

# ACOGIDA Y PROTECCIÓN DE MUJERES EXTRANJERAS: EL TESTIMONIO DE SUPLICANTES DE ESQUILO<sup>1</sup>

Rosa-Araceli SANTIAGO ÁLVAREZ  
*Universidad Autónoma de Barcelona*

El tema escogido para mi participación en estas Jornadas, respondiendo a la amable invitación de Jesús M.<sup>a</sup> Nieto, es complejo, quizá un tanto especializado por sus implicaciones jurídico-institucionales, pero procuraré presentarlo de una manera asequible para un público de orientaciones profesionales y formación variada, pero con un interés común por conocer diferentes aspectos de unas culturas que no nos son ajenas, sino sólo lejanas en el tiempo.

La elección del tema responde al hecho de que mi dedicación prioritaria a la investigación en los últimos años se centra en el estudio de la extranjería en el mundo griego antiguo, dentro de un Proyecto interdisciplinar del que formamos parte filólogos y juristas<sup>2</sup>, y en el que intentamos deducir, a través del análisis directo de documentos epigráficos y de textos literarios, los principios que regían tanto las relaciones entre los griegos de las distintas comunidades políticas, como las habidas con poblaciones de origen no griego. Y sobre todo nos interesa investigar las diferentes formas en que esos principios se van materializando en mecanis-

<sup>1</sup> Trabajo realizado dentro del Proyecto de Investigación BFF2002-02518, financiado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología (Plan Nacional de Investigación Científica, Desarrollo e Innovación Tecnológica) y cofinanciado por los Fondos FEDER.

<sup>2</sup> El arriba citado, cuyo título es: "Extranjería en el mundo griego antiguo (desde los primeros documentos hasta finales del s. IV a.C.). Aproximación filológico-jurídica".

mos jurídico-políticos, dentro de las distintas realidades temporales y espaciales en las que se enmarca la cultura griega de la Antigüedad.

En este sentido una obra literaria como la que vamos a analizar constituye un testimonio de gran interés, ya que, aunque sea buceando a través de las aguas no precisamente cristalinas de una peripecia argumental que hunde sus raíces en viejas tradiciones míticas, que además nos ha llegado incompleta, y que formalmente nos muestra toda la riqueza de imágenes y complejidad de interpretación inmediata propia de un poeta como Esquilo, a pesar de ello, pienso, podemos descubrir algunos indicios bastante claros del grado de desarrollo a que habían llegado en la Atenas de la primera mitad del siglo V a.C. las instituciones que regulaban los mecanismos de concesión de derechos al extranjero, habida cuenta de que, en principio, sólo los ciudadanos eran sujetos de derecho.

1. Con el fin de reseguir diacrónicamente esa evolución, he dedicado dos estudios recientes<sup>3</sup> al análisis de los primeros testimonios (tanto epigráficos: tablas micénicas de los últimos siglos del II milenio a.C., como literarios: Poemas Homéricos, s. VIII a.C.) de *xénos* y sus derivados. El término *xénos* era, efectivamente, uno de los dos que en griego designaba al “extranjero”; el otro era *bárbaros*, pero su uso es más tardío, está restringido a los no griegos y en su semántica se mezclan connotaciones que varían según los lugares y las circunstancias históricas. No entraré ahora en este problema, del que me he ocupado ya en otras ocasiones<sup>4</sup>. En cuanto a *xénos* quiero precisar que no es posible seguir manteniendo la afirmación<sup>5</sup> de que “al menos en el s. V” el término estaba reservado para los “extranjeros” de origen griego, es decir, para griegos procedentes de otras *póleis*. En diversos textos atenienses, epigráficos<sup>6</sup> y literarios<sup>7</sup>, de ese siglo se utiliza también el término aplicado a “no griegos”.

<sup>3</sup> Ambos en curso de publicación: “La familia léxica de *xénos* en Homero: usos y significados, I (*Ilíada*)”, *ΑΞΙΟΝ ΕΣΤΙ τὸ τίμημα*. Homenaje a la Prof. Olga Omatos, Universidad del País Vasco, Vitoria-Gasteiz; “La familia léxica de *xénos* en Homero: usos y significados, II (*Odisea*)”, *Faventia*, 26/2 (en prensa).

<sup>4</sup> Cf. p.e. “Griegos y bárbaros: arqueología de alteridad”, *Faventia*, 20/2, 1998, pp. 33-44; R.A. Santiago-M. Gardñes, “Interacción de poblaciones en la antigua Grecia: algunos ejemplos de especial interés para el Derecho internacional privado”, *Faventia*, 24/1, 2002, pp. 7-36.

<sup>5</sup> Defendida por Ph. Gauthier en un, por otra parte, muy interesante artículo, “Notes sur l'étranger et l'hospitalité en Grèce et à Rome”, *Ancient Society*, 4, 1973, pp. 1-21.

<sup>6</sup> Cf. Chr. Pébarthe, “Thasos, l'empire d'Athènes et les *emporía* de Thrace”, *ZPE*, 126, 1999, pp. 131-154 (esp. 142-143); A. Giovannini, “Imposition et exemption fiscales des étrangers dans le Règlement athénien sur Chalcis IG I<sup>3</sup> 40”, *ZPE*, 133, 2000, pp. 61-84 (esp. 70-71); R.A. Santiago, “La condición de extranjero en el mundo griego antiguo: algunas observaciones”, *Actas del XI Congreso de la Sociedad Española de Estudios Clásicos*, A. Alvar Ezquerria - J.F. González Castro (eds.), Madrid 2005, pp. 587-596.

<sup>7</sup> La propia tragedia que estamos analizando. Incluso antes del reconocimiento del parentesco ancestral entre las Danaides y los argivos, Pelasgo se dirige a ellas con este apelativo (276), que es

1.1. Centrándonos en *xénos*, un primer problema es el de su etimología. La tradicionalmente invocada *\*ghs-en-wo-*, supuestamente procedente de una forma ide. *\*ghosti-s* reconstruible a partir de formas como lat. *hostis*, got. *gasts*, presenta serias dificultades de reconstrucción, como ha sido puesto de manifiesto frecuentemente<sup>8</sup>. Más verosímil resultaría la propuesta por Schwartz<sup>9</sup>, que propone una raíz ide. *\*k<sup>w</sup>sen* “intercambiar, compensar” para la forma hitita *kuššan-* “compensación, pago”, GAv. *xšānmēnē* “como sustitución, a cambio”, Oss. (ä)*xsän* “común”, Irl. (ar)*son* “a cambio, como sustitución”; asimismo propone una forma ide. *\*k<sup>w</sup>sen-w-* para griego *\*ksénwos* (ξεῖν(ν)ος) “huésped” (comprometido en mutua hospitalidad), Av. *xšnu-* “compensar satisfactoriamente, dar hospitalidad, propiciar a los dioses (con ofrendas), *xšnut-* “compensación, don de hospitalidad, etc.”. Sin embargo, J. Puhvel<sup>10</sup> rechaza semánticamente esa relación arguyendo que la forma hitita, *kuššan-* tiene un sentido estrictamente comercial y no participa de las connotaciones sociales y religiosas de las formas avésticas y griegas. Personalmente no me resulta convincente el argumento semántico<sup>11</sup>, pues el aspecto comercial, además de la connotación religiosa, se da también en las formas del griego micénico, como veremos inmediatamente. Sin embargo, fonéticamente la labiovelar inicial resulta problemática para explicar las formas micénicas, ya que, en tal caso se esperaríamos una grafía *qe-se-* en lugar de *ke-se-*.

En griego los usos más antiguos parece apuntar a unos vínculos entre señores de comunidades diferentes, sean sus relaciones de carácter comercial (tablillas micénicas) o alianzas de tipo más general (*Ilíada*, *Odisea*). En las tablillas micénicas, dado su carácter eminentemente práctico propio de documentos de contabilidad palaciega, las menciones son escasas, indirectas y de interpretación no inmediata. Con todo, creo que aportan una información de gran interés: el lexema *xen-w* aparece en dos ámbitos tan significativos como el de la antroponimia y el comercial. Su utilización en éste último, en una forma adjetival derivada, *ke-se-ne-wi-ja* / *ke-se-nu-wi-ja* y *ke-se-ne-wi-jo* / *ke-se-]nu-wi-jo*, aplicados respectivamente a *pa-we-a*, “faldellines”, una especie de túnicas cortas de cuidada confección y textura, en la serie Ld de Cnoso, y a aceite, en PY Fr1231.2, debajo de *po-ti-ni-ja di-pi-]si-ljo-i*, lo que inclina a pensar que se trate de aceite reservado para ofrendas,

---

utilizado también en otras ocasiones como sinónimo de “suplicante”. Dánao se sirve también de él para designar a los argivos (195).

<sup>8</sup> Cf. p.e. Frisk. *GEW*, s.v., p. 334.

<sup>9</sup> Cf. M. Schwartz, *Proceedings of the Berkeley Linguistics Society*, 8 [1982], pp. 188-91; *Papers in Honor of Mary Boyce* 2 [1985], p. 495 s., Leiden, 1985, pp. 485 s.

<sup>10</sup> Cf. *Hittite Etimological Dictionary*, vol 4, Berlin-New York, Mouton de Gruyter, 1997, pp. 290-293 (esp. 293).

<sup>11</sup> En todo caso, podrían esgrimirse otras razones fonéticas y morfológicas: la forma hitita *kuššan* es un tema en -n neutro y no se encuentran casos de la secuencia hitita -ss- resultado de -sn-. Agradezco a mi amigo y colega J. Fortes estas observaciones.

verosímilmente de gran calidad, y PY Fr 1255, seguido de V 1, proporciona indicios más que verosímiles para defender la hipótesis de que el intercambio de «bienes de prestigio» con otros reyes o señores se daba también como una de las formas del comercio exterior en los palacios micénicos, al igual que fuentes no griegas lo atestiguan para otras poblaciones de la Edad del Bronce en el Egeo<sup>12</sup>. De otro lado, en PY Cn 286.1 aparece la forma *ke-se-nu-wo*, interpretable como  $\Xi\acute{\epsilon}\nu\omega\nu$ , y con gran probabilidad antropónimo masculino en nom. El hecho de no contar con más ejemplos y la pobreza del contexto no permiten sacar conclusiones fiables. En todo caso, tanto si admitimos la forma antroponímica  $\Xi\acute{\epsilon}\nu\omega\nu$  como la de  $\Xi\acute{\epsilon}\nu\omega\varsigma$ , designación antroponímica procedente de un sobrenombre, constituiría una prueba más de la implantación del lexema en la sociedad micénica.

1.2. En los Poemas Homéricos, *Ilíada* totalmente y *Odisea* en parte, el término *xénos* (que ha desarrollado ya una amplia familia léxica) suele traducirse como “huésped”, aplicado tanto al que recibe como al que es recibido. Esos vínculos de “hospitalidad” implicaban una reciprocidad y perdurabilidad de deberes y derechos a lo largo de sucesivas generaciones entre las dos familias contratantes, y su establecimiento se formalizaba con una entrega de regalos, de “bienes de prestigio”, que los jefes de ambas familias se intercambiaban y que podían ser utilizados en el futuro para el reconocimiento del vínculo antiguo que unía a dichas familias o clanes. Un ejemplo bien conocido es el de Glauco y Diomedes, descrito en el canto VI de la *Ilíada*<sup>13</sup>, quienes, aunque combaten en Troya en bandos contrarios, el primero como aliado de los troyanos y el segundo como uno de los griegos más ilustres, al reconocerse como “huéspedes” familiares de antiguo, no sólo no se enfrentan en combate, sino que renuevan su mutua fidelidad a ese pacto familiar que les une, intercambiándose sus armas, aun siendo éstas de valor muy desigual<sup>14</sup>:

VI, 230 s.: τεύχεα δ' ἀλλήλοισ ἐπαμείψομεν, ὄφρα καὶ οἶδε/γνώσιν, ὅτι ξεῖνοι πατρώιοι εὐχόμεθ' εἶναι.

“Intercambiamos nuestras armas, para que también los presentes sepan que nos jactamos de estar ligados por un pacto familiar de hospitalidad”.

1.2.1. El sentido de “extranjero”, que se generalizará sobre todo a partir de la *Odisea*, no es a mi entender un sentido diferente, sino una ampliación semántica

<sup>12</sup> Ver referencias en J. Killen, “The linear B Tablets and Mycenaean Economy”, en Y. Duhoux-A. Morpurgo (edd.), *Linear B: A 1984 Survey*, Louvain-la-Neuve, 1985, pp. 241-305, y M.S. Ruipérez- J.L. Melena, *Los griegos micénicos*, Madrid, 1990, pp. 169-171. Para una reciente y documentada síntesis de la economía micénica cf. C. Varias, “Industria y comercio en la sociedad micénica”, *Minerva*, 16, 2002-2003, pp. 11-37.

<sup>13</sup> Vv. 119-236.

<sup>14</sup> Cf. *Il.* VI, 230 ss.

de una de las acepciones implícitas desde el principio en el lexema, la referencia a personas (o cosas) foráneas.

El análisis exhaustivo de los testimonios homéricos nos ha permitido examinar de cerca las diferencias entre los dos Poemas, y especialmente comprobar la amplificación conceptual que se observa en la *Odisea*, donde las relaciones de “hospitalidad”, que en los ejemplos de la *Ilíada* estaban restringidas casi en su totalidad<sup>15</sup> a ese tipo de pactos entre dos estirpes nobles de comunidades diferentes, adquieren ya las características de una institución privada de protección al extranjero en general, sancionada como prescripción religiosa y norma cívica, protegida por el más grande de los dioses, Zeus, y emanada de la *thémis*, la justicia ancestral. Otra innovación que encontramos en *Odisea* es la extensión de esa protección a suplicantes y mendigos, es decir, a todo aquel que llegue de fuera necesitado de ayuda y adopte una actitud respetuosa.

En los testimonios de la *Odisea*, efectivamente, el carácter normativo, como prescripción religiosa y deber social, de la “hospitalidad” como institución de protección al extranjero en general, se manifiesta ya claramente en la insistencia en presentar a Zeus como su protector y garante y en la frecuente mención de la expresión *θέμις ἐστίν* como base jurídica (o prejurídica) de esa institución propia del ámbito privado; asimismo se descubren también indicios de que su transgresión es mal vista socialmente<sup>16</sup>. Además esa protección se extiende también, como hemos dicho, a “suplicantes” y “mendigos”. Son numerosos efectivamente en la *Odisea* los pasajes en que estas tres categorías se asimilan, tanto por su situación, como por la protección que Zeus les garantiza y que se materializa en la epiclesis *Xénios*. Veamos algunos:

IX, 266: ... ἡμεῖς δ' αὖτε κίχανόμενοι τὰ σὰ γούνα  
 ἰκόμεθ', εἴ τι πόροις ξεινήιον ἦε καὶ ἄλλως  
 δοίης δωτίνην, ἢ τε ξείνων θέμις ἐστίν.  
 ἀλλ' αἰδέιο, φέριστε, θεοῦς· ἰκέται δέ τοί εἰμεν.  
 Ζεὺς δ' ἐπιτιμήτωρ ἰκετάων τε ξείνων τε,  
 Ξείνιος, ὅς ξείνοισιν ἅμ' αἰδοίοισιν ὀπηδεῖ.

“En cuanto a nosotros, henos aquí ante tus rodillas suplicantes, con la esperanza de que nos des algún presente de hospitalidad, o cualquier otro de los dones que es deber para con extranjeros. Respeta a los dioses, señor, somos tus suplicantes. Y Zeus, es protector de suplicantes y extranjeros, Zeus Hospitalario, que acompaña a extranjeros

<sup>15</sup> Sólo en dos casos, IV, 377, 387 y XXIV, 202, parece intuirse el sentido más general de “extranjero” sin más.

<sup>16</sup> Vid. p.e. XVIII 225 ss., donde Penélope recuerda a su hijo Telémaco la “vergüenza (*αἰσχος*) y oprobio” (*λώβη*) que representaría para él ante las gentes que el extranjero llegado a su casa sufriese algún daño como resultado del mal trato de que es objeto por parte de los pretendientes.

dignos de respeto”. Son las palabras de Odiseo cuando se dirige por primera vez al cíclope Polifemo.

Significativo, entre otros, también es el pasaje de XIV, 56 ss., donde ese respeto y atenciones al extranjero se extiende a personas de toda condición social, incluidos los mendigos: ξείν’, οὐ μοι θέμις ἔσθ’, οὐδ’ εἰ κακίων σέθεν ἔλθῃ / ξείνων ἀτιμῆσαι· πρὸς γὰρ Διὸς εἰσὶν ἅπαντες / ξείνοί τε πτωχοί τε: “Extranjero, no me está permitido, ni aunque llegase alguien de más baja condición que tú, deshonorar a un extranjero, puesto que de Zeus proceden todos, extranjeros y mendigos...”, dice el porquero Eumeo a Odiseo, que aun no se ha dado a conocer<sup>17</sup>. Incluso se les llega a equiparar a un hermano: VIII, 546 s.: ἀντὶ κασιγιήτου ξείνός θ’ ἰκέτης τε τέτυκται / ἀνέρι, ὅς τ’ ὀλίγον περ ἐπιψάυῃ πραπίδες σιν. “Extranjero y suplicante, para cualquier varón que muestre un mínimo de sensatez, son equiparables a un hermano”, dice Alcínoo a los nobles feacios.

IV, 33 s.: ἦ μὲν δὴ νῶϊ ξεινήια πολλὰ φαγόντε / ἄλλων ἀνθρώπων δεῖν ἰκόμεθ; “Nosotros dos, en verdad, gracias a haber recibido muchas veces el sustento hospitalario de otros hombres, hemos llegado hasta aquí”. Menelao reprende a su mayordomo Eteones por haber dudado en acoger amablemente a dos extranjeros (Telémaco y Atenea/Mentes), recién llegados al palacio del primero, y le recuerda cómo ellos dos han podido sobrevivir en su regreso desde Troya gracias a la acogida y sustento, prestaciones mínimas que corresponden a la *xenía* (“hospitalidad”), de numerosos hombres que les han acogido.

1.3. Pues bien, la obra que vamos a analizar representa un paso más en este camino de evolución institucional del ámbito privado al público y del religioso al político, como intentaré demostrar a partir del análisis del texto.

No voy a entrar en la compleja problemática en torno a esta tragedia de Esquilo. Mencionaré sólo algunos aspectos que puedan ser significativos por su valor testimonial respecto a la evolución y formalización de los mecanismos de recepción y/o integración del extranjero.

No es esta obra, como se había pensado hasta los años 50 del siglo pasado, basándose en su aparente arcaísmo de estilo y estructura, la tragedia más antigua de Esquilo, cuya fecha de representación se fijaba hacia 490 a.C. Un papiro publicado en 1952<sup>18</sup> ha venido a demostrar que la trilogía de la que nuestra tragedia formaba parte debe retrasarse hasta los últimos 60, concretamente 463 es la fecha que

<sup>17</sup> Cf. asimismo VI, 208, ss., VII, 164 ss., IX, 267 ss., XX, 294 s., XXI, 312 s.

<sup>18</sup> *Pap. Ox.*, XX, 2256, fr. 3, Londres, 1952.

cuenta con el mayor número de adeptos entre los estudiosos<sup>19</sup>. Es un dato que nos interesa para enmarcar nuestro análisis.

Una limitación importante con la que debemos contar es el hecho de que de la trilogía mencionada, que probablemente respondía al nombre de *Danaides*, sólo esta tragedia, verosíblemente la primera de las tres, se nos ha conservado. De las otras dos, así como del drama satírico que habitualmente acompañaba a la trilogía trágica, sólo sus nombres (*Egipcios*, *Danaides* y *Amimone* respectivamente) y algún que otro fragmento, así como los datos procedentes de la tradición mitográfica posterior, nos aportan indicios para una posible reconstrucción del contenido de las obras perdidas<sup>20</sup>. Esto dificulta en gran manera la interpretación de conjunto, especialmente en un autor como Esquilo, que acostumbraba a utilizar la trilogía para el desarrollo completo de un tema, presentando diacrónicamente la peripecia argumental. En nuestro caso, sin embargo, quizá no afectaría tanto esta limitación por el hecho de centrar nuestro interés en un aspecto con una incidencia especial en esta tragedia<sup>21</sup>: el examen de los procedimientos religiosos y político-jurídicos que permiten la integración de un grupo de mujeres extranjeras en una comunidad cívica griega. En las otras dos tragedias, por lo que puede intuirse a través de los indicios disponibles, ya no parece ser éste el tema central, sino más bien el relacionado con una problemática muy presente en el teatro de Esquilo: el de la *hybris*<sup>22</sup>, la “desmesura” y sus fatales consecuencias, con un final probablemente conciliador<sup>23</sup>, como hace suponer el más extenso e importante de los fragmentos conservados<sup>24</sup>, donde la propia Afrodita ensalza el poder del amor en la naturaleza toda.

<sup>19</sup> Cf. p.e. H.D.F. Kitto, *Greek Tragedy*<sup>3</sup>, Londres, 1990, 1 ss. También R.E. Sardiello, “Il problema della datazione e il significato politico delle “Supplici” di Eschilo”, *AFLI*, 1969-1971, pp. 78-98.

<sup>20</sup> Los intentos de reconstrucción, comparando esos datos con los indicios que se apuntan en la tragedia conservada, han dado lugar a una amplia bibliografía, sobre todo en las décadas de los 50 y 60, de la que nos limitaremos a mencionar aquí dos aportaciones clásicas ya: R.P. Winnington-Ingram, “The Danaid Trilogy of Aeschylus”, *JHS*, 81, 1961, pp. 141-152; A.F. Garvie, *Aeschylus’ Supplices, Play and Trilogy*, Cambridge, 1969.

<sup>21</sup> Quizá el tema de la “hospitalidad” volvería a ser aludido en la segunda tragedia de la trilogía, *Los Egipcios*, cf. al respecto Winnington-Ingram, *art.cit.*, pp. 145 s.

<sup>22</sup> En esta primera tragedia la *hybris* se da en los pretendientes egipcios, mientras que las Danaides son víctimas de ella, mientras que en las siguientes cambiarían los papeles y serían ellas quienes ejercían esa violencia, llegando a asesinar dolosamente en la noche de bodas (todas menos una) a sus primos, tras haber fingido, convencidas por su padre, que aceptaban el matrimonio con ellos. Se cumple así el principio de que “violencia engendra violencia, *hybris* engendra *hybris*”.

<sup>23</sup> Como en las *Euménides*, la última de las tragedias de la única trilogía esquilea conservada completa: *Agamenón*, *Coéforas*, *Euménides*.

<sup>24</sup> Cf. fr. 44 N.

### 1.3.1. Veamos un resumen del argumento de la obra

De manera poco habitual en la tragedia griega, ésta no presenta Prólogo sino que se inicia directamente con la entrada (πάροδος) e intervención inmediata del Coro, formado por las cincuenta hijas de Dánao, las Danaides, que acompañadas y dirigidas por su padre, llegan a Argos desde Egipto huyendo de los matrimonios no queridos con sus primos, hijos de Egipto, hermano de su padre y que compartía con él el poder en aquella tierra.

Siguiendo el consejo de su padre, huyen de Egipto y llegan a Argos, con la intención de obtener allí asilo y protección frente a la violencia de que son objeto por parte de esos primos rechazados. Refuerzan su petición aludiendo a unos antiguos lazos de parentesco: se proclaman descendientes de Io, sacerdotisa del templo de Hera en Argos y víctima de las ansias amorosas de Zeus. Hera, celosa, la transforma en vaca, pero Zeus, tomando la forma de toro, engendra en ella un hijo. La vengativa Hera la hace perseguir por un tábano que continuamente la azuza y la obliga a una delirante huída, impidiéndole librarse del hijo que de Zeus ha concebido. En su largo y penoso vagar de un lado a otro, llega a Egipto y allí Zeus consigue por fin acercársele, y, gracias a su soplo y toque liberador, devolverle la calma que permita el nacimiento de su hijo, que recibe el nombre parlante de *Épafos*. A este antepasado, hijo de Zeus y de la argiva Io, remontan los reyes de Egipto, Dánao, padre de las 50 Danaides, y Egipto, su hermano y padre a su vez de 50 hijos. En el intento de éstos de casarse con sus primas parece implícita su ambición por concentrar todo el poder en sus manos. Hay indicios en el texto que hacen suponer que, ante la negativa de Dánao y sus hijas, surge una guerra entre ambos bandos y que, tras perderla, éstas huyen intentando establecerse en una nueva patria con la que les unen lazos de parentesco, aunque sea lejano.

Pelasgo, el rey de Argos, aun reconociendo ese parentesco, se resiste a aceptar sin más esa acogida e insiste en conocer bien las causas que justifiquen su fuga, temeroso del peligro de guerra que implicaría una negativa a entregarlas a sus primos cuando éstos, como es esperable, las reclamen. El coro de Danaides alude una y otra vez a la violencia y desmesura de sus primos e insiste en la necesidad por parte de Pelasgo de acogerlas, porque, de no hacerlo, incurriría en la ira de ese Zeus, protector de suplicantes, y además antepasado suyo. El rey les hace saber que, dado que las consecuencias de la respuesta afectarán a la ciudad toda, debe consultar el asunto con el pueblo reunido en asamblea. Ante su actitud dubitativa, le amenazan con ahorcarse junto a las propias estatuas de los dioses patrios, a quienes, por consejo de su padre, ellas se han acogido, y causar con ello una mancha indeleble a la ciudad. Finalmente, acorralado, Pelasgo, dejando en claro que no se trata de una súplica privada a él, sino a la ciudad, acepta el papel de *próxenos*, de introductor y mediador entre el grupo extranjero y el pueblo de Argos. Pide a Dánao que

sea él quien defienda y justifique su petición ante la asamblea, asegurándole que contará con su apoyo para persuadir al pueblo. La votación de la asamblea es unánimemente favorable a la acogida de las extranjeras egipcias, aceptándolas como *métoikoi*, como residentes en su país, asegurándoles protección y derecho de asilo.

Mientras las Danaides entonan solemnes cantos expresando sus mejores deseos para la ciudad que las ha acogido, su padre les anuncia la llegada de la nave de los Egipcios, cuyo heraldo no se hace esperar. Llega acompañado de un ejército y pretende arrastrar por la fuerza a las Danaides. Sólo logra evitarlo la firme intervención del Rey Pelasgo acompañado de su tropa, asegurándole que sólo si ellas están dispuestas o logra convencerlas, podrá llevárselas, pero nunca por la fuerza, de acuerdo con el voto unánime del pueblo. El heraldo se retira, no sin antes hacer una amenaza de guerra.

El Rey anima a las doncellas a que vayan a la ciudad acompañadas de sus sirvientas y se instalen en cualquiera de las numerosas viviendas propiedad del pueblo o de él mismo, compartiéndolas con otros o exclusivas para ellas. Reafirma de nuevo que tanto él como todos los ciudadanos serán garantes (*προστάται*) de lo que la asamblea ha votado. Las Danaides, tras escuchar las últimas reflexiones de su padre, en las que les aconseja modestia en todo su comportamiento, se dirigen a la ciudad proclamando su olvido de Egipto y entonando himnos en honor de esta nueva patria que las ha acogido.

La obra termina con un canto alternado entre las Danaides y quizá sus sirvientas<sup>25</sup>, invocando las primeras a Ártemis la “pura, la casta” (*ἄγνά*), y las segundas a Afrodita diosa del amor, a la vez que expresan su temor de que males terribles aguarden en el futuro a sus señoras y les aconsejan moderación en sus palabras e invocaciones. Efectivamente no es aquí la primera vez en la tragedia en la que las expresiones de las Suplicantes sugieren un peligroso deslizamiento hacia el rechazo general del varón, lo que implicaría claramente una desmesura impropia de su condición femenina.

2. Una primera cuestión que podemos plantearnos es el porqué de la elección por parte de Esquilo, para esta primera tragedia de su trilogía, de un tema como el de las *Suplicantes*. Como es bien sabido, los trágicos griegos tomaban sus argumen-

<sup>25</sup> D.L. Page (Oxford. Class. Text, 1972) atribuye el canto coral de 1034-1051 a las doncellas de las Danaides, como también previamente P. Mazon en su edición de *Les Belles lettres*, y para el pasaje 1052-1061, manifiesta su duda entre una alternancia entre doncellas y señoras, o bien entre las Danaides distribuidas en dos semicoros. Más recientemente H.F. Johansen y E.W. Whittle en su comentario, *Aeschylus. The Suppliants*, Copenhagen, 1980, admiten la participación de las doncellas, pero argumentan también a favor de la atribución de parte del canto a los soldados argivos que acompañaban a Dánao y a sus hijas en su entrada a la ciudad. Más argumentos a favor de esta propuesta en R. Seaford, “L’ultima canzone corale delle Supplici di Eschilo”, *Dioniso*, 55, 1984-85, pp. 221-229.

tos del amplio caudal épico-heroico, de cuya riqueza de temas y versiones son testimonio los propios Poemas Homéricos, la épica cíclica, la lírica arcaica, así como las tradiciones conservadas en recopiladores y mitógrafos tardíos. Es obvio también que los trágicos tenían plena libertad en la elección y tratamiento de sus temas, y que su originalidad consistía precisamente en su enfoque personal, en cómo utilizaban argumentos, situaciones y personajes lejanos en el tiempo y situados las más de las veces fuera de Atenas, para presentar ante su público, ateniense en su mayoría, pero también de otras procedencias<sup>26</sup>, unos brillantes espectáculos en los que a través de una acción dramática reforzada por cantos y danzas corales no se pretendía simplemente entretener sino inducir a su público, a través de versiones actualizadas de antiguos mitos, a la reflexión sobre problemas que no les eran ajenos. Si pensamos por otra parte que se trataba de un espectáculo costoso, que exigía una preparación durante todo un año y era pagado con fondos públicos procedentes de las contribuciones de los ciudadanos, es de suponer que en la selección previa de los poetas que presentaban sus obras a concurso, se valorase, entre otros méritos, la oportunidad de tratar, a través de un medio tan eficaz para influir en la opinión pública, cuestiones de actualidad e interés en el ámbito religioso, político, social o cultural. Ello nos lleva a intuir, en el caso que nos ocupa, que, aunque éste no sea el único, ni quizá el principal de los temas planteados a lo largo de la trilogía, su relevancia en la primera de las tragedias, la que estamos analizando, parece indicar que la problemática de integración de extranjeros debía de ser una de esas cuestiones de interés, y es esperable por tanto que podamos deducir del examen cuidadoso de su texto indicios sobre algunos de los principios y procedimientos que regían la posible acogida estable de extranjeros en la Atenas de la primera mitad del s.V.

2.1. Algo que en principio sorprende y que constituye una novedad respecto a los testimonios anteriores que nos ofrecen los Poemas Homéricos, es el hecho de

<sup>26</sup> No en vano los espectáculos trágicos formaban parte de las grandes Dionisiacas de primavera, cuando se abría la época de la navegación, lo que favorecía la afluencia desde fuera.

<sup>27</sup> Helena parece haber participado directamente en la acogida y recibimiento de sus huéspedes, como se deduce indirectamente de las palabras de su esposo, cuando recrimina a Paris y los troyanos el haberse llevado a su esposa "contra toda razón, puesto que habíais sido recibidos como amigos por su parte" (*παρ' αὐτῆς*).

<sup>28</sup> Se observa un cierto protagonismo de esta mujer tanto en la recepción como en los honores y ayuda posterior concedidos al extranjero Odiseo: no sólo participa junto a su esposo, sino que incluso es a ella a quien Odiseo dirige en primer lugar, por consejo de Nausica, su súplica de forastero errante, cf. VII, 146 ss.

<sup>29</sup> Que también está presente en el recibimiento al extranjero-mendigo, que no es otro que el propio Odiseo, y recrimina a su hijo por permitir los ultrajes de que es objeto por parte de los pretendientes, recordándole, en ausencia de su padre, el deshonor que implicaba el no tratar adecuadamente a un extranjero cf. XVIII, 223 ss.

ser un grupo de mujeres extranjeras quienes reclaman aquí su derecho a ser acogidas. En todas las menciones previas las relaciones de “hospitalidad”, fuesen restringidas al ámbito de la nobleza o extendidas al forastero en general, se daban exclusivamente entre hombres. Sólo en un caso en la *Ilíada*<sup>27</sup>, el de Helena, y dos en la *Odisea*, el de Areta<sup>28</sup>, esposa de Alcínoo el rey de los feacios, y Penélope<sup>29</sup>, esposa de Odiseo, aparecen mujeres con un cierto papel activo, aunque siempre como anfitrionas, nunca pidiendo ellas acogida. En nuestro caso, además, no es individual la petición sino que se trata de todo un grupo de mujeres, caracterizadas desde el principio como lejanas y exóticas<sup>30</sup>.

Como es bien conocido, la mujer en Grecia no tenía personalidad jurídica propia, sino que debía ser el pariente más próximo, padre, marido, hermano, quien la representase, quien actuase como su κύριος<sup>31</sup>. En la tragedia que comentamos, desde el principio y a lo largo de toda la obra, queda bien explícito que es su padre no sólo quien las representa jurídicamente, sino quien las ha incitado a esta huída y en cierta manera casi podríamos decir quien “decide por ellas” y les marca las pautas de su comportamiento con continuos consejos, recomendaciones y avisos. Estos consejos van dirigidos siempre a inducirlas a actitudes prudentes, mesuradas y humildes, cual conviene a un forastero que además, como ellas, representa la parte débil<sup>32</sup>. Este proceder se manifiesta desde su primera aparición en escena:

176 ss. ΔΑ: Παῖδες, φρονεῖν χρῆ· ξὺν φρονοῦντι δ' ἦκετε  
πιστῶ γέροντι τῷδε ναυκλήρῳ πατρί·  
καὶ τὰπὶ χέρσου νῦν προμηθεῖαν λαβῶν  
αἰνῶ φυλάξαι τᾶμ' ἔπη δελτοῦμενας.

Dánao: “Hijas, debemos ser prudentes. Habéis llegado aquí acompañadas de un prudente y fiable piloto, este anciano padre que teneis delante; ahora, ya en tierra firme, tomando una actitud previsor, os aconsejo guardar mis palabras como si las escribierais en una tablilla”.

Otra de sus características es su pragmatismo. En su actitud previsor, recomienda enseguida a sus hijas sentarse en los altares de los dioses patrios, por la seguridad que esa actitud conlleva: v. 190: κρείσσον δὲ πύργου βωμὸς, ἄρρηκτου σάκος. “Un altar es más fuerte que una torre, es un escudo indestructible”;

<sup>30</sup> Cf. p.e. las expresiones de Pelasgo, el rey de Argos, respecto a su atavio y rasgos étnicos en vv. 234 ss, 277 ss., o sus propias referencias a su lengua como bárbara: καρβᾶνα αὐδάν (118-128).

<sup>31</sup> Sobre la consideración jurídica de la mujer en la Grecia clásica, especialmente en Atenas, vid. R. Sealey, *Women in law in classical Greece*, Univ. North Carolina-Chapell Hill / Londres, 1990.

<sup>32</sup> La referencia a esa debilidad, tanto por su condición femenina, como por su situación de extranjeras, se menciona en la obra más de una vez, cf. p.e. 203 ó 749, donde ellas mismas reconocen la debilidad de las mujeres: γυνή μοιωθεῖσ' οὐδέν “Una mujer sola no es nada”.

asimismo les aconseja detalladamente sobre cuál debe ser su actitud como suplicantes (cf. vv. 191 ss.).

Sus hijas desde el principio dejan en claro que esta huida ha sido decisión de su padre, como indican los epítetos βούλαρχος, (12) “inspirador de nuestra decisión” y στασίαρχος, (13), “inspirador de nuestra rebelión”<sup>33</sup>, y aceptan siempre su guía en todo<sup>34</sup> prometiendo una y otra vez seguir sus prudentes consejos, como en

204-206, ΧΟ: Πάτερ, φρονούντως πρὸς φρονούντας ἐννέπεις·  
φυλάξομαι δὲ τάσδε μεμνήσθαι σέθεν  
κεδνὰς ἐφ’ετμάς·

Coro: “Padre, hablas con prudencia a quienes son prudentes; tendré cuidado de recordar estos tus sabios consejos”.

Como hombre prudente y práctico, mantiene siempre la calma para tomar y aconsejar a sus hijas el comportamiento más eficaz cuando ellas pierden el control ante las situaciones de peligro potencial o evidente, p.e., frente al posible recibimiento hostil por parte de los argivos, o frente a los intentos de los egipcios de llevarse a la fuerza. Incluso cuando ya están a salvo en la ciudad, aceptadas y protegidas por el pueblo entero, Dánao, en un discurso excesivamente prolijo, tópico y aparentemente inmotivado dentro de la economía y el desarrollo dramático<sup>35</sup>, concreta sus consejos en sutiles recomendaciones respecto a la necesidad de un comportamiento siempre modesto, dados los peligros que pueden derivarse de ser mujeres jóvenes y atractivas. Éstas son sus últimas palabras antes de salir de escena:

<sup>33</sup> El primer elemento del compuesto, στάσις, apunta claramente a una rebelión interna, en el marco de la misma comunidad, en este caso sin duda frente al bando formado por Egipto y sus hijos. El orden de los epítetos es el contrario a la secuencia de los acontecimientos: primero tendrá lugar su rebelión y enfrentamiento con sus primos y, después de ser vencidas, como parece deducirse de algunos pasajes de la propia tragedia, tomarían, por consejo de su padre, la mejor de las decisiones: huir a una ciudad que las pueda acoger.

<sup>34</sup> Cf. en 970 la expresión Δαναόν, πρόνοον καὶ βούλαρχον “Dánao, que piensa y decide por nosotras”.

<sup>35</sup> Cf. sin embargo la sugerente propuesta de W. Rösler, “Danaos à propos des dangers de l’amour (Eschyle, *Suppliantes*, 991-1013)”, *Pallas*, 38, 1992, pp. 173-178, donde, basándose en un artículo de M. Sicherl, “Die Tragik der Danaiden”, *MH*, 43, 1986, pp. 81-110, reinterpreta y justifica el significado de ese aparentemente innecesario discurso de Dánao y su función en la trilogía, lo que le lleva a proponer que *Suplicantes* no fuese la primera de las tragedias sino que hubiese sido precedida por *Egipcios*; el mismo autor hace un tratamiento más detallado de la cuestión en “Der Schluss der *Hiketiden*, und die Danaiden-Trilogie des Aischylos”, *RhM*, 136/1, 1993, pp. 1-22. En el artículo citado, Sicherl aportaba el testimonio de varios escolios (a *Iltada*, a *Prometeo* de Esquilo, a *Orestes* de Eurípides, a la *Tebaida* de Estacio, así como al v. 37 de la propia tragedia que estamos analizando) para defender la existencia de un oráculo que vaticinaba la muerte de Dánao a manos de un sobrino suyo, lo que le llevaba a postular que, el intento de evitar el cumplimiento de dicho oráculo, era la verdadera razón del rechazo del matrimonio con sus primos y la subsiguiente huida a Argos por parte de las Danaides y su padre. La ambigüedad con que los motivos de ese rechazo están presentados en la tragedia ha constituido siempre uno de los problemas más debatidos, como indica

1013 s, ΔΑ: Μόνον φύλαξαι τάσδ' ἐπιστολὰς πατρός,  
τὸ σωφρονεῖν τιμᾶσα τοῦ βίου πλέον.

Dánao: "Guarda con cuidado solamente este encargo de tu padre: que consideres más honrosa la modestia que la vida".

2.2. Frente a esa personalidad racional de Dánao, sus hijas espontáneamente adoptan casi siempre actitudes emocionales, que su padre se encarga de reconducir. En cierto modo, sin llegar al extremo del duro enfrentamiento verbal entre Eteocles, el prudente rey de Tebas en Siete contra Tebas<sup>36</sup> con el coro de mujeres tebanas enloquecidas por el pánico ante una guerra que se anuncia ya, los personajes y la situación guardan cierta semejanza, incluso en las recomendaciones de Dánao a sus hijas de que se queden invocando la ayuda divina en los templos de Argos mientras él intentará resolver la situación en el plano político y jurídico<sup>37</sup>, al igual que hacía Eteocles recomendando a las mujeres de Tebas su colaboración en el plano religioso en tanto que él se cuidará de la defensa efectiva de la ciudad<sup>38</sup>. De modo que podría decirse que los personajes de Dánao y de sus hijas pueden ser considerados como uno solo, que se manifiesta y actúa como las dos caras complementarias, racional y emocional, de un personaje mixto cuyas voluntades y objetivos coinciden totalmente: conseguir ser acogidos en un nuevo país.

2.3. Otra novedad frente a los testimonios de la *Odisea* es que en este caso no se trata ya de una acogida corta y/o eventual ayuda para poder regresar a la propia patria, sino de la pretensión colectiva de instalarse definitivamente en otra comunidad cívica. Evidentemente esto implica que la institución de la *xenía*, sin haber perdido totalmente su vertiente privada<sup>39</sup>, ha pasado a ser mayoritariamente una institución controlada por los poderes públicos<sup>40</sup>. Esta situación va ligada históricamente al desarrollo de la pólis como ciudad-estado, que asume, también en este campo, funciones que antes habían dependido de los grupos familiares (γέννη). Eso

---

la ingente bibliografía que se le ha dedicado, cf. Sicherl *art. cit.*, pp. 82-88; F. Zeitlin, "La politique d'Eros. Féminin et masculin dans les *Suppliantes* d'Eschyle", *Métis*, 3, 1988, pp. 231-259; S. des Bouvrie, *Women in Greek Tragedy*, Oslo, 1990, pp. 147-166.

<sup>36</sup> Cf. 78-202.

<sup>37</sup> Cf. 725 s.

<sup>38</sup> Cf. 265 ss.

<sup>39</sup> La posibilidad de establecer una relación privada entre dos familias persistía, como se deduce claramente de las palabras de Pelasgo cuando dice a las Danaides, que intentan que él personalmente les asegure la protección que buscan, que "no se han asentado ante su hogar, sino junto a los altares de los dioses de la ciudad" (365 s.).

<sup>40</sup> En *Odisea* se advertía ya una cierta ampliación al ámbito público en el caso de la corte de Alcínoo, rey de los feacios: el rey consulta con los otros reyes la acogida de Odiseo, que aceptan, y en la que participan todos.

hace esperar que una institución, cuyos principios y procedimientos formaban parte originariamente del orden religioso-moral, pase en esta nueva situación a materializarse en reglamentaciones de carácter político y jurídico, aunque formalmente siga manteniendo sus vínculos con el pasado.

2.3.1. La identificación que observábamos en la *Odisea* entre “extranjero” (ξένος) y “suplicante” (ικήτης), en nuestra tragedia se da en las propias protagonistas, que son designadas tanto con uno como con otro de esos apelativos<sup>41</sup>. La invocación a Zeus como protector de extranjeros<sup>42</sup> y suplicantes, y, además, como “padre” de su estirpe, está presente de principio a fin de toda la obra en boca del coro de Danaides. Se observa asimismo una ampliación de los epítetos de Zeus alusivos a esa función protectora. Los más abundantes son los epítetos conectadas con el lexema ἰκ- “suplicar”<sup>43</sup>: Ἰκέσιος (346, 616), Ἰκταῖος (385), Ἰκτῆρ (479), Ἀφίκτωρ (1, 241), αἰδοῖος<sup>44</sup> (192). Dentro de la misma semántica, pero con sentido más general, Σωτήρ “salvador” (27), φύλακα πολυπόνων “guardián de los que mucho sufren” (381), οἰκοφύλαξ (27) “guardián de las familias”. Entre los que hacen referencia a su parentesco, podemos mencionar Γενιῆτῶρ (206), ὁμαίμων “de la misma sangre” (402), πατήρ φυτουργός “padre que ha plantado nuestra raza” (492), οὐριος “de favorable soplo”<sup>45</sup> (594), πατήρ (193).

Se le atribuyen, además de los anteriores epítetos, otros atributos como los siguientes: παντόπτας “que todo lo ve” (139), κλάριος “repartidor de destinos”

<sup>41</sup> Muchas más veces con el segundo. Además de ξένοι, el grupo es aludido también con el término ἀστόξενοι (356), un claro ejemplo de oxymoron, “extranjeras a la vez que ciudadanas”, cuando ya Pelasgo ha reconocido su ascendencia argiva, su συγγένεια con ellas. La misma idea es recogida más tarde (618) al referirse Pelasgo a la gravedad de la doble mancha (μίasma) que es a la vez ξενικὸν ἀστικὸν θ’ ἅμα “a la vez extranjera y ciudadana”. Respecto a la súplica y sus reglas, puede consultarse el extenso artículo de J. Gould, “*Hiketia*”, *JHS*, 93, 1973, pp. 74-103. Para el hecho frecuente de que a las mismas personas se les apliquen las dos designaciones de ξένος y ἰκήτης, cf. esp. pp. 90-94. Para la súplica como procedimiento utilizado por los extranjeros para solicitar su integración en otra ciudad, puede consultarse el interesante artículo de R. Zelnick-Abramovitz, “Supplication and Request: Application by Foreigners to the Athenian polis”, *Mnemosyne*, vol. 51, fasc. 5, 1998, pp. 554-573.

<sup>42</sup> Con la epiclesis Ξέλιος, sólo en dos casos (627, 672).

<sup>43</sup> Para el proceso semántico que ha llevado a que el lexema ἰκ(ε/ο) “alcanzar” adopte el sentido de “suplicar”, puede consultarse E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, II, Paris, 1969, pp. 252-254, y posteriormente el esclarecedor artículo de Fr. Letoublon, “Le vocabulaire de la supplication en grec: performatif et dérivation délocutive”, *Lingua*, 52, 1980, pp. 325-336.

<sup>44</sup> El concepto de αἰδώς asociado a la súplica de extranjeros y suplicantes se da ya en *Odisea*, cf. IX, 269 ss., pero es en la tragedia donde es más explícito. En ésta, el adj. αἰδοῖος aparece frecuentemente casi como sinónimo de “suplicante”, cf. p.e. αἰδοῖων λόγων “de mis palabras de suplicante”, etc. Para la constante asociación de ideas en diferentes tragedias entre súplica y αἰδώς, cf. Gould, *art. cit.*, pp. 85-90 (esp. 89-90 para *Suplicantes* de Esquilo).

<sup>45</sup> En clara referencia a la liberación de Ió y el nacimiento de Ἐπάφο.

(360), Κτήσιος, “protector de patrimonios”<sup>46</sup> (445), ἀναξ ἀνάκτων “señor de señores” (524), δι’ αἰῶνος κρέων ἀπαύστου “que reina por tiempo infinito” (574), πράκτωρ “vengador” (646), δυσπολέμητος, “contra quien no se puede luchar” (647), παγκρατής, “todopoderoso” (816), ἀναξ “soberano, protector” (908, 1063), οὐ παρβατός ἐστὶν μεγάλη φρῆν ἀπέρατος, “cuya mente augusta e impenetrable no puede ser transgredida” (1049 s.).

2.4. Llama la atención, además, la aparición frecuente de otras expresiones que relacionan a Zeus con la δίκη<sup>47</sup>, el término que designa una nueva concepción de justicia, más elaborada que la antigua θέμις, y que se manifiesta ya en reglamentaciones jurídicas y legales precisas, fijadas por escrito<sup>48</sup>, para regular los diferentes aspectos de la vida en comunidad. Presentaré algunos ejemplos que me parecen ilustrativos a este respecto.

2.4.1. En 437 se dice explícitamente: δίκαια Διόθεν κράτη “Todo lo que a justicia se refiere, está controlado por Zeus”. La consideración conjunta de los pasajes 78 ss. y 1070 ss., al comienzo y final<sup>49</sup> de la obra respectivamente, resulta también ilustrativa en este sentido. Zeus sólo está nombrado directamente en el segundo<sup>50</sup>, pero en el primero puede inferirse la referencia a él en el plural θεοὶ γενέται “dios/es que me ha/n engendrado”, a quien/es el coro pide “escuchadnos, puesto que veis bien lo que es justo” (ἐὺ τὸ δίκαιον ἰδόντες), y continúa diciendo ἦ καὶ μὴ τέλεον (sc. τὸ δίκαιον) / δόντες ἔχειν παρ’ αἴσαν, / ὕβριν δ’ ἐτοίμως στυγούντες, / πέλοιτ’ ἂν ἔνδικοι γάμοις· “o, incluso si no me concedieseis obtener una justicia plena más allá de lo marcado por el destino, en vuestro odio siempre dispuesto contra la desmesura, podeis ser justos al menos frente a las bodas”. La semejanza entre los dos pasajes aclara la expresión un tanto enigmática del pasaje final, en 1063 ss.: Ζεὺς ἀναξ ἀποσττεροί-η γάμον δυσάνορα/ δάιον; “Que Zeus protector aparte de nosotras un matrimonio con un mal esposo, nuestro enemigo”, y 1070 s.: ...τὸ βέλτερον κακοῦ / καὶ τὸ δίμουρον αἰνώ· “Como mal menor apruebo incluso las dos terceras partes”<sup>51</sup>, y 1072 s.: καὶ δίκᾱ δίκας ἔπε-

<sup>46</sup> Epiclesis de Zeus que aparece también en la oratoria judicial, cf. Antipho. 1.16. En este ejemplo Pelasgo espera que Zeus repondrá los patrimonios arrancados violentamente de los hogares argivos, caso de que la guerra se haga inevitable.

<sup>47</sup> El primer autor griego que desarrolla ampliamente la íntima conexión de Zeus con la nueva justicia es Hesíodo en *Trabajos y días*, donde incluso presenta míticamente a *Dike* como hija de Zeus.

<sup>48</sup> Alusiones a ello en nuestra tragedia, cf. 708 s., 946.

<sup>49</sup> Una sugerente interpretación del último canto coral de esta tragedia, considerándolo influenciado en la forma y contenido por los cantos nupciales, en R. Seaford, “L’ultima canzone corale delle Supplici di Eschilo”, *Dioniso*, 55, 1984-1985, pp. 221-229.

<sup>50</sup> Cf. 1063: Ζεὺς ἀναξ.

<sup>51</sup> Que correspondería a la expresión μὴ τέλεον “incompleta”, del v. 79.

/σθαι ξὺν εὐχαῖς ἐμαῖς, λυτηρίοις / μηχαναῖς θεοῦ πάρα. “y que otras decisiones justas sigan a ésta, justa también<sup>52</sup>, con la ayuda de mis súplicas y de las capacidades liberadoras<sup>53</sup> de la divinidad”. Del examen conjunto de ambos pasajes se deducen, pienso, conclusiones interesantes para nuestra indagación: 1) Las Danaides confían para resolver su situación, no sólo en Zeus como protector de suplicantes y extranjeros, sino como dios de la *Dike*, de esa nueva justicia a la que aludíamos antes. 2) Zeus, como los demás dioses, está sometido a la fuerza inevitable del destino, lo cual puede hacer inviable el cumplimiento *total* (τέλεον) de una sentencia justa. 3) La *Hybris*, la actuación humana por encima de sus limitaciones, aquí sin duda referida a las bodas impuestas por sus primos, es algo que Zeus estará siempre presto a castigar. 4) Las Danaides se conformarían con que se hiciera justicia respecto a esas bodas, logrando la acogida y protección de Argos. Esta interpretación aclara la del pasaje final: como mal menor aceptan la consecución al menos de los dos tercios de la sentencia justa: haber evitado las bodas, y haber conseguido la acogida y protección buscadas. El tercio restante aludirá a un incierto futuro, que dependerá de la reacción de los egipcios, y para el cual ellas piden que siga actuando esa justicia de Zeus.

2.4.2. El apoyo de Zeus a esa nueva justicia plasmada ya en leyes se reafirma en otros pasajes donde se menciona explícitamente el adjetivo *ἐννομος* “legal”: Zeus es presentado (381 ss.) como protector de quienes no obtienen una justicia justa en su mundo: el coro insta al rey Pelasgo, en su duda hamletiana<sup>54</sup> respecto a qué decisión tomar, a dirigir su mirada a Zeus: “quien desde lo alto todo lo ve, que vela por los mortales atribulados porque cuando se presentan ante sus vecinos no consiguen sentencias conformes a la ley”<sup>55</sup> (δίκας οὐ τυγχάνουσιν ἐννόμου). Asimismo se califica a Zeus, en su conexión con esa nueva justicia, como “imparcial”: en 402 ss. dice el coro: “Zeus, que inclina la balanza tanto de un lado como de otro (ἐτερορρεπής), atribuyendo tal como conviene lo injusto (ἀδικο) a los malvados (κακοῖς) y lo justo (δσια) a los que se mantienen dentro de la ley (ἐν νόμοις).

<sup>52</sup> δίκαι δίκας ἔπεσθαι. Las Danaides consideran justa, aunque incompleta, la respuesta a sus peticiones y piden, mediante el infinitivo con valor de imperativo ἔπεσθαι que la justicia siga actuando en las dificultades que bien seguro se presentarán en el futuro.

<sup>53</sup> La referencia a Zeus queda perfectamente clara porque previamente (1066) se ha referido a él como quien “liberó” (ἐλύσατ’) a Io.

<sup>54</sup> Cf. 379-380: ἀμηχανῶ δὲ καὶ φόβος ἔχει φρένας / δράσαι τε μὴ δράσαι τε καὶ τύχην ἐλεῖν “No sé qué hacer y el pánico se ha apoderado de mi mente: actuar, no actuar, tentar al destino”.

<sup>55</sup> Expresión que recuerda las “sentencias torcidas” (σκολιαὶ δίκαι) de los reyes corruptos, frente a las “sentencias rectas” (θεεῖαι δίκαι) de la nueva justicia protegida por Zeus, cf. Hsd. *Trabajos*, 213-285.

2.4.3. El caso de Ἀφίκτωρ merece un comentario especial, porque, como veremos, puede encerrar una referencia, no general sino muy concreta, a algunos aspectos de procedimiento en la integración de extranjeros/suplicantes. Se trata de un término de creación esquílea, quasi *hapax*, ya que sólo se da en esta tragedia, en dos ejemplos, uno en singular, como epíteto de Zeus al comienzo mismo de la obra y otro en el verso 241, en plural en el sintagma νόμους ἀφικτόρων. Examinemos más de cerca los pasajes:

1 ss., XO: Ζεὺς μὲν Ἀφίκτωρ ἐπίδοι προφρόνως  
 στόλον ἡμέτερον νάιον ἄρθεντ'  
 ἀπὸ προστομίωv λεπτοψαμάθων  
 Νείλου· Δίαν δὲ λιπούσαι  
 χθόνα σύγχορτον Συρίᾳ φεύγομεν,  
 οὔτιν' ἔφ' αἶματι δημηλασίαν  
 ψήφῳ πόλεως γνωσθεῖσαι,  
 ἀλλ' αὐτογενεῖ φυξανορία,  
 γάμον Αἰγύπτου παίδων ἀσησεβῆ τ'  
 ὄνοταζόμεναι <παράνοιαν>.

Coro: “Zeus Ἀφίκτωρ contemple con benevolencia a este nuestro equipo que partió por mar desde las embocaduras de fina arena del Nilo. Abandonando la tierra de Zeus, fronteriza de Siria, hemos huído, no porque se nos haya reconocido por el voto de la ciudad el destierro como condena de un delito de sangre, sino porque detestamos, por un rechazo innato del varón, el matrimonio con los hijos de Egipto y su impía demencia”. Son las primeras palabras del coro, formado por las hijas de Dánao, a su llegada a Argos, en las que ponen de relieve que su huída no se debe a la condena por delito de sangre, como era frecuente en los suplicantes que se veían forzados a huir de su patria para ser purificados de ese delito en una tierra extranjera. En su caso el motivo es la huida de un matrimonio que aborrecen y consideran opuesto a las leyes de los dioses.

241 ss. ΠΕΛ: Κλάδοι γε μὲν δὴ κατὰ νόμους ἀφικτόρων  
 κείνται παρ' ἡμῖν πρὸς θεοῖς ἀγωνίοις·  
 μόνον τόδ' Ἑλλάς χθῶν συνοίσεται στόχῳ.

Pelago: “Es cierto que siguiendo la normativa de los ἀφικτόρων teneis depositadas ramas ante los dioses agonales<sup>56</sup>”. Este es el único indicio que el rey de Argos aprecia como cercano a los usos griegos, en unas mujeres cuya apariencia apunta en todo a un origen lejano y extraño<sup>57</sup>.

<sup>56</sup> Cuyas estatuas presidían las competiciones públicas (ἀγωνεῖς).

<sup>57</sup> Un análisis, centrado en el léxico, respecto a la manifestación de algunos rasgos del ambiente egipcio en *Las Suplicantes*, en F. R. Adrados, “Ambiente y léxico egipcio en Esquilo, *Las*

En un reciente y muy bien argumentado artículo C. Dobias-Lalou<sup>58</sup> propone una nueva interpretación del término ἀφικτωρ, frente a las dos mantenidas previamente: la unitaria que defiende el sentido de “suplicante” aplicado a ambos pasajes, y que en consecuencia haría de Zeus mismo un “suplicante”, y la de quienes admiten un doble significado, “protector de suplicantes” como epíteto de Zeus para v.1, y “suplicantes” en general para 241.

La autora basa su argumentación, por una parte, en el análisis de los tres constituyentes morfológicos del término, el preverbo ἀφ'- (ἀπό) + tema verbal ἴκ- + sufijo de agente -τωρ, y por otra, en el testimonio de dos inscripciones, Ley sagrada de Cirene<sup>59</sup> y un decreto de Lindos<sup>60</sup>. En la primera aparecen dos formas, una en activa y otra en pasiva, y en la segunda un solo ejemplo en activa, de un nuevo verbo, ἀφικετεύω, cuyos contextos inclinan a entenderlo como “hacer salir del estado de súplica, reintegrar en una comunidad cívica”. En la inscripción de Cirene va seguido de los acusativos directivos ες [3-4] πολίαν καὶ τριφυλίαν “a la ...polia y a las tres tribus”, lo que pone de manifiesto que el proceso de purificación del suplicante (en este caso de alguien manchado por algo tan grave como el derramamiento de sangre de la propia familia, αὐτοφόνος) no solamente incluía la purificación del individuo sino su reintegración en la comunidad cívica, como se deduce de la referencia “a las tres tribus”<sup>61</sup>. En el segundo testimonio el verbo admite también esta semántica<sup>62</sup>. Asimismo en un decreto de Cnido grabado en Cos<sup>63</sup> se da el sustantivo correspondiente, ἀφικετεία, en un contexto en el que la referencia al ritual de reintegración de suplicantes cuadra bien.

De modo que la helenista francesa, combinando los resultados del análisis morfológico del término esquileo y los testimonios epigráficos, piensa que el trágico ateniense conocía ambos términos, el verbo ἀφικετεύω y el nombre ἀφικετεία, y se habría basado en ellos para la creación del nuevo epíteto ἀφικτωρ.

*Suplicantes*: βάρης (839, etc.), σινδονία (121), χάμιψα (878), Ἴσι (848)”, *Eikasmos*, 10, 1999, pp. 47-55.

<sup>58</sup> “ΑΦΙΚΤΩΡ, ESCHYLE, SUPPLIANTES 1 ET 241”, *REG*, 114, 2001/2, pp. 614-625.

<sup>59</sup> Texto de gran extensión recuperado en 1927 y fechado en el último cuarto del s.IV a.C., aunque incluye rasgos claramente arcaicos. Se trata de un conjunto de prescripciones respecto a diferentes tipos de purificación de diversas manchas, a la consagración del diezmo, y en la última parte del texto conservado se refiere también a ritos de purificación y reintegración de suplicantes. El texto ha sido reexaminado y reeditado por la misma estudiosa francesa en su monografía sobre el dialecto de Cirene, *Le dialecte des inscriptions grecques de Cyrène*, Paris 2000, cf. pp. 297-309. Asimismo resulta ilustrativo al respecto un artículo previo “Suppliants ou revenants dans la grande lois sacrée de Cyrène?”, *Lalies*, 17, 1997, pp. 261-270.

<sup>60</sup> Vid. V. Kontorini, *Inscriptions inédites de Rhodes II*, Atenas 1989, n° 1, pp. 17-29. Se trata de un decreto procedente de Lindos y fechable en el s.III a.C.

<sup>61</sup> En el sentido no ya gentilicio, sino administrativo.

<sup>62</sup> En una expresión disyuntiva de dos formas de participio: ἀφικετεύων ἢ δεκόμενος τοὺς ἰκέτας “reintegrando o acogiendo a los suplicantes”.

<sup>63</sup> Vid. *SEG* 38, 812 A, ll. 6-7.

Propone para el término un sentido único aplicable a los dos ejemplos: en el caso del epíteto con que las Danaides invocan a Zeus en el v.1 lo harían en su función de "reintegrador de suplicantes"<sup>64</sup>, y en el plural de 241, se aplicaría el mismo sentido al conjunto de dioses de la ciudad que, junto con el propio Zeus, controlarían las ceremonias de "reintegración" en la comunidad cívica de Argos<sup>65</sup>.

La expresión *κατὰ νόμους* en este caso apuntaría más bien, a mi modo de ver<sup>66</sup>, a una normativa legal, es decir, que aspectos como el de depositar ramas de suplicante a los pies de las estatuas de los dioses patrios formaban parte de la reglamentación del ritual de la súplica por parte de los responsables políticos<sup>67</sup> de un acto público que afectaba directamente a la estructura del cuerpo cívico, como era el de la integración de extranjeros. La reflexión de Pelasgo en 243, al reconocer en el comportamiento de las suplicantes egipcias en este sentido, la única coincidencia con los usos griegos, abogaría también a favor de la consideración del hecho como parte integrante del ritual oficial de este tipo de súplicas. De modo que, en coherencia con otros usos de *νόμος* en la tragedia<sup>68</sup>, creo que podría defenderse para *ἀφίκτορες* la primacía de la semántica legal frente a la religiosa. El mantenimiento, por otra parte, de los formalismos religiosos heredados de la tradición en ceremonias de ese tipo, conviviendo con los de carácter estrictamente político o jurídico, es perfectamente esperable en Grecia.

<sup>64</sup> La súplica, como vemos ya desde los testimonios homéricos, no solamente sirve para purificar a quienes son reos de alguna culpa o mancha previa, sino también para auxiliar a aquellos que se hallan en una situación de debilidad por estar lejos de su patria y apartados de su comunidad de origen, como es el caso de las hijas de Dánao. Para el análisis de algunos ejemplos ilustrativos en este sentido, vid. P. Cassella, "Alcune osservazioni sulla *ἰκετεία*", *RAAN*, 1996, N.S. 66, pp. 59-67.

<sup>65</sup> Alude la autora (p. 624) a la posibilidad de incluir al rey Pelasgo en ese plural, como factor humano de esa integración. Personalmente no sólo me adhiero a esta hipótesis, por el doble plano divino y humano en que la integración de estas extranjeras está tratada en la tragedia, sino que iría más lejos, como expondré a continuación.

<sup>66</sup> Cf. también R. Zelnick-Abramovitz, "Suppl... cit. pp. 570s.

<sup>67</sup> Los *ἀφίκτορες* aquí, encargados de aplicar esa normativa legal.

<sup>68</sup> Un pasaje que me parece muy ilustrativo para ser comparado es el de 387-391, cuyo contenido y léxico apuntan claramente al ámbito de la normativa legal. Plantea Pelasgo a las Suplicantes: "Si los hijos de Egipto, según la ley de la ciudad (*νόμῳ πόλεως*) tienen poder (legal) sobre tí (*κρατοῦσι σέθεν*), arguyendo (*φάσκοντες*) que son tus parientes más próximos, ¿quien estaría dispuesto a oponerse (*ἀντιωθῆναι*) a estos (argumentos)? Es necesario (*δεῖ*) que tú alegues en tu defensa (*φεύγειν*) que, de acuerdo con las leyes de tu país, (*κατὰ νόμους τοῦς οἴκοθεν*) esas leyes no son de aplicación legal (*κῦρος*) en tu caso". Aparte de la semejanza formal de los sintagmas en que aparece el término *νόμος*, las referencias a realidades jurídicas como las del epiclerato o el uso técnico de términos como *φεύγειν* o *κῦρος*, reforzaría mi propuesta de secularizar la semántica de *ἀφικτόρων* en 241. Asimismo la expresión *ἀφίξεως τέκμαρ* en 483, como signo externo que puedan ver todos los ciudadanos (*ἴδωσιν*), y les predisponga a no rechazar (*μηδ' ἀπορριφθῆ λόγος ἐμοῦ*) la proposición de Pelasgo ante la asamblea respecto a la acogida de la extranjeras, abogarían, pienso, en el mismo sentido.

2.5. Hemos presentado únicamente algunos ejemplos que nos dejan bien claro que incluso en el plano religioso, en el papel de Zeus como protector y garante de extranjeros/suplicantes, hay un abismo entre la concepción arcaica del Ζεὺς Ἐπίμιος y esta nueva visión del papel que juega esa divinidad en las normas respecto a los extranjeros. En este campo como en los demás se refleja también en esta tragedia la nueva imagen que de esa divinidad suprema nos presenta Esquilo: un dios distinto de sus predecesores, magistralmente presentado por el trágico en el primer coro del *Agamenón*<sup>69</sup>. Es lógico, por tanto, que las Danaides centren sus súplicas, en el plano divino, en esta divinidad en la que se dan tres atributos muy favorables para sus objetivos: el tradicional de “protector de suplicantes”<sup>70</sup>, el de “engendrador de su estirpe”<sup>71</sup>, y el más general de “guardián de la justicia y enemigo de la desmesura”, ya que ellas presentan desde el comienzo su actitud como τὸ δίκαιον, frente a la desmesura y violencia de sus primos<sup>72</sup>. Y esta nueva justicia no se opone al respeto a los dioses, sino que se identifica con él, como muestran claramente frases como σύμμαχον δ’ ἐλόμενος δίκαν / κρίνει σέβας τὸ προς θεῶν (395 s.) “Tomando la justicia como tu aliado juzga respetando la majestad divina”, ya que δίκαια Διόθεν κράτη (437) “todo lo referente a la justicia está controlado por Zeus”, palabras dirigidas por el coro a Pelasgo dudoso sobre la decisión que debe tomar<sup>73</sup>.

<sup>69</sup> Cf. 160 ss.

<sup>70</sup> En 478 s. Pelasgo acaba decidiendo su apoyo a las suplicantes porque considera imprescindible (ἀνάγκη) respetar la cólera de Zeus “protector de suplicantes”, pues nada existe que cause a los mortales un temor más grande.

<sup>71</sup> Cualidad que Zeus comparte con los argivos, de cuyo país procede Io, madre de Épafo, el antecesor mítico invocado por las Danaides. El doble plano divino y humano de las peticiones de las Danaides está siempre presente en la obra y así se manifiesta en el doble procedimiento de puesta en práctica de su súplica: siguiendo el ritual religioso, de un lado, y el que marcan las leyes del país, por otro. Y ese doble respeto es lo que le ha procurado el éxito en su empresa, como asegura Dánao en 623 s.: Δημηγόρους δ’ ἤκουσεν εὐπειθεῖς στροφάς / δῆμος Πελασγῶν, Ζεὺς δ’ ἐπέκρανεν τέλος “La asamblea de los Pelasgos ha escuchado las persuasivas razones de los discursos allí pronunciados, pero Zeus es quien ha puesto el punto final”. Asimismo en 724 ss. Dánao recomienda a sus hijas calma y prudencia ante su pánico por la visión de la nave de los egipcios, pero sin descuidar su atención a los dioses, cf. también 773.

<sup>72</sup> Cf. p.e. 77 ss., 104 ss., 402 ss., 811 ss., 814.

<sup>73</sup> Resulta un tanto sorprendente en este pasaje la seguridad del coro frente a la actitud dubitativa de Pelasgo. Hay un cierto intercambio de papeles, como en el caso de Eteocles y coro de mujeres tebanas en *Siete contra Tebas*, cuando el primero pierde toda su serenidad anterior para enfrentar los acontecimientos, en el momento en que se le comunica que el atacante de la séptima puerta será su propio hermano Polinices; el coro de tebanas, que antes habían sido presas del pánico, adoptan, por el contrario, la actitud reflexiva antes propia del Rey, cf. 78-374 y 631-719. Un atractivo comentario de la manifestación formal, métrica especialmente (explicitada en el cambio del ritmo docmiáco al más “masculino” del crético) de esa transformación de las Danaides a una actitud más segura y enérgica, más propia de la naturaleza del varón, en J. Jouanna, “Le chant mâle des vierges-Eschyle, *Suppliantes*, v. 418-437.

2.6. Pero las divinidades a las que acuden las Suplicantes no se limitan a Zeus. Desde el principio, por indicación de su padre, su mentor y guía, dirigen también sus peticiones a los dioses de la ciudad, nombrados generalmente de un modo genérico: ἀγωνίων θεῶν “dioses que presiden los certámenes”<sup>74</sup> (189, cf. 242, 332, 355); πάντων δ’ ἀνάκτων τῶνδε κοινοβωμίαν “altar común de todas estas divinidades soberanas” (222); δαιμόνων ἐγχωρίων “de los dioses del país” (482, cf. 520); πολιτισσούχων θεῶν βωμοὺς προνάους καὶ φιλοξένους ἔδρας “altares colocados delante de los templos de los dioses de la ciudad y sus sedes hospitalarias” (493, cf. 501 βωμοὺς ἀστικούς, 1020 πολιούχου); ἀστυνάκτας “protectores de la ciudad” (1018). Sólo a veces aparecen aludidos individualmente: Ἄγνόν τ’ Ἀπόλλω, φυγάδ’ ἀπ’ οὐρανοῦ θεόν “Y al sagrado Apolo, divinidad fugitiva<sup>75</sup> del cielo” (214); asimismo se alude indirectamente a Posidón, dios del tridente (218) y a Hermes por su nombre (220); Ἰκεσία Θέμις Διὸς Κλαρίου “Themis protectora de suplicantes, hija de Zeus que reparte destinos”<sup>76</sup> (360).

2.7. Significativa, por otro lado, de ese nuevo enfoque es la forma que adopta la súplica conjunta que en el primer momento de su llegada las Danaides dirigen a las fuerzas divinas y humanas del país al que acaban de llegar: “Ciudad de los argivos, su tierra y límpidas aguas, dioses del cielo y de la tierra, que ocupais las tumbas, duros en vuestras venganzas, y Zeus salvador en tercer lugar, guardián de las casas de los hombres respetuosos, aceptad como suplicante...” (24 ss.). Tanto el orden como la enumeración de esas fuerzas muestran claramente desde el comienzo de la obra los dos planos en los que se va a desarrollar todo el proceso de su acogida en la nueva patria: el humano, aludido en su doble vertiente, política (πόλις) “conjunto de ciudadanos” y física (γῆ καὶ λευκὸν ὕδωρ), y el divino.

<sup>74</sup> Cuyas estatuas presidirían los lugares públicos de celebración de las competiciones de todo tipo frecuentes en el mundo griego.

<sup>75</sup> Exiliado como ellas, puede comprenderlas, cf. 215.

<sup>76</sup> No se trata propiamente de una divinidad de Argos, sino del mismo término, deificado aquí, que designa la justicia ancestral, la más antigua, y que encontramos ya desde Homero en expresiones del tipo θέμις ἐστίν, οὐ θε. Resulta curioso que, así como en *Odisea* veíamos esta expresión aplicada al deber de la “hospitalidad” para con el extranjero, no se dan estas expresiones en nuestra tragedia, en la que, estamos viendo, es otro el tipo de justicia aludido. Como diosa, *Themis* aparece a menudo ligada a Zeus y representándole en alguna de sus funciones, la de protector de suplicantes en este caso.

3. Vamos ahora a comentar alguno de los aspectos que nos parecen más relevantes dentro de ese plano humano, es decir, aquellos que nos permitan poner de relieve el transfondo político y jurídico<sup>77</sup> real de esta tragedia.

Una precisión previa: evidentemente el valor testimonial en estos aspectos de una obra como la que comentamos no es comparable al de los documentos epigráficos relacionados con extranjeros, sean concesiones a individuos concretos<sup>78</sup>, o bien privilegios reconocidos mutuamente a los ciudadanos todos de dos ciudades diferentes por previo acuerdo entre ellas<sup>79</sup>, o incluso documentos de carácter comercial que dejan entrever aspectos normativos relacionados con el comercio que anacrónicamente podríamos llamar “internacional”<sup>80</sup>. Para los dos primeros tipos disponemos de inscripciones, no sólo en Atenas sino en otras partes del mundo griego, desde el siglo V a.C., aunque son especialmente abundantes a partir del s.IV. En el caso de esas inscripciones se trata de documentos legales, conservados en su soporte original, mientras que de los textos literarios que nos han llegado por una larga tradición manuscrita es lógico esperar que incorporen todas las convenciones y servidumbres propias del género literario y que además hayan podido sufrir algunos cambios e interpolaciones en el largo proceso de transmisión. Además en el caso de una tragedia<sup>81</sup> no puede olvidarse la presión que en las referencias a realidades o instituciones concretas ejercería sin duda el doble plano de la búsqueda de coherencia narrativa en el argumento mítico, por un lado, y de su clara intencionalidad didáctico-política por otro. No significa esto que haya que

<sup>77</sup> He tenido ocasión de leer en el proceso de elaboración de este trabajo un artículo de enorme interés desde el punto de vista del análisis jurídico, cuyas conclusiones y puntos de vista comparto de manera general, y que me ha ratificado en algunas de mis apreciaciones previas. Se trata de un estudio en el que se manejan con competencia los datos jurídicos y los filológicos: G. Caraberti, “Le Supplici di Eschilo, la fuga dal maschio e l’invulnerabilità della persona”, *Museum Helveticum*, 58(3), 2001, pp. 140-156. Aunque sólo parcialmente alude a esta obra (pp. 570-572), resulta también muy esclarecedor respecto a los procedimientos de integración de extranjeros el artículo de S. Zelnick-Abramovitz ya citado “Supplication and Request: Application by Foreigners to the Athenian polis”, *Mnemosyne*, 51/5, 1998, pp. 554-573. También recientemente ha sido puesto de relieve el gran valor testimonial de esta tragedia para reseguir la evolución del concepto de democracia en el mundo griego, cf. D. Musti, *Demokratía. Origini di una idea*, Roma/Bari, 1995, pp. 19-34. (existe también trad esp. en Alianza Editorial, Madrid, 2000).

<sup>78</sup> Por ejemplo los múltiples decretos de *Proxenía*, que incorporaban la concesión de una serie de privilegios a título individual a uno o varios extranjeros, privilegios que generalmente se hacían extensivos a su descendencia. Otras veces se trata de la aceptación de una petición concreta de un colectivo de extranjeros afincados en Atenas, p. e. la posibilidad de adquirir un terreno para la construcción de un templo en honor de uno de sus dioses (cf. IG II<sup>2</sup> 337).

<sup>79</sup> Acuerdos que reciben el nombre de Σύμβολα. Ver al respecto Ph. Gauthier, *SYMBOLA. Les étrangers et la justice dans les cités grecques*, Nancy, 1972.

<sup>80</sup> Algunos ejemplos comentados en R.A. Santiago-M. Gardeñes, *cit.*, pp. 14-25.

<sup>81</sup> Atinadas observaciones metodológicas respecto a la utilización de la literatura en general y de la tragedia en particular, como fuente para el estudio del extranjero, en Ph. Yziquel, “L’étranger en Grèce ancienne: l’exemple du théâtre d’Eschyle”, *Pallas*, 60, 2002, pp. 331-334.

despreciar *a priori* su valor como testimonio, sino que las referencias a esas realidades o instituciones deben ser filtradas. Y el mejor filtro será su comparación con los datos que, tanto en los aspectos formales como en los de contenido, nos aportan al respecto documentos que nos hayan llegado a través de inscripciones.

Por eso vamos a examinar las posibles aportaciones de *Suplicantes* al conocimiento de las instituciones de reconocimiento de derechos a extranjeros en Atenas en la primera mitad del s.V a.C., basándonos en esa comparación.

3.1. Efectivamente se mencionan en esta tragedia algunos de los términos que son habituales en el lenguaje jurídico de los testimonios epigráficos. Uno de ellos es *πρόξενος*, y su derivado *προξενία*<sup>82</sup>, términos referidos las más de las veces a la concesión a uno o varios individuos, por parte de una ciudad distinta a la suya, de ese título honorífico, en pago a su buena actitud previa para con la ciudad en general o para con los particulares. La función de tal personaje era la de acoger y proteger en su propia patria a cualquier miembro de la otra ciudad. Como contraprestación recibía una serie de privilegios, tanto para él como para su familia, en caso de permanencia en la ciudad que le concedía tal honor. Los más frecuentes eran los siguientes: *ἀτέλεια* “exención de impuestos”, *ισοτέλεια* “igualación fiscal al ciudadano”, *ἀσυλία* “protección frente al derecho de represalias”, *εἰσαγωγή* y *ἐξαγωγή* “derecho a la importación y exportación”, *ἔγκτησις* “derecho a la adquisición de bienes inmuebles”, u otros meramente representativos, como el de la *προεδρία* “honor de ocupar las primeras filas en los espectáculos o actos públicos”. En algunos casos también se le asegura un tratamiento legal similar al del ciudadano y sólo en contadas ocasiones, por lo menos en los documentos más antiguos, la *πολιτεία*, es decir, la “ciudadanía”.

Sin embargo, en alguno de los usos epigráficos más antiguos, el término *πρόξενος* parece no tener conexión explícita con extranjeros y responder más bien a significados como “testigo”, “garante”. Por su parte, el análisis conjunto de textos epigráficos y literarios llevó a Gauthier en 1972<sup>83</sup> a proponer dos semánticas diferentes ligadas a dos construcciones sintácticas distintas, tanto para el nombre como para el verbo *προξενεῖν*: con genitivo se referirían a la protección o patro-

<sup>82</sup> Sobre la *proxenia* y sus funciones pueden consultarse M.B. Wallace, “Early Greek Proxenoí”, *Phoenix*, 24, 1970, pp. 189-208; Ph. Gauthier, *SYMBOLA* (cit.), esp. pp. 27-61; F. Gschnitzer, s. v. “Proxenos”, *RE Suppl.* XIII, 1973, pp. 629 s.; M.B. Walbank, *Athenian Proxenies of the Fifth Century B.C.*, Toronto, 1978; Ch. Marek, *Die Proxenie*, Frankfurt, 1984. Sobre *xenia* y *proxenia*, cf. G. Herman, *Ritualized Friendship and the Greek City*, Cambridge, 1987. Sobre las motivaciones de decretos honoríficos a favor de extranjeros, especialmente los de *proxenia*, cf. S. Perlman, “A note on the Political Implications of *Proxenia* in the Fourth Century B.C.”, *CQ*, n.s. 8, 1958, pp. 158 ss. Una buena y reciente síntesis sobre el papel del *proxenos*, sus funciones públicas y acciones privadas en M. Moggi, “I *proxenoí* e la guerra nel V secolo a.C.”, en *Les relations internationales*, Actes du Colloque de Strasbourg 15-17 juin 1993, Strasbourg, 1995, pp. 143-159.

<sup>83</sup> En su monografía *SYMBOLA*, cit., cf. esp. pp. 29-33, 58-61.

nazgo respecto a extranjeros, mientras que con acusativo el significado apuntaría a la actuación como testigo, garante o mediador en actos públicos pero sin relación alguna con extranjeros. Considera asimismo el estudioso francés que estas dos nociones eran anteriores al establecimiento de la institución de la *προξενία*, y por tanto, al sentido técnico que el término *πρόξενος* presenta en la mayor parte de las inscripciones.

3.1.1. En un reciente artículo Rachel Zelnick<sup>84</sup> reexamina la cuestión y analiza de nuevo los testimonios aparentemente “disidentes” de la semántica ligada a la institución de la *Proxenía*. Llega a interesantes y, a mi modo de ver, convincentes conclusiones, que podrían resumirse así: 1) *Πρόξενος* y *προξενεῖν* han conservado siempre sus significados originales relacionados con la institución de la *proxenia*. 2) El carácter polifacético de esa institución, que implica diferentes aspectos de ayuda al extranjero, que pueden ir desde la acogida y la protección frente a cualquier acto de violencia hasta la mediación entre el extranjero y las instituciones de la ciudad sirviéndole de introductor y patrono o actuando como testigo en su defensa en posibles reclamaciones legales, ha dado lugar a que el término pueda ser utilizado no sólo en su sentido completo, sino aplicado también sólo a alguna de las funciones que engloba. 3) En este último caso, el *próxeno* o los *próxenos* pueden ser a veces una especie de magistrados elegidos para cumplir alguna de esas funciones, tanto por una comunidad extranjera como por su propia ciudad.

Un comportamiento semejante defiende la misma autora para otros términos griegos que se dan en distintas ciudades relacionados con el tratamiento del extranjero, como son *προστάτης*, personaje con funciones en Atenas de introductor y patrón de metecos ante las instancias públicas, y que en época posterior extiende también sus funciones a la manumisión de esclavos, tanto en Atenas como en otros lugares de Grecia, o *ἐπιμεληταὶ τῶν ξενῶν*, en Rodas<sup>85</sup>, o *ξενοδίκαι*, encargados de la administración de justicia para con los extranjeros en Lócride<sup>86</sup>, o *ξενοδόκοι* en Tesalia<sup>87</sup>, término que se atestigua en inscripciones de época helenística y romana referentes a manumisiones, decretos honoríficos, pactos, y que aparece a veces casi en pie de igualdad con los magistrados epónimos<sup>88</sup>. En definitiva, concluye, todos esos nombres reflejarían diversas manifestaciones de actuaciones que van en una misma línea: protección, mediación, testimonio y garantía.

<sup>84</sup> “The *Proxeno*i of Western Greece”, *ZPE*, 147, 2004, pp. 93-106. Referencias en concreto a *Suplicantes* en pp. 104 s.

<sup>85</sup> Cf. *IG XII* (1) 49.

<sup>86</sup> Cf. *IG IX* 1<sup>2</sup>, 717.

<sup>87</sup> Cf. p.e. *IG IX* (2) 489.

<sup>88</sup> Al desarrollo de su evolución semántica ha dedicado la misma estudiosa otro interesante y ilustrativo artículo, “The *Xenodokoi* of Thessaly”, *ZPE*, 130, 2000, pp. 109-120.

31.2. Pues bien en nuestra tragedia el término es aplicado a Pelasgo, que en su persona las funciones de mediador entre el grupo de Suplicantes y su padre con la ciudad de Argos<sup>89</sup>. En esas funciones de mediador se presta a orientar tanto a Dánao como a sus hijas para adoptar los comportamientos más adecuados para predisponer al pueblo a su favor<sup>90</sup>, e incluso se aviene a ayudar a Dánao en los detalles concretos para la presentación ante la Asamblea de su propuesta del modo más convincente, y a tener él una reunión previa con el pueblo para que tenga una buena disposición<sup>91</sup>. Asimismo la expresión λόγος ἑμοῦ de 484 s. parece indicar que será él, como ciudadano, quien hará la propuesta ante la Asamblea de la posible acogida y protección del grupo extranjero encabezado por Dánao<sup>92</sup>. Todas éstas son funciones explicables dentro de las competencias de un *próxeno*. Como bien precisa Gianluca Cuniberti<sup>93</sup> lo único que es “anómalo” en este caso es el “reclutamiento” de Pelasgo como *próxeno*, pues evidentemente se trata del rey de la propia ciudad (y no de alguien elegido por otra ciudad para representar y defender los intereses de sus oriundos cuando se encuentren en la ciudad de acogida), pero no sus funciones. Evidentemente debe de haber jugado en esta “anomalía” un papel importante la necesidad de encontrar un mecanismo adecuado en la narración mítica para que la acción dramática avance hasta lograr la acogida de las Danaides y su padre en la comunidad argiva, mecanismo que debería sugerir a los espectadores una semejanza con los usos políticos y jurídicos de su realidad cotidiana.

El término aparece cuatro veces directamente y una indirectamente, en el compuesto adjetival ἀπρόξενοι “sin *próxeno*” con el que Pelasgo se dirige sorprendido a las Danaides (239). En la forma propia se da una vez en nominativo singular, πρόξενος, en boca de las Suplicantes solicitando de Pelasgo que acepte esta función para con ellas (419), y otra en acusativo singular, en boca de Dánao que agradece a Pelasgo su aceptación (491); asimismo en dativo plural<sup>94</sup> (919),

<sup>89</sup> Para el supuesto anacronismo de que Pelasgo actúe como un monarca constitucional, cf., entre otros, P.E. Easterling, “Anachronism in Greek tragedy”, *JHS*, 105, 1985, pp. 1-10 (2-3 esp. para esta tragedia). Para la función dramática del personaje de Pelasgo, cf. P. Burian, “Pelagus and Politics in Aeschylus’ Danaid trilogy”, *Wiener Studien*, 8, 1974, pp. 5-14.

<sup>90</sup> Cf. vv. 480 ss., actitud que Dánao agradece reconociendo que han encontrado un αἰδοῖον πρόξενον (490s.).

<sup>91</sup> Cf. vv. 517-23, 615-624.

<sup>92</sup> Los extranjeros no tenían acceso directo a los órganos políticos o jurídicos de una ciudad distinta a la propia, sino que tenía que ser un ciudadano quien los introdujese e hiciese la propuesta previa, aunque al extranjero se le podía solicitar posteriormente la exposición de su caso y motivaciones, como ocurre aquí con Dánao.

<sup>93</sup> Art.cit. pp. 144 s.

<sup>94</sup> La anomalía del plural no sería extraña vista como una amplificación propia de la lengua poética, cf. p. e. θεοὶ γενέται en v. 77, verosíblemente referido sólo a Zeus. En este pasaje puede tener también un sentido irónico por parte de Pelasgo al preguntar a los egipcios de manera enfática quiénes son sus representantes dentro de la colectividad de ciudadanos de Argos (ἐγγυροίς).

cuando Pelasgo acusa al heraldo de los hijos de Egipto de ignorar los deberes del extranjero y no presentar sus reivindicaciones<sup>95</sup> acudiendo a los *próxenoi* del país que pudiesen representarlos, y en genitivo plural (920), en la respuesta altiva e irónica del heraldo afirmando que tienen el mejor de los *próxenoi*, Hermes, como patrón de los que buscan lo que han perdido, en una clara alusión a las Danaides consideradas como posesión de sus primos (419, 420).

3.2. Otro de esos términos aludidos es *προστάτης* (963), referido a Pelasgo, quien, una vez que el heraldo de los Egipcios se ha marchado tranquiliza a las Danaides y las invita a entrar ya en la ciudad y establecerse allí, donde tanto el como el conjunto todo de los ciudadanos de Argos serán sus garantes<sup>96</sup>, es decir, sus introductores y representantes<sup>97</sup> ante las instancias políticas y jurídicas de la nueva comunidad en que van a integrarse y que, de esta manera, pueda estar garantizado el cumplimiento de la decisión unánime de la asamblea de ciudadanos de acogerlas y no permitir que nadie se las lleve en contra de su voluntad.

3.3. En el pasaje 701-703 hay una clara alusión a otra de las instituciones, en este caso de ámbito general, de reconocimiento de derechos a extranjeros, las *Sýmbola*, tratados entre dos ciudades de mutuo reconocimiento de derechos para los ciudadanos de una y otra, de que antes hemos hablado. Entre los buenos deseos que expresan en sus himnos en honor de Argos, agradecidas por su acogida, las Danaides piden a los dioses lo siguiente: *ξένοισί τ' εὐξυμβόλους, πρὶν ἔξοπιζεν* "Ἄρη, δίκας ἄτερ πημάτων διδοῖεν" "Y que a los extranjeros, antes de armar completamente a Ares, concedan acuerdos justos derivadas de un buen tra-

<sup>95</sup> El derecho de represalia lícita sobre sus primas huídas, cf. v. 918.

<sup>96</sup> Aunque aquí el término aparece en singular, referido a Pelasgo, el contexto sugiere claramente su extensión a la pluralidad de los ciudadanos todos. No tenemos testimonios de que la función de *prostátes* pudiese ejercerse colectivamente. El uso aquí del plural, como el de *próxenoi* en 920, podría explicarse por el hecho de que las actualizaciones de los mitos en la tragedia no implican la exactitud en sus referencias a las realidades contemporáneas, sino que éstas eran simplemente sugeridas de manera indirecta. En este caso podría ser también un reflejo de la ambigua posición de Pelasgo, que se ha presentado a las Danaides como soberano de Argos (251 s.), pero que después, a pesar de la protesta de las mujeres egipcias, manifiesta su incapacidad de darles una respuesta sin la consulta popular (365-375), jugando con la doble vertiente de la *xenia* privada y pública.

<sup>97</sup> El acceso directo del extranjero a los organismos político-administrativos o judiciales no era posible si no contaba con un "patrón" o "garante" ciudadano que respondiese por él. Aunque las funciones del *prostátes* no son conocidas con exactitud, parecen haberse centrado fundamentalmente en el caso de los metecos de Atenas, en responder por ellos para su inclusión en el *démos*, es decir en la circunscripción administrativa que les correspondiese, así como representarles también en sus eventuales reclamaciones ante la justicia. Significativa a este respecto es la expresión donde Danae manifiesta su intención de ir a la ciudad para conseguir *ἀρωγούς συνδικούς θ'* "defensores y colaboradores en asuntos legales". Cf. al respecto también G. Cuniberti, art. cit., pp. 144 ss.

... que evita sufrimientos”, donde se alude sin duda a esos frecuentes acuerdos entre dos ciudades para asegurar a sus respectivos ciudadanos el apoyo legal en los conflictos mutuos sin tener que acudir al enfrentamiento de las armas<sup>98</sup>.

3.4. Otro término doblemente aludido es el de meteco (μέτοικος), con el que se designaba, sobre todo en Atenas donde los testimonios son abundantes, a los extranjeros allí afincados, frente al término ξένος que designaba en general a los extranjeros de paso. Pero el comentario de este término lo incluiremos en el del pasaje que nos aporta una mejor, al menos más directa, información sobre la realidad político-jurídica relacionada con los mecanismos de concesión de derechos al extranjero en la Atenas contemporánea con la representación de la tragedia<sup>99</sup>. Se trata de los versos 600-614, en los que Dánao comunica a sus hijas la aceptación de sus peticiones por parte de la asamblea argiva. Veámoslo:

ΔΑ. Θαρσεῖτε παῖδες, εὖ τὰ τῶν ἐγχαρίων  
δήμου δέδοκται παντελῆ ψηφίσματα.

ΧΟ. ὦ χαίρε πρέσβυ, φίλτατ' ἀγγέλλων ἐμοί,  
ἔνισπε δ' ἡμῖν, ποῖ κεκύρωται τέλος,  
δήμου κρατοῦσα χεῖρ ὅπη πληθύνεται;

ΔΑ. Ἔδοξεν Ἀργείοισιν οὐ διχορρόπως,  
ἀλλ' ὥστ' ἀνηβῆσαι με γηραιᾶ φρενί·  
πανδημία γὰρ χερσὶ δεξιωνύμοις  
ἔφριξεν αἰθῆρ τόδε κραινόντων λόγον·  
ἡμᾶς μετοικεῖν τῆσδε γῆς ἐλευθέρους  
κάρρυσιάστους ξὺν τ' ἀσυλία βροτῶν·  
καὶ μήτ' ἐνοίκων μήτ' ἐπηλύδων τινά  
ἄγειν· ἐὰν δὲ προστιθῆ τὸ καρτερόν,  
τὸν μὴ βοηθήσαντα τῶνδε γαμόρων  
ἄτιμον εἶναι ξὺν φυγῇ δημηλάτῳ.

“Dánao: Ánimo hijas: todo ha ido bien en lo que toca a los ciudadanos. La decisión de la asamblea ha ratificado totalmente la propuesta.

Coro: Salud anciano, mensajero de la más grata noticia para mí. Pero, dínos, ¿a qué conclusión final se ha llegado, de qué modo la mano soberana del pueblo logró la mayoría?

<sup>98</sup> Cf. al respecto S. Cataldi, *Symbolai e relazioni tra la città greche nel V secolo a.C.*, Pisa, 1983.

<sup>99</sup> Interesante análisis de este pasaje y de su trasfondo político, comparándolo con los documentos relativos al funcionamiento de las instituciones políticas de Atenas en época de Esquilo, la asamblea especialmente, en Z. Petre, “Lé décret des Suppliants d' Eschyle”, *StCL*, 24, 1986, pp. 25-32.

Dánao: Los argivos han tomado su decisión sin dudarle, al contrario, de modo tal como para rejuvenecerme en mi ánimo de viejo. En efecto, el aire se ha erizado con las manos alzadas de quienes aprobaban, unánimemente, esta decisión: que nosotros tengamos derecho de residencia en este país libres y sin la posibilidad de ser tomados en prenda, y con la protección contra la represalia de cualquiera de los mortales<sup>100</sup>; y que ninguno de los habitantes del país ni de los extranjeros pueda llevarse nos, y que, si se intentase imponernos la violencia, aquel ciudadano que no nos preste ayuda, sea despojado de sus derechos civiles y condenado a un exilio decretado por el pueblo”.

Tanto algunos términos aislados, como la fraseología en conjunto presentan una serie de concomitancias con la lengua de los documentos legales de las inscripciones:

- Ya en la presentación (601) con el sintagma παντελῆ ψηφίσματα se pone de relieve que se trata de un decreto con valor de ley, que ha seguido todo el trámite hasta el final (παντελῆ), desde la propuesta previa hasta su ratificación (δέδοκται) por la asamblea popular (δήμου).
- En la línea 603 aparece en la forma de perfecto (κεκύρωται) un verbo frecuente en el lenguaje jurídico, κυρώω, de clara semántica jurídica “dar valor de ley, ratificar”: en la lengua de las inscripciones legales aparece a menudo el sintagma κύριον/-ς ἔστω.
- En el verso 604 se refleja, lo mismo que en el 607, la forma de voto habitual en la democracia ateniense: el voto a mano alzada. Vuelve a aparecer, tanto en uno como en otro, la palabra δῆμος con su sentido político-jurídico “pueblo, conjunto de ciudadanos reunidos en asamblea para tomar decisiones políticas o administrar justicia”.
- El verso 606 recuerda muy de cerca la forma habitual de introducción de los decretos: ἔδοξε τῇ βουλῇ καὶ τῷ δήμῳ “El Consejo y la Asamblea del pueblo han decidido”, simplemente sustituyendo aquí los dativos institucionales por el nombre propio de los habitantes del país. Asimismo en los versos siguientes la estructura sintáctica responde totalmente a la de los documentos epigráficos de este tipo: expresión de los acuerdos aprobados mediante infinitivos de carácter yusivo (μετοικεῖν, μη ... ἄγειν ... ἄπιμον εἶναι).
- La mención del término μέτοικος “meteco”, indirectamente atestiguado aquí (μετοικεῖν, 609) en la forma del infinitivo verbal, y directamente en el verso 994, tiene sin duda ya un significado técnico jurídico, es decir, el

<sup>100</sup> Es decir, por este decreto se les reconoce la protección ciudadana frente a cualquiera de los mortales que intente secuestrarlas invocando el derecho de represalia, explicitando a continuación que eso se extiende a todos los residentes del país, tanto a ciudadanos como a los que allí se hayan establecido procedentes del exterior (metecos).

de extranjero no de paso, sino afincado en un país que no es el suyo de origen. Estos ejemplos de nuestra tragedia son muy próximos en fecha al primer testimonio epigráfico en el que se puede claramente atribuir ya un uso técnico al término, una inscripción datada en 460 a.C.<sup>101</sup>, lo que inclina a pensar que debería de ser por estas fechas de finales de los 60 el momento en que se estaría definiendo la categoría jurídica<sup>102</sup> de los numerosos extranjeros que, por motivos comerciales u otras causas, residían en Atenas. Es posible que con esta tragedia se intentase contribuir a una política de propaganda, presentando a Atenas como una ciudad abierta al exterior y que garantizaba legalmente la libertad (ἐλευθέρους) y el reconocimiento de derechos al extranjero, realzando aquí, en una extrapolación mítica, la amplitud de esa mentalidad incluso en situaciones límite, como la de este grupo de mujeres cuyas justificaciones, al menos a primera vista, no resultan del todo convincentes.

- En 610 aparecen dos palabras que se complementan semánticamente, ἀρρυσίαστος y ἀσυλία. La primera es un adjetivo verbal negativo sobre el verbo ῥρυσιάζειν “arrancar, tomar como prenda o rehén” con el sufijo de posibilidad -τος. La segunda, también formación negativa sobre el verbo συλᾶν “tomar represalias”<sup>103</sup>, tiene ya un carácter técnico bien definido dentro del léxico jurídico, la inviolabilidad asegurada por la ciudad frente al derecho de represalia habitual en las sociedades antiguas<sup>104</sup>.

<sup>101</sup> IG I<sup>3</sup> 244, donde se menciona a los metecos con una categoría asociada a los ciudadanos en las ceremonias religiosas de un *demos* ateniense.

<sup>102</sup> Atinadas precisiones al respecto en Cuniberti, *art. cit.*, p. 145, n. 24.

<sup>103</sup> Es fundamental para conocer las distintas formas que tomaban ese tipo de actuaciones un extenso y documentado artículo de B. Bravo, “*Sulân. Représailles et justice privée contre des étrangers dans les cités grecques*”, *ASNP*, s. III, 10, 1980, pp. 675-983 (con referencias concretas a *Suplicaciones* en pp. 759-761, 771-773, 807s.). Resultan complementarios los comentarios de P. Brulé, “*L'étranger et les représailles dans les cités grecques*”, *DHA*, 8, 1982, pp. 381-383, y de Ph. Gauthier, “*Les saisies licites aux dépens des étrangers dans les cités grecques*”, *RD*, s.IV, 60, 1982, pp. 553-576. Una reciente puesta a punto en A. Lintott, “*Sula-Reprisal by Scizure in Greek Inter-Community Relations*”, *Classical Quarterly*, 2004, 54.2, pp. 340-353.

<sup>104</sup> Un ejemplo epigráfico de esa práctica en el ámbito comercial es la llamada “carta de Berezan”, inscripción sobre lámina de plomo encontrada en 1970 en la isla de Berezan, cerca de Olbia en el mar Negro y fechable entre 550-500 a.C. Se trata de una carta que el emisor (Aquilodoro), con toda verosimilitud un comerciante griego de la zona (Olbia como, Berezan eran colonias de Mileto), dirige a su hijo y otro personaje de nombre griego (Anaxágoras). En ella se queja de la represalia injusta de que ha sido objeto por parte de un personaje aparentemente indígena, como se deduce de su nombre (Matasys). Ese tal intenta hacer de Aquilodoro su esclavo y se ha incautado de su mercancía, pretextando que Aquilodoro es esclavo de Anaxágoras y que ese Anaxágoras retiene cosas que a él le pertenecen: esclavos y esclavas, además de casas. El pobre Aquilodoro protesta por todos los medios de que él es un hombre libre, que no tiene ninguna cuestión pendiente con Matasys y que si éste y Anaxágoras la tienen, ellos lo sabrán. Por eso pide a su hijo que hable con Anaxágoras y con su mujer, verosímelmente para que testifiquen a su favor. Además le pide que lleve a su madre y hermanos, que están residiendo en una comunidad aparentemente indígena, con la que los comercian-

Referencias indirectas tanto a la acción de *συλᾶν* como a *ἀσυλία* se dan en otros varios pasajes de la obra que estamos comentando (p.e. 340, 430, 728, 918, 943). El término *ἀσυλία* cuenta también con una rica documentación en la epigrafía, donde aparece a menudo como uno de los privilegios a extranjeros que incluye la *proxenia*.

- En 614 es mencionado también el término *φυγή*, con el significado técnico de “destierro” en un contexto frecuente también en las inscripciones legales.
- Otra palabra que se da con frecuencia en contextos referentes a represalias es el verbo *ἄγειν* “llevar, arrancar por la fuerza”, que aparece aquí también en 612<sup>105</sup> y en posición destacada, comienzo de verso y ante pausa; su sentido es cercano a los verbos *συλᾶν* y *ῥυσιάζειν* antes mencionados, con los que alterna en dichos contextos. De modo que la aparición de esta palabra en el pasaje que comentamos no deja lugar a dudas sobre la naturaleza del decreto al que apuntan estos versos: un decreto de *ἀσυλία*<sup>106</sup> en

tes milesios debían de mantener buenas relaciones, a la ciudad, quizá porque allí pueden estar más protegidos en un medio verosímilmente de mayoría griega. Al capitán del navío mercante le encarga que, después de hacer unas gestiones, aparentemente con Anaxágoras, regrese inmediatamente al barco.

Como puede deducirse de este resumen, que parafrasea la traducción del documento, se trata sin duda de un intento de represalia pretendidamente lícita. La injusticia radica no en el procedimiento en sí, sino en que se actúa contra la persona equivocada: la represalia habría sido perfectamente lícita si realmente se hubiese dirigido contra Anaxágoras, caso de que fuese cierto que él retenía posesiones de Matasys. Aquilodoro parece tener la esperanza de que las gestiones de su hijo y del capitán del barco encuentren avales para demostrar su inocencia ante los posibles tribunales o sistemas de arbitraje que debían de existir desde finales de la época arcaica, al menos en las zonas de más activo intercambio comercial, para resolver los eventuales litigios entre comerciantes de distintos orígenes, cf. al respecto J.P. Wilson, “The illiterate trader?”, *BICS*, 42, 1997-98, pp. 29-56. Comentarios también en R.A. Santiago-M. Gardeñes, “Interacción... (cit.)”, esp. pp. 15-25. De entre la abundante bibliografía dedicada a la “carta de Berezan” destacaríamos, de B. Bravo, aparte del artículo general sobre *Sulân*, cit., los siguientes, “Une lettre sur plomb de Berezan: colonisation et modes de contact dans le Pont”, *DHA*, 1, 1974, pp. 111-187 y “Remarques sur les assises sociales, les formes d’organisation et la terminologie du commerce maritime grec à l’époque archaïque”, *DHA*, 3, 1977, pp. 1-59; igualmente se le dedica una especial atención en los artículos de Brulé y Gauthier antes citados. La inscripción es comentada también por L. Dubois, *Inscriptions grecques dialectales d’Olbia du Pont*, Droz, 1996, pp. 50-55. Otra carta sobre plomo del mismo tipo, donde además aparece mencionado dos veces el verbo *συλᾶν*, ha sido recientemente publicada en *ZPE* 148, 2004, pp. 1-14.

<sup>105</sup> Cf. también 430, *ἀγομέναν*; 728, *ἄγειν*.

<sup>106</sup> Como corroboran también las palabras de Pelasgo al heraldo egipcio en vv. 940 ss.: “A éstas te las puedes llevar cuando voluntariamente (*ἐκούσας*) estén dispuestas a ello, si es que con respetuoso lenguaje logras convencerlas. El voto unánime de la ciudad ejercido por el pueblo reunido en asamblea (*δημόπρακτος ἐκ πόλεως*) ha decidido lo siguiente: que no entregará nunca por la fuerza (*μηποτ’ ἐκδοῦναι βίᾳ*) a este grupo de mujeres”. En 963 ss. vuelve a insistir, ahora para tranquilizar a las Danaides, en que él y los ciudadanos todos actuarán como garantes suyos en su patria para asegurar el cumplimiento de ese voto unánime.

el que el rey y el pueblo de Argos garantizan a las Danaides y a su padre su protección frente a las pretensiones de los egipcios de llevárselas por la fuerza, ya que las reclaman como posesión propia<sup>107</sup>.

- En la sintaxis y el léxico del verso 612 ss. se reflejan también usos habituales en la lengua de las inscripciones de carácter legal: la construcción condicional introducida por ἐάν, marcando la eventualidad de posibles transgresiones (en este caso el recurso a la violencia, τὸ καρτερόν para llevarse a las muchachas) y la indicación de los castigos previstos (en infinitivos yusivos), para quienes no respeten lo reglamentado en el decreto, y que en este caso consistirán en la pérdida de sus derechos civiles, es decir, en la expulsión del cuerpo cívico (ἄτιμοι εἶναι), al que se añade el destierro.

3.5. Haremos ahora una breve referencia a algunos indicios de tipo jurídico que pueden descubrirse en el tratamiento no ya de las Danaides y su padre, sino de sus antagonistas, los egipcios. Aparte de la insistencia a lo largo de toda la obra en su presentación por parte de las Danaides, corroborada también por su padre, como seres caracterizados por su ambición y desmesura, que no respetan las leyes divinas ni humanas<sup>108</sup>, es en la escena de la llegada del heraldo acompañado de una tropa egipcia donde se manifiesta mejor esa falta de respeto: 1) Los egipcios tratan violentamente, de palabra y obra, a las Danaides, que se han acogido a la protección de los altares de los dioses de Argos, e incluso expresan con burla su no respeto a esos dioses<sup>109</sup>. 2) La palabra βία “violencia” se repite machaconamente en el lenguaje entrecortado, primario y extraño del heraldo. 3) Pelasgo, cuando llega y contempla lo que está sucediendo, califica ese comportamiento como una

<sup>107</sup> El v. 728, donde el temor de Dánao apunta claramente a que los pretendientes justificarán así su reclamación, es muy explícito en cuanto al vocabulario técnico del derecho de represalias: ἀγειν θέλοντες ῥυσιῶν ἐφάπτορες “pretendiendo llevaros ejerciendo el derecho de represalia”. En 918 el heraldo dice irónicamente: τὰπολωλόθ’ εὕρισκων ἐγώ “porque he encontrado lo que había perdido”, refiriéndose a las Danaides.

<sup>108</sup> Cf. v. 10, donde su pretensiones son calificadas como ἀσεβῆ “impías, que no guardan el respeto debido a los dioses”; en v. 31, el grupo es calificado en conjunto como ὕβριστήν, y se le achaca que pretende algo no permitido por la θέμις, cf. 38, 103 ss., 225 ss., pasaje en el que, dentro de un marco general de tipo religioso, se intuye también una referencia a lo legal: la expresión γαμῶν ἄκουσαν ἄκοντος πάρα “el que intenta tomar como esposa a una mujer contra su voluntad y contra la de su progenitor” (227), presenta como ilegal la actitud de los pretendientes que no respetan la voluntad de Dánao que coincide totalmente con la de sus hijas y que actúa como su representante legal, como su κύριος. Asimismo la insistencia en que su comportamiento es contrario también a la justicia de los hombres se manifiesta en la continua contraposición entre lo que ellas pretenden, calificado como δίκαιον “justo” y ἐννομος “legal”, y las pretensiones de sus primos, vistas como ἀδίκαια, cf. p.e. 402 ss. Su actuación aparece calificada a menudo como propia de la βία “violencia”. Recuérdese que el adjetivo βίαιος se utiliza en el léxico legal como opuesto a δίκαιος.

<sup>109</sup> Cf. vv. 893 s.

ἀτιμία un “ultraje”<sup>110</sup> a Argos. 4) Pelasgo les reprocha su desconocimiento de las normas que deben seguir los extranjeros cuando llegan a otro país<sup>111</sup>, es decir las propias de la ξενία, y que ellos no han respetado, ni en el plano divino (921-923), ni en el legal, rechazando la presencia de un ciudadano del país que les haga de *próxeno* (919) y manifestando su desprecio a las decisiones legales (924) o a cualquier acuerdo pacífico (934-936), con lo que evidentemente pierden toda posibilidad de ser considerados como ξένοι αἰδοῖοι “extranjeros dignos de respeto”, pasando entonces a la categoría de enemigos. 5) La respuesta de Pelasgo se manifiesta, al contrario, totalmente acorde con la legalidad, dejando claro que las Danaides no serán entregadas nunca por la fuerza<sup>112</sup> porque cuentan con la protección de la ἀσυλία.

3.6. En otro orden de cosas, me parece interesante también el testimonio de *Suplicantes*, aunque aquí sea negativo, en referencia a uno de los posibles privilegios a extranjeros, la *énktesis*, el derecho a la adquisición de bienes inmuebles, al cual antes se ha aludido como uno de los que podía estar incluido en la concesión de *proxenia*. Pues bien, cuando Pelasgo ha despachado ya al heraldo de los egipcios, indica a las Danaides, que aun están fuera del entorno urbano<sup>113</sup>, que se dirijan ya a la ciudad para establecer allí su morada. Pone a su disposición los numerosos edificios públicos existentes (τὰ δῆμια) junto con los también numerosos que él se ha hecho construir para sí<sup>114</sup>. Igualmente les da a escoger entre vivir en casas preparadas para compartir con muchas otras personas o, si así lo prefieren, la posibilidad de habitar casas arregladas para vivir solas. La misma situación es repetida después por su padre Dánao, en los vv. 1009 ss., sólo que aquí además se añade un detalle: no deben pagar nada a cambio de su residencia (οἰκεῖν λάτρων ἄτερθεν, 1011).

Esto es una facilidad sin duda, como afirma su padre (v. 1011), pero, desde el punto de vista jurídico, lo que parece deducirse de uno y otro pasaje es que no les

<sup>110</sup> Cf. 912: τήνδ’ ἀτιμάζεις χθόνα.

<sup>111</sup> Lo que encuentro especialmente significativo desde el punto de vista jurídico: 917 ξένος μὲν εἶναι πρῶτον οὐκ ἐπίστασαι “en primer lugar, no sabes ser extranjero”. Efectivamente no sólo su ignorancia y desprecio de las normas que debe seguir un extranjero para ser recibido en otro país, sino además su actitud violenta intentando arrancar de los altares de los dioses de la ciudad a las Danaides que acaban de ser acogidas por esa ciudad, les hace perder la posibilidad de ser tratados como ξένοι.

<sup>112</sup> Cf. μήποτ’ ἐκδοῦναι βίᾳ, v. 943. Recuérdese que éste es también el verbo utilizado para el acto de “entregar a una mujer en matrimonio”.

<sup>113</sup> Fuera de las murallas que rodean a la ciudad, como se deduce del adjetivo a ella referido εὐερκή (955) “bien amurallada”.

<sup>114</sup> Otro indicio aquí, aparte del observable en vv. 365 ss., de la coexistencia de la doble “hospitalidad”, la privada (Pelasgo les ofrece alojamiento en casas *suyas*) y la pública (pueden también vivir en edificios *públicos*).

es concedida la posibilidad de adquirir esas viviendas, sino sólo se les da el derecho de uso. Jurídicamente eso significa que no se les concede el privilegio de la *énktesis*. Pienso que el dato puede traslucir aquí también un aspecto de la realidad jurídica ateniense de la época en que Esquilo presenta esta tragedia: la propiedad de la tierra es uno de los aspectos más identificativos de los auténticos ciudadanos. En esta tragedia nombres como γαιονόμοι ο ἔγγαιοι, ἐγχώριοι, γαμόροι son utilizados varias veces como sinónimos de πολῖται “ciudadanos, miembros de plenos derechos en la πόλις”. Por eso el derecho a la propiedad de la tierra parece ser uno de los privilegios que más raramente, y sobre todo más tarde, se concede a los extranjeros, a juzgar por el testimonio de las inscripciones<sup>115</sup>. De modo que el dato apunta aquí a que ni siquiera a los metecos, al menos de un modo general, se les concedía aun en esta época el derecho a la propiedad de casas y tierras<sup>116</sup>. En todo caso se trata de un privilegio otorgado a nivel individual a personas concretas, o a determinados colectivos, como por ejemplo el caso de concesión del derecho de adquirir los terrenos para la construcción de templos dedicados a dioses de sus respectivas ciudades a comerciantes de origen chipriota o egipcio establecidos en Atenas<sup>117</sup>.

4. Hemos reseñado, sin agotarlos desde luego<sup>118</sup>, algunos de los aspectos de interés en el plano jurídico. Evidentemente que una lectura de esta tragedia en clave jurídica no es ni mucho menos la única posible, probablemente ni la principal. Como es habitual en la tragedia ática, y más aun quizá en la de Esquilo, en

<sup>115</sup> Cf. al respecto D. Hennig, “Immobilien durch Nichtbürger in der klassischen und hellenistischen Polis”, *Chiron*, 24, 1994, pp. 305-344, donde analiza las diferentes maneras de acceso a la propiedad inmueble por parte de los no ciudadanos en las ciudades griegas de época clásica y helenística. Hay otros medios, pero la *énktesis* se muestra como el camino más frecuente, aunque los ejemplos de concesión de ese privilegio, salvo algún caso aislado, no aparecen en inscripciones anteriores a la segunda mitad del s.IV a.C. y se dan sobre todo en el III y posteriores.

<sup>116</sup> Cf. al respecto G. Cuniberti, art. cit., p. 147 n. 29, 148, n. 32.

<sup>117</sup> En un decreto ateniense del año 332, a favor de un grupo de comerciantes procedentes de la ciudad chipriota de Citión y establecidos en Atenas, y que pretenden construir allí un templo en honor de Afroditá, diosa patrona de su isla. En el mismo documento se hace mención de una concesión semejante aprobada previamente a favor de otro grupo de procedencia egipcia que están construyendo un templo dedicado a su diosa Isis. Para el comentario de la inscripción (IG II<sup>2</sup> 337) puede consultarse B. Le Guen-Pollet, *La vie religieuse dans le monde grec du V<sup>e</sup> au III<sup>e</sup> siècle avant notre ère*, Toulouse, 1991, pp. 216-219. De especial interés respecto a la integración de cultos extranjeros es el artículo de M.F. Baslez, “Les immigrés orientaux en Grèce: Tolérance e intolérance de la cité”, *Cahiers Glotz*, VII, 1996, pp. 39-50.

<sup>118</sup> Uno muy importante, al que no renuncio a dedicar mi atención en otra ocasión, es el análisis más a fondo de las justificaciones de las Danaides para reclamar su derecho a ser acogidas en Argos y las implicaciones jurídicas que conlleva. G. Cuniberti en el artículo citado (esp. pp. 149-156) desarrolla una atractiva propuesta, cuya conclusión viene a estar condensada en el título mismo del artículo. Asimismo, examina críticamente la bibliografía más relevante sobre el tema.

ésta se concentran toda una serie de motivos de carácter religioso, moral, político, jurídico, cultural, que formaban parte sin duda de la mentalidad griega, ateniense especialmente, que se va configurando después de la victoria contra los persas. Y todo ello está puesto en escena a través de un ropaje mítico y poético que requiere un análisis en profundidad del texto para descubrir, o intentar hacerlo, esas distintas lecturas.

Nuestro objetivo en este trabajo ha sido el de intentar mostrar algunos ejemplos que permiten afirmar que, también en el plano político y jurídico relacionado con la extranjería, esta tragedia ofrece un valioso testimonio, y a la vez uno de los más antiguos, de cómo ha evolucionado una normativa privada, que consideraba la acogida y protección de extranjeros un deber moral y social, a una institución plenamente pública, controlada por la *pólis* y que, aunque sigue manteniendo formalmente su nexos religioso, se manifiesta ya en una pormenorizada reglamentación jurídica y legal<sup>119</sup>.

<sup>119</sup> Para la preeminencia de lo jurídico sobre lo religioso, cf. también G. Cuniberti, art. cit., p. 146, n. 27.