



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

A

Religión y política en la ciudad democrática. La ritualidad cívica en las Suplicantes de Esquilo

Autor:

Gallego, Julián

Revista:

ANALES DE HISTORIA ANTIGUA, MEDIEVAL Y MODERNA

1999, 32 - 5-28



Artículo



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

**RELIGIÓN Y POLÍTICA
EN LA CIUDAD DEMOCRÁTICA.
LA RITUALIDAD CÍVICA
EN LAS *SUPPLICANTES* DE ESQUILO**

por

Julían Gallego

Universidad de Buenos Aires

En las *Suplicantes* de Esquilo los espectadores se hallan de entrada ante la presencia de la ciudad y sus dioses, es decir, lo religioso y lo político convocados a la escena teatral¹. La obra se abre con las Danaides recién llegadas a Argos conducidas por Dánao², huyendo de las bodas con los hijos de Egipto e implorando a los dioses de la ciudad para que se les otorgue asilo. En ese contexto, les parece necesario aclarar que ningún decreto de la ciudad las ha exiliado por delito de sangre alguno (7-8). ¿Cuál es el sentido de esta apertura que va a colocar a la escena mítica en una situación trágica³, que nos conducirá de manera indefectible a la ciudad del siglo V, a la que las decisiones le corresponden? En las *Suplicantes* la ley de la ciudad se ha

¹ Sobre el vínculo entre mundo divino y humano, sus jerarquías y sus respectivos poderes en la tragedia de Esquilo, véase F.I. Zeitlin, «La politique d'Eros. Féminin et masculin dans les *Suppliantes* d'Eschyle», *Metis*, 3 (1988), pp. 231-259, publicado luego, considerablemente ampliado y modificado, como «The politics of Eros in the Danaid trilogy of Aeschylus», en *Playing the Other. Gender and Society in Classical Greek Literature*, Chicago-London 1996, pp. 123-171, esp. pp. 146-149.

² Acerca de la relación entre las Danaides y su padre en tanto conductor de su viaje, ver W.J. Verdenius, «Danaus and his daughters: notes on Aeschylus' *Suppliants* vv. 176-233», *Mnemosyne*, 43 (1990), pp. 426-432.

³ Para un análisis del mito de las Danaides, ver M. Detienne, «Las Danaides entre ellas. Una violencia fundadora de matrimonio», en *La escritura de Orfeo* (Paris 1989), tr. cast. Barcelona 1990, pp. 32-44, esp. pp. 36-37, donde destaca la transformación del mito que produce Esquilo en las *Suplicantes*. Un análisis fundamental de la tragedia esquilea es el de A.F. Garvie, *Aeschylus' Suppliants. Play and Trilogy*, Cambridge 1969; cf. también, R.D. Murray, *The Motif of Io in Aeschylus' Suppliants*, Princeton 1958. Sobre los contenidos políticos de las *Suplicantes*, véase A.F. Garvie, *op. cit.*, pp. 141-162, así como A.J. Podlecki,

colocado en el centro mismo de la escena trágica. Podríamos pensar, por cierto, en la vigencia de una situación de derecho⁴. La apertura de la tragedia será también la apertura de un drama, el de la ciudad de los argivos, de manera tal que la situación de las suplicantes, asunto propio de un *genos*, se tornará un problema de la *polis*, y, por consiguiente, un asunto político, público y abierto al conjunto de los ciudadanos⁵.

Sin embargo, existe otro plano en que la trama se desarrolla, y que resulta también ineludible para los mortales. Las suplicantes han hecho su demanda de asilo ante los altares de los dioses patrios de Argos: no quieren ser esclavas del linaje de Egipto (332-4). El pedido a los dioses debe ser cumplido por la ciudad. Pelasgo, el rey argivo, será piadoso si no las entrega a los hijos de Egipto, aunque esto lleve a los argivos a emprender una guerra (339-41). En esta situación, el reclamo de las Danaides es que se respete la pompa de la ciudad, pues si no la cólera de Zeus protector del suplicante será terrible (344-6). «Más fuerte que una torre es un altar: es escudo irrompible» (190), había ya anticipado Dánao a sus hijas cuando Pelasgo y su séquito se acercaban hacia ellos. Evidentemente, en la visión de Esquilo las instituciones públicas también pueden resultar inexpugnables a condición de que se cumpla adecuadamente con los dioses de la ciudad, pues éstos son la encarnación misma de la justicia política.

Tales son pues las constricciones que la tragedia presenta: vigencia de la ley de la ciudad cuyas sentencias son políticas en tanto decididas por sufragio; culto a los dioses públicos como garantía de justicia. Se trata de dos enunciados que atraviesan la tragedia en su totalidad. No obstante, la ocurrencia de tales enunciados aparece subordinada a la justicia divina y la armonía que ella impone como modo de representación imaginaria del lazo social comunitario. Es respecto de esta justicia que los hombres pueden caer en insolencia (*hybris*) o proceder con moderación (*sophrosyne*)⁶. Las decisiones de los hombres se miden, pues, en función de su mesura o su insensatez. La ciudad puede ser una e indivisa, y vivir en armonía y sin tensiones, siempre que los hombres no se muestren irreverentes y no conduzcan a la ciudad a la discordia, evitando así que los dioses descarguen su ira sobre ella.

The Political Background of Aeschylean Tragedy. Ann Arbor 1966. pp. 42-62. y C. Meier. *De la tragédie grecque comme art politique* (Berlín 1989). tr. franc. París 1991. pp. 111-126. Para una síntesis de los problemas que presenta el análisis de la tragedia. *vide* R. Lattimore. *The Poetry of Greek Tragedy*. Baltimore 1960. pp. 11-27. y más reciente. J. Herington. *Aeschylus*. New Haven-London 1986. pp. 94-111.

⁴ Se recordará en este contexto el testimonio de la *Orestia*, donde se percibe claramente el paso de una situación de «prederecho» a una de «derecho». Cf. al respecto. L. Gernet. «Derecho y prederecho en la Grecia antigua». en *Antropología de la Grecia antigua* (París 1968). tr. cast. Madrid 1980. pp. 153-226. esp. pp. 215-26.

⁵ Véase J. de Romilly. «La tragedia griega y la crisis de la ciudad». *EstClás.* 21 (1977). pp. 1-58. en p. 3: «Esquilo no piensa en los hombres sino como ligados a una ciudad»: cf. *ibid.*, pp. 9-11. sobre la ciudad en las *Suplicantes* de Esquilo.

⁶ Sobre el problema de la *hybris* en las *Suplicantes* de Esquilo. cf. N.R.E. Fisher. *Hybris. A Study in the Values of Honour and Shame in Ancient Greece*. Warminster 1992. pp. 263-270.

Promediando el desarrollo de la tragedia, Dánao, que viene de la reunión de la asamblea del pueblo de Argos, relata a sus hijas las resoluciones adoptadas y pone en escena así cuál será el próximo destino de su *genos* (605-24). Los argivos, democráticamente, han decidido otorgar un lugar como metecos a las Danaides. Las suplicantes han visto por fin contemplados sus ruegos a los dioses de la ciudad. Pero han sido los hombres por medio de una decisión política quienes han interpretado la voluntad de los dioses. Estas líneas resumen el eje principal que ha organizado hasta el momento del relato de Dánao la acción trágica de las *Suplicantes*. Pero también nos permiten entender cómo el poeta concibe la articulación entre lo que, según nuestras categorías, corresponde, respectivamente, a la esfera de la religión y al campo de la política. Para un antiguo griego hubiera sido pertinente, sencillamente, hablar de los dioses y de los hombres, aunque no siempre resultara suficientemente claro cuál era el límite entre el campo de acción de unos y otros.

Las últimas escenas de la obra nos conducen justamente hacia esa frontera evasiva en la que mortales e inmortales interactúan fundando, en sus efectos, un orden imaginario que otorga sentido a la experiencia de un mundo. Cuando la acción trágica se aproxima a su fin, un fin provisorio por cierto, vemos a Dánao recordando a sus hijas la importancia de la prudencia (*sophronismasin*) enseñada (992), modestia (*sophronein*) que debe tenerse en mayor estima que la propia vida (1013). Luego de que los argivos toman la decisión de dar asilo a las Danaides, todo parece encaminarse hacia un final en armonía. El alma de las Danaides, tal como lo aconseja su padre, parece no cambiar de ruta (1016-7). Sin embargo, la posibilidad de que alguna novedad pueda advenir -decidida por los dioses, por supuesto- se instala súbitamente en la escena. Las ambigüedades y las tensiones se multiplican mostrando al público la endeblez y las incertidumbres humanas respecto del accionar de los dioses⁷. El coro de las Danaides invoca a Artemis la casta. ¿Para que no llegue la boda con los Egipcios, esos primos incestuosos de quienes venían huyendo, o para que ninguna boda se produzca? Las palabras previas de Dánao parecen sostener esta última alternativa (991-1013)⁸. La voz del coro de sirvientas, coro complementario y a la vez contradictorio del de las Danaides que sólo aparece al final de la obra⁹, pone en escena la contraposición: no debe olvidarse a Cipris diosa fecunda (1034-8). Castidad

⁷ Cf. J.-P. Vernant. «Tensiones y ambigüedades en la tragedia griega», en J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet. *Mito y tragedia en la Grecia antigua I* (Paris 1972), tr. cast. Madrid 1987, pp. 21-42.

⁸ *Íd.* E. Lévy, «Inceste, mariage et sexualité dans les *Suppliantes* d'Eschyle», en AA. VV., *La femme dans le monde méditerranéen*, Lyon 1985, t. I, pp. 29-45, que pondera estos puntos en su contexto apropiado: también F.I. Zeitlin, «The politics of Eros», *op. cit.*, pp. 149-160. Véase, asimismo, las interesantes precisiones de B. Vernier, «Théorie de l'inceste et construction d'objet. Françoise Héritier. la Grèce antique et les Hittites», *Annales HSS*, 51 (1996), pp. 173-200, esp. pp. 175-180.

⁹ *Suplicantes*, 954: Pelasgo menciona a las sirvientas; 975-9: las Danaides explican cómo cada una recibió una sirvienta como dote por parte de Dánao; 1022: las Danaides impulsan a las sirvientas a sumarse al canto. Acerca de este desdoblamiento del coro, ver V. Van der Graaf, «Les suivantes dans le chœur final des *Suppliantes* d'Eschyle», *Mnemosyne*,

y fecundidad, dos enunciados puestos -y contrapuestos- en relación con este grupo singular de mujeres, pero también en relación con el mundo divino, expresan las tensiones que deben sobrellevar tanto los mortales como los inmortales. Inmediatamente, el coro de sirvientas pondrá de relieve cuál es la actitud a observar ante un sino nuevo e ineludible:

«Lo que tenga decretado el destino, eso sucederá. No puede dejar de cumplirse el grandioso, impenetrable pensamiento de Zeus. Junto a numerosas mujeres antiguas que en boda acabaron, en eso acabarás»¹⁰.

El poder disciplinario de Zeus anulará las contradicciones en beneficio de un orden en el que las mujeres deberán desempeñar el rol que de ellas se espera. El hogar, el lecho y los hijos serán las funciones en las que ellas podrán aportar a la ciudad de los hombres permitiendo que ésta se reproduzca en forma adecuada¹¹. La ley del matrimonio terminará así imponiendo su fuerza también sobre las orgullosas Danaides. Pero las circunstancias de este ineluctable destino incluyen castigos, funestos dolores y guerras sanguinarias (1044-5)¹². El impenetrable pensamiento de Zeus, que decreta el sino que irremediamente sucederá, muestra a la luz dos posibles hechos que ya son parte de ese sino: sufrimientos renovados y bodas inevitables para las fugitivas. ¿Cómo se abre paso este seguro destino desconocido por los protagonistas? ¿De qué modo los hombres pueden discernir un futuro por ellos desconocido, aunque ya se encuentre decretado por los dioses?

En el registro humano prima la precariedad, de manera que lo que las sirvientas acaban de anunciar no constituye más que sus temores, pues, aunque Zeus ya tenga decidido el destino, no es posible que el hombre pueda anticiparlo. En esas condiciones, la medida se impone. Las sirvientas destacan nuevamente la actitud justa ante los dioses: no exagerar en nada que concierna a ellos (1057-62). Pero esta medida tiene su contraposición trágica en la *hybris* de las Danaides, cuyas plegarias a Zeus implican un condicionamiento a su poderío: «que a mi justicia acompañe la justicia, de acuerdo con mis súplicas, mediante los recursos salvadores procedentes de la divinidad» (1072-4). Este final, abierto hacia un destino imprevisible para los protagonistas, nos envía al inicio del drama en el que, como vimos, las Danaides

10 (1942), pp. 280-285. Cf. recientemente, F. Ferrari. «Il coro delle ancelle nell'esodo delle *Supplici* di Eschilo». *Maia*, 24 (1972), pp. 353-356. y M. McCall. «The secondary choruses in Aeschylus' *Supplikes*». *CSCA*, 9 (1976), pp. 117-131.

¹⁰ *Suplicantes*, 1048-52. Utilizo la traducción establecida por B. Perea Morales. *Esquilo. Tragedias*. Madrid 1986.

¹¹ F.I. Zeitlin. «The politics of Eros». *op. cit.*, p. 123. Cf. *idem*. «Patterns of gender in Aeschylean drama: Seven against Thebes and the Danaid trilogy», en M. Griffith, D.J. Mastronarde, eds., *Cabinet of the Muses. Essays on Classical and Comparative Literature in Honor of Thomas G. Rosenmeyer*. Atlanta 1990, pp. 103-115. y S. Des Bouvrie. *Women in Greek Tragedy. An Anthropological Approach*. Oslo 1990, pp. 147-166.

¹² Cf. T.N. Gantz. «Love and death in the *Suppliants* of Aeschylus». *Phoenix*, 32 (1978), pp. 279-287. y R. Seaford. «The tragic wedding». *JHS*, 107 (1987), pp. 106-130.

recién llegadas a Argos imploran como suplicantes ante los altares de los dioses de la ciudad. En esa situación relatan el hecho por el cual han tenido que emprender la fuga:

«Zarpamos de las bocas de finas arenas del Nilo, dejando al huir el país de Zeus, vecino de Siria, sin que el decreto de la ciudad (*psepho poleos*) nos hubiera impuesto pena de destierro por algún delito de sangre, sino impulsadas por aversión congénita hacia unos varones (*all'autogenei phyxanoria*), porque renegábamos de la impía boda con los hijos de Egipto»¹³.

Este hecho, que pone en movimiento el drama, no encuentra una resolución en esta tragedia sino que parece recorrer la trilogía. Resuelto el dilema que se les presenta a los argivos, reaparece entonces este eje en torno al cual se constituye el ciclo trágico.

Puesto que sobre el conjunto de la trilogía sólo pueden hacerse conjeturas¹⁴, vamos a centrarnos en los elementos específicos que nos brinda la única pieza que ha sobrevivido, obra que presenta de manera descarnada la articulación entre el plano de la vida religiosa y el de la vida política. En efecto, en las *Suplicantes* podemos percibir sobre qué elementos se constituye, a partir de una cuestión religiosa, una situación disyuntiva que requerirá una decisión política. A lo largo de la obra, la ciudad de Argos entra en el dilema que el azar abre para los ciudadanos. Aunque Zeus tenga por siempre decretado el curso de los hechos, los hombres sólo pueden vivirlos como algo contingente sobre lo cual deben decidir en cada situación. Esto

¹³ *Suplicantes*, 5-11. Acerca de este pasaje, y los problemas que presenta su traducción, véase C. Miralles, *Tragedia y política en Esquilo*, Barcelona 1968, pp. 113-115, 125-127. Cf. asimismo, F. Ferrari. «La misandria delle Danaidi», *ASNP*, III, 7 (1977), pp. 1303-1321, y J.K. MacKinnon, «The reason for the Danaids' flight», *CQ*, 28 (1978), pp. 74-82. En torno a las imágenes esquíleas sobre el tema del vuelo en las *Suplicantes*. J. Dumortier. *Les images dans la poésie d'Eschyle*, Paris 1935, pp. 1-11, y, más recientemente, B. Deforge. *Eschyle, poète cosmique*, Paris 1986, pp. 179-184.

¹⁴ Sobre la trilogía, véase A.F. Garvie. *Aeschylus' Supplices*, pp. 163-233; también R.P. Winnington-Ingram. «The Danaid trilogy of Aeschylus», *JHS*, 81 (1961), pp. 141-152. Cf. más recientemente, M. Sicherl. «Die Tragik der Danaiden», *MH*, 43 (1986), pp. 81-110, y, especialmente, W. Rösler. «Danaos et les dangers de l'amour (Eschyle. *Suppliantes*, 991-1013)», *Pallas*, 38 (1992), pp. 173-178, que extrae algunas consecuencias de la argumentación que el propio Sicherl no había extraído: las *Suplicantes* no serían la primera de las piezas sino la segunda. La trilogía comenzaría con los *Egipcios*, que relataría la disputa entre Dánao y Egipto reforzada por un oráculo: la escena transcurriría en el país del Nilo, y el coro sería el de los Egipcios que daría el nombre a la obra. El cambio de lugar, de Egipto a Argos, sería similar al que se da en la *Orestía*, donde Orestes huye de Argos a Delfos. Por cierto, debe reconocerse que la idea de Rösler acerca de la organización de la trilogía es un tanto radical, aunque no por eso menos sugerente. Cf. F.I. Zeitlin. «The politics of Eros», *op. cit.*, p. 127, n. 10. *Ibid.*, asimismo, O. Taplin. *The Stagecraft of Aeschylus. The Dramatic Use of Exits and Entrances in Greek Tragedy*, Oxford 1977, pp. 194-198, y T. Gantz. «The Aeschylean tetralogy: attested and conjectured groups», *AJPh*, 101 (1980), pp. 133-164, esp. pp. 141-142.

implica el consabido problema trágico de la necesidad y la responsabilidad de las acciones humanas¹⁵. Pero, como acabamos de ver, existe algo que está dado de entrada en la escena trágica: el voto de la ciudad, que tiene la capacidad de decidir el destierro en caso de algún delito de sangre, hecho que nos sitúa en un contexto plenamente político. Aunque éste no es el caso de las hijas de Dánao, pues está claro que no han sido desterradas de la ciudad a raíz de crimen alguno, la afirmación acerca de que un *psepho poleos* puede imponer el exilio ante un crimen implica que ya está en vigencia un derecho positivo como atributo de la ciudad. No se aplica a las Danaides porque no es su caso, pero tal derecho existe y de algún modo permite delinear la *polis*.

Está claro que tanto el destino ineluctable decretado por Zeus y desconocido por los hombres, cuanto los ritos propiciatorios de los hombres para que dicho destino sea positivo, así como la decisión humana circunscripta a las circunstancias del momento, manifiestan la articulación de dos esferas discernibles aunque indisociables de la vida social de la *polis* griega que podemos comprender como dos campos específicos de prácticas: las de la religión y las de la política. Las Danaides imploran a las divinidades, acto que constituye un hecho religioso. Pero sus súplicas van dirigidas a los dioses patrios de Argos, es decir, ante los altares públicos. Son los ciudadanos los que tendrán que discernir qué es lo que los dioses prefieren, para lo cual deberán reunirse, debatir y votar, un accionar plenamente público que conlleva una práctica política específica: la asamblea democrática. ¿Qué es, pues, lo que principalmente nos brinda el discurso trágico al respecto?

En términos generales, puede decirse que la tragedia muestra al público la apariencia engañosa de las cosas. Consecuentemente, torna posible desarrollar la experiencia de la verdad de las cosas, la salida a la luz de su esencia oculta. En este sentido, el teatro trágico condensa el conocimiento del mundo propio del ciudadano: ver, oír y pensar en lo público ante un público de semejantes. Si en el universo

¹⁵ Sobre la acción trágica como campo en el que concurren conjuntamente la necesidad y la responsabilidad, véase A. Lesky. «Decision and responsibility in the tragedy of Aeschylus». *JHS*. 86 (1966). pp. 78-85 (= E. Segal, ed., *Oxford Readings in Greek Tragedy*. Oxford 1983. pp. 13-23). T.G. Rosenmeyer. *The Art of Aeschylus*. Berkeley 1982. pp. 257-307. sostiene que tanto el accionar de los dioses como la culpabilidad, el castigo y la elección de los hombres debe agruparse bajo la idea de responsabilidad. También resultan importantes las puntualizaciones de carácter general de A. Rivier. «Remarques sur le "nécessaire" et la "nécessité" chez Eschyle». *REG*. 81 (1968). pp. 5-39. Cf. asimismo. I. Granero. «Moiras. Ananke y responsabilidad individual en Esquilo». *Argos*. 1 (1977). pp. 30-49. y 2 (1978). pp. 7-46. A.M. Moreau. *Eschyle: la violence et le chaos*. Paris 1985. pp. 7-8. señala que la visión del mundo de Esquilo no tiene ni la coherencia de un sistema filosófico ni debe atribuírsele la problemática de un filósofo, tal como a menudo ha hecho la crítica esquilea sobre el problema de las relaciones entre responsabilidad y fatalidad. Todas estas cuestiones han sido recientemente discutidas por M.C. Nussbaum. *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega* (Cambridge 1986). tr. cast. Madrid 1995. esp. pp. 53-87. donde critica la aplicación de categorías lógicas derivadas del principio de no contradicción en el análisis de la decisión subjetiva y la acción del agente, y establece que en el discurso trágico podemos encontrar elementos más certeros que en las elaboraciones filosóficas puras para analizar la acción práctica real y ver cómo actúa allí una concepción ética aplicada.

mítico el mundo era un espectáculo para los dioses, en la tragedia, en cambio, el mundo de los mitos deviene un espectáculo para los hombres¹⁶. Pero la tragedia no busca el deleite del espectador sino su implicación práctica a través de dos temas fundamentales: el carácter público de los debates sobre los valores y el problema de la decisión, corazón de la tragedia pero también de la organización política democrática.

Lo que resulta primordial entonces es abordar la tarea immanente de pensamiento de la política que la tragedia realiza. Sus objetos no se constituyen en una relación directa o expresiva con respecto a las instituciones de la ciudad o a partir de la imposición de la práctica política. Si bien es preciso reconocer que la práctica política ha abierto la posibilidad de nuevos campos de localización de los objetos propios del discurso trágico, de todos modos, es necesario comprender adecuadamente que dichos objetos se configuran según el particular modo de trabajar los enunciados que el discurso trágico posee¹⁷. Las narraciones míticas no son simplemente representadas en la escena del teatro de Dioniso. El discurso trágico reelabora el material mítico tanto en lo que respecta a los personajes y sus caracteres (en efecto, el héroe épico y el héroe trágico no son lo mismo¹⁸) como en cuanto a la escena en que el drama se desenvuelve. Los conceptos que los enunciados trágicos ponen en tensión ya no son los de un universo mítico en el que los dioses directamente determinan los actos necesarios de los hombres. Se trata entonces de un mundo humano en el que los dioses intervienen pero de manera mediatizada. Los hombres, y sólo ellos, son los responsables de sus acciones y decisiones. Esto se entronca con todo un lenguaje técnico legal que nos conduce desde los componentes de una cultura de la vergüenza, en la que el mundo era un espectáculo para los dioses, a los de una cultura de la culpabilidad, donde el mundo aparece ahora como enteramente humano: el hombre es responsable de sus actos ante sus pares, aunque también ante los dioses¹⁹.

Los hombres y los dioses, tomando sus decisiones o impartiendo sus decretos, cargando con sus culpas o imponiendo sus designios, asumiendo sus responsabilidades o dictando sus necesidades. Todos estos actos nos hablan de un campo de ambigüedades y tensiones que el discurso trágico asume como campo propio de su

¹⁶ Vide C. Miralles. «La refondation athénienne de la condition héroïque». *Pallas*. 38 (1992). pp. 69-78. Cf. también. D. Plácido. «El héroe épico en la escena trágica de la ciudad democrática». en J. Alvar. C. Blánquez. C.C. Wagner. eds.. *Héroes, semidioses y daimones*. Madrid 1992. pp. 51-58. e *idem*. «La imagen heroica de la Atenas democrática». en D. Plácido. J. Alvar. J.M. Casillas. C. Fornis. eds.. *Imágenes de la Polis*. Madrid 1997. pp. 129-134.

¹⁷ Véase. desde una perspectiva conceptual. M. Foucault. *La arqueología del saber* (Paris 1969). tr. cast. México 1970. pp. 212-214. cf. pp. 62-63. y G. Deleuze. *Foucault* (Paris 1986). tr. cast. Buenos Aires 1987. p. 36.

¹⁸ Cf. M. Augé. *El genio del paganismo* (Paris 1982). tr. cast. Barcelona 1993. pp. 177-215; también. R. Seaford. *Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State*. Oxford 1994. pp. 363-367.

¹⁹ Cf. E. R. Dodds. *Los griegos y lo irracional* (Berkeley-Los Angeles 1951). tr. cast. Madrid 1980. pp. 39-70; ver. también. C. Miralles. *Tragedia y política*. pp. 59-110.

representación en la escena del teatro de la ciudad democrática, campo que, por lo tanto, opera como punto de encuentro entre los diversos elementos del orden social, entre los cuales hemos destacado la religión y la política. La tragedia, ciertamente, contribuye a delinear un vínculo entre religión y política. Pero esto no ocurre únicamente en virtud del modo que la poética trágica elabora para abordar el problema, sino también por el papel que las representaciones trágicas cumplen en el teatro de la ciudad en el marco de las Grandes Dionisias, festivales anuales organizados por el estado ateniense en honor a Dioniso cuyo carácter a la vez cívico y religioso resulta un lugar común en la bibliografía en torno al tema²⁰. El discurso trágico, consecuentemente, se insiere de manera directa en una serie de prácticas cuyas dimensiones política y religiosa le otorgan un sentido preciso. Se trata de uno de los ejemplos más ricos de la experiencia político-cultural ateniense, que nos conduce al plano más general del sistema religioso griego, el cual se hallaba organizado en estrecha conexión con las formas de vida política y social de la *polis*²¹.

En el marco de esta religión enteramente cívica, creencias y cultos debían satisfacer una doble y complementaria exigencia. Por un lado, respondían a las particularidades de cada grupo humano que, como ciudad ligada a un territorio definido, se colocaba bajo el patronazgo de los dioses que le eran propios y que le conferían su peculiar fisonomía religiosa. En efecto, toda ciudad tenía sus múltiples divinidades, cuyas funciones consistían en cimentar el cuerpo cívico para convertirlo en una verdadera comunidad y unir en una totalidad al conjunto del espacio de la *polis* con su centro urbano y su zona rural. Se trataba, en definitiva, de velar por la integridad del estado -hombres y terruño- frente a otras ciudades. Pero, por otro lado, además de esta búsqueda de autonomía por parte de cada comunidad respecto de las otras que integraban la Hélade, las creencias y los cultos también buscaban instaurar un plano religioso común en el que tradiciones legendarias, ciclos festivos y un panteón único fueran reconocidos por todas las ciudades griegas. La elaboración de una literatura épica despojada de toda raíz local, la construcción de grandes santuarios comunes y la institución de una serie de juegos y fiestas panhelénicas contribuyeron para que ello fuera posible²².

²⁰ Al respecto, ver A. Pickard-Cambridge, *The Dramatic Festivals of Athens*, Oxford 1953, pp. 55-126. Más recientemente, W.R. Connor, «City Dionysia and Athenian democracy», *C&M*, 40 (1989), pp. 7-32. y «Civil society, dionysiac festival, and the Athenian democracy», en J. Ober, C. Hedrick, eds., *Dēmokratia. A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*, Princeton 1996, pp. 217-226; S. Goldhill, «The Great Dionysia and Civic Ideology», *JHS*, 107 (1987), pp. 58-76 (= J.J. Winkler, F.I. Zeitlin, eds., *Nothing to Do with Dionysos? Athenian Drama in its Social Context*, Princeton 1990, pp. 97-129), y S.G. Cole, «Procession and celebration at the Dionysia», en R. Scodel, ed., *Theater and Society in the Classical World*, Ann Arbor 1993, pp. 25-38. Acerca de la relación entre drama y culto dionisiaco, cf. J.-P. Vernant, «El dios de la ficción trágica», en J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia antigua II* (Paris 1986), tr. cast. Madrid 1989, pp. 17-25; también, R. Seaford, «Dionysiac drama and the dionysiac mysteries», *CQ*, 31 (1981), pp. 252-275.

²¹ Para un tratamiento global del asunto, ver G. Sissa, M. Detienne, *La vida cotidiana de los dioses griegos* (Paris 1989), tr. cast. Madrid 1994.

²² Cf. J.-P. Vernant, *Mito y religión en la Grecia antigua* (Paris 1990), tr. cast. Barcelona 1991, pp. 39-49. Véase, también, C. Sourvinou-Inwood, «What is *polis* religion?», en O.

El material religioso tenía una procedencia mítica y oral que, sin un cuerpo estable de sacerdotes doctrinarios, estaba sometido a la inestabilidad de la memoria. Sobre este fondo, la épica constituyó una operación de selección y ordenamiento de este material mítico de base oral. Las relaciones no se establecieron según órdenes conceptuales sino según un orden narrativo y genealógico que otorgó un lugar fundamental a las relaciones de poder. La *polis*, a su vez, sistematizó y ordenó el culto de los dioses olímpicos. «Con el surgimiento del estado y los cultos estatales, señala Finley, la religión se convirtió en un factor que proporcionó legitimidad al sistema como un todo... Sin embargo, no hay razones para creer que la actuación política estuviera siempre determinada o desviada según la voluntad de los dioses». Una batalla o una guerra a veces podían desbaratarse por un festival o un presagio desfavorables, y eventualmente las élites podían manipular los ritos de las consultas a los oráculos y a los adivinos tratando de retrasar las acciones. Sin embargo, «la religión no ofreció justificación doctrinal o, en su sentido propio, una ética a la estructura del sistema o a la actuación política del gobierno que se ejercía o proponía»²³. Por consiguiente, estamos de acuerdo con el autor cuando propone que ella no resulta un factor decisivo o suficiente a la hora de explicar el proceso por el cual el sistema de gobierno de la ciudad griega adquirió tan grande autoridad y la conservó durante tanto tiempo. Igualmente, el impacto de la religión no debe subestimarse, puesto que el efecto psicológico de una participación continua, masiva y solemne en los ritos del estado, que pasó la prueba pragmática en largos períodos, fue uno de los factores que dio sustento al desarrollo de la política en la Grecia antigua.

El carácter universal y difuso de la experiencia griega de lo sagrado determinaba una «religión» sin dogma ni iglesia, es decir, sin Libro y sin la correlativa necesidad de un cuerpo especializado de intérpretes. Religión entre comillas, pues no había un término griego que designara dicho ámbito. El más aproximado era el de *eusebeia*, cuidado que los hombres debían tener para con los dioses. Este cuidado no radicaba tanto en una creencia doctrinaria cuanto en un escrupuloso respeto de las prácticas de culto. Entre los griegos existía en verdad una tensión entre credulidad e incredulidad, hecho que se manifestaba a través de una contradicción entre el temor y la desenvoltura ante los dioses, entre el respeto de la ritualidad y la posibilidad de poner en duda, ignorar o, más sencillamente, no creer en la existencia de los dioses. Esta tensión definía el tono griego de la religiosidad²⁴.

Un ejemplo cómico de este trato contradictorio podemos verlo en un pasaje de los *Caballeros* de Aristófanes. Se trata de un diálogo entre dos sirvientes, Demóstenes y Nicias, del protagonista, Demo de Pnyx, de modo que el poeta cómico está parodiando aquí a dos políticos y jefes militares atenienses que habían perdido el

Murray & S. Price. eds., *The Greek City, from Homer to Alexander*. Oxford. 1990. pp. 295-322.

²³ M.I. Finley. *El nacimiento de la política* (Cambridge 1983). tr. cast. Barcelona 1986. pp. 42-43.

²⁴ *Ide* M. Vegetti. «El hombre y los dioses». en J.-P. Vernant. ed., *El hombre griego* (Roma-Bari 1991). tr. cast. Madrid 1993. pp. 289-321.

favor del pueblo y habían quedado desplazados por el demagogo Cleón, el Paflagonio de esta misma comedia:

«Demóstenes: ... tengo miedo por mi pellejo a causa de aquel augurio divino. Nicias: ¿Cuál? D.: Que de mucho pelársela... se le cae a uno la piel. N.: Entonces lo mejor para nosotros, dadas las circunstancias, es que vayamos a postrarnos ante la estatua de cualquier dios. D.: ¿Qué estatua? ¿De verdad crees en los dioses? N.: Yo sí. D.: ¿Y qué fundamento tienes para ello? N.: Que los dioses me odian. ¿No te parece razonable?» (28-36).

Esta construcción literaria conlleva, de algún modo, una forma de relación entre religión y política, hecho que se ve potenciado por la exhibición de las comedias en el contexto de los festivales cívico-religiosos como las Grandes Dionisias o las Leneas. La contrapartida de este tratamiento cómico de lo religioso ligado a lo político, con un tono estrictamente serio, la encontramos en el modo en que es abordado el problema en las tragedias.

Otra reflexión interesante sobre los vínculos entre dioses y hombres la brinda la sofística. A partir de una mirada que pretende circunscribir el campo mítico en pos de una explicación «racional», su aporte ciertamente resulta fundamental para entender el problema de la articulación entre religión y política en el marco de la *polis* clásica. En el *Protágoras* de Platón, el sofista relata un mito acerca de la virtud política como atributo de todos los hombres. Allí se destaca que la capacidad inventiva de los hombres se desarrolla una vez que Prometeo entrega al hombre la sabiduría técnica junto con el fuego, tras haberlos robado a Hefesto y Atenea. La organización política de la sociedad es también un don divino, de Zeus en este caso, que lo entrega al hombre por medio de Hermes (321 d; 322 c). El mito, pues, asume como un dato la existencia de los dioses (320 c-d), y pone al nivel de ellos, de su voluntad y de sus decisiones, el acto inventivo por el cual la humanidad adviene como una singularidad respecto de los demás grupos de seres vivientes, en especial a partir del momento en que Zeus dona a los hombres la política, atributo divino por excelencia²⁵. Esto explica, según el mito, el desarrollo de una religión cívica, pues «el hombre, cuando tuvo participación en el destino divino, en primer lugar, fue el único de los animales que, a causa del parentesco con los dioses, creyó en los dioses y empezó a erigir altares y estatuas de los dioses» (322 a), es decir, organizó una ritualidad directamente ligada a la configuración política de la humanidad.

Algo similar a esto lo vemos en el drama satírico *Sísifo* atribuido al sofista Critias, tío de Platón, aristócrata, opositor radical de la democracia, y miembro activo de los Treinta Tiranos que toman en sus manos el gobierno de Atenas luego de la derrota en la Guerra del Peloponeso. Según el fragmento que poseemos, hubo un tiempo en

²⁵ Vale la pena recordar aquí el agnosticismo de Protágoras, que habría afirmado que sobre los dioses no se puede decir nada, ni si son ni si no son, ni cuál sea su naturaleza (Diogenes Laercio, IX 51 = DK 80 B 4). Por lo tanto, si Protágoras usó en verdad el mito que Platón refiere, su función sería básicamente pedagógica y persuasiva, para enseñar y convencer a sus oyentes acerca de lo que el sofista impartía como doctrina.

que no había orden en la vida humana; después los hombres establecieron leyes punitivas y la justicia como soberano imparcial. Pero, aunque ocultamente, los crímenes seguían cometiéndose, por lo cual un hombre astuto y de mente sabia inventó, para bien de los hombres, a los dioses. Los persuadió, a la vez, de creer en ellos y temerles, de manera que los delitos de los malvados tuvieran en los dioses a los guardianes de sus actos. Introdujo la más dulce doctrina, y, ocultando la verdad con un argumento falso, extinguió así la ilegalidad que reinaba (DK 88 B 25).

No obstante la semejanza, una diferencia importante se esboza. Para el Protágoras platónico, los hombres tienen lazos de parentesco con los dioses. Para el tío de Platón, en cambio, los dioses son una invención de un hombre sabio en función de persuadir a los hombres de la utilidad de vivir políticamente organizados. Ciertamente, el relato de Critias asume plenamente la doctrina sofística en torno a la humanidad del primer inventor²⁶, puesto que son los hombres los que, por sí mismos y según las necesidades, han adquirido la política y han creado a los dioses como reaseguro y representación de las leyes. En el diálogo de Platón, en cambio, sólo hay invención de la política en tanto que designio divino²⁷. Las decisiones del acto de creación transcurren totalmente en el plano de los dioses, sea por la falta de inteligencia de Epimeteo, sea por el robo de Prometeo, que busca remediar la imprudencia del anterior, sea por la piedad de Zeus, que comprende que a los hombres no les basta solamente con las técnicas particulares para poder conservarse y vivir organizadamente fundando ciudades. Es menester la política. En todas las etapas del mito de Protágoras, los hombres están sujetos a las empresas divinas, a punto tal que la política de la *polis* surge como producto de la actividad fundante de los dioses. Ello explica, según la secuencia del razonamiento mítico, la organización de una religión cívica. En el fragmento del *Sísifo* de Critias, en cambio, se asume sin ambages la capacidad humana para inventar en inmanencia las artes y técnicas, las prácticas políticas colectivas²⁸, y, por sobre todas las cosas, los dioses y todo un sistema religioso para rendirles culto.

²⁶ Hay un contexto histórico que permite situar esta cuestión. Hacia la segunda mitad del siglo V a.C. toma un relieve inusitado un tema que va a cristalizar alrededor de la idea del «primer inventor» (*protos heurètes*). Ver P. Vidal-Naquet, «Tiempo de dioses y tiempo de hombres», en *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador negro* (Paris 1981). tr. cast. Barcelona 1983, pp. 61-85. esp. pp. 71-72.

²⁷ Cf. P. Vidal-Naquet. «El mito platónico de *El político*. las ambigüedades de la edad de oro y la historia». en *El cazador negro*. pp. 329-347. esp. pp. 342-343. Platón, según Vidal-Naquet, no se aparta fácilmente de Protágoras: en el *Político*, junto al ciclo de Zeus se colocan la filosofía, la ciencia y la ciudad. Y, siguiendo a Victor Golschmidt (citado en nota 55), que plantea que la ciudad no parece tener ninguna utilidad en el más allá, dice que si bien para Platón la ciencia puede ser separada en teoría de la institución cívica, en la edad de oro los hombres casi no la practican.

²⁸ Sófocles expone una idea similar en *Antígona* (331-66), cuando el coro señala que no existe nada más asombroso que el hombre, el cual posee una destreza técnica y una habilidad superiores a lo que podría imaginarse: él se ha enseñado a sí mismo la palabra, el alado pensamiento, a partir de lo cual se desarrolla la ciudad y sus formas civilizadas de comportamiento. Son los hombres pues los que han conquistado las técnicas, asunto sobre el

La religión, pues, aparece en la Grecia antigua como un conjunto de prácticas ligado constitutivamente a la política de la *polis*. Dichas prácticas organizaban la experiencia religiosa griega a partir de ciertas ideas básicas tales como las de contaminación (*miasma*) y purificación (*katharsis*). Más que morales estas categorías eran, sobre todo, materiales y, en términos prácticos, rituales. De allí que el rito acompañara y duplicara todos los acontecimientos significativos para la civilización griega. En efecto, la ritualidad era la traza más fuerte de la religiosidad de los griegos. Ante cualquier práctica que hoy denominaríamos secular (por ejemplo, una reunión de la asamblea de ciudadanos, una expedición naval, una batalla, el cruce de un río o una frontera por parte de los ejércitos, pero también las distintas tareas en cada ciclo de la producción agraria, o incluso diversas actividades domésticas, etc.), el hombre griego debía cumplir algún rito propiciatorio que le asegurara el favor de los dioses en la tarea que iba a realizar. No se emprendía una acción pública, y pocas privadas, sin suplicar a los dioses de antemano, mediante oraciones y sacrificios, y sin compensarlos después por los éxitos con regalos y dedicatorias. Existía, pues, una cercanía y una accesibilidad a los dioses en cada momento de la existencia tanto privada como social del hombre griego.

La presencia política del rito se trasluce en una vasta actividad comunitaria. En Atenas, por ejemplo, esto se percibe en los cien días anuales de festivales y cultos organizados por la *polis* misma, asegurando así la cohesión del cuerpo de ciudadanos²⁹. En este marco, vale la pena destacar las Panateneas, que simbolizan la autocelebración del cuerpo social, la espectacularización de la concordia de los hombres entre sí y con los dioses. Por su parte, los cultos místicos como los de Eleusis estaban dirigidos más al hombre en cuanto individuo que en tanto ciudadano. El número de iniciados en estos cultos no era menor que el de los participantes en los rituales olímpicos, pero su carácter reservado indica que se trata de una práctica del orden de lo privado frente a la publicidad necesaria de la ritualidad política. Esta arista de la religiosidad no negaba ni excluía la olímpica. Se trataba de dos dimensiones distintas de la existencia del hombre griego.

La ritualidad constituye entonces una de las dimensiones más notables del fenómeno religioso en la Grecia clásica. Entre los rituales más importantes hallamos el calendario de las fiestas, que prescribía puntualmente las celebraciones que debían llevarse a cabo en cada momento del año. La mayoría de estas fiestas incluían juegos en forma de concursos, casi siempre atléticos y gimnásticos pero también líricos, musicales, dramáticos, e incluso de belleza, estatura y prestancia tanto entre hombres como entre mujeres³⁰. Sólo la guerra podía perturbar o interrumpir el ciclo de estas

que los sofistas no dejarán de insistir en ningún momento, por lo general en relación al tema de la ley y la naturaleza. Véase C. Segal, *Tragedy and Civilization. An Interpretation of Sophocles*. Cambridge, Mass.-London 1981, pp. 152-206, y B. Knox. «Sophocles and the polis», en *Sophocle. Entretiens sur l'Antiquité Classique*, 29 (1982), pp. 1-27.

²⁹ Cf. H.W. Parke. *Festivals of the Athenians*, London 1977. *Ide*. asimismo. M.H. Jameson. «Religion in the Athenian democracy», en I. Morris & K.A. Raaflaub, eds., *Democracy 2500? Questions and Challenges*. Dubuque, Iowa, 1997, pp. 171-195.

³⁰ Un ejemplo bien conocido de esto lo hallamos en los juegos de las Dionisias Rurales, como la competencia del salto del odre. Cf. J. Gallego. «"Costumbres en común" de Hesiodo

reuniones periódicas, aunque solía ocurrir más bien lo contrario. Estos festivales, a la vez cívicos y religiosos, eran muy numerosos, y habían adquirido en la Atenas de Pericles una brillantez especial, contribuyendo a exaltar tanto la fe en los dioses y los sentimientos religiosos cuanto el orgullo nacional y el patriotismo. Estas prácticas servían también al pueblo ateniense para reconocerse a sí mismo como un conjunto autóctono descendiente de unos antepasados comunes que pertenecían desde siempre a la tierra del Ática³¹. La tragedia, como uno de los espectáculos más relevantes de los festivales dionisiacos, contribuyó a delinear la identidad cívica de los atenienses haciendo posible que la *polis*, al mirarse a sí misma, pudiera delimitar su adentro y su afuera delineando las figuras del ciudadano y sus otros, tales como la mujer, el meteco, el extranjero y el bárbaro³². Las *Suplicantes* de Esquilo resultan al respecto una muestra esclarecedora de cómo el discurso trágico juega con estas categorías en un contexto en el que la ritualidad religiosa y la práctica política resultan indisociables.

Veamos entonces cómo se organiza el relato esquiléo en la escena trágica. El rey argivo ha escuchado ya los argumentos de la corifeo que antes adelantáramos: suplican ante los dioses de la ciudad para no ser esclavas del linaje de Egipto, pues esos amadores son, en realidad, amos. Claramente, el deseo de las Danaides es la libertad (337). Sin embargo, la situación no es sencilla. El pedido que le hacen a Pelasgo es que no las entregue a los hijos de Egipto, cuyo significado inmediato para el rey es emprender una nueva guerra (341-2). Este diálogo entre Pelasgo y las hijas de Dánao instala el dilema sobre la escena, ante los ojos del rey argivo pero también ante los del público, que asiste inquieto a la conformación de una fuerte disyuntiva³³: darle o no asilo a las suplicantes. Prontamente esto va a presentarse como una tensión entre dos órdenes diferentes pero igualmente efectivos como fuerzas que condicionan la vida de la ciudad: por un lado, la relación con otras comunidades humanas; por el otro, el vínculo con el mundo divino. Ambos hechos se manifiestan, respectivamente, a partir de las distintas opciones: o la guerra contra los hijos de Egipto, o la ira de los dioses. Bajo esta perspectiva, la forma en que Esquilo constituye la situación no puede ser más precisa: se ha presentado algo inesperado e imprevisible que va a

a Aristófanes. Las prácticas de sociabilidad campesina en la Grecia antigua». *AHAM*. 30 (1997). pp. 7-70. esp. pp. 37-43.

³¹ Vide N. Loraux. *Né de la Terre. Mythe et politique à Athènes*. Paris 1996.

³² Véase el conjunto de trabajos de F.I. Zeitlin recogidos ahora en *Playing the Other. op. cit., passim*. Cf. asimismo. E. Hall. *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy*. Oxford 1989. esp. pp. 160-200. donde señala el carácter ateniense de la retórica sobre el bárbaro. retórica que permite delinear los límites étnico-espaciales y las leyes comunes de lo griego en contraposición con la figura del bárbaro. Pero, en rigor, no se trata de una construcción «panhelénica». sino, como bien destaca Hall, una retórica para la democracia ateniense. Cf. A. Moreau. *Eschyle*. pp. 112-119.

³³ Cf. C. Miralles. *Tragedia y política*. p. 121: «Esquilo se encargará incluso de dibujar bien en la mente de cada espectador, claramente, que el dilema es suyo, que pertenece a todos». Vide F. Ferrari. «Il dilemma di Pelasgo». *ASNP*. III. 4 (1974). pp. 375-385. y T.A. Tarkow. «The dilemma of Pelasgus and the nautical imagery of Aeschylus' *Suppliants*». *C&M*. 31 (1975). pp. 1-13.

colocar a la ciudad entera en el dilema. Pelasgo, entonces, implora que la ruina no azote la ciudad³⁴:

«¡Ojalá que este asunto de hospedar a unos ciudadanos/extranjeros (*astoxenon*) no sea luctuoso (*anaton*), ni de lo inesperado e imprevisto (*ex aelpton k'aprometheton*) se derive una guerra para nuestra ciudad! Porque nuestra ciudad no lo necesita»³⁵.

Lo destacable de la construcción de Esquilo es que de ese algo no anhelado ni conocido pueda derivarse un efecto discernible en la situación, aunque en este caso se trate de algo tan indeseado como una guerra. Azar de lo inesperado e imprevisto, sobre lo cual se montará la producción de un acontecimiento. La ciudad se encuentra a merced de unas fuerzas impensadas pero que la pondrán en movimiento. Es a partir de éstas que ella podrá producir unas decisiones cuyas consecuencias son, en principio, imprevistas. Se trata de los efectos del azar y de los efectos de la decisión política sobre el sentido de ese azar.

Con relación a lo anterior, otro pasaje nos muestra de manera notable el nudo inextricable entre lo institucional, la decisión y la guerra, y, por supuesto, tratándose de Esquilo, su necesaria remisión al plano de lo religioso³⁶. Ante el azar de lo inesperado e imprevisto, el cuerpo político argivo se ve solicitado a tomar una decisión. La consideración que del asunto debe hacerse es algo público, porque públicos son los dioses que protegen a las suplicantes. Es el común del pueblo el que debe decidir y no el rey Pelasgo, pues si la ciudad en común (*to koinon*) ha recibido una afrenta, es todo el pueblo (*laos*) también en común el que tiene que buscar una solución. Pero las suplicantes arremeten señalando que Pelasgo, en tanto rey, es la ciudad, él es el pueblo (*demion*)³⁷. El rey parece acomodarse a esta circunstancia, pero se paraliza de miedo y duda con angustia (*amekhano de kai phobos m'ekhei phrenas*)³⁸ entre el obrar o el no obrar (*drasai... me drasai*), haciendo una elección

³⁴ Acerca de la fatalidad, R.E. Doyle. «The objective concept of *ate* in Aeschylean tragedy». *Traditio*, 28 (1972), pp. 1-28. Cf. R. Padel. *Whom Gods Destroy. Elements of Greek and Tragic Madness*. Princeton 1995. pp. 249-253.

³⁵ *Suplicantes*, 355-58; cf. 618. Respecto de esta fuerte ambigüedad contenida en la noción de *astoxenon*, véase F.I. Zeitlin. «The politics of Eros». *op. cit.*, pp. 125, 141. *Ídem*, asimismo, Z. Petre. «*Astoxenoi*. A propos du statut des femmes dans la cité d'Eschyle». *RHH*, 19 (1980), pp. 173-181. Cf. en general, P. Vidal-Naquet. «Note sulla posizione e lo statuto degli stranieri nella tragedia ateniese». *Studi Storici*, 34 (1993), pp. 35-47.

³⁶ *Suplicantes*, 365-91. Cf. A. Lesky. «Decision and responsibility». *op. cit.*, p. 85: «Two elements of high significance in Aeschylus can be clearly shown: the close union of necessity imposed by the gods and the personal decision to act».

³⁷ Cf. P. Burian. «Pelagus and politics in Aeschylus' Danaid trilogy». *WienSt.* 8 (1974), pp. 5-14.

³⁸ El problema de la angustia manifestada por Pelasgo había sido presentado ya ante los espectadores por el coro aunque de otro modo (41-175), canto donde «l'angoisse se nourrit d'elle-même en une progression», señala J. de Romilly. *La crainte et l'angoisse dans le théâtre d'Eschyle*. Paris, 1972. p. 18, y en que la métrica se vuelve más ágil y el coro acumula imágenes crípticas pero de gran peso dramático. Cf. C. Miralles. *Tragedia y política*, p. 117:

de su destino (*tykhen helein*) (379-80), pues debe elegir entre dos caminos excluyentes su ventura que es la de la ciudad: «Mas no puedo ayudaros sin perjuicio, pero tampoco es prudente lo contrario, es decir, despreciar vuestras súplicas» (377-8). Más allá del camino que se siga, lo importante es que debe decidirse el curso a seguir. Obrar o no obrar son, de cualquier forma, dos decisiones posibles. Este sino decidido es el que otorga carácter de necesidad a lo inesperado e imprevisible, ya que de las decisiones depende que el azar genere efectos funestos o no. El rey, finalmente, pondrá en el pueblo la responsabilidad de decidir la cuestión. Y esto no es casual, pues, como reconoce Jaqueline de Romilly, «tout comme dans les *Suppliantes*, le pouvoir du peuple et celui des Dieux se rejoignent donc et se corroborent. Jusque dans l'ordre politique, l'univers eschyléen reste tout palpitant de la double vie qui l'habite, et qui veut que rien ne soit jamais vidé de présence divine. Jusqu'à la fin, la crainte y garde son caractère sacré»³⁹.

El asunto entonces involucra a toda la ciudad, que se aboca a resolver el dilema: o bien proteger a la ciudad de una guerra con los hombres, o bien evitarle una guerra con los dioses. En rigor, este dilema parece tener diferentes modos de presentación, pues a los ya mencionados hay que agregar otra forma de plantearse la disyuntiva: dar o no dar asilo a las suplicantes. Es importante destacar en este marco que la ley de cada ciudad es, al menos en la visión del rey argivo, algo singular; la decisión de los argivos sólo tiene vigencia en su patria, así como el dominio de los hombres de Egipto sobre las suplicantes sólo rige en la tierra de éstos. Esquilo plantea de este modo la necesidad de que se respete la ley de cada ciudad⁴⁰, un respeto que deja abierta la posibilidad de comprender que cada ciudad no responde a un modelo preconcebido, puesto que si así ocurriera estaríamos, en tal caso, ante una manifestación particular de una supuesta esencia universal predeterminada que antecedería a la manifestación de cada caso particular. Parece pues que cada ciudad, con sus respectivas leyes e instituciones, es una singularidad⁴¹. Por otra parte, sobre la ley y su sentido real, ya se trate de una ley divina o humana, escrita o no escrita, se debe decidir en situación. Tal es lo que tiene que enfrentar el rey argivo junto con la comunidad reunida en asamblea: o se respeta la ley divina o se respeta la ley humana. Claramente, *dike* contra *dike*, escisión entre dos leyes; la tragedia continúa⁴².

también. W.J. Verdenius. «Notes on the parodos of Aeschylus' *Suppliants*». *Mnemosyne*. 38 (1985). pp. 281-306. Respecto del uso de *phren*. cf. W.G. Thalmann. «Aeschylus' psychology of the emotions». *AJPh*. 107 (1986). pp. 489-511. que destaca las diferentes funciones e interrelaciones de las distintas facultades de pensamiento y sentimiento. Algo que se mueve en este mismo sentido lo hallamos en el *Agamenón* (1243-4) en boca del corifeo en su diálogo con Casandra: «Me domina el miedo. cuando te oigo decir verdades sin representarlas mediante imágenes».

³⁹ J. de Romilly. *Crainte et angoisse*. p. 114.

⁴⁰ Anticipando, a su modo, una posición que más tarde va a ser sustentada por los sofistas.

⁴¹ Sobre esta cuestión, véase J. Gallego, I. Lewkowicz. «En búsqueda del eslabón perdido: el hombre griego». *AHAM*. 29 (1996). pp. 147-167.

⁴² Cf. P. Vidal-Naquet. «Esquilo, el pasado y el presente». en J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet. *Mito y tragedia II*. pp. 97-121. en p. 115.

El problema aparece delimitado con especial claridad por el propio Pelasgo:

«Es necesario ciertamente un profundo pensamiento salvador (*batheias phrontidos soteriou*) ... a fin de que esto acabe, primero, sin que dañe a la ciudad y bien para mí mismo, y que no se encienda una guerra por tomar represalias, ni que, por entregaros cuando así estáis sentadas en las sedes de los dioses, nos atraigamos como terrible huésped al muy funesto dios vengador de los crímenes que ni en el Hades deja libre al muerto. ¿No te parece que necesitamos un pensamiento salvador (*phrontidos soteriou*)?» (407-17).

Lo notable en este caso, además de la contraposición entre el terreno de la acción humana y el de la acción divina, es la apelación a un *batheias phrontidos soteriou*, que, puesto en relación con la ciudad y los posibles daños que pudiera ocasionarle la situación presentada, implica evidentemente el planteamiento de un pensamiento político concreto en función de una circunstancia que requiere una decisión política eficaz: análisis concreto de la situación concreta.

Pero la búsqueda de un razonamiento adecuado no implica que el rey vaya a resolver el problema por sí mismo, mediante la autoridad que su lugar institucional le asigna. Nada de eso. Está muy claro que este rey argivo no se distingue del ciudadano común: tanto por sus dichos como por su aspecto, los enunciados en torno a su figura manifiestan que su jerarquía es algo sólo aparente. En un primer momento, cuando Pelasgo sale por primera vez a escena y aparece junto con su séquito ante las suplicantes, el rey no se distingue, a los ojos de éstas, de sus seguidores. Sólo una vez que habla y pone en claro su condición, las suplicantes pueden saber quién es quién en el cortejo que se ha presentado ante ellas (246-59). Lo que ahora estamos comentando termina de confirmar nuestra idea: Pelasgo no ejerce el poder en virtud de ser un rey sino como un ciudadano democrático. Las prácticas políticas de esta Argos democrática tienden a reafirmar la idea de que cada miembro de la *polis* equivale a los demás. La semejanza -que podría eventualmente asociarse con una igualdad de tipo geométrico y, por consiguiente, jerárquica- se afirma en este caso como una igualdad de carácter aritmético sin ninguna clase de jerarquías⁴³. Sin embargo, el lenguaje trágico conserva las tensiones y ambigüedades que ya señaláramos: el héroe, en este caso el rey, se distingue del resto por su función e incluso por su nombre propio. Pero, simultáneamente, se suma al resto, se diluye en la multitud de ciudadanos que componen la ciudad, perdiendo su lugar y función, y sometiéndose al escrutinio mayoritario del voto popular.

⁴³ Esta cuestión, obviamente, es la que retoma Platón (*República*, VIII, 557a-562a) cuando argumenta que la democracia es anárquica porque en ella impera una igualdad aritmética, y prefiere entonces una forma de gobierno oligárquica en la que se impone una igualdad geométrica (cf. Aristóteles, *Política*, VI, 2, 1317b 2-7, y 1318a 3-10). Se ha señalado que ya desde Homero existía una diferencia entre *ison*, que designa la igualdad cuantitativa, y *homoion*, que señala la igualdad de figura. Cf. K. von Kritz, *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*, Berlin-New York 1971, p. 474 (citado en C. Eggers Lan, *El nacimiento de la matemática en Grecia*, Buenos Aires 1995, p. 29, n. 22).

El problema habrá de ser resuelto por la comunidad mediante los mecanismos políticos e institucionales vigentes. Ante esta situación el deseo que Pelasgo expresa enfáticamente es: «¡Que salga bien la cosa, contra lo que me temo!» (454), mostrando sin ambages que tanto lo bueno como lo malo puede ocurrir. Lo cual implica que la decisión será tomada sin que existan garantías acerca de sus resultados. El problema ha sido hasta aquí presentado crudamente en escena. ¿Existe algún modo de conjurar los peligros que se avecinan? Es entonces cuando la ayuda de los dioses, en un asunto que los toca de cerca a ellos mismos, puede ser útil. En efecto, la encomendación a las divinidades desempeña un papel moderador que atenúa los efectos desconocidos (que pueden ser nefastos) que han de tener lugar para la ciudad. Sacrificios y abundantes víctimas sacrificadas a numerosos dioses para impetrar los oráculos son remedios contra cualquier calamidad (449-52). El rito religioso acompaña, y de algún modo duplica, la práctica que se va a realizar, en este caso, tomar una decisión política en la asamblea. El rito mismo, pues, es una práctica que se adosa a aquella que va a llevarse a cabo. De este modo, si la acción misma constituye, por así decirlo, una presentación descarnada de las circunstancias, esta duplicación religiosa de la que hablamos parece, en cierta forma, querer *re*-presentar la acción en cuestión pero en un plano diferente. La consulta oracular y la encomendación a los dioses resultan ya no los medios propios adecuados para la acción política que los ciudadanos han de decidir, sino remedios contra las calamidades o los males que inevitablemente se derivarán de la toma de decisiones. Convocar a los dioses mediante sacrificios y ofrendas implica un intento de predeterminar la enunciación de propuestas y las consecuentes decisiones que tendrán lugar en la asamblea. En ésta el proceso de decisión, tal como explícitamente lo menciona Pelasgo, está sometido a la persuasión (*peitho*) y al azar (*tykhe*)⁴⁴, puesto que no existe garantía previa alguna de triunfo en el azar del encuentro múltiple de las voces de los ciudadanos en la asamblea.

La posibilidad de predeterminar la voluntad de los ciudadanos mediante el ritual religioso ubica el problema de la decisión en un plano de trascendencia respecto de las condiciones inmanentes a la reunión de la asamblea. Se trata de dominar, a partir de la imposición de una verdad anterior a la decisión, las desconocidas fuerzas de una multiplicidad sin mayor consistencia que la de la reunión del conjunto de la comunidad un día determinado. La verdad no radicaría, según este intento, en las fuerzas políticas que traman la decisión en la asamblea, sino en la apelación a los dioses como garantía superior y exterior a la reunión concreta de los ciudadanos. El hecho religioso lucubrado por Pelasgo, en sí mismo externo a la asamblea, quedará internalizado a partir de la propuesta del rey. En consecuencia, a la verdad producida por el procedimiento democrático intenta imponérsele una restricción que viene dada por la verdad de los dioses convocada por las ofrendas depositadas en sus altares. Esto aparece reforzado por los efectos que se producen en esta situación: no sólo la propuesta del rey es aprobada sino que además esto ocurre por unanimidad.

⁴⁴ *Suplicantes*, 516-23. Sobre la *peitho* en las *Suplicantes* de Esquilo, cf. R.G.A. Buxton, *Persuasion in Greek Tragedy: A Study of Peitho*. Cambridge 1982, pp. 67-90.

Por eso en el momento de la decisión política no hay escisión del pueblo argivo según diferentes propuestas sino armonía. La trascendencia divina parece cumplir su cometido desterrando la división inmanente entre los hombres. La prudencia (*sophrosyne*) de la unidad (*mia*) traza un lazo social comunitario que subsume los inlocalizables peligros de la desmesura (*hybris*) que puede acarrear el conflicto de opiniones (*stasis*) entre los ciudadanos presentes en la asamblea.

Es evidente pues que el problema crucial que manifiesta el rey argivo con su búsqueda en pos de obtener el favor de los dioses radica en el hecho de que hay un margen de maniobra que implica un tiempo esencialmente humano en el que los dioses no se hallan convocados. Sólo un pedido específico de los hombres vuelve a poner en escena, de manera benéfica, a los dioses. Si no hubiera opciones a partir de las cuales decidir, el destino ya estaría determinado de antemano, más allá de lo bueno o malo que pudiera acarrear. El drama nos presenta entonces la precariedad de la situación del hombre que, de algún modo, ha quedado sometido a sus propias leyes. No es que los dioses ya no intervengan en su mundo, pero sólo parecen hacerlo después que los hombres han echado su suerte. Los dioses no pueden decidir el destino de los hombres; sólo pueden acompañarlo o juzgarlo a posteriori.

Puede percibirse entonces que ante una práctica política que conlleva la subjetivación real del cuerpo cívico que la realiza -pues el acto se funda en una decisión, producto de una división, a base de las disyuntivas que se desarrollan en una determinada circunstancia-, hay una reduplicación de dicha práctica a través del ritual religioso. Esta reduplicación no es para nada la proyección de una imagen en espejo. Se trata de dos órdenes de prácticas uno montado sobre el otro. La práctica religiosa busca actuar sobre los desconocidos efectos que la práctica política conlleva, haciéndolos previsibles o, al menos, favorables. Busca configurar una serie de reaseguros para la decisión sin garantías. En este sentido, se trata de una práctica que, en alguna medida, intenta establecer ciertos fines para la práctica política. Esto, para nosotros, significa una representación, pues ya no se trata de los fines propios que la decisión conlleva sino de unos fines superpuestos desde una posición de trascendencia: un modo de inscripción imaginaria que pretende atenuar las tensiones derivadas de lo inesperado e imprevisible, de lo azaroso que resulta la imprevista circunstancia de tener que decidir sobre el sentido de un destino indeterminado.

La práctica religiosa aparece así como una fuerza que pone fines a otras fuerzas -o al menos intenta ponerlos-, y, por tanto, domina en tanto que determina o busca determinar el significado preciso que debe asignársele a un suceso acaecido a los hombres. Ocupa entonces una posición que definimos como estatal respecto de la práctica política subjetiva. La invocación a los dioses trabaja de acuerdo con lo que, en otro contexto, Etienne Balibar ha definido como «las palabras maestras», cuya función es «la de ser invocadas en privado o en público a título de garantía o de fundamento para la veracidad, la autenticidad, la validez de un discurso, de una práctica, de un tipo de vida, de una obra»⁴⁵. En relación con esto cabe acotar aquí que la palabra divina, la palabra del soberano o la palabra inspirada proveniente de

⁴⁵ E. Balibar. *Nombres y lugares de la verdad* (Paris 1994). tr. cast. Buenos Aires 1995. pp. 56-61. cita en p. 58.

un oráculo, ya no implican una «solución» para un problema, como ocurría en el marco del universo mítico, sino la creencia de que los dioses han de pronunciarse favorablemente acerca de la elección que los hombres y sólo los hombres han realizado o van a realizar. En el discurso trágico, los oráculos no dicen qué debe hacerse. Se trata en todo momento de saber descifrar el enigma, de modo que lo que queda introducido a partir de la consulta a los dioses es, en tal caso, no una palabra salvadora con la garantía divina de su verdad, sino la palabra como instrumento, el *logos* como posibilidad de decir y de hacer⁴⁶, eso que Marcel Detienne denomina palabra-diálogo y palabra-acción⁴⁷.

De todos modos, aunque estamos en presencia de un mundo humano, el hombre trágico no sabe a ciencia cierta qué depende de él y qué de los dioses. Si de entrada el rey señalaba la ocurrencia de algo inesperado e imprevisible sin inscribirlo ni en el orden de los hechos humanos ni en el de las obras divinas, al finalizar la pieza la posibilidad de que algo nuevo pueda advenir queda limitada a la acción de los dioses: «pues si los dioses no han decidido alguna novedad, no cambiaré la ruta anterior de mi alma», sostiene la corifeo antes de dar paso al éxodo del coro (1016-7). Aunque preciso es señalar en este contexto que, incluso cuando la acción corresponde claramente a la esfera de lo humano, como cuando Dánao relata a sus hijas lo ocurrido en la asamblea de los argivos, también entonces la acción es remitida a las potencialidades de la divinidad: *Zeus epekranen telos*, Zeus decidió el fin último, dice Dánao⁴⁸. Ésta es, según Balibar, la función asignada a las «palabras maestras».

Las constantes apelaciones de Esquilo a Zeus han sido relacionadas, de una u otra manera, con la concepción hesiódica de la divinidad y su justicia⁴⁹. Sin embargo, se ha de tener en cuenta la mutación que ha introducido la concepción soloniana del mundo divino, pues desde entonces es el espacio de la ciudad lo que se representa⁵⁰. Incluso si es Zeus el que en última instancia decide, ya no se trata de la justicia de un orden cósmico sino de la justicia que se organiza en torno de una comunidad humana temporalmente situada y condicionada, una comunidad caracterizada por la diversidad. Tal estado de cosas es lo que se percibe en el intercambio entre el coro y el rey, en el que aquél indica que Zeus es el que inclina la balanza repartiendo justicia a buenos y malos y pregunta al rey por qué no actúa según esta justicia; el rey mientras tanto duda y no decide. La justicia de Zeus, ese atributo de su ley divina, no es algo que los hombres conozcan claramente; por ende, tampoco pueden discernir

⁴⁶ Cf. B. Cassin. *L'effet sophistique*. Paris 1995. pp. 66-74.

⁴⁷ M. Detienne. *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica* (Paris 1967). tr. cast. Madrid 1981. pp. 100-107.

⁴⁸ *Suplicantes*. 605-24. Respecto del relato de Dánao sobre la asamblea del pueblo argivo, con una confrontación con los documentos relativos al funcionamiento de la asamblea ateniense en la época de Esquilo. cf. Z. Petre. «Le décret des *Suppliantes* d'Eschyle». *StudClass.* 14 (1986). pp. 25-32. que permite ver los mecanismos constitutivos y la significación del discurso trágico en relación con la ciudad y sus instituciones. y que destaca la utilización por parte del poeta de un lenguaje técnico preciso.

⁴⁹ Cf. F. Solmsen. *Hesiod and Aeschylus*. Ithaca. 1949.

⁵⁰ Sobre la concepción soloniana. ver F. Blaise. «Solon. Fragment 36 W. Pratique et fondation des normes politiques». *REG.* 108 (1995). pp. 24-37.

si la ley divina es tal o cual. Es evidente que la justicia de Zeus se abre paso mediante las leyes humanas, a través de las decisiones y acciones de los hombres (402-17). Incluso el hecho de que el rey apele a la necesidad de dar con un pensamiento salvador es el modo humano de acercarse al impenetrable pensamiento de Zeus. La justicia pues responde a la propia condición humana, precaria e históricamente situada.

El papel de los dioses con respecto al mundo humano puede ser observado también desde otra perspectiva. El propio Esquilo permite comprender esta otra función de la religiosidad en la escena en que Pelasgo aconseja a Dánao que distribuya ofrendas en distintos altares de los dioses del país para que todos los ciudadanos las vean y se compadezcan de la situación de las suplicantes (480-3). La práctica religiosa actúa entonces, o en todo caso intenta actuar, como una forma de representación de la unidad de la comunidad, pues en tanto que organizada por rituales que reduplican los actos públicos y particulares de los ciudadanos, aparece como el modo ideológico de generar un lazo social comunitario. En efecto, ante un hecho sobre el que deberá decidirse en lo inmediato, se busca un consenso de los ciudadanos no ya a partir de la persuasión de la palabra pronunciada en la asamblea sino por medio de la práctica religiosa, cuyo fin es, según Pelasgo,

«que todos los ciudadanos (*pantes politai*) vean un signo de esta súplica y no sea rechazada la propuesta que yo les voy a hacer... Porque de esta manera quizá sientan alguna compasión al ver esto, y odiando la desmesura (*hybrin*) de ese grupo de machos el pueblo sea más benévolo con vosotros, pues todos (*pas*) están dispuestos a serlo con los más débiles» (483-9).

De todos modos, el «quizá» (*takha*) de Pelasgo connota que la operación no arrojará resultados automáticos que vayan a garantizar la decisión favorable. Mas por medio del acto religioso, el rey parece querer poner límites a una tensión recurrente en el juego de las fuerzas políticas de la ciudad: «pues la masa (*leos*) es amante de censurar al jefe (*kat'arkhes*)» (485). Pero si la práctica religiosa genera el consenso buscado, esta separación entre líder y pueblo termina diluyéndose.

Esta búsqueda del consenso por medio de un acto religioso conlleva una operación hegemónica, pues se apela aquí a los dioses de la ciudad en tanto son la encarnación misma de la comunidad. Por otra parte, la decisión a tomar en la asamblea gira justamente en torno a si obrar contra los dioses o contra los hombres, por lo cual el plan de Pelasgo tiende no sólo a reforzar la decisión de dar asilo a las suplicantes, aunque esto implique una guerra con los hijos de Egipto, sino también a mantener la concordia interna, la armonía de la ciudad, la ciudad una sin divisiones ni tensiones⁵¹. El artificio consiste en arrojar más allá de los límites de la ciudad al enemigo, al Otro contradictorio⁵², pues resulta evidente que si se decide no dar asilo a las hijas de

⁵¹ Véase F.I. Zeitlin. «Thebes: theater of self and society in Athenian drama», en J.J. Winkler, F.I. Zeitlin, eds., *Nothing to Do with Dionysos?*, pp. 130-267; cf. F. Rodríguez Adrados. «Esquilo y la ruptura del dilema trágico», en *La democracia ateniense*, Madrid 1975, pp. 147-158.

⁵² Cf. A. Moreau, *Eschyle*, pp. 112-119.

Dánao la guerra no será entonces contra los perseguidores extranjeros de las suplicantes sino contra los dioses patrios protectores de la ciudad. El mecanismo que permite, a la vez, arrojar al exterior de la ciudad los posibles conflictos y suturar una comunidad homogénea que pueda incluso dejar de lado la constante contraposición entre el líder y el pueblo, resulta de un desplazamiento subrepticio: si antes el rey había alegado que, de acuerdo con la ley de su ciudad (*nomos poleos*), los hijos de Egipto podían con todo derecho reclamar a las Danaides porque tenían poder sobre ellas (*toi kratousi*) (387-9), ahora, en cambio, Pelasgo argumenta que la conducta de estos parientes de las suplicantes implica una *hybris* que todos los ciudadanos deberían odiar (487-8). Claramente, la singularidad de las leyes de cada ciudad que antes había sido destacada por el propio Pelasgo, ha dado paso ahora a la universalidad del poder de los dioses. Aunque preciso es decir que la consideración que se hace del asunto implica más que nada una condena de los hijos de Egipto a partir de las leyes propias de la ciudad de Argos.

La representación de las leyes de la ciudad por medio de los dioses públicos nos sitúa ante una función estatal que, de manera manifiesta, intenta atenuar o hacer desaparecer el disenso civil (*stasis*)⁵³. Por otra parte, la acción de Pelasgo es perfectamente legítima, pues trata de poner en marcha todos mecanismos necesarios para conseguir que en la asamblea el pueblo decida por el argumento que él va a sostener. En este sentido, Pelasgo parece más un líder que utiliza los recursos que la situación democrática pone a su alcance que un rey que se vale de su posición jerárquica en la sociedad. La búsqueda de consenso en la decisión responde en verdad a la consecución del fin político elaborado. Que la resolución de la asamblea finalmente se tome por unanimidad, nos habla del pensamiento de Esquilo acerca de la justicia y la concordia en la ciudad⁵⁴. No obstante, lo que se espera al momento de votar es saber hacia dónde se inclinará mayoritariamente el voto popular y no cómo votará el pueblo en forma homogénea y sin fisura alguna. Es decir, lo que se espera es la división y no la unidad.

Consecuentemente, ante una circunstancia sobre la que se debe decidir, la búsqueda de consenso resulta una operación hegemónica. La decisión política -que no se lleva a cabo al margen de los procedimientos institucionales vigentes, pero que, eventualmente, puede producir innovaciones radicales imprevisibles⁵⁵-, más allá de la ideología que la enmarca, conlleva de manera indefectible la argumentación

⁵³ Véase M.I. Finley, *El nacimiento de la política*, pp. 11-38: el estado es lugar de encuentro de los intereses y los conflictos de las clases.

⁵⁴ Resolución tomada sin *stásis*, dada la coincidencia absoluta de los argivos, y sin *hybris*, pues el pueblo no se ha insolentado con los dioses de la ciudad al dar asilo a las que suplicaban ante los altares públicos.

⁵⁵ Cf. Tucídides, III, 38, 4-5, y Aristófanes, *Asamblea de mujeres*, 215-220, 575-580 y 583-587. Ambos destacan la capacidad humana para inventar, ya no la capacidad de los dioses para hacerlo como proponía Esquilo. En efecto, éste está, en cuanto a su representación imaginaria del mundo, más cerca de la visión tradicional de la *Iliada* que de la idea del «primer inventor» humano. Para Esquilo se trata de invocar la voluntad de Zeus, pues los sucesos en el terreno de lo humano son transcripciones de las decisiones divinas sobre un registro humano:

en torno a una propuesta, la votación de la misma en favor o en contra y una falta de garantías en cuanto a los efectos resultantes de la decisión adoptada. Porque Pelasgo busca crear un marco adecuado para conseguir su objetivo, pero la posibilidad de una votación desfavorable a sus pretensiones es también algo cierto. Sus dudas, manifestadas al principio entre el obrar o no obrar, se truecan luego en certeza conjuntamente con el cambio en su consideración hacia los hijos de Egipto: en la medida en que éstos cometen *hybris* se debe entonces actuar en su contra. Sin embargo, la duda consiguiente que se instala en escena es si el pueblo aceptará la propuesta, porque, como ya anticipara el propio Pelasgo, el líder suele ser cuestionado por la masa. Por ello el rey recomienda a Dánao cubrir de ofrendas los altares de los dioses para que los ciudadanos se compadezcan al verlos y sean entonces más benévolos con las suplicantes. Esta artimaña de Pelasgo nos sitúa ante un acto plenamente humano (se cree en los dioses pero también se hace uso de ellos de acuerdo con los intereses de los hombres), en un contexto en que ningún mortal puede por sí solo imponer su voluntad a los demás: debe por necesidad saber, a un tiempo, mandar y obedecer utilizando los recursos de que dispone (480-9).

En términos aristotélicos, la relación establecida entre líder y masa, entre el rey Pelasgo y el pueblo argivo, podría percibirse como la interacción entre un gobernante (*arkhon*) y los gobernados (*arkhomenoi*)⁵⁶, uno que debe saber mandar y los otros obedecer. Sin embargo, Pelasgo parece mostrar otra cosa, pues la multitud (*leos*) está más dispuesta a ponerse en contra del jefe (*kat'arkhes*) que a obedecerle. Incluso la apelación al consenso por medio de los dioses nos habla de una estratagema del rey para poder convencer a los ciudadanos y no para mandar sobre ellos, que era lo que Aristóteles intentaba conceptualizar. El rey es entonces un gobernante a la vez que un gobernado; y lo mismo ocurre con el pueblo. Nos encontramos ante una situación paradójica que nos remite al carácter múltiple, colectivo y dividido de la asamblea democrática. La utilización de medios consensuales no significa coartar la soberanía de la decisión popular sino tratar de imponer un partido previo a la voluntad de los ciudadanos en la situación de una asamblea que va a celebrarse y en que un asunto singular va a decidirse, toma de posición que concluye una vez tomada la decisión. «Cada reunión de la asamblea -señala Finley- era única en cuanto a su composición. No había miembros de la asamblea como tal, sino miembros en una asamblea en un día determinado. Quizá las diferencias no eran significativas de encuentro a encuentro en épocas de paz y calma, cuando no había asuntos vitales a discutir. Con todo, se echaba a faltar un importante elemento de predictibilidad.

de allí que el poeta se esfuerce por destacar varias veces a lo largo las *Suplicantes* que el profundo pensamiento de Zeus es algo que los hombres no pueden nunca llegar a conocer. Sófocles en cambio, como hemos visto, se permite ya destacar que nada hay más asombroso que el hombre y su capacidad inventiva para articular un mundo que le pertenece. De todos modos, es preciso tener presente que en Esquilo ambos mundos, el de los dioses y el de los hombres, no transcurren sin interferencias. El problema que estamos tratando así lo indica.

⁵⁶ Cf. Aristóteles. *Política*. III. 4. 1277a 25-1277b 30. Para un tratamiento más amplio de estos problemas, véase J. Gallego. «Aristóteles, la ciudad-estado y la asamblea democrática. Reflexiones en torno al libro III de la *Política*». *Gerión*. 14 (1996). pp. 143-182.

Ningún político podía estar seguro, cuando entraba a la asamblea, de que no hubiera habido un cambio en la composición de la audiencia, fuera de forma accidental o fuera por una más o menos organizada movilización de un sector de la población que pudiera inclinar el balance de votos contra una decisión tomada en una reunión anterior»⁵⁷.

El rey, en la asamblea, argumentará en favor de la opción de ir contra otros hombres y no contra los dioses. El miedo y la angustia que se generó inicialmente entre los argivos por la presencia de las Danaides ante los altares de los dioses públicos de Argos en cierto modo permanecen, aunque más o menos domeñados por el coraje de haber aceptado las nuevas circunstancias sosteniéndose en una decisión. En este sentido, resulta sintomático que el rey responda a la corifeo -que ha mostrado intranquilidad y miedo (*phobo phrenos*)- que no corresponde ahora sentir un miedo excesivo (*deim'exaision*) (513-4), pues él mismo anteriormente había expresado estar colmado de dudas y el corazón de miedo por no poder resolver si obrar o no haciendo una elección de su destino (379-80). El rey, por cierto, ha dejado atrás su temor inicial, pero parece olvidar aquí que se ha encontrado en una situación similar a la de las Danaides, aunque según las reglas sociales vigentes los hombres tienen como atributo propio el tomar decisiones, mientras que las mujeres deben por necesidad prestar obediencia. En todo caso, ahora tendrá que enfrentar la duda que implica desconocer qué decisión adoptará finalmente la asamblea, pero el problema se torna entonces algo colectivo. Que la resolución en definitiva termine ajustándose a la concordia con los dioses -tal la aspiración de Esquilo- tiene un componente ideológico muy fuerte, pues se concibe a los dioses como representación de la unidad y al respeto hacia ellos como una instancia de consenso y armonía que actuará como garante de la vigencia del lazo social comunitario. No obstante, esto no quita un ápice al carácter trágico del dilema y su resolución, pues si bien es cierto que toda la ciudad ha terminado representándose imaginariamente, mediante una práctica de matriz religiosa, la situación desatada por la presentación de algo inesperado e imprevisible, de todos modos, el problema de la decisión y los riesgos que ella conlleva permanecen. Imperceptible a partir de la regulación estatal, que establece el lugar de encuentro de los intereses en pugna en pos de una armonía que produzca la borradora de las tensiones liberadas por la presentación de lo azaroso e indeterminado, el carácter trágico de la decisión se hará finalmente visible por medio de los efectos que inevitablemente desencadenará. En verdad, todo gira aquí en torno a la idea esquílea de que el respeto a la ley divina implica que, en cada circunstancia, más tarde o más temprano, los dioses sabrán beneficiar a la ciudad protegiéndola de los elementos disruptivos, siempre y cuando ésta no se aparte de ellos (494-5).

Podemos concluir entonces que, en el contexto más general de las relaciones entre religión y política en la *polis* griega y en el marco más específico de las Grandes Dionisias en Atenas, la visión que presenta Esquilo en las *Suplicantes* constituye una suerte de delimitación entre ambas esferas de la realidad social. Si es verdad

⁵⁷ M.I. Finley, «Demagogos atenienses», en *idem*, ed., *Estudios sobre historia antigua* (London 1974), tr. cast. Madrid 1981, pp. 11-36, en p. 21.

que el poeta trágico parece dar prioridad a las decisiones de los dioses por sobre la de los hombres, no es menos cierto que la trama de las *Suplicantes* pone de relieve cuál es el campo de la acción humana en un terreno muy específico como lo es la práctica política. Ciertamente, para los hombres la presentación de algo azaroso puede significar una necesidad, incluso una fatalidad, impuesta por los dioses. Pero su actitud no es para nada pasiva. Puesto que no resulta evidente cuál es el mejor curso de acción a seguir, sobre la necesidad debe montarse la responsabilidad humana de optar por lo que se cree que es la mejor decisión. En las *Suplicantes* esto conlleva, paralelamente, poner esa decisión en la comunidad misma. En este contexto, los dioses no sólo están para enviar sus designios a los hombres sino que pueden formar parte de una manipulación por parte de éstos. La recomendación de realizar ofrendas y sacrificios que Pelasgo hace a Dánao tiene por finalidad no que los dioses sean favorables sino que los ciudadanos argivos que van a decidir en la asamblea lo sean. Suplicar a los dioses, decidir democráticamente si es eso lo que los dioses quieren, sacrificar y ofrendar a esos mismos dioses para que los demás hombres lo vean, hacer una propuesta a la asamblea de ciudadanos interpretando el sentido de un suceso religioso, todas éstas son otras tantas acciones que muestran a la tragedia como un discurso atravesado por ambigüedades y tensiones en tanto producto de la multiplicidad de niveles que se organizan a partir de la articulación entre las prácticas religiosas y las políticas.