delio. Tucídides se demora sobre todo en cuestiones militares y poliorcéticas, que le interesan; pero insiste con sumo ahínco en el carácter apolíneo de Delio, por la repercusión que –como veremos– tendrá en su disertación posterior; y reitera con denuedo el carácter sacral del sitio y su mançilla. En torno a él y al templo, en efecto, se practicó un foso de circunvalación y la erección de un terraplén, a la manera de muro, a lo largo del cual fue clavada una empalizada: la santa viña propiedad del santuario, en su íntima cercanía, fue arrancada (ἄμπελον κόπτοντες τὴν περὶ τὸ ἱερόν) y arrojada adentro, junto con piedras y ladrillos, de manera irreverente.

Destruir cualquier haber de un santuario, como es notoriamente sabido, constituía un sacrilegio de rango gravísimo para la Hélade<sup>779</sup>. El propio Tucídides se hace eco de ello previamente, en 3. 70. 4, al narrar los acontecimientos del 427, durante la guerra civil en Corcira. Pitias, *próxenos* del partido popular, fue absuelto de los cargos políticos que pesaban sobre él; y, en represalia, citó a sus adversarios oligárquicos ante la justicia, acusándolos de cortar rodrigones para sus propias viñas en el *hierón* sagrado de Zeus y en el de Alcínoo: siendo condenados a pagar una cifra desorbitada –lo que les obligó a convertirse en suplicantes–, a la postre provocaron la muerte del litigante filoateniense<sup>780</sup>.

Para todo griego resultaba meridiana la inmunidad completa de los terrenos de los santuarios<sup>781</sup>; el habitual –si bien no obligatorio, ni universal– uso de la tierra consagrada solo para píos propósitos agrícolas, si procedía<sup>782</sup>; la santidad de los árboles, las aguas, la tierra, las piedras e incluso el viento en los *hierá* (casi un *tópos* mítico,

<sup>778</sup> Wylie 1993. Véase Allison 2011, con una correcta inscripción del hecho en el conjunto de la Guerra de Arquídamo y bibliografía actualizada.

<sup>779</sup> Sinn 1993: 72, *passim*.

<sup>780</sup> Hornblower 1991: 468-70

<sup>781</sup> Bergquist 1967: 108-136; recientemente, Cole 2004: cf. Parker 1996: 161-165.

<sup>782</sup> Malkin 1996.

todo ello); y, en fin, las severas regulaciones –controladas mediante la aplicación de ásperos castigos, si era necesario, como nos demuestra la documentación de Andania o Samos, entre otras– para cualquier asunto tocante a la perturbación del terruño sacro. Ahí está el instalarse en los alrededores de modo estable, andar de paso con desaliño, dormir, actuar de modo descuidado, tocar cualquier cosa, sobrepasar algún límite, usar las fuentes de agua, cortar madera: rozar lo santo de alguna manera, en definitiva<sup>783</sup>, resultando especialmente honda la gravedad de las profanaciones bélicas en espacios sagrados, casi nunca susceptibles de perdón estas<sup>784</sup>.

Sin mencionarla de modo explícito en este primer texto –lo hará inmediatamente después, como veremos–, nuestro autor involucra hondamente en su exposición la ἀνομία de los atenienses, en el sentido prístino que le dio Simon Hornblower a la feliz expresión de su ensayo *What Thucydides Does Not Tell Us*<sup>785</sup>. En opinión de la profesora Nanno Marinatos, debe aceptarse sin ambages la preocupación del escritor y una influencia del elemento religioso en los acontecimientos históricos que narra, a la hora de explicar no los modos, sino los porqués<sup>786</sup>. En este caso concreto, la altivez del *hegemón* de la Liga delio-ática no reparó en método alguno a la hora de la violación del santuario y el templo de Delio: convirtiendo su linde en una empalizada, derrumbando los edificios auxiliares y arrancando la santa viña de Apolo, sin contemplaciones. En efecto Atenas –y denunciarlo es el objetivo de nuestro escritor en el pasaje– fue alevosa y premeditó el sacrilegio, consciente de él<sup>787</sup>: nada podía haber sido más intencionado que la idea de convertir un santuario en un fortín, dentro del plan general de doblegar a Beocia<sup>788</sup>. Algunas autoridades han anotado cómo Tucídides trata de reprobador la degradación ética y religiosa de Atenas y su desmedida soberbia: tras la victoria de Esfacteria, en 425 a.C., tuvo en su mano poner fin a la guerra; pero rehusó el pacto que los vencidos lacedemonios le propusieron, a causa de la arrogancia y de un desmedido apetito belicista<sup>789</sup>.

Definitivamente, esta implícita acusación de *anómia* execrable, dentro de un atroz panorama bélico, estallará en el final de la arenga del beocio Pagondas, expresando su porfiado deseo de enfrentarse a los atenienses.

---

<sup>783</sup> Dillon 1997: 123-124, *passim*; Jordan – Perlin 1984. Cf. Gawlinsky 2012, sobre el reglamento en el *hierón* mesenio de Andania.

<sup>784</sup> Sordi 1984.

<sup>785</sup> Hornblower 1992.

<sup>786</sup> Marinatos 1981.

<sup>787</sup> En Atenas, cualquier violación de un *hierón* o la profanación de los olivos sagrados por apeo podía ser constitutiva de pena de muerte. Así, Demóstenes, 24. 120; 43. 71; y Aristóteles, *Ath.* 60. 2.

<sup>788</sup> Orwin 1989: 273.

<sup>789</sup> Balot 2001: 163-165 (con acopio del magisterio precedente, para el periodo de la Guerra de Arquídamo); igualmente, Liotsakis 2015: 303 n. 94; Jordan 1986: 140, *passim*.

TUCÍDIDES, 4. 92. 7 (STUART JONES – POWELL 1991)

Πιστεύσαντας δὲ τῷ θεῷ πρὸς ἡμῶν ἕσσεσθαι, οὗ τὸ ἱερὸν ἀνόμως τειχίσαντες νέμονται, καὶ τοῖς ἱεροῖς ἃ ἡμῖν θυσασμένοις καλὰ φαίνεται, ὁμόσε χωρῆσαι τοῖσδε (...)<sup>790</sup>.

Y confiados en que estará de nuestra parte el dios, cuyo templo ocupan tras haberlo fortificado al margen de la ley, y en las víctimas, que en los sacrificios se nos muestran propicias, debemos marchar contra ellos (...).

Pagondas, hijo de Eóladas, era uno de los dos beotarcas tebanos, de los once que componían la institución<sup>791</sup>; y concretamente el que tenía el mando supremo del contingente agredido en la campaña de Delio<sup>792</sup>. Durante la fortificación ateniense del *hierón*, según se nos informa en 4. 91, los efectivos provenientes de Sifas arribaron a Tanagra, donde se reagruparon las tropas beocias. La opinión de todos sus jefes era dejar regresar al enemigo a su patria, dado que este había tomado la determinación de acantonar solo una guarnición en el santuario convertido en fuerte, lo que parecía asumible a escala militar. En estas circunstancias (4. 92), el anciano Pagondas convocó a sus tropas por compañías, una tras otra –para evitar que la formación se desagrupase–, y tomó la palabra mediante una vibrante exhortación en la que Tucídides, en boca del jefe tebano –recordando la necesidad de que los más jóvenes no deshonrasen las virtudes que constituían su herencia–, se refiere a los acontecimientos comentados en el pasaje anterior: en esta ocasión aludiendo, meridianamente, a una indeseable *anomía* de carácter impío (τὸ ἱερὸν ἀνόμως τειχίσαντες).

El templo había sido convertido en cuartel de manera irreverente, al margen de toda ley y decoro; y, por consiguiente, como imponía la norma, les era posible a los beocios estar confiados en el favor del titular, Apolo; y esta es una de las escasas ocasiones en la que Tucídides alude a sacrificios previos a la batalla (τοῖς ἱεροῖς)<sup>793</sup>. En sus comentarios, siguiendo a Jameson, Hornblower ha destacado cómo en este pasaje el término cubre todos los flancos del acto sacrificial griego, implicando su carácter mántico incluso: *sphágia* y *hierá* en sentido estricto<sup>794</sup>. En todo caso, sin duda, como ha señalado con tino Virginia Muñoz, el sustantivo θεός consta en 45 ocasiones –21 en singular y 24 en plural– en Tucídides. Con

<sup>790</sup> Sintácticamente depende de un anterior χρῆ... ἡμᾶς.

<sup>791</sup> Hammond 2000.

<sup>792</sup> Según Tucídides, 4. 91. 1: ἡγεμονίας οὔσης αὐτοῦ.

<sup>793</sup> Cf. 6. 69. 2.

<sup>794</sup> Hornblower 1991: 10, 290–298 (especialmente 296–297). Cf. Jameson 1991: 201.

la sola excepción del discurso de Nicias (7. 77), nuestro relator alude siempre a los dioses tradicionales (nunca relacionados en su cálamo con τύχη, por cierto), *stricto sensu*: emisarios de oráculos, destinatarios de oblaciones y sacrificios o bien invocados antes de un compromiso marcial.

Pues bien, solo en dos de estos casos en los que se puede identificar con claridad a una divinidad tras la forma θεός consta la posibilidad de que tal deidad intervenga en empresas humanas: precisamente uno de ellos es nuestro pasaje, donde Pagondas cree confiadamente en que Apolo Delio brindará auxilio en su intento de rechazo de los impíos atenienses, que mancillan el santuario mediante su espuria ocupación<sup>795</sup>. Sin embargo, nótese que son los beocios quienes tienen fe en dicha opción, en absoluto Tucídides, que no alude a intervención divina alguna y se limita a ejercer nuevamente de tibio notario de los hechos, permeables –estos sí, completamente– al influjo de lo religioso.

Los sacrificios fueron propicios a ojos de los beocios, según consta en la arenga de Pagondas. De hecho, el beotarca, en una acción bélica muy audaz, condujo a una feliz victoria a sus gentes. La liberación de Delio estaba cercana; pero el proceso iba a revelar un rudo deterioro de las bases de la piedad tradicional.

---

<sup>795</sup> Muñoz Llamosas 2001: 304-305, *passim*. El otro pasaje es 4. 116, donde Brásidas estima que la toma de Lecito se ha producido por medios distintos a los humanos y cumple el voto hecho a Atenea.

## TUCÍDIDES, 4. 97. 2-4 (STUART JONES – POWELL 1991)

Ἐκ δὲ τῶν Ἀθηναίων κῆρυξ πορευόμενος ἐπὶ τοὺς νεκροὺς ἀπαντᾷ κήρυκι Βοιωτῶ, ὃς αὐτὸν ἀποστρέψας καὶ εἰπὼν ὅτι οὐδὲν πράξει πρὶν ἂν αὐτὸς ἀναχωρήσῃ πάλιν, καταστὰς ἐπὶ τοὺς Ἀθηναίους ἔλεγε τὰ παρὰ τῶν Βοιωτῶν, ὅτι οὐ δικαίως δράσειαν παραβαίνοντες τὰ νόμιμα τῶν Ἑλλήνων [3] πᾶσι γὰρ εἶναι καθεστηκὸς ἰόντας ἐπὶ τὴν ἀλλήλων ἱερῶν τῶν ἐνότων ἀπέχεσθαι, Ἀθηναίους δὲ Δήλιον τειχίσαντας ἐνοικεῖν, καὶ ὅσα ἄνθρωποι ἐν βεβήλῳ δρῶσι πάντα γίνεσθαι αὐτόθι, ὕδωρ τε ὃ ἦν ἄψαυστον σφίσι πλὴν πρὸς τὰ ἱερὰ χέρνιβι χρῆσθαι, ἀνασπάσαντας ὑδρεύεσθαι [4] ὥστε ὑπὲρ τε τοῦ θεοῦ καὶ ἑαυτῶν Βοιωτοῦς, ἐπικαλουμένους τοὺς ὁμωχέτας δαίμονας καὶ τὸν Ἀπόλλω, προαγορεύειν αὐτοὺς ἐκ τοῦ ἱεροῦ ἀπιόντας ἀποφέρεσθαι τὰ σφέτερα αὐτῶν.

El heraldo enviado por los atenienses para tratar sobre los muertos se encuentra con un heraldo beocio, quien le hace volver diciéndole que nada podría hacer antes de que él mismo regresara. Tras presentarse ante los atenienses les comunicó el mensaje de los beocios: consideraban que los atenienses no habían actuado con justicia al transgredir las normas de los griegos; [3] pues para todos está establecida la costumbre de que quienes atacan el territorio de otros, respetan sus lugares sagrados, pero los atenienses habían fortificado Delio y lo estaban ocupando, y todo cuanto hacen las personas en lugar profano se realizaba allí: el agua que ellos no podían tocar salvo para purificarse las manos en los cultos sagrados, los atenienses la habían sacado para abastecerse. [4] De modo que, en nombre del dios y en el suyo propio, los beocios, invocando a las divinidades veneradas en el templo y a Apolo, les ordenaban que salieran del santuario llevándose sus pertenencias.

Tras narrar la notable victoria de los beocios en la frontera de Oropo y su regreso a Tanagra, mediante el recurso estilístico a una meritoria *oratio obliqua* –destinada a los lectores, fundamentalmente–<sup>796</sup>, Tucídides insiste aquí en los hechos previamente descritos en pasajes anteriores; y lo hace tras poner especial cuidado en habilitar un discurso enmarcado en la imprescindible necesidad religiosa de dar piadosa sepultura a los muertos, que los atenienses reclaman<sup>797</sup>. Posteriormente, en nuestro comentario al siguiente texto, con la réplica de los vencidos áticos, retomaremos esta cuestión; pero conviene poner ya aquí mismo

<sup>796</sup> Al respecto de los lectores, Morrison 2006; sobre las referencias cruzadas del propio Tucídides en la narración de la toma de Delio, Rengakos 2006: 298-300 (cf. Allison 2011: 131, 139). La importancia del recurso a la *oratio obliqua* en este pasaje ha sido muy bien focalizada por Hornblower 1996: 89-93.

<sup>797</sup> Lateiner 1997: 90, 103 ss.

en antecedentes, dado que ahora se indica cómo los beocios no consentirán que Atenas recoja a sus víctimas antes de que el santuario sea desocupado y devuelto a sus legítimos poseedores.

Comparece aquí, pues, la dura posición de Beocia; y lo hace desde una perspectiva muy interesante: las normas constitutivas del íntimo proceder de los griegos –evidentemente, en oposición a los bárbaros, que no habían respetado los espacios consagrados durante sus ataques a la Hélade; y muy concretamente a la acrópolis ática– habían sido injustamente violadas por parte de los atenienses; no solamente a causa de la flagrante ofensa de convertir Delio en un fortín –hecho de por sí muy serio–, de ofender al dios Apolo y al resto de divinidades veneradas allí (previsiblemente locales, dado que el término que aquí es empleado en acusativo plural [ὄμωχέτας] es exclusivamente beocio<sup>798</sup>), sino de haber ido mucho más lejos, hasta el punto de tratarlo como una letrina<sup>799</sup> y hacer un uso perverso de las aguas lustrales.

Conocemos, a través de los documentos epigráficos fundamentalmente, las estrictas regulaciones al respecto de la presencia de toda clase de estiércol –humano o animal– en los *hierá* de Atenas, Delos, Tasos, Tegea o Epidauro, entre otros: las heces constituyen en sí mismas un foco muy poderoso de polución. También específicamente consta el escrúpulo en el uso acuático, con los casos bien conocidos de las piezas legislativas de Andania (Mesenia) y Samos, de enjundia a la hora de comprender el sentido real de protección y reverencia hacia los santuarios en la Hélade. En el caso isleño, por ejemplo, estaba taxativamente prohibido acarrear agua del río Imbraso, de uso exclusivo para la diosa tutelar, hecho que alude a la santa consideración de las aguas, de rango universal para toda la Hélade. Y ello, hasta el punto de que no solo el *Héraion* samio sino muchos otros santuarios compraban el agua para el uso doméstico<sup>800</sup>.

La queja fundamental de los beocios y su quebranto es, en conclusión, consecuencia directa de la insólita polución sufrida por el santuario de Apolo Delio, contraria y ajena a toda regla o tradición griega, habiendo utilizado los atenienses con usos profanos el agua –reservada ex profeso para la purificación sacrificial– y depositando toda clase de excrementos y desechos corporales<sup>801</sup>. Los invasores del *hierón* discreparán, por supuesto, acerca del grado de impiedad de tal profanación, como habrá de verse de inmediato; y lo harán en términos –tan sofisticados como inconsistentes– que merecen comentario.

<sup>798</sup> Allison 2011: n. 36.

<sup>799</sup> ἐν βεβήλω: Tucídides no suele referirse jamás a funciones corporales, ciertamente, salvo en casos médicos, como en 2. 49. 6.

<sup>800</sup> Resultan esenciales Guettel Cole 1988; Németh 1994; Dillon 1997: 122, 126-127, n. 123; y Panessa 1983, con detalles de índole legal. Cf. Hornblower 1996: 310-11.

<sup>801</sup> Parker 1996, 32-48; Jordan 1986: 129-130; Marinatos 1981: 37-39.

TUCÍDIDES, 4. 98. 1-2 (STUART JONES – POWELL 1991)

Τοσαῦτα τοῦ κήρυκος εἰπόντος οἱ Ἀθηναῖοι πέμψαντες παρὰ τοὺς Βοιωτοὺς ἑαυτῶν κήρυκα τοῦ μὲν ἱεροῦ οὔτε ἀδικῆσαι ἔφασαν οὐδὲν οὔτε τοῦ λοιποῦ ἐκόντες βλάψειν· οὐδὲ γὰρ τὴν ἀρχὴν ἐσελθεῖν ἐπὶ τούτῳ, ἀλλ' ἵνα ἐξ αὐτοῦ τοὺς ἀδικούντας μᾶλλον σφᾶς ἀμύνωνται. [2] τὸν δὲ νόμον τοῖς Ἑλλησιν εἶναι, ὧν ἂν ἧ τὸ κράτος τῆς γῆς ἐκάστης ἦν τε πλέονος ἦν τε βραχυτέρας, τούτων καὶ τὰ ἱερά αἰεὶ γίνεσθαι, τρόποις θεραπευόμενα οἷς ἂν πρὸς τοῖς εἰωθόσι καὶ δύνωνται.

LOCUS SIMILIS: 4. 98. 1 τοῦ μὲν ἱεροῦ οὔτε ἀδικῆσαι: *háfax*.

Tras el mensaje del heraldo, los atenienses enviaron a los beocios su propio heraldo y dijeron que no habían cometido injusticia alguna contra el santuario y que no tenían intención de dañarlo voluntariamente en el futuro; además, tampoco habían entrado con ese propósito al principio, sino para defenderse desde allí de ellos, que injustamente los atacaban. [2] Y en cuanto a la norma de los griegos, consistía en que quien poseyera el poder sobre una tierra, ya fuera grande o pequeña, tenía bajo su control también los santuarios, si los cuidaba del mismo modo que se había acostumbrado hasta entonces, siempre que ello fuera posible.

La inopinada respuesta que dieron los atenienses a la contraparte beocia, no se hizo esperar. Expusieron que no habían profanado ni el santuario ni la ley de los griegos. Su heraldo arguyó que, sin agresión, no se había incurrido en *adikía* y, derivado de ello, cualquier daño que pudieran provocar (βλάψειν) sería fruto de la pura necesidad bélica. Es más, era Atenas la agraviada y la que había sufrido precisamente la injusticia, dado que fue ella quien se había visto obligada a defenderse del ataque de los beocios y, por lo tanto, forzada a tomar el santuario de Apolo.

La norma griega –continúan razonando los atenienses– indica que la posesión militar de un terreno comprende la totalidad de este, santuarios incluidos. Si es posible, el ocupante cuidará de ellos según la costumbre; pero, volviendo al punto inicial –y convirtiendo el argumento en circular–, puesto que no se ha incurrido en *adikía* alguna por parte de la potencia ática, es la necesidad la que ha motivado la imposibilidad de los cuidados del *hierón* por su parte.

En fin, avanzando en el capítulo (4. 98. 3-5), antes de llegar al colofón –que anotaremos después para concluir esta batería de los cinco primeros textos–, el heraldo de Atenas abunda en idénticos argumentos: los beocios, como otros griegos, habitaban su tierra solo después de haber expulsado a los moradores originarios; y habían invadido sus templos; pero ahora los poseían como propios.

Así, el mensajero ático proclama que no dejarán sus conquistas en tierra ajena voluntariamente, pues como propias las tienen; y, en cuanto al asunto de la contaminación ritual del agua, declara que la habían manipulado en situación de emergencia bélica, no provocada por ellos por ningún ultraje, sino para defenderse de la agresión beocia.

En realidad, todo este discurso (anónimo, cabe anotar, pues se trata de una de las tres únicas veces, junto con el parlamento de los enviados de Esparta al inicio de la guerra y el Diálogo de los Melios, en la que los interlocutores áticos no exhiben nombre) constituye un hueco ejercicio sofístico, un subterfugio tan alambicado como inconsistente, destinado a descargar cualquier responsabilidad obvia del ofensor, Atenas: evidentemente culpable de una agresión alevosa, premeditada e impía<sup>802</sup>. Una vez más, vemos a Tucídides enfrentarse a los asuntos atingentes a la irreligiosidad con una peculiar distancia, siguiendo su máxima inicial (1. 22) de que solamente la influencia en la actuación del ser humano le resulta importante para su narración. Sucede, empero, que en esta explicación acerca de la campaña de Delio, el desastre emerge de esa “naturaleza humana”, en su polo sofístico más irracional y cruel, que ha conducido a los atenienses a la *adikía* y a la *anomía*. Colocar las necesidades de la guerra por encima de la costumbre y la ética, dando excusas a la impiedad y el sacrilegio, es señalado –de manera desabrida, acaso, pero no menos vívida– como un colapso de los más elementales valores. La vulneración de la religión sigue sin acomodar el más mínimo hueco a la intervención divina en Tucídides, incluso contando con el agraviado Apolo –y acaso otras deidades nacionales beocias–, como convidado explícito.

Conviene concluir en consecuencia con este excursus mediante las aclaraciones del quinto y último texto de la tanda, retomando la perspectiva de la recuperación de los cadáveres en el campo de batalla, retenidos por los vencedores beocios. Sin duda, se trata de una penosa escalada de degradación moral –la certificación de una “guerra sin fronteras”, en certera definición de Allison– que Tucídides no dejará de glosar.

---

<sup>802</sup> Jordan 1986: 130: “All that the Athenians can say in reply to the Boeotians’ justified charges and demands is pure sophistry and special pleading mixed with evasions, falsehoods, and irrelevant legalisms (4. 98). Their claim that the Boeotians are the real aggressors, whereas they, the Athenians, are acting in self-defense is, on Thucydides’ own account, a flagrant lie. The argument that the Boeotians too had usurped the temples from the aborigines, and that therefore the Athenians are now entitled to do the same speaks for itself. Equally specious is the argument that the necessity of war had forced them to use the sacred water: the occupation was not only voluntary, but premeditated. That the gods would understand and forgive an involuntary sacrilege since they also allowed asylum to involuntary criminals is a spurious rationalization resting on a false analogy. The entire chapter (4. 98), with its scandalous claim that sanctuaries belong, not to the gods, but to their human conquerors, who need care for their cults only as much as they can, and containing all the other perversions of religious sentiment and practice, is one of the most blatant pieces of sophistry in all of Thucydides”. Cf. Orwin 1994: 90-96, con comentario extenso; Orwin 1989; Johansen 2009: 27.

TUCÍDIDES, 4. 98. 6-7 (STUART JONES – POWELL 1991)

Πᾶν δ' εἰκὸς εἶναι τὸ πολέμῳ καὶ δεινῷ τινὶ κατειργόμενον ζύγγνωμόν τι γίγνεσθαι καὶ πρὸς τοῦ θεοῦ. καὶ γὰρ τῶν ἀκουσίων ἀμαρτημάτων καταφυγὴν εἶναι τοὺς βωμούς, παρανομίαν τε ἐπὶ τοῖς μὴ ἀνάγκη κακοῖς ὀνομασθῆναι καὶ οὐκ ἐπὶ τοῖς ἀπὸ τῶν ζυμφορῶν τι τολμήσασιν. [7] τοὺς τε νεκροὺς πολὺ μειζόνως ἐκείνους ἀντὶ ἱερῶν ἀξιοῦντας ἀποδιδόναι ἀσεβεῖν ἢ τοὺς μὴ ἐθέλοντας ἱεροῖς τὰ πρέποντα κομίζεσθαι.

LOCI SIMILES: 4. 98. 6 παρανομία: And. 1. 122; 4. 10; 4. 33; Th. 1. 132. 2, 4. 98. 6, 6. 15. 4, 6. 28. 2.

4. 98. 7 ἀσεβέω: Th. 6. 53. 1; A. *Eu.* 270; Antipho 2. 1. 9; 2. 2. 11; 3. 3. 8; 4. 1. 2; 4. 1. 5; 4. 2. 7; 5. 93; 6. 5; Ar. *Tb.* 367; E. *Ba.* 490; Hdt. 1. 159. 4, 2. 139. 2, 8. 129. 3.

Es natural que todo lo sucedido en una guerra o en cualquier situación violenta obtenga algo de disculpa hasta de parte de la divinidad. De hecho, los altares son refugio de culpas involuntarias: se habla de transgresión de la norma cuando los males no se han cometido por necesidad, pero no cuando merced a las adversidades se comete alguna temeridad. [7] Y quienes consideran correcto devolver los muertos a cambio de los santuarios cometen una impiedad mucho mayor que quienes se niegan a canjear los santuarios por lo que les corresponde.

El quid del argumentario ateniense, como hemos expuesto en párrafos anteriores, es que incluso el respeto por lo sagrado –una convención, al fin y al cabo, en términos sofisticados– puede ser excusado a causa de las necesidades de la guerra, ya que, en caso de exigencia perentoria, no ha lugar a παρανομία. Este pasaje en cuestión ahonda en el hecho y lo propulsa sorprendentemente, dotándolo de una severa connotación moral. En efecto, el heraldo de los invasores vencidos pasa a la ofensiva y acusa directamente a los vencedores: nada menos que de ἀσεβεῖν.

El discurso está viciado de inicio: la victoriosa Beocia –candorosamente– presenta la impiedad como injusta, pero no el resto de las injusticias como impías, de modo que la carga de la prueba de παρανομία es puesta exclusivamente –por parte de los aliados de Esparta– sobre la profanación de Delio. En tal caso, a los atenienses les basta con señalar astutamente que los templos (como cualquier accidente natural, o los árboles) forman parte del territorio ocupado; y, si no es constitutiva de *asebeia* la invasión, tampoco lo es utilizar los recintos sacros en el ejercicio bélico, por necesidad. En apoyo de ello Atenas aduce una práctica fundamental de la piedad helénica, como lo es el asilo a los infractores involuntarios

(el caso más típico, como resulta obvio, era el homicidio accidental)<sup>803</sup>. Torturando el aserto en su favor, se proclama que la deidad perdonará la transgresión, necesaria en términos de exigencias militares; sin embargo, con ello se llega al puro exabrupto: no habrá de encontrarse un solo ejemplo de amparo templario, para alguien acusado de profanar un *hierón*, en toda la literatura griega. Bien al contrario, las penas eran severísimas y sobradamente conocidas por la potencia del Ática<sup>804</sup>.

El envilecimiento ético de Atenas, en consecuencia, fuerza una brutal respuesta de Beocia, en este proceso imparable de perversión de las costumbres. Sabemos que los atenienses debieron ser expulsados finalmente por la fuerza del santuario; que la toma de la plaza de Delio duró diecisiete días, la cual fue sangrienta; y que cayeron aproximadamente mil de aquellos, entre los que se contaba el estratego Hipócrates (4. 98-101): un plazo temporal y un número de víctimas sin duda pavoroso para un cometido tan delicado y comprometedor, tanto desde el mero punto de vista físico –que implicaba la descomposición de los cuerpos– como para la mentalidad helénica, con el consiguiente terror por la polución y la inmundicia derivada de todo ello.

Un Tucídides claramente atento a este asunto religioso –influyente en las acciones de la guerra, de modo incontrovertible– se vuelve a mostrar aparentemente distante en su descripción de tan meridiana comisión de irreligiosidad. Sin embargo, repárese en que la pregunta clave de nuestro escritor es de muy espeso calado al respecto. Ciertamente: ¿Es más impío aquel que estima lícito canjear a los muertos del vencido –pudriéndose de manera espantosa en el suelo del campo de batalla– a cambio de los propios santuarios mancillados o, acaso, lo son quienes rehúsan el trueque de un *témenos* por lo que en legitimidad les corresponde (τὰ πρέποντα), o sea, sus caídos? El aparente dilema moral acerca del canje de los cadáveres queda resuelto en el propio tono de nuestro escritor: la perorata sofisticada incoada en los pasajes anteriores termina llevando a gravitar todo el debate sobre los actos que son voluntarios o no lo son, el perdón que los dioses pueden otorgar y la relación –particularmente obtusa por cierto, en el parlamento ateniense– entre la impiedad, la justicia y la necesidad en la guerra. En elocuentes palabras de Clifford Orwin: “What Thucydides characters dispute, however, is not the “inhumanity” of the refusal but whether it and the behavior of the Athenians that provoked it are offenses against the law of man that forbids dishonoring the gods. Can indignation at the Boeotians “inhumanity” really explain Thucydides decision to report with such care this wrangling over points of sacred law?”<sup>805</sup>.

<sup>803</sup> V.g. Sinn 1993: 106, passim.

<sup>804</sup> Orwin 1994: 93-96.

<sup>805</sup> Orwin 1994: 91 n. 6.

La historiografía tradicional, es bien conocido, ha hecho hincapié en el rechazo por parte de Tucídides del marco divino en el que se inscribía la moralidad de Heródoto, a quien se le opondría: el autor de la *Historia de la Guerra del Peloponeso* habría arbitrado un paradigma absolutamente laico para ahondar en los componentes de la corrupción política y el estudio de la historia; hasta el punto de haberlo tildado de ἄθεος ἡρέμα<sup>806</sup>; o de haberlo colocado cerca de la posición de Critias, nada menos<sup>807</sup>. Sin embargo, ni tales opiniones extremas ni la contraposición radical entre ambos historiadores resulta ya mínimamente sostenible, en el estado actual de las investigaciones<sup>808</sup>.

Por ejemplo, hablar de una *anomía* desmedida (de Atenas en este caso que nos ocupa) era en verdad un asunto tan conectado con la religión griega que simplemente no podía ser interpretado por el público antiguo con otra connotación. A tal efecto, Nanno Marinatos habla de una inserción plena dentro de la tendencia general, o *mainstream*, de la tradición del siglo V<sup>809</sup>; y, en argumentada hipótesis de Liotsakis, Tucídides se enmarca realmente en un concepto moral panhelénico que, a través de su narrativa, plantea preguntas acerca de hechos admitidos efectivamente como parte íntima de la religión cívica tradicional: ¿Qué sucede con aquellos que sobreestiman su buena suerte? ¿Qué poder define los límites la misma? ¿Cómo se concilia la injusticia con la norma común? ¿Cómo, en fin, procede la naturaleza del ser humano entre la fuerza de la necesidad y la observancia del respeto a las costumbres?

No debería hablarse pues, sin matices, de displicente inhibición tucidídea: sus lectores tenían tan interiorizados estos conceptos que no exigían mayor detalle; y nuestro protagonista, consciente de ello, aunque conocía y dominaba el vocabulario para delimitar la esfera religiosa tradicional, fácilmente aprehensible en el caso de algunos pasajes de relieve –como este, donde el acento recae sobre la soberbia, la impiedad y la παρανομία de los atenienses–, procedió del modo opuesto, es decir utilizando términos éticos dotados de connotaciones religiosas, provocando un gran efecto en el juicio del lector antiguo<sup>810</sup>.

En definitiva, en este fragmento –evidente muestrario de la desfachatez ática y de la dinámica abominable que había envenenado ya la guerra– Tucídides procede como en el resto de su obra y trata la irreligiosidad de manera similar a otros asuntos (finanzas, economía, procedimientos legales, manejos políticos), dando la debida importancia psicológica a la religión en el desarrollo humano de la guerra. Cualquier juicio o tendencia implícita del escritor acerca de ello está expresado en términos que no ofenderían al más pío de los lectores, pues

<sup>806</sup> Marcellin. *Vit. Thuc.* 22. Furley 2006: 415.

<sup>807</sup> Zeppi 2011.

<sup>808</sup> Aportaciones capitales recientes en Rogkotis 2006; Said 2011; Foster – Lateiner, 2012.

<sup>809</sup> Marinatos 1981: 140.

<sup>810</sup> Liotsakis 2015: 308.

encuadra las acciones dentro de su narración de manera que resulte asegurado que el destinatario sepa que nuestro autor condena la transgresión gratuita de la buena moral tradicional: en su cálamó, un comportamiento ético de tenor así es universalmente beneficioso –pues la falta de respeto es un claro síntoma de desintegración social y del estado de *anómia* al que tiende la naturaleza humana– y puede equilibrar la balanza, para bien, en un periodo dislocado por la vesania bélica<sup>811</sup>.

El uso correcto –civilizado, secular– hubiera hallado una vertiente legal para resolver un asunto que, habitualmente, se hubiera inscrito en la normalidad diplomática del ámbito bélico de la Hólade. La irracionalidad y la perversión derivada del apetito del poder margina con claridad en esta secuencia de pasajes al *politikós didáskalos*, frente al *bíaios didáskalos*<sup>812</sup>; y permite observar con perspectiva –precisamente gracias al verbo tucídideo– la ruinosa neblina moral de Atenas, expresada en su insania al defender sus palmarios sacrilegios con cantinelas sofísticas.

Conviene cotejar –pues resulta interesante, para compulsar esta actitud notarial de Tucídides frente a la irreligiosidad, en su calidad de factor coadyuvante de los desastres– cómo se comportó el *hegemón* de la Liga delio-ática en los preámbulos mismos de la guerra.

---

<sup>811</sup> Jordan 1986: 147.

<sup>812</sup> Allison 2011: 144.

**ΤΟΥΚΙΔΙΔΕΣ, 1. 126. 1-2 (STUART JONES – POWELL 1991)**

Ἐν τούτῳ δὲ ἐπρεσβεύοντο τῷ χρόνῳ πρὸς τοὺς Ἀθηναίους ἐγκλήματα ποιούμενοι, ὅπως σφίσις ὅτι μεγίστη πρόφασις εἶη τοῦ πολεμεῖν, ἦν μὴ τι ἔσακούωσι. [2] Καὶ πρῶτον μὲν πρέσβεις πέμψαντες οἱ Λακεδαιμόνιοι ἐκέλευον τοὺς Ἀθηναίους τὸ ἄγος ἐλαύνειν τῆς θεοῦ· τὸ δὲ ἄγος ἦν τοιόνδε.

LOCUS SIMILES: 1. 126. 2 (2) ἄγος; Th. 1. 127. 1, 1. 128. 1, 1. 128. 2, 1. 134. 4, 1. 135. 1, 2. 13. 1; A. *Cb.* 155, 635; A. *Eu.* 167; A. *Supp.* 375, 376; A. *Th.* 1017; Hdt. 6. 56. 1, 6. 91. 1; S. *Ant.* 256, 775; S. *OT* 1426.

En este lapso de tiempo remitían embajadas a los atenienses presentándoles sus quejas, a fin de obtener la mejor excusa posible para la guerra, en el caso de que no les atendieran. [2] Y en primer lugar los lacedemonios enviaron embajadores para pedir a los atenienses que expiaran el sacrilegio cometido contra la diosa, sacrilegio que consistía en lo siguiente.

Desde finales del año 432 a.C., asumida ya la ruptura de las hostilidades por parte de los lacedemonios y sus aliados –que tendría lugar posteriormente, en verano del 431–, el rey Arquídamo II de Esparta despachó embajadas al Ática, un pretexto con el objetivo de descargarse de la indeseable responsabilidad inicial de la conflagración (tal y como Tucídides expone aquí mismo, ya previamente en 1. 81; y, tal y como será comentado, en 1. 127. 1-2).

Así las cosas, la exposición tucidídea comienza sintomáticamente mediante el recurso a la religión, como medio de explicar las disputas. El periodo gramatical presenta dos veces seguidas el sustantivo “sacrilegio” (ἄγος), pasando a explicar inmediatamente la naturaleza de tal irreverencia. Una vez más nuestro historiador comparece como observador atento de todo cuanto atañe a la naturaleza de su narración, aspectos sacros inclusive, por más que su palabra pueda parecer en ocasiones glacial.

Los espartanos, en este primer fragmento, exigen de inicio que Atenas expíe una antigua profanación contra Atenea Políada (ella es precisamente la diosa a la que se alude), realizada en el año 632 a.C. El desarrollo de los hechos es narrado inmediatamente, en 1. 126. 3-10, pero sin términos específicos atinentes a la irreligiosidad. El noble Cilón, marido de la hija del tirano Teágenes de Mégara, intentó instaurar a su vez la tiranía en Atenas; y para ello, de acuerdo con su particular interpretación de un oráculo délfico, ocupó la Acrópolis y fue sitiado por el pueblo ateniense. Tucídides resulta facundo en su pormenor: el rebelde erró al entender la respuesta apolínea, ya que la Pitia le instó a realizar su ensayo tiránico en la celebración más importante de Zeus; pero Cilón, que pensó haber ubicado bien el momento y el lugar, durante la fiesta Olímpica del

Peloponeso –él mismo había sido vencedor allí–, no comprendió –según explica nuestro autor con buen detalle– que hay otra festividad en el Ática, las Diasias, consagradas a Zeus Miliquio, la fiesta que el oráculo había indicado en realidad. El pueblo concedió poderes al arcontado para que actuase según estimase más conveniente<sup>813</sup>.

Del mismo modo que sus contemporáneos Heródoto y Sófocles, Tucídides acepta la emisión de los oráculos en sí y manifiesta en este caso un meridiano interés por su correcta interpretación<sup>814</sup>, pues la acción de Cilón –que confunde la sugerencia del dios y yerra– conduce directamente a un sacrilegio, cuya memoria perdurará y será un arma de guerra en manos de los lacedemonios y sus aliados, como se describe en el siguiente pasaje.

<sup>813</sup> 1. 126. 3. Κύλων ἦν Ἀθηναῖος ἀνὴρ Ὀλυμπιονίκης τῶν πάλαι εὐγενῆς τε καὶ δυνατός, ἐγεγαμῆκει δὲ θυγατέρα Θεαγένους Μεγαρέως ἀνδρός, ὃς κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον ἐτυράννει Μεγάρων. [4] χρωμένῳ δὲ τῷ Κύλωνι ἐν Δελφοῖς ἀνεῖλεν ὁ θεὸς ἐν τοῦ Διὸς τῇ μεγίστῃ ἑορτῇ καταλαβεῖν τὴν Ἀθηναίων ἀκρόπολιν. [5] ὁ δὲ παρά τε τοῦ Θεαγένους δύναμιν λαβῶν καὶ τοὺς φίλους ἀναπεισας, ἐπειδὴ ἐπῆλθεν Ὀλύμπια τὰ ἐν Πελοποννήσῳ, κατέλαβε τὴν ἀκρόπολιν ὡς ἐπὶ τυραννίδι, νομίσας ἑορτὴν τε τοῦ Διὸς μεγίστην εἶναι καὶ ἑαυτῷ τι προσήκειν Ὀλύμπια νενικηκότι. [6] εἰ δὲ ἐν τῇ Ἀττικῇ ἢ ἄλλοθι ποῦ ἡ μεγίστη ἑορτὴ εἴρητο, οὗτε ἐκεῖνος ἔτι κατενόησε τό τε μαντεῖον οὐκ ἐδήλου (ἔστι γὰρ καὶ Ἀθηναίοις Διάσια ἃ καλεῖται Διὸς ἑορτὴ Μειλιχίου μεγίστη ἔξω τῆς πόλεως, ἐν ἣ ἡ πανδημεὶ θύουσι πολλὰ οὐχ ἱερεῖα, ἀλλ' <ἀγνά> θύματα ἐπιχώρια), δοκῶν δὲ ὀρθῶς γινώσκειν ἐπεχείρησε τῷ ἔργῳ. [7] οἱ δὲ Ἀθηναῖοι αἰσθόμενοι ἐβοήθησάν τε πανδημεὶ ἐκ τῶν ἀγρῶν ἐπ' αὐτοὺς καὶ προσκαθεζόμενοι ἐπολιόρκουν. [8] χρόνου δὲ ἐγγιγνομένου οἱ Ἀθηναῖοι τρυχόμενοι τῇ προσεδρία ἀπῆλθον οἱ πολλοί, ἐπιτρέψαντες τοῖς ἐννέα ἄρχουσι τὴν τε φυλακὴν καὶ τὸ πᾶν αὐτοκράτορσι διαθεῖναι ἢ ἂν ἄριστα διαγινώσκωσιν· τότε δὲ τὰ πολλὰ τῶν πολιτικῶν οἱ ἐννέα ἄρχοντες ἔπρασσον. [9] οἱ δὲ μετὰ τοῦ Κύλωνος πολιορκούμενοι φλαύρως εἶχον σίτου τε καὶ ὕδατος ἀπορία.

<sup>814</sup> El pasaje acerca de Cilón ha sido analizado recientemente en profundidad por Rood 2013 (130-135, específicamente para el oráculo).

**TUCÍDIDES, 1. 126. 10-127. 3 (STUART JONES – POWELL 1991)**

‘Ο μὲν οὖν Κύλων καὶ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ἐκδιδράσκουσιν· οἱ δ’ ἄλλοι ὡς ἐπιέζοντο καὶ τινες καὶ ἀπέθνησκον ὑπὸ τοῦ λιμοῦ, καθίζουσιν ἐπὶ τὸν βωμὸν ἰκέται τὸν ἐν τῇ ἀκροπόλει. [11] ἀναστήσαντες δὲ αὐτοὺς οἱ τῶν Ἀθηναίων ἐπιτετραμμένοι τὴν φυλακὴν, ὡς ἐώρων ἀποθνήσκοντας ἐν τῷ ἱερῷ, ἐφ’ ᾧ μηδὲν κακὸν ποιήσουσιν, ἀπαγαγόντες ἀπέκτειναν· καθεζομένους δὲ τινὰς καὶ ἐπὶ τῶν σεμνῶν θεῶν τοῖς βωμοῖς ἐν τῇ παρόδῳ ἀπεχρήσαντο. καὶ ἀπὸ τούτου ἐναγεῖς καὶ ἀλιτήριοι τῆς θεοῦ ἐκεῖνοί τε ἐκαλοῦντο καὶ τὸ γένος τὸ ἀπ’ ἐκείνων. [12] ἤλασαν μὲν οὖν καὶ οἱ Ἀθηναῖοι τοὺς ἐναγεῖς τούτους, ἤλασε δὲ καὶ Κλεομένης ὁ Λακεδαιμόνιος ὕστερον μετὰ Ἀθηναίων στασιαζόντων, τοὺς τε ζῶντας ἐλαύνοντες καὶ τῶν τεθνεώτων τὰ ὄστα ἀνελόντες ἐξέβαλον· κατήλθον μέντοι ὕστερον, καὶ τὸ γένος αὐτῶν ἔστιν ἔτι ἐν τῇ πόλει. 127. τοῦτο δὴ τὸ ἄγος οἱ Λακεδαιμόνιοι ἐκέλευον ἐλαύνειν διήθεν τοῖς θεοῖς πρῶτον τιμωροῦντες, εἰδότες δὲ Περικλέα τὸν Ξανθίππου προσεχόμενον αὐτῷ κατὰ τὴν μητέρα καὶ νομίζοντες ἐκπεσόντος αὐτοῦ ῥᾶον <ἄν> σφίσι προχωρεῖν τὰ ἀπὸ τῶν Ἀθηναίων. [2] οὐ μέντοι τοσοῦτον ἠλιπίζον παθεῖν ἄν αὐτὸν τοῦτο ὅσον διαβολὴν οἴσειν αὐτῷ πρὸς τὴν πόλιν ὡς καὶ διὰ τὴν ἐκείνου ξυμφορὰν τὸ μέρος ἔσται ὁ πόλεμος. [3] ὧν γὰρ δυνατώτατος τῶν καθ’ ἑαυτὸν καὶ ἄγων τὴν πολιτείαν ἠναντιοῦτο πάντα τοῖς Λακεδαιμονίοις, καὶ οὐκ εἶα ὑπέικειν, ἀλλ’ ἐς τὸν πόλεμον ὥρμα τοὺς Ἀθηναίους.

LOCI SIMILES: 1. 126. 11 ἐναγεῖς καὶ ἀλιτήριοι: *hápx*.

1. 126. 11, 12 ἐναγής: Th. 1. 139. 1; A. *Supp.* 123; Hdt. 1. 61. 1, 5. 70. 2, 5. 71. 1, 5. 72. 1; S. *OT* 656.

1. 126. 11 ἀλιτήριος: And. 1. 51; 1. 130; 1. 131; Antipho 4. 1. 2; 4. 1. 4; 4. 2. 8; 4. 3. 7; 4. 4. 10 (2); Ar. *Eq.* 445; S. *OC* 371.

1. 127. 1 ἄγος: Th. 1. 126. 2 (2), 1. 128. 1, 1. 128. 2, 1. 134. 4, 1. 135. 1, 2. 13. 1; A. *Cb.* 155, 635; A. *Eu.* 167; A. *Supp.* 375, 376; A. *Tb.* 1017; Hdt. 6. 56. 1, 6. 91. 1; S. *Ant.* 256, 775; S. *OT* 1426.

Entonces Cilón y su hermano escapan; los demás, como estaban angustiados por el hambre y algunos incluso se morían, se sientan como suplicantes en el altar de la Acrópolis. [11] Los atenienses encargados de su custodia los hicieron levantarse cuando vieron que estaban a punto de morir en el recinto sagrado y, con la condición de no hacerles daño, los desalojaron y los mataron; incluso a algunos que, al salir, se habían sentado en los altares de las augustas diosas, también los ejecutaron. Por esta acción se les llamó sacrílegos e irreverentes con la diosa, a ellos y a sus descendientes. [12] En consecuencia expulsaron los atenienses a estos sacrílegos —y más adelante los expulsó también el lacedemonio Cleómenes a favor de una facción ateniense con la que estaban enfrentados—: fueron desterrados los vivos mediante su expulsión y los muertos mediante la retirada de sus huesos. Posteriormente,

sin embargo, regresaron, y sus descendientes todavía viven en la ciudad. 127. Este sacrilegio pedían entonces los lacedemonios que expiaran, en primer lugar para compensar a las divinidades, pero en realidad porque sabían que Pericles, hijo de Jantipo, estaba ligado al sacrilegio por parte de su madre, y porque creían que, una vez depuesto este, la situación de los atenienses se volvería más favorable para ellos. [2] Sin embargo no esperaban tanto que él sufriese esto cuanto generarle una calumnia de cara a la ciudad, como si la guerra procediese también en parte de su desgracia. [3] En efecto, dado que era el más poderoso de su época y dirigía la política, se oponía en todo a los lacedemonios y no permitía retroceder a los atenienses sino que los animaba a hacer la guerra.

Este relato de Tucídides –que exhibe sutiles matices diferenciados con respecto al de Heródoto<sup>815</sup>– continúa, como se observa, con marcadas alusiones a la falta de piedad, de manera explícita. Habiendo conseguido huir Cilón junto a su hermano, fracasada su tentativa, los demás sublevados no tenían posible escapatoria, además de no disponer ni de víveres ni de agua. En tales circunstancias, se situaron como suplicantes en el altar de la Acrópolis, al cobijo de Atenea Políada, en el Erecteo. Pero los arcontes, contemplando la seria posibilidad de que pudiera sobrevenir alguna muerte dentro del recinto sacrosanto, los dejaron salir; y, habiéndoles prometido no causarles mal alguno, los asesinaron; y también cobraron la vida de quienes se habían refugiado bajo la protección de las Erinis, llamadas “Las Augustas”, diosas vengadoras de los crímenes, cuyo lado benévolo les otorgó la antifras de *Euménides*, hecho especialmente abyecto a causa del carácter de estas deidades.

Los culpables de tamaña tropelía fueron declarados sacrílegos e irreverentes –ellos y sus descendientes– y fueron desterrados (ἐναγείς καὶ ἀλιτήριοι τῆς θεοῦ ἐκεῖνοι τε ἐκαλοῦντο καὶ τὸ γένος τὸ ἀπ’ ἐκείνων). Tucídides no lo menciona ahora –lo concretará más adelante–, pero todas nuestras fuentes corroboran que el responsable fue Megacles, Alcmeónida, jefe nominal de la ciudad en el momento del golpe de estado. Interesa destacar que la posterior intervención de Cleómenes I de Esparta volverá a incidir en el carácter sacrílego de la familia: el monarca, que apoyó a Atenas en la expulsión del tirano Hipias en 510, tomó partido y forzó –en favor de Iságoras, μετὰ Ἀθηναίων στασιαζόντων– una segunda expulsión de los Alcmeónidas, con Clístenes a la cabeza. En esta ocasión, según describe Tucídides, se desterró a los vivos y a los muertos, cuyos restos fueron vejados. En el año 594, en fin, merced a la política de concordia de Solón, el *génos* eupátrida obtuvo el permiso de regreso, en tanto Epiménides de Creta era avisado para purificar la ciudad, según noticia de Plutarco, (*Solón* 12)<sup>816</sup>.

<sup>815</sup> Rood 2015.

<sup>816</sup> Cartledge 2002: 124-137, esp. 124-126.

Domingo Plácido resaltó justamente en un estudio veterano cómo la tiranía, el destierro, la *stásis* y la mancha están íntimamente vinculadas con la actitud de los atenienses hacia el exterior y con la propia participación espartana en los asuntos internos de la ciudad. El rey Cleómenes, en efecto, interviene no solo contra la tiranía, sino también contra los culpables de una polución arrastrada secularmente<sup>817</sup>. En realidad, como hemos destacado en el comentario a 1. 126. 1-2, Esparta usa la cuestión de la restitución religiosa como una simple excusa para socavar la autoridad de Pericles, Alcmeónida por parte de madre –nuestro autor es muy concreto en esta ocasión– y, en consecuencia, ligado al antañón sacrilegio de la Acrópolis, en 632 a.C.: la embajada laconia, de esta manera, reclama nada menos que una tercera deportación de los descendientes de Megacles. Creían los lacedemonios –y Tucídides lo precisa bien– que, si el líder ático era desterrado, la política ateniense les sería más favorable; pero confiaban sobre todo en que se difundiera por la ciudad que Pericles cargaba todavía con la culpa de la antigua profanación, con lo que su prestigio podría tambalearse, a favor de los intereses de los aliados de la Liga del Peloponeso.

Aunque la explicación de fondo es crudamente política, debe observarse que Tucídides afirma con meridiana claridad el componente religioso de la petición lacedemonia: se trata, dice, en primer lugar, de compensar a las divinidades del pasado sacrilegio (τοῦτο δὴ τὸ ἄγος οἱ Λακεδαιμόνιοι ἐκέλευον ἐλαύνειν δῆθεν τοῖς θεοῖς πρῶτον τιμωροῦντες); y, en segundo término, de la importancia que nuestro relator concede al concepto extraordinariamente contagioso del miasma, modélicamente estudiado por Parker: una polución moral, sobrenatural, muy difícilmente erradicable y hereditaria<sup>818</sup>. Hasta tal punto ello es así, que un hombre inocente –el hijo de Jantipo no había cometido impiedad alguna, ni acción digna de reprobación moral– podía llegar a ser considerado realmente como foco de contagio de toda una comunidad. La embajada espartana, con sus reclamaciones, trataba únicamente de minar la figura del descendiente de los Alcmeónidas; y sin duda, de atender a autoridades como Johansen o Flower, tal especie sirvió de eficaz munición para los enemigos de Pericles, antes de la peste ateniense, durante ella y con la muerte del propio arconte en el año 429<sup>819</sup>.

En definitiva, Tucídides –empleando generosamente términos alusivos a la plena irreligiosidad– exhibe un sincero empeño por demostrar que la idea

<sup>817</sup> Plácido 1989: 158.

<sup>818</sup> Cf. Hornblower 1991: 202-211, siguiendo a Parker, sobre este pasaje en conjunto. Resulta pertinente anotar aún que los efectos de la honda mancha derivada de la comisión de delitos de sangre fue objeto de debate forense en el siglo V a.C. Ciertamente, puesto que la súplica fue considerada casi un procedimiento legal, en tanto que le había sido conferida sanción divina, unía a esta, en su caso, el hecho de un crimen: matar a un suplicante era, por lo tanto, doblemente oprobioso, por impuro (Arnaoutoglou 1993).

<sup>819</sup> Johansen 2009: 77-78; Flower 2009: 5.

espartana de avivar el miedo al miasma, derivado de un atávico sacrilegio de familia, resultó esencial para el posterior desarrollo de los hechos en la guerra. Veamos entonces, por último, la contundente contestación de Atenas.

TUCÍDIDES, 1. 128. 1 (STUART JONES – POWELL 1991)

Ἄντεκέλευον δὲ καὶ οἱ Ἀθηναῖοι τοὺς Λακεδαιμονίους τὸ ἀπὸ Ταινάρου ἄγος ἐλαύνειν· οἱ γὰρ Λακεδαιμόνιοι ἀναστήσαντές ποτε ἐκ τοῦ ἱεροῦ τοῦ Ποσειδῶνος [ἀπὸ Ταινάρου] τῶν Εἰλώτων ἰκέτας ἀπαγαγόντες διέφθειραν, δι' ὃ δὴ καὶ σφίσις αὐτοῖς νομίζουσι τὸν μέγαν σεισμὸν γενέσθαι ἐν Σπάρτῃ.

VARIAE LECTIONES: 1. 128. 1 [ἀπὸ Ταινάρου]: secl. Herwerden quod seq. Stuart Jones – Powell 1991.

LOCI SIMILES: 1. 128. 1 ἄγος; Th. 1. 126. 2 (2), 1. 127. 1, 1. 128. 2, 1. 134. 4, 1. 135. 1, 2. 13. 1A. Ch. 155, 635; A. Eu. 167; A. Supp. 375, 376; A. Th. 1017; Hdt. 6. 56. 1, 6. 91. 1; S. Ant. 256, 775; S. OT 1426.

Por su parte también los atenienses exigían a los lacedemonios que expiaran el sacrilegio del Ténaro. Resulta que los lacedemonios una vez expulsaron del templo de Posidón en el Ténaro a unos suplicantes hilotas y, tras desalojarlos, los mataron; precisamente por este motivo ellos mismos creen que les sucedió el gran terremoto en Esparta.

Este fragmento alusivo al sacrilegio cometido en el templo de Posidón en Ténaro no ha recibido, por lo general, una atención generosa por parte de la crítica. Acaso ello obedezca a que se encuentra atornillado entre la historia de Cilón –ya descrita– y los largos y enjundiosos excursos posteriores alusivos a Pausanias (que sufre un sacrilegio, él mismo) y a Temístocles, respectivamente<sup>820</sup>.

La réplica ateniense a la exigencia de la delegación de los lacedemonios – reparar el ultraje del asesinato de la Acrópolis en el año 632– trata de demostrar que los “piadosos” espartanos no lo eran tanto: Atenas exige, ante la interpelación de estos, que sean expiadas no una, sino dos impiedades: la ejecución sacrílega de suplicantes en el Ténaro y, a renglón seguido, la del templo de Atenea Calcieco, donde murió el monarca Pausanias.

Previamente, en nuestro comentario al texto de Heródoto (8. 129. 1-3) que glosa la sublevación de Potidea contra el persa Artabazo, en el año 479 a.C.,

<sup>820</sup> En efecto, como hemos visto, en la narración tucídidea el ciclo comienza con la embajada laconia (1. 126 .1-2), que exige la expiación del viejo sacrilegio Alcmeónida (1. 126. 3-1. 127), continúa con este preciso reproche ateniense acerca del sacrilegio del Ténaro (1. 128. 1); y, de manera inmediata, arranca una larga digresión en la que nuestro autor concede cumplida explicación de las vidas paralelas del rey espartano (1. 128. 2-1. 134) y del vencedor de Salamina (1. 135-138), para retomar el asunto de las embajadas en 1. 139. Acerca del excurso sobre Pausanias y Temístocles, existe una visión reciente en Blösel 2012. Cf. Rood 2013.

hemos puesto de manifiesto el carácter de Posidón, troncal en la religión griega, y su vinculación concreta con mareas y seísmos, pues era capaz de provocarlos o de proteger de su daño<sup>821</sup>. Precisamente, en el pasaje de Tucídides que ahora nos interesa, el gran terremoto del año 464 a.C. en Esparta –cuyas repercusiones de toda índole resultan conocidas<sup>822</sup>– es atribuido en concreto al sacrilegio de los éforos, que profanaron impiamente el carácter de suplicantes de unos hilotas en el templo de Ténaro<sup>823</sup>. El episodio acaso pudiera aludir a una revuelta servil, abortada *circa* 470 a.C.<sup>824</sup>

El Ténaro es el risco más meridional del Peloponeso, el actual cabo Mata-pán. Allí se rendía culto inmemorial a Posidón (en sus advocaciones de Ténaro, Asfalia y Póntico), gozando el sitio de un sacrosanto derecho de asilo. Sin duda, el santuario gozó de una especial reputación como cobijo de mesenios, esclavos diversos, y gentes marginales. Es bien conocido este carácter a través de diversos documentos. En el 470 a.C. el vasallo calcídico que delató al rey Pausanias pidió precisamente auxilio en el santuario y se le concedió (como confirma Tucídides, 1. 133). La cueva y el *hierón* se ubican en una cala aislada, que ha brindado inscripciones –con la consigna expresa de siervos liberados algunas–, bronceos, amuletos, vajilla ceremonial y exvotos<sup>825</sup>. Un escolio a un verso de Aristófanes muestra a los hilotas coronando a Posidón en su festival (*Schol. ad Ach.* 509–511); y en la fragmentaria sátira de Sófocles *Heracles en Ténaro* –una *catábasis*, en la que el héroe desciende al Hades– el coro está formado igualmente por mesenios<sup>826</sup>. No resulta extraño, por tanto, que este *hierón* peloponesio fuera considerado una de las entradas al Hades<sup>827</sup>. Su situación liminar es manifiesta, como lugar de contacto entre este mundo y el otro, entre los dioses y los hombres, con una ubicación en el *fnisterre* mismo del mundo griego, alejada de todo contacto con la polis<sup>828</sup>.

La discrepancia en la posición ante un similar acontecimiento religioso que manifiestan Heródoto y Tucídides resulta evidente aquí. Para el primero, la razón de la furiosa pleamar en Potidea –a la que hemos aludido– es atribuida por los ciudadanos a la cólera de Posidón, contra la impiedad de los persas; pero el de Halicarnaso lo corrobora en primera persona (αἴτιον δὲ τοῦτο λέγοντες εὖ λέγειν ἔμοιγε δοκέουσι): el dios actúa de manera directa y nuestro escritor lo

<sup>821</sup> Parker 2005: 409–411.

<sup>822</sup> Luraghi 2008; Powell 2010; Thommen 2014: 30–46.

<sup>823</sup> Tucídides, 1. 101–102; Aristófanes, *Schol. Ad Ach.* 509–511; Pausanias, 4. 24. 5–6, 7. 25. 1; Eliano, *VH* 6. 7; Diodoro Sículo 11. 63. 1–7; Plutarco *Cim.* 16. 4–7.

<sup>824</sup> Cartledge 2013: 183; Hornblower 1991: 213

<sup>825</sup> Con todo pormenor, Schumacher 1993: 58–60.

<sup>826</sup> Librán Moreno 2005: 110.

<sup>827</sup> Pausanias, 3. 25. 5; Plutarco, *Moralia* 560E.

<sup>828</sup> De hecho, la índole excéntrica de su ubicación y la reconocida inviolabilidad del lugar fueron aprovechadas para que, en época helenística, sirviera de base para mercenarios. Polibio (9. 34. 9) atribuye al general Timeo de Etolia su destrucción, en 240 a.C.; y Plutarco cita cómo fue atacado por los piratas durante el siglo I a.C. (*Pomp.* 24. 6). Schumacher 1993: 59.

creo y lo declara, además. Tucídides, en cambio, se ubica con perfecta parsimonia en la orilla que conecta directamente la religión con la esfera social, pero no da ni un paso más: quienes creen que la catástrofe del 464 está conectada con la ira de Posidón Ténaro son los propios espartanos, y así es consignado con frialdad notarial aquí (δι' ὃ δὴ καὶ σφίσιν αὐτοῖς νομίζουσι τὸν μέγαν σεισμὸν γενέσθαι ἐν Σπάρτῃ); en 3. 89. 1, donde afirma que para los lacedemonios los terremotos son signos genuinos de los dioses; en 6. 95. 1, donde por causa de tales señales desistieron de una invasión del Ática y de un ataque a Argos; y que, igualmente, por atender estos designios sacros, retrasaron una campaña naval (8. 6. 5).

He aquí al Tucídides exclusivamente interesado en cómo los diversos actores de su narración interpretan los signos divinos: un autor que concede relevancia a la religiosidad pía o a la irreligiosidad sacrílega como elemento clave en la psicología de los contendientes<sup>829</sup>. He aquí, en definitiva, al autor que (tras concluir su densa y penetrante disertación paralela acerca de Pausanias y Temístocles, como paradigmas de ambos bandos) realiza una recapitulación, a modo de evidente –pero minúsculo– inventario de impiedad sobre 1. 126 y 1. 128, recordando el alcance de los sacrilegios en los hechos: (1. 139. 1): Λακεδαιμόνιοι δὲ ἐπὶ μὲν τῆς πρώτης πρεσβείας τοιαῦτα ἐπέταξαν τε καὶ ἀντεκελεύσθησαν περὶ τῶν ἐναγῶν τῆς ἐλάσεως. (“Y estas son las exigencias que los lacedemonios expusieron en su primera embajada, y los requerimientos que recibieron acerca de la expulsión de los sacrílegos”).

---

<sup>829</sup> Furley 2006; Jordan 1986: 124, 134, 143, *passim*.