

## ¿Muerte voluntaria en *Erecteo* de Eurípides?<sup>1</sup>

### Voluntary Self-Sacrifice in Euripides' *Erechtheus*?

Alejandro Miguel FERNÁNDEZ

<https://orcid.org/0000-0002-0804-6340>

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas-Universidad Nacional del Sur,  
Argentina

[alejandro.fernandez@uns.edu.ar](mailto:alejandro.fernandez@uns.edu.ar)

**RESUMEN:** En el presente artículo analizaremos los motivos combinados del suicidio y del sacrificio humano por la salvación de la *pólis* en la tragedia fragmentaria *Erecteo* de Eurípides, perteneciente al último cuarto del s. v a. C. Sin ignorar las dificultades que plantea la naturaleza del tipo de fuente en este caso, nuestro propósito es evidenciar la compleja mirada del dramaturgo ateniense sobre dichos temas en una obra que revela la imposibilidad de conciliar las visiones antagónicas respecto del sacrificio voluntario. Con ello, procuramos poner en evidencia la existencia de una problemática conceptual y plantear algunos interrogantes acerca de la muerte voluntaria que trascienden la Antigüedad.

**PALABRAS CLAVE:** Tragedia, suicidio, autosacrificio voluntario, *Erecteo*, Eurípides

**ABSTRACT:** In this paper, we will attempt to analyze the reasons behind suicide and human self-sacrifice involving the salvation of *polis* in Euripides' fragmented tragedy *Erechtheus*, written in the last quarter of the 5th century B. C. It is our purpose to provide evidence of the complex perspective that the Athenian dramatist had on such topics, especially considering the display of his talents in a play that reveals the impossibility of reconciling antagonistic visions on voluntary self-sacrifice. In that sense, we intend to present the existence of a conceptual problem, as well as pose questions concerning voluntary self-sacrifice which continue to linger beyond Ancient times.

**KEYWORDS:** Tragedy, suicide, voluntary self-sacrifice, *Erechtheus*, Euripides

**RECIBIDO:** 19/05/2022 • **ACEPTADO:** 06/09/2022 • **VERSIÓN FINAL:** 30/05/2023

---

<sup>1</sup> El presente trabajo se deriva de las investigaciones desarrolladas en el marco del Proyecto de Grupo de Investigación “La tragedia y la retórica del dolor” (Código: 24/1282; período: 01/01/2020 al 31/12/2023), dirigido por la Dra. Lidia Gambon y subsidiado por la Secretaría General de Ciencia y Tecnología de la Universidad Nacional del Sur.

Actualmente, en nuestro acervo lingüístico, disponemos del término “suicidio” para etiquetar toda la multiplicidad de muertes autoprovocadas que, consideradas con detenimiento, no se dejan aprehender de manera unívoca.<sup>2</sup> Émile Durkheim, de hecho, había realizado ya la advertencia de que no existe “el” suicidio, sino los suicidios. Y es que resulta evidente, por ejemplo, que “no se puede incluir en la misma categoría, ni tratar de la misma forma, la muerte de un enajenado que se precipita desde una ventana alta porque cree que está a ras de suelo, y la del hombre sano de espíritu que se mata sabiendo lo que hace” (Durkheim 2012, p. 12).<sup>3</sup> Sin embargo, esta distinción moderna debe considerarse con matices cuando nos referimos al mundo antiguo, tanto más en el caso de una obra como *Erecteo* (ca. 423 a. C.), no solo porque corresponde a un género y a un período que recién comenzaba a explorar la noción de voluntariedad (Vernant y Vidal-Naquet 2002, pp. 45-77), sino porque, además, a ello se suma la singularidad de tratarse de un drama que nos ha llegado únicamente de manera fragmentaria.<sup>4</sup> Por tales motivos, de cara al corpus que abordaremos, pretendemos enfocarnos en los interrogantes y matices significativos de los tipos de muerte voluntaria, y no tanto en las aserciones que unifican esos tipos. En este sentido, nuestro trabajo partirá de un enfoque exploratorio de las categorías generales de autosacrificio y “suicidio”, y de las valoraciones éticas problemáticas que encontramos acerca de ambas en lo que se ha conservado de la tragedia eurípidea.

En la tragedia ática, en efecto, partir de la distinción general entre autosacrificio y “suicidio” resulta usual y en gran medida pertinente, en especial, al abordar a un autor como Eurípides; porque el motivo del suicidio propiamente dicho es característico de la tragedia de Sófocles, quien lo empleó en todas sus piezas hoy conservadas de manera completa (Katsouris 1976, pp. 5-6). Mientras que Eurípides, además de usar el motivo del suicidio (con variaciones respecto del teatro sofocleo), compuso obras de autosacrificio, que responden a un patrón distinto, el cual explicitaremos en el desarrollo de nuestro trabajo. Por otro lado, el corpus fragmentario eurípideo, como

---

<sup>2</sup> Los griegos y los latinos tenían una notable variedad léxica para designar formas de muerte provocadas por uno mismo, formas en verdad imposibles de centralizar o simplificar en un solo término. Según van Hooff (2002, pp. 136-137) y Daube (1972, pp. 421-422) el neologismo latino *suicidium* (con su correspondiente adjetivo *suicida*) fue acuñado a mediados del s. XVII, con el significado literal de “asesinato” u “homicidio” de uno mismo. Ambos estudiosos, si bien atribuyen a dicho neologismo contextos de composición diversos, coinciden en señalar que *suicidium* no pudo haber existido en latín clásico, pues se trata incluso de una formación contraria a la gramática latina.

<sup>3</sup> Sobre la misma advertencia, nosotros resaltamos que para el sociólogo francés las diferencias entre los suicidios no son de “naturaleza” sino de grado (Durkheim 2012, pp. 11-23).

<sup>4</sup> Vernant y Vidal-Naquet 2002, p. 49: “Es todo el sistema conceptual implicado en nuestra representación de lo voluntario lo que se cuestiona en el contexto griego”.

también veremos, tiene elementos muy interesantes que aportar al estudio y la conceptualización de estas problemáticas.

En *Erecteo*, en particular, partiendo del hecho de que el patrón trágico (si es que en verdad hay uno) del sacrificio de una joven virgen se entremezcla con los suicidios de sus dos hermanas, analizaremos, en el desarrollo de nuestro escrito (apartado 2), diversos aspectos vinculados a la problemática de la muerte voluntaria en favor de la salvación de la *pólis* y asociada al elogio de la autoctonía, tópicos centrales en la construcción de la identidad ateniense. Para este análisis, en primer lugar, nos focalizaremos en ciertos argumentos de los discursos fúnebres atenienses que el dramaturgo retoma para representarlos de modo crítico, o, más bien, problemático; pues, según veremos al confrontar la *rhêsis* de Praxitea (F 360 Kann. = F 12 Sonnino<sup>5</sup>) con la de Atenea en el éxodo de la obra (F 370.55-117 Kann. = F 17.55-117), no parece posible extraer conclusiones seguras sobre el empleo dramático de argumentos de los discursos fúnebres ni sobre la valoración del autosacrificio y de los suicidios. En segundo lugar (apartado 2.1), nos aproximaremos a uno de los más notables desafíos que presenta la reconstrucción de nuestra tragedia fragmentaria: las hipótesis de los especialistas en torno al problema de la voluntariedad del sacrificio de la joven hija de los reyes de Atenas se reducen, como demostraremos, a conjeturas irreconciliables.

Previo a este desarrollo, hemos incluido traducciones de nuestra autoría (apartados 1.1 y 1.2) de las *rhêseis* de Praxitea (F 360 Kann. = F 12) y, hasta donde pueden leerse los versos completos, de Atenea (F 370.55-101 Kann. = F 17.55-101), en la medida en que resultan centrales para nuestra argumentación. Esperamos que dichas traducciones y, en general, el apartado que sigue a la presente introducción (apartado 1) puedan ser un aporte para quienes deseen aproximarse al estudio de un corpus que resulta valioso a la par que complejo.

## 1. ALGUNOS PROBLEMAS FUNDAMENTALES EN TORNO A LA RECONSTRUCCIÓN DE *ERECTEO*

En este apartado, presentaremos algunas cuestiones relativas a la reconstrucción del drama perdido *Erecteo*, su datación y probable argumento.

Para reconstruir el *Erecteo* contamos con 25 fragmentos, tres de ellos de capital importancia debido a su extensión: la *rhêsis* de Praxitea que nos

---

<sup>5</sup> Citaremos los fragmentos supérstites de *Erecteo* de acuerdo con la numeración establecida por Kannicht (*TrGF*, ed. 2004) y estableciendo, a su vez, la correspondencia de los mismos con la ordenación que propone Sonnino (2010), cuya edición es la que hemos optado por utilizar, considerando su carácter más reciente.

transmite Licurgo en *Contra Leócrates* (98-101,<sup>6</sup> ed. 1970); la *rhêsis* de Erecteo (F 362 Kann. = F 16), conservada en el florilegio de Estobeo;<sup>7</sup> y los 119 versos del éxodo que conocemos gracias al papiro de la Sorbona (inv. 2328 = F 370 Kann. = F 17) descubierto en 1967.<sup>8</sup>

Eurípides es el poeta trágico más citado por los oradores áticos y, aunque la extensión de las citas es muy desigual (para las distintas obras, y aún dentro de una misma obra), la más larga, en el caso de *Erecteo*, cuenta con cincuenta y cinco versos.<sup>9</sup> Por otra parte, el F 362 Kann. (= F 16) —citado por Estobeo en la extensa compilación que probablemente realizó en el s. v d. C. para uso de su hijo Septimio— consiste en una serie de *gnômai* políticas sobre la forma de gestionar los asuntos públicos que Erecteo, antes de partir a la batalla, dirige a su “hijo”, su heredero designado, en previsión de una posible muerte enfrentando a los tracios.

Del P. Sorb. inv. 2328 se han recuperado cuatro fragmentos de cartonaje, datados en el s. III a. C. y hallados en el Nomo Arsinoita, en Ghôran. El rollo, un palimpsesto de mala calidad, presenta una escritura libraria, muy rápida y descuidada.<sup>10</sup> Hasta aquí lo que puede decirse con relación a los fragmentos supérstites y la forma en que han llegado a nosotros.

Acerca de la puesta en escena del drama, si bien no hay consenso entre los especialistas, el intervalo de tiempo en el cual debería ubicarse *Erecteo* resulta muy acotado. De modo seguro el año 412 a. C. es el umbral o *terminus ante quem*, porque Aristófanes parodió algunos pasajes de este drama en 411, en *Lisístrata* y *Tesmoforiantes*. Respecto del *terminus post quem*, Webster (1967, p. 127), Clairmont (1971, pp. 490-493), Aélion (1986, pp. 198-199), Lacore (1995-1996, p. 91), Jouan & van Looy (2002, pp. 98-99) y Sonnino (2010, pp. 32-33) sostienen que no hay razones para dudar de que la puesta en escena de *Erecteo* fue en 423/422, esto es, al término de la guerra arquidámica y antes de la conclusión de la Paz de Nicias (en 421

<sup>6</sup> F 360 Kann. = F 12.

<sup>7</sup> A ella pertenecerían también los Frr 352-356, 358, 359, 364, 369 Kann. = Frr 5A-7, 15, 19, 20, 10.

<sup>8</sup> Un palimpsesto que data del s. III a. C. y contenía originalmente la tragedia completa (Martínez Bermejo 2017, p. 219).

<sup>9</sup> Es la que hace Licurgo de *Erecteo* en su discurso *Contra Leócrates* (Martínez Bermejo 2017, pp. 126-128). Esta *rhêsis* de Praxitea es, además, el único fragmento de nuestra tragedia citado en la literatura de la época clásica y helenística. Por otra parte, el discurso de acusación pública contra Leócrates es el único que se conserva completo del orador y estadista Licurgo y fue pronunciado en el 330 a. C. (García Ruiz 2000, p. 35).

<sup>10</sup> De las ocho columnas del papiro, cuatro están enteras y nos arrojan un promedio de diecinueve versos cada una. Suponiendo la misma extensión para las otras cuatro, el total de versos sería de alrededor de 152 (Martínez Díez 1976, p. 20). El copista empleó parágrafos y cometió varias faltas en el texto; por todo ello, parece que estamos, como en el caso de P. Petr. 1.1-2 (que contenía *Antiope*), ante una copia privada (Martínez Bermejo 2017, p. 62).

a. C.), de acuerdo con lo que sostiene Plutarco en *Nic.* 9. En *Vida de Nicias*, Plutarco vincula el deseo de paz entre atenienses y espartanos con nuestro drama: afirmando que ambos cantaban con placer canciones con las que escuchaban del Coro de *Erecteo*, cita el F 369.1 Kann. (= F 10.1). Sin embargo, Cropp (Collard, Cropp & Lee 1995, p. 154) se había mostrado cauteloso respecto de una interpretación literal de este último pasaje mencionado, afirmando que las implicaciones cronológicas de Plutarco (o su fuente) no deben ser forzadas o considerarse exactas. De hecho, Cropp & Fick (1985, pp. 79-80) habían presentado serios argumentos, basados en análisis métricos, para retrasar varios años la fecha que surge del pasaje del historiador de Queronea, y situar la representación de *Erecteo* alrededor del año 416.

La discusión en torno a la datación de nuestra pieza ha gravitado sobre otros temas de peculiar interés.<sup>11</sup> En todo caso, correspondería, sin dudas, al último cuarto del s. v a. C., y se ajustaría temáticamente a otras tragedias de autosacrificio o sacrificio voluntario de nuestro poeta.

Ahora bien, reconstruir el argumento de una tragedia perdida es una labor arqueológica de dudoso éxito y limitadas conclusiones. Aun así, la contextualización del discurso nos obliga a no desestimar el intento, especialmente cuando una de las *rhêseis* que nos ocupará de modo central se relaciona con el conflicto y la resolución de la pieza, y contribuye a la configuración y entendimiento de los personajes. Aunque no es posible establecer la estructura completa y detallada de *Erecteo*, sí podemos reconstruir la arquitectura general de la obra y lo esencial de su trama, que aparece en el discurso de Licurgo del s. iv a. C. *Contra Leócrates* (98-101, ed. 1970). Este orador cita la *rhêsis* completa de Praxitea (F 360 Kann. = F 12) en un discurso donde explica que Eumolpo atacó el Ática con un ejército tracio durante el reinado de Erecteo, quien, luego de consultar el oráculo de Delfos, sacrificó a su hija para asegurar la victoria. Por otro lado, tenemos el testimonio de Plutarco (*Mor.* 310d, ed. 1962), que también menciona el pronunciamiento del oráculo y el posterior sacrificio de la joven.

---

<sup>11</sup> Según Calder (1969, p. 152), la referencia a la “Gorgona dorada” (F 360.46 Kann.: χρυσέας Γοργόνας) aludiría al centro del escudo de la estatua de Atenea *Parthénos*, construida por Fidias y colocada al interior del Partenón en 438/437 a. C. Pero Sonnino (2010, pp. 27, 285) precisa que, si bien esta propuesta es verosímil, no resulta segura, y que la expresión “Gorgona dorada” asimismo podría remitir, aunque con menos probabilidad, a la égida de la estatua. Además, como ya habían señalado Clairmont (1971, p. 490) y Cropp (Collard, Cropp & Lee 1995, p. 154), la relación entre la producción de la obra y la construcción del Erecteón (F 370.90-91 Kann. = F 17.90-91) es de naturaleza demasiado incierta como para ser de ayuda en el problema de la datación de la tragedia. En el mejor de los casos, se puede pensar que la elección de este tema por parte de Eurípides reflejaría una esperanza en la reanudación de la construcción del Erecteón y un estímulo ofrecido a los atenienses en esta dirección (Jouan & van Looy 2002, p. 99).

Si bien el trasfondo mítico del conflicto dramatizado se remonta a la disputa entre Atenea y Poseidón por la soberanía sobre el Ática, que tuvo lugar en tiempos del rey Cécrope en la Acrópolis de la futura Atenas, el drama eurípideo se sitúa unas generaciones después, cuando Eumolpo,<sup>12</sup> rey de los tracios e hijo de Poseidón y Quíone, decide librar la guerra contra Atenas para reclamar el territorio en nombre de su padre.<sup>13</sup> Erecteo,<sup>14</sup> el entonces

---

<sup>12</sup> Existían dos personajes de nombre Eumolpo que la tradición en ocasiones ha confundido: el pacífico sacerdote de Eleusis y el tracio enemigo de Atenas, hijo de Poseidón. Acerca de la diferencia entre ambos, ver Martínez Díez (1975, pp. 226-230), Sonnino (2010, pp. 63-90). Como ha señalado Parker (1990, p. 203), una característica que no está atestiguada antes de Eurípides es el origen tracio de Eumolpo. Este origen es completamente inesperado, ya que Eumolpo es evidentemente el epónimo del *génos* sacerdotal eleusino de los Eumólpidas, y aparece debidamente como un príncipe eleusino respetable en el *Himno a Deméter* (v. 154). Su descendencia de Poseidón también se adapta bien a un eleusino, porque el dios era adorado allí bajo el título de “padre” (Paus. 1.38.6). Por otro lado, obviamente los eleusinos formaban parte del público de las Dionisias y es difícil creer que Eurípides provocara su resentimiento convirtiéndolos en aliados del bárbaro Eumolpo y, por lo tanto, enemigos de Atenas (Sonnino 2010, p. 87). Parker (1990, pp. 203-204) también señala que existe alguna evidencia que tal vez apunta a una tradición independiente anterior de una guerra entre Erecteo y los tracios. En todo caso, la tradición del s. IV a. C. casi había olvidado que esta guerra tenía algo que ver con Eleusis, y la recordaba solo como el prototipo de las guerras persas, la primera incursión de armas bárbaras en Grecia (v. g. Dem. 60.8). En definitiva, Eurípides presenta en nuestro drama la guerra de Erecteo contra los invasores tracios como un conflicto entre atenienses y bárbaros, siguiendo de este modo una tendencia muy difundida en los discursos fúnebres.

<sup>13</sup> Respecto del origen mítico del conflicto, recordemos que, en presencia de los habitantes autóctonos, entre ellos Cécrope, Atenea había mostrado sus poderes haciendo crecer el olivo (introduciéndolo, de este modo, en la región). Poseidón, en cambio, había hecho brotar un lago de agua salobre. Los dioses olímpicos, elegidos como árbitros del conflicto, dieron su preferencia al olivo y confirieron a Atenea la soberanía sobre el Ática. Según aclara Parker (1990, p. 198) Atenea prevaleció porque había llamado a Cécrope para que fuera testigo de su acto de plantación, mientras que Poseidón, que de hecho había llegado primero, carecía de testigos (Apollod. *Bibl.* 3.14.1).

<sup>14</sup> Erecteo, Ἐρεχθεύς, es una forma abreviada del nombre Erictonio, Ἐριχθόνιος, y significaría, entonces, “aquel que pertenece a la tierra (χθών)”. El nombre del mítico rey expresa, por metonimia, el origen autóctono que, como los tebanos, creían tener los atenienses. La etiología narrativa puesta en escena por Eurípides reserva los más altos honores heroicos para Erecteo (v. g. F 370.90-94 Kann. = F 17.90-94); de hecho, es este rey quien está en el centro de la tragedia homónima (Calame 2010, p. 13). La posición prominente de Erecteo entre los reyes de Atenas, su *témenos* de honor en la Acrópolis y su estrecha asociación con Atenea son características distintivas del culto estatal ateniense, y la comprensión de su historia y culto es un paso previo esencial para la comprensión adecuada del culto estatal como un todo (Mikalson 1976, p. 141). Homero (*Il.* 2.546-551) reconoció a Atenas como la tierra del “Erecteo de gran corazón”. Los jóvenes de Atenas lo adoraban anualmente con ofrendas de toros y corderos. La gran hazaña de Erecteo fue la guerra contra Eumolpo y sus aliados eleusinos o tracios. Una guerra que se convertiría en el primero de los que podríamos llamar “los cuatro trabajos de los atenienses” (Parker 1990, p. 201), de acuerdo con el canon establecido por los oradores de las oraciones fúnebres públicas, que fueron, como comentaremos en el segundo apartado, un vehículo tan característico de la ideología ateniense desde mediados del s. V a. C.

rey de Atenas, y su esposa Praxitea, hija del río Cefiso, defienden el Ática y la causa de Atenea, asistidos por un Coro de viejos atenienses.<sup>15</sup>

La tragedia iniciaba seguramente con un prólogo pronunciado por Poseidón.<sup>16</sup> Así, el texto del F 349 Kann. (= F 1), que generalmente se asigna al prólogo, remitiría a Eumolpo, cuya historia sería contada por su padre divino. Probablemente, también en esta parte del drama se anunciaba la guerra que se estaba gestando y se justificaba la expedición contra Atenas, es decir, se retrotraía el conflicto a los tiempos míticos.<sup>17</sup> El desarrollo de la acción estaba ambientado en el palacio de la Acrópolis (Collard, Cropp & Lee 1995, p. 155; Jouan & van Looy 2002, p. 99), precisamente donde *in illo tempore* se enfrentaron Atenea y Poseidón y donde Erecteo (volviendo de Delfos<sup>18</sup>) anunciaría ante la audiencia la respuesta oracular que predice la victoria de Atenas en el enfrentamiento contra Eumolpo a condición de que el soberano ateniense consienta en sacrificar a una de sus tres hijas, probablemente la mayor.<sup>19</sup>

Supuestamente reacio, al principio, a cumplir el oráculo, el rey ateniense al final sería convencido en un *agón* por su resuelta esposa, quien pronuncia para tal efecto una *rhêsis* (F 360 Kann. = F 12) en la cual antepone la salvación de la patria por encima de todo.<sup>20</sup>

Antes de partir a la batalla contra Eumolpo, Erecteo pronuncia un discurso (F 362 Kann. = F 16) que presagia su propia muerte y en el cual brinda

<sup>15</sup> Actualmente, los especialistas coinciden en señalar que el Coro estaría compuesto por ancianos atenienses. Ver, v. g.: Martínez Díez 1976, p. 9; Collard, Cropp & Lee 1995, p. 149; Jouan & van Looy 2002, p. 101; Sonnino 2010, pp. 35, 135.

<sup>16</sup> Hay, prácticamente, unanimidad por parte de la crítica sobre este punto, que por otra parte corresponde a una característica común en prólogos de tragedias conservadas del poeta (*Hipólito*, *Troyanas*, *Bacantes*). Ver, v. g.: Martínez Díez 1976, pp. 7, 17; Aélión 1986, p. 206; Collard, Cropp & Lee 1995, p. 149; Jouan & van Looy 2002, p. 101; Sonnino 2010, pp. 35-36, 213-215.

<sup>17</sup> Información que solo puede dar un dios (Aélión 1986, p. 206).

<sup>18</sup> Erecteo habría conocido el pronunciamiento del oráculo “yendo a Delfos” (Δελφοῦς ἰὼν), según afirma Licurgo (98.3). El participio invita a pensar que el rey no utilizó ningún emisario, sino que fue en persona a consultar el oráculo (Martínez Díez 1975, p. 218, nota 7). Pero no sabemos, en el marco de nuestro drama, quién fue el interlocutor de Erecteo cuando este mismo, con toda probabilidad, anunciaba lo pronunciado por el oráculo: aunque podemos descartar un monólogo del rey y suponer un *agón* con su esposa acerca del sacrificio (Jouan & van Looy 2002, pp. 101-102; Harder 2006, p. 157), el problema permanece abierto.

<sup>19</sup> En *Erecteo*, todo indica que solo fue sacrificada una de las hijas; o, más exactamente, que halló muerte gloriosa en el sacrificio (Loroux 1989, p. 69). Las hijas de Erecteo y Praxitea son tres según F 357 Kann. (= F 21) y F 360.36 Kann. (= F 12.36), ellas no tienen nombre en los fragmentos conservados (como quizás tampoco en la obra) y, según Cropp (Collard, Cropp & Lee 1995, p. 150), probablemente se sacrifica a la mayor. Sobre los nombres posibles de las Erecteidas, ver Sonnino 2010, p. 35. Martínez Díez (1975, pp. 234-235; 1976, p. 2) había señalado que, de acuerdo con el testimonio de Higino (*Fab.* 46) el nombre de la hija sacrificada sería Ctonia.

<sup>20</sup> El sacrificio de la hija de los reyes de Atenas, entonces, se realizaba antes del enfrentamiento entre los ejércitos.

una serie de consejos a un “hijo” (F 362.1 Kann. = F 16.1: τεκνόν), el sucesor del trono.<sup>21</sup> Los versos 1-4 y 32 del F 362 Kann. muestran que Erecteo está hablando como padre a su hijo y heredero.<sup>22</sup>

El comienzo del fragmento papiráceo correspondiente al final de la pieza (F 370.12-54 Kann. = F 17.12-54) testimonia que un mensajero le anuncia a Praxitea no solo la celebrada noticia de la derrota de Eumolpo, sino también la muerte de su esposo, ocasionada por un golpe del tridente de Poseidón, y los suicidios de sus otras dos hijas, quienes de este modo (quizás arrojándose desde la Acrópolis) han dado cumplimiento a un pacto de solidaridad con su hermana sacrificada.<sup>23</sup>

En medio de los lamentos de la hija del Cefiso por las muertes de los *philoí* de su *oikos*, un terremoto provocado por Poseidón sacude la tierra y amenaza con derribar el palacio de la Acrópolis sobre el Coro y la reina. Pero aparece Atenea *ex machina* y, conminando a Poseidón, hace que este se retire y evita la destrucción de la ciudad (vv. 55-62).<sup>24</sup> Luego, Atenea dirige su discurso a Praxitea (vv. 63 y ss.), para consolarla e indicarle que las tres jóvenes muertas deberán ser enterradas juntas, en el mismo lugar donde han perecido. Asimismo, la diosa pronuncia las disposiciones rituales y las del santuario en honor de Erecteo (vv. 90-94), ordenando la construcción

<sup>21</sup> La identidad del hijo al que se dirige Erecteo en este pasaje y el comentario de menosprecio, por parte de un personaje desconocido, hacia los hijos adoptados en F 359.1 Kann. (= F 19: θετῶν δὲ παίδων...) son desconcertantes. Aunque se han propuesto diversos nombres (Cécrope, Juto, Ión) para este hijo supuestamente adoptivo, los especialistas no han llegado a conclusiones certeras.

<sup>22</sup> En F 362 Kann. (= F 16), Erecteo se refiere a su interlocutor como “hijo” en más de una ocasión (vv. 1, 24, 32: τέκνον), a la vez que habla de sí mismo como “padre” (vv. 2, 32: πατρός). No obstante ello, Praxitea no tiene hijos varones naturales (F 360.22-23 Kann. = F 12.22-23: εἰ δ’ ἦν ἐν οἴκοις... στάχυς ἄρσην), lo que ha llevado a pensar que el “hijo” al que se dirige Erecteo en F 362 Kann. (= F 16) es adoptivo, al menos, por parte de la reina. Véase, además, el F 360.42 Kann. (= F 12.42), en donde Praxitea sugiere que “otros” (ἄλλοι) gobernarán en la *pólis* que ella salvará.

<sup>23</sup> Según el oráculo, solo se requiere la muerte de una hija para salvar la ciudad; los dos suicidios, por tanto, son gratuitos y todo indica que las jóvenes suicidas actuaron, no por razones cívicas, sino por lealtad a su hermana sacrificada (Lacore 1995-1996, p. 95; Coe 2020, pp. 85-87). De acuerdo con lo que se desprende del fragmento papiráceo 370.68-70, entre las hermanas existía un juramento que no se atrevieron a quebrantar. Por su parte, Sonnino (2010, p. 98) esclarece que “la versione fornita dall’*Eretteo* di Euripide con il sacrificio di una sola figlia, e il successivo suicidio delle sue due sorelle, deve essere un’originale invenzione di Euripide con cui si correggeva il tradizionale pattern del sacrificio collettivo”. Claro está, nada en Eurípides es nunca tan sencillo, y el suicidio no es enteramente ajeno a la sabia combinación de muerte gloriosa con sacrificio (Loraux 1989, p. 69).

<sup>24</sup> La intervención de una divinidad *ex machina* ocurre en cinco dramas eurípidicos y muestra una desigual estructura formal, si bien predomina el tipo que incluye un largo discurso del dios. Aun así, el tono dialógico siempre está presente (Martínez Díez 1976, p. 17). En *Erecteo*, con un prólogo a cargo de Poseidón y un éxodo pronunciado por Atenea, los adversarios divinos dominan el principio y el final de la obra, como en *Hipólito*.



de un recinto sagrado en el medio de la Acrópolis; anuncia el catasterismo (la transformación en la constelación de las Híades) de las tres muchachas muertas y la institución de su culto como diosas Jacíntidas.<sup>25</sup>

A continuación, para facilitar el acceso al texto y la confrontación de las citas y referencias del desarrollo de nuestro trabajo, proporcionaremos una traducción de los dos discursos más extensos conservados de *Erecteo*. Podrá observarse, en el primero (1.1), la clara estructura retórica que abona a favor de las conexiones con el *lógos epítaphios*.<sup>26</sup> Por otra parte, el parlamento de Atenea (1.2) presenta las características usuales de los discursos epifánicos o de divinidades *ex machina* de las tragedias euripideas; en particular, como ya dijimos, tiene un carácter etiológico, pues la diosa explica el origen de un ritual conmemorativo.

### 1.1 *La rhêsis de Praxitea (F 360 Kann. = F 12)*

- 360.1 τὰς χάριτας ὅστις εὐγενῶς χαρίζεται,  
ἦδιον ἐν βροτοῖσιν· οἱ δὲ δρῶσι μὲν,  
χρόνω δὲ δρῶσι, †δυσγενέστερον†.  
ἐγὼ δὲ δώσω τὴν ἐμὴν παῖδα κτανεῖν.
- 360.5 λογίζομαι δὲ πολλὰ· πρῶτα μὲν πόλιν  
οὐκ ἄν τιν' ἄλλην τῆσδε βελτίω λαβεῖν·  
ἢ πρῶτα μὲν λεῶς οὐκ ἐπακτὸς ἄλλοθεν,  
αὐτόχθονες δ' ἔφουμεν· αἱ δ' ἄλλαι πόλεις  
πεσσῶν ὁμοίως διαφοραῖς ἐκτισμέναι
- 360.10 ἄλλαι παρ' ἄλλων εἰσὶν εἰσαγώγμοι.  
ὅστις δ' ἀπ' ἄλλης πόλεος οἰκίζει πόλιν,  
ἄρμὸς πονηρὸς ὥσπερ ἐν ξύλῳ παγεῖς,  
λόγῳ πολίτης ἐστί, τοῖς δ' ἔργοισιν οὐ.  
ἔπειτα τέκνα τοῦδ' ἕκατι τίκτομεν,
- 360.15 ὡς θεῶν τε βωμοῦς πατρίδα τε ρύομεθα.  
πόλεως δ' ἀπάσης τοῦνομι' ἐν, πολλοὶ δὲ νιν

<sup>25</sup> En los vv. 95-97, la divinidad protectora de Atenas le otorga a Praxitea la dignidad de sacerdotisa de su culto, es decir, la convierte en la primera sacerdotisa de Atenea Polias. Finalmente, Atenea enumera las disposiciones de Zeus (vv. 98 y ss.), que resuelven la disputa de la diosa con Poseidón sobre el Ática y la guerra entre sus pueblos, aunque el estado del papiro solo nos permite leer los comienzos de cada verso a partir del v. 101.

<sup>26</sup> Los personajes euripideos suelen utilizar notablemente recursos y técnicas retóricas; sobre este tema, ver Lloyd 1992, pp. 19-36, y O'Sullivan 2020, pp. 579-580, entre otros. De este modo, el discurso de Praxitea presenta: exordio de carácter *gnómico* (vv. 1-3); enunciado temático u objeto del discurso (v. 4); primera argumentación, que comienza con *πρῶτα μὲν* en v. 5 y se basa en la importancia de Atenas y la autoctonía de sus habitantes (vv. 5-13); segunda argumentación, introducida por *ἔπειτα* en el v. 14, acerca de que los hijos se engendran para preservar la patria (vv. 14-31); tercera argumentación, en la que se brindan razones especiales para ofrecer el sacrificio de una hija (vv. 32-37); conclusión, *peroratio* (vv. 38-55).

- ναίουσι· τούτους πῶς διαφθεῖραί με χρή,  
 ἐξὸν προπάντων μίαν ὑπὲρ δοῦναι θανεῖν;  
 εἴπερ γὰρ ἀριθμὸν οἶδα καὶ τοῦλάσσοнос  
 360.20 τὸ μεῖζον, οὐνὸς οἶκος οὐ πλέον σθένει  
 πταίσα· ἀπάσης πόλεος οὐδ' ἴσον φέρει.  
 εἰ δ' ἦν ἐν οἴκοις ἀντι θηλειῶν στάχυς  
 ἄρσην, πόλιν τε πολεμία κατεῖχε φλόξ,  
 οὐκ ἄν νιν ἐξέπεμπον εἰς μάχην δορός,  
 360.25 θάνατον προταρβοῦσ'; ἀλλ' ἔμοιγ' εἶη τέκνα  
 <ᾗ> καὶ μάχοιτο καὶ μετ' ἀνδράσιν πρέποι,  
 μὴ σχήματ' ἄλλως ἐν πόλει πεφυκότα.  
 τὰ μητέρων δὲ δάκρυ' ὅταν πέμπῃ τέκνα,  
 πολλοὺς ἐθήλυν' εἰς μάχην ὀρμωμένους.  
 360.30 μισῶ γυναικας αἵτινες πρὸ τοῦ καλοῦ  
 ζῆν παῖδας φέλλοντο καὶ φ' παρήνεσαν κακά.  
 καὶ μὴν θανόντες γ' ἐν μάχῃ πολλῶν μέτα  
 τύμβον τε κοινὸν ἔλαχον εὐκλειάν τ' ἴσην·  
 τήμῃ δὲ παιδὶ στέφανος εἷς μιᾷ μόνῃ  
 360.35 πόλεως θανούσῃ τῆσδ' ὑπὲρ δοθήσεται  
 καὶ τὴν τεκοῦσαν καὶ σὲ δύο θ' ὁμοσπόρω  
 σώσει· τί τούτων οὐχὶ δέξασθαι καλόν;  
 τὴν οὐκ ἐμὴν φ' πλην φ' φύσει δώσω κόρην  
 θῦσαι πρὸ γαίας· εἰ γὰρ αἰρεθήσεται  
 360.40 πόλις, τί παίδων τῶν ἐμῶν μέτεστί μοι;  
 οὐκ οὖν ἅπαντα τοὺν ἐμοὶ σωθήσεται;  
 ἄρξουσὶ τ' ἄλλοι τῇ σεσωσμένη πόλει;  
 ἐκεῖνο δ' οὐ <τὸ> πλεῖστον ἐν κοινῷ μέρος,  
 οὐκ ἔσθ' ἐκούσης τῆς ἐμῆς ψυχῆς ἄτερ  
 360.45 προγόνων παλαιὰ θέσμι' ὅστις ἐκβαλεῖ  
 οὐδ' ἀντ' ἐλαίας χρυσέας τε Γοργόνος  
 τρίαιναν ὀρθὴν στάσαν ἐν πόλεως βάθοις  
 Εὐμόλπος οὐδὲ Θρηξ ἀναστέψει λεῶς  
 στεφάνοισι, Παλλάς δ' οὐδαμοῦ τιμήσεται.  
 360.50 χρῆσθ', ᾧ πολῖται, τοῖς ἐμοῖς λοχεύμασιν,  
 σφύζεσθε, νικᾶτ'· ἀντὶ γὰρ ψυχῆς μιᾶς  
 οὐκ ἔσθ' ὅπως οὐ τήνδ' ἐγὼ σώσω πόλιν.  
 ᾧ πατρίς, εἴθε πάντες οἱ ναίουσὶ σε  
 οὕτω φιλοῖεν ὡς ἐγὼ· καὶ ῥαδίως  
 360.55 οἰκοῖμεν ἄν σε κούδεν ἄν πάσχοις κακόν.

1 Quien concede los dones de una manera generosa<sup>27</sup>  
 es más agradable entre los mortales. Pero quien así los concede,

<sup>27</sup> Traducimos el adverbio *εὐγενῶς* siguiendo la interpretación de Sonnino 2010, p. 252: «*εὐγενῶς*: con larghezza; con generosità (così, giustamente, già Grotius, 1626, p. 382: «corde generoso») e non «gallardamente» (Martínez Díez 1976, p. 115) ovv. «in the noble way» (Cropp

obrando con demora, no es tan noble.  
 Yo misma, pues, daré a mi hija para que muera.  
 5 Además, tengo en cuenta<sup>28</sup> muchas otras cosas. En primer lugar, ciudad  
 otra mejor que esta no podría encontrar.  
 Antes que nada, porque el pueblo que la habita no es importado de tierra  
 extraña,  
 ya que nosotros nacimos autóctonos. Mientras que las otras ciudades,  
 fundadas por desplazamientos semejantes a los de las piezas sobre su tablero  
 de juego,  
 10 son [asentamientos de] gente extranjera que se mueve de acá para allá.  
 Sin embargo, quien se instala en una ciudad habiendo emigrado de otra,  
 resulta análogo a una juntura mal ensamblada a una viga,  
 pues es un ciudadano de palabra, pero no de hecho.  
 En segundo lugar, producimos descendencia por esta causa:  
 15 para preservar la patria y los altares de los dioses.  
 El nombre de la ciudad en su conjunto es uno solo, pero muchos la  
 habitan: ¿cómo me puede resultar necesario que estos sean aniquilados  
 siendo posible dar una sola [muchacha] para que muera en lugar de todos?  
 Si realmente comprendo la aritmética y discernio entre lo pequeño  
 20 y lo grande, la casa de uno solo no vale más  
 que la ciudad entera, ni su caída conduce a una derrota igual a la de esta.  
 Y si tuviera en mi casa vástagos masculinos<sup>29</sup> en vez de femeninos,  
 y el fuego enemigo se apoderara de la ciudad,  
 ¿acaso me negaría a enviarlos a la batalla  
 25 por temer que mueran? No, pues yo quisiera hijos  
 que lucharan y sean sobresalientes entre los hombres  
 y no que sean criados para la mera apariencia dentro de la ciudad.  
 Cuando las lágrimas de las madres despiden a los hijos  
 feminizan a muchos de los que se dirigen a la batalla.  
 30 Odio a las mujeres que, en lugar de lo bello,  
 eligen la vida de sus hijos e incitan la cobardía.  
 Por otro lado, cuando los hijos mueren en batalla, entre la multitud,  
 obtienen un túmulo compartido y una gloria igual;  
 pero una sola corona de manera exclusiva a mi hija

---

1997, p. 159), come intendono altri”. De hecho, Cropp (Collard, Cropp & Lee 1995, p. 178) había aclarado en su comentario a este verso que Praxitea está apelando a una regla de generosidad en lo concerniente al intercambio de favores o muestras de gratitud (χαρις).

<sup>28</sup> Hemos traducido λογίζομαι por “tener en cuenta” con la intención de enfatizar el matiz de “contar, calcular” que tiene el verbo griego (si bien por extensión también significa “reflexionar”). A diferencia de las palabras cargadas de *páthos* que Praxitea pronunciará al final del drama, cuando tiene conocimiento de que han muerto su esposo y sus tres hijas, en esta *rhêsis* “enumera” sus argumentos de acuerdo con un estilo frío y “calculador”.

<sup>29</sup> στάχυς ἄρσην, lit. “espigas machos”. Esta expresión metafórica toma su sentido de la autoctonía de los atenienses y expresa básicamente que la mujer imita a la tierra en la producción de nuevos seres (Sonnino 2010, pp. 272-273).

- 35 se le concederá por haber muerto por la ciudad,<sup>30</sup>  
y a su madre, a tí<sup>31</sup> y a sus dos hermanas  
[ella] salvará: ¿cuál de estas cosas no se aceptan como bellas?  
Ofreeceré en sacrificio a esta muchacha, que no es mía excepto por nacimiento,  
para que sea sacrificada en defensa de esta tierra. Pues si es tomada  
40 la ciudad, ¿qué participación tengo en mis hijas?  
Por consiguiente, en lo que a mí respecta, ¿no será salvada la totalidad?  
¿Y no gobernarán otros en la ciudad que ha sido salvada?  
Y, en cuanto a aquellos asuntos que más importan en la comunidad,  
no existe nadie que, sin mi voluntad y contra mi deseo,  
45 destierre las antiguas leyes de nuestros antepasados;  
y no sucederá que, en el lugar del olivo<sup>32</sup> y de la Gorgona dorada,  
el erguido tridente<sup>33</sup> en los cimientos de la Acrópolis  
Eumolpo y la muchedumbre de los tracios con guirnaldas  
coronen, ni Palas dejará de ser honrada en absoluto.  
50 ¡Hagan uso, oh, ciudadanos, del fruto de mi vientre!  
¡Sálvense, triunfen!<sup>34</sup> Pues por una sola vida,  
de todas maneras, yo salvaré esta ciudad.<sup>35</sup>

<sup>30</sup> El sepulcro común y la gloria compartida son, para Praxitea, recompensa específica de los *ándres*; trágica ironía (Loroux 1989, p. 102, nota 121) en función de la tumba y los honores comunes que Atenea otorgará a las jóvenes vírgenes. Por otro lado, este mismo argumento de los vv. 32-35 se construye a partir de una “intertextualidad” problemática con los discursos fúnebres: “nell’adeguare tale *topos* al proprio discorso, comunque, Prassitea si trova in difficoltà, perché la sepoltura comune e il solenne funerale di stato erano destinati alla celebrazione degli uomini, non delle donne. Per questo Prassitea, riproposto l’elogio topico della sepoltura comune (v. 33), si trova, poi, costretta a dire che la figlia immolata otterrà un onore suo proprio, non condiviso con quello degli altri difensori di Atene (vv. 34-7). Il risultato, come osserva Di Benedetto 1971, p. 147, è quello di un’irrisolta contraddizione tra il costume democratico della sepoltura comune e l’esaltazione della tomba singola dell’eroe, che riflette una mentalità aristocratica arcaica” (Sonnino 2010, pp. 277-278).

<sup>31</sup> Es decir, a Erecteo (σέ), que debe estar presente en el escenario, puesto que Praxitea le dirige a él su discurso en este verso. De los vv. 36-37 se deduce además, como ya hemos afirmado, que la joven sacrificada tenía dos hermanas naturales (v. 36: δύο θ’ ὁμοσπύρω). El F 357 Kann., además, habla de un “yugo de tres doncellas” (ζεύγος τριπύθρον), y usualmente se lo interpreta como una referencia a las hijas de los reyes atenienses.

<sup>32</sup> El olivo sagrado que Atenea hizo crecer en la Acrópolis en tiempos inmemoriales.

<sup>33</sup> El tridente es el arma y el símbolo de Poseidón (Hom. *Il.* 12.27; *Od.* 4.506, 5.592). Específicamente, en F 360.47 Kann. (= F 12.47) se alude al tridente de la disputa entre Poseidón y Atenea que está en la base de la historia de *Erecteo*, arma con la cual el dios habría hecho surgir un lago de agua salobre sobre la Acrópolis. Dicho tridente aún está allí “fijo” (v. 47: στᾶσαν), no muy lejos del olivo sagrado (Sonnino 2010, p. 286).

<sup>34</sup> Los imperativos de los vv. 50-51 proclaman la determinación concluyente de Praxitea; de modo análogo ocurre en *Heraclidas* 528-529 e *Ifigenia en Áulide* 1398 (Collard, Cropp & Lee 1995, p. 181).

<sup>35</sup> Como apunta Sonnino (2010, p. 249), resulta en verdad notable el marcado subjetivismo de esta *rhêsis* y la intencional insistencia de Praxitea sobre su propia contribución para la salvación de Atenas. En efecto, empleando el pronombre ἐγώ, en el v. 4 la reina deja en claro que ella personalmente entregará a su hija a la muerte. En los vv. 17-18 afirma que de este don suyo

55 ¡Oh, patria! ¡Si todos los que habitan en ti te  
amaran del mismo modo en que yo lo hago! Fácilmente  
viviríamos y no estarías afectada de ningún mal.<sup>36</sup>

## 1.2. *La rhêsis de Atenea (F 370. 55-101 Kann. = F 17.55-101)*

- 370.55 αὐδῶ τρία<ι>ναν τῆσδ' ἀπο<σ>τρέφειν χθονός,  
πόντιε Πόσειδον, μηδὲ γῆν ἀναστατοῦν  
πόλιν τ' ἐρείπειν τὴν ἐμὴν ἐπήρατον·  
μὴ δ[ε]ύτερον σοι δοῖεν.....θεοί·  
οὐχ εἷς ἄδην σ' ἔπλησεν; οὐ κατὰ χθονός  
370.60 κρύψας Ἐρεχθέα τῆς ἐμῆς ἦψω φρενός;  
τί δ]ῆτα μέλλεις; ταῦτα σωφρονέστερα  
[ ]ερτεροι[ ]..σεν θεά.  
σύ δ',] ᾧ χθονός [σώτεια Κηφισοῦ] κόρη,  
Col. VI ἄκου' Ἀθάνας τῆς ἀμήτορο[ς λό]γους·  
370.65 καὶ πρῶτα μὲν σοι σημανῶ παι[δός] πέρι  
ἦν τῆσδε χώρας σὸς προθύεται [πόσι]ς·  
θάψον νιν οὐπερ ἐξέπνευσ' ο[ικτ]ρὸν βίον,  
καὶ τάσδ' ἀδελφάς ἐν τάφωι τ[αὐτ]ῶι χθονός  
γενναϊότητος οὐνεχ', αἴτιν[ε]ς φίλῃς  
370.70 ὄρκους ἀδελφῆς οὐκ ἐτόλμησα[ν λι]πεῖν.  
ψυχαὶ μὲν οὖν τῶνδ' οὐ βεβᾶσ' [Ἄιδ]ην πάρα,  
εἰς δ' αἰθέρ' αὐτῶν πνεῦμ' ἐγὼ [κ]ατώικισα·  
ὄνομα δὲ κλεινὸν θήσομαι κα[θ'] Ἑλλ]άδα  
Ἵακινθίδας βροτοῖσι κικλή[σκε]ιν θεάς,  
370.75 ἐπεὶ συ — ca. 6/8 ll. — καὶ οἴχετ' η[....]μένῃ  
ψευσ. — ca. 12 ll. — ὑακίν[θου γ]άνου  
καὶ γῆν ἔσωισε. τοῖς ἐμοῖς ἀστο[ῖς λέγ]ω  
ἐνιαυσίωι σφας μὴ λελησμη[ένους] χρόνωι  
θυσίασι τιμᾶν καὶ σφαγαῖσι [βουκ]τόνοις  
370.80 κοσμοῦ[ντας ἰ]εροῖς παρθένων [χορεύ]μασιν·  
γνον[.....ἐ]χθρ. εἰς μάχη[ν  
κιν[.....]ας ἀσπίδα στρατ[

depende la salvación de todos los ciudadanos de Atenas. Utilizando el verbo δώσω en primera persona singular, en el v. 38 reafirma que es ella quien dará la vida de su hija. Y, volviendo a emplear el pronombre ἐγώ en el v. 52 se erige, prácticamente, en la única garante de la incolumidad de Atenas. Si bien es cierto que Atenea llamará luego a la hija del Cefiso “salvadora de la tierra” (F 370.63 Kann. = F 17.63) por el rol determinante que esta sin duda ha tenido, la diosa asimismo especifica que la decisión de sacrificar a la joven corresponde en última instancia a Erecteo (F 370.66 Kann. = F 17.66).

<sup>36</sup> Cropp (Collard, Cropp & Lee 1995, p. 181) señala otras afirmaciones similares de virtud como conclusión de discursos de renuncia, v. g. *Fenicias* 1015-1018 (también exhortando al patriotismo, pero probablemente apócrifo); *Alcestis* 323-325, *Heraclidas* 531-534; *Andrómaca* 413-418; Lys. 25.15, “Si todos fueran tan patriotas como yo...”.

- Col. VII πρώταισι θύειν πρότομα πολεμίου δορός  
 τῆς οἴνοποιου μὴ θιγόντας ἀμπέλου  
 370.85 μῆδ' εἰς πυρὰν σπένδοντας ἀλλὰ πολυπόνου  
 καρπὸν μελίσσης ποταμίαις πηγαῖς ὁμοῦ·  
 ἄβατον δὲ τέμενος παισὶ ταῖσδ' εἶναι χρεῶν  
 εἴργειν τε μὴ τις πολεμίων θύσει λαθῶν  
 νίκην μὲν αὐτοῖς, γῆι δὲ τῆιδε πημονήν.  
 370.90 πόσει δὲ τῶι σῶι σῆκὸν ἐν μέσση πόλει  
 τεῦξαι κελεύω περιβόλοισι λαΐνοισι,  
 κεκλήσεται δὲ τοῦ κτανόντος οὔνεκα  
 σεμνὸς Ποσειδῶν ὄνομ' ἐπωνομασμένος  
 ἄστοις Ἐρεχθεὺς ἐν φοναῖσι βουθύτοις.  
 370.95 σοὶ δ', ἢ πόλεως τῆσδ' ἐξάνθρωσας βάθρα,  
 δίδωμι βωμοῖς τοῖς ἐμοῖσιν ἔμπυρα  
 πόλει προθύειν ἱερέαν κεκλημένην.  
 ἄ μὲν κατ' αἶαν τοῖσδε <δεῖ> ἔκονεῖν κλύεις,  
 ἄ δ' αὖ δικάζει Ζεὺς πατὴρ ἐν οὐρανῶι  
 370.100 λέγοιμ' ἄν· Εὐμόλπος γὰρ Εὐμόλπου γεγῶ[ς  
 Col. VIII τοῦ καθθ[ανόντος

- 55 Te ordeno<sup>37</sup> que retires el tridente de esta región,  
 Poseidón del mar, y no devastes la tierra  
 ni destruyas mi amada ciudad.  
 Los dioses no te concederán [el vencer<sup>38</sup>] otra vez.  
 ¿Una sola víctima<sup>39</sup> no te ha saciado suficientemente?  
 60 ¿Acaso no ocultaste a Erecteo bajo tierra y tocaste mi corazón?  
 ¿Acaso dudas? Algo más prudente [que tu comportamiento  
 la diosa resolvió para los infiernos y mandó a pedir por medio de un orácu-  
 lo].<sup>40</sup>  
 Y tú, oh salvadora de la tierra, hija del río Cefiso,

<sup>37</sup> Acerca del uso del verbo *αὐδῶ* como introducción de los discursos solemnes finales pronunciados por una divinidad *ex machina*, cfr. Eur. *Hipólito* 1285, *Helena* 1662. El verbo (no utilizado en la prosa ni en la lengua coloquial, pues es altamente poético) es de uso solemne y religioso, y su significado oscila entre “digo” y “proclamo solemnemente”, uso propio de los decretos (Sonnino 2010, p. 374).

<sup>38</sup> Verbo sugerido según la reconstrucción de Collard & Cropp (2008, pp. 394-395) y retomado por Sonnino (2010, p. 375). Atenea afirmaría entonces que, tras la matanza de Erecteo, los dioses no permitirán que Poseidón obtenga una nueva victoria y extermine también a Praxitea y los demás atenienses del Coro.

<sup>39</sup> Es decir, Erecteo.

<sup>40</sup> La traducción de los vv. 61-62 se basa en la reconstrucción propuesta por Sonnino (2010, pp. 376-377): Atenea espera un comportamiento más comedido por parte de Poseidón a partir de lo que decretó “la diosa” (v. 62: *θεά*, que remitiría a Perséfone, en cuyo honor fue sacrificada la hija de Erecteo), porque la muerte de Eumolpo se retribuyó con la de Erecteo (vv. 59-60 y 92-93) y los dioses del Inframundo (entre ellos, Perséfone) han requerido la muerte de una sola víctima, la hija de Erecteo, y no el exterminio de todo el *oikos* real de Atenas.

escucha las palabras de Atenea sin madre y no madre.<sup>41</sup>  
 65 Te daré indicaciones, en primer lugar, acerca de tu hija,  
 la que tu esposo hizo sacrificar por esta tierra:  
 entiérrala precisamente donde exhaló el último aliento de su vida digna de  
 compasión  
 y también entierra a estas<sup>42</sup> hermanas tuyas en la misma tumba<sup>43</sup>  
 por causa de su nobleza, porque  
 70 no osaron abandonar los juramentos hechos a su amada hermana.  
 Ciertamente, las almas de estas [jóvenes] no descenderán al Hades,  
 sino que yo misma envié a sus espíritus a habitar en el cielo;  
 y les asignaré un nombre ilustre  
 con el que los mortales las llamarán por toda Grecia: diosas Jacíntidas.<sup>44</sup>  
 75 Ya que [...]
 [...] del brillo del jacinto<sup>45</sup>  
 y salvó la tierra. A mis conciudadanos les ordeno<sup>46</sup>  
 que no las descuiden<sup>47</sup>  
 y que las honren mediante sacrificios de frecuencia anual, matando bueyes  
 80 y adornando [estos festivos] con danzas sagradas de doncellas.  
 [Cuando se sepa que el enemigo se dirige hacia la batalla,

<sup>41</sup> “Atenea ajena a la maternidad” (370.64: Ἀθάνας τῆς ἀμήτροπο[ς]). El prefijo negativo α- de μήτηρ conlleva, en el caso de Atenea, una polisemia que debe expresarse en nuestra lengua con una doble negación.

<sup>42</sup> Aunque el deíctico del v. 68 (τάσδε, “estas”) no siempre indica la presencia en el escenario de su referente, en este caso podría estar indicando que los cuerpos de las jóvenes se encuentran tendidos ante los espectadores (Collard, Cropp & Lee 1995, p. 191).

<sup>43</sup> ἐν τῷ αὐτῷ ᾧ χθονός, lit. “en la misma sepultura de tierra”.

<sup>44</sup> Eurípides testimonia en *Erecteo* dos nombres con una proyección concreta, pues tanto Jacíntidas (hijas del lacedemonio Jacinto) como Híades (estrellas de una constelación, F 370.107-108 Kann. = F 17.107-108) podían ser convertidos en genéricos y aplicados a casos en que estuviesen presentes circunstancias análogas a las que encubrían a los nombres concretos (Martínez Díez 1975, p. 233). Según Bonnechère (1994, párr. 116), es muy posible que el nombre Jacíntidas simplemente designara “las vírgenes” antes de corresponder a seres particulares, designando, por ejemplo, a las hijas de Erecteo. De acuerdo con Sonnino (2010, pp. 91-92), al menos en su origen, el epíteto Ὑακινθίδας, es decir, “doncellas del cortejo de Jacinto”, tampoco tenía ninguna relación con las Erecteidas, sino que se refería a Jacinto, una divinidad no indoeuropea de la Hélade pregriega, cuyo culto, aunque conservaba cierta importancia en Esparta, casi había desaparecido del resto de Grecia. Además, vale recordar que la similitud de Erecteo con Jacinto de Amiclas es particularmente sorprendente. Ambos fueron alimentados por deidades, a ambos se les asignó padres mortales en la tradición mitológica, y para ambos la tradición ofrece varios pares diferentes de padres. Tanto Erecteo como Jacinto tuvieron tres hijas, y la mitología que rodea a estas hijas es notablemente similar (Mikalson 1976, p. 144; Bonnechère 1994, párr. 112-117).

<sup>45</sup> Los vv. 75-76 no son completamente legibles en el papiro.

<sup>46</sup> Atenea se dirige ahora a todos los atenienses. El verbo λέγω (que hemos traducido por “ordenar”) introduce y rige una gran cláusula con participios en acusativo e infinitivo, que se extiende desde el segundo hemistiquio de este v. 77 hasta el v. 89.

<sup>47</sup> Es decir, a las diosas Jacíntidas.

escudo en mano...]<sup>48</sup>  
 que les ofrezcan primero a ellas el sacrificio, antes de librar la guerra contra  
 el enemigo,  
 sin tocar la vid productora de vino<sup>49</sup>  
 85 y sin ofrecer una libación de vino sobre la pira, sino más bien libando  
 el fruto de la laboriosa abeja mezclado con agua dulce.<sup>50</sup>  
 Y habrá un santuario inviolable<sup>51</sup> para estas doncellas, en el que es necesario  
 impedir que alguno de los enemigos, pasando inadvertido, realice sacrificios  
 a fin de conseguir la victoria para los suyos y el daño para esta tierra.  
 90 Y, para tu marido, un recinto sagrado en el medio de la Acrópolis<sup>52</sup>  
 con cerramiento de piedra ordeno que se construya,  
 y Erecteo será llamado, por causa de quien lo mató,  
 con el nombre de venerable Poseidón<sup>53</sup>  
 por parte de los ciudadanos durante las festividades de sacrificios de bueyes.  
 95 Y a ti, que has restaurado los cimientos de esta ciudad,<sup>54</sup>  
 te otorgo el [privilegio de] quemar en mis altares  
 los sacrificios para la ciudad ostentando el título de sacerdotisa.  
 Has escuchado lo que debe llevarse a cabo en esta tierra.  
 Ahora el juicio de Zeus, padre celestial,  
 100 es el que pronunciaré. Otro Eumolpo, nacido del Eumolpo  
 que ha muerto [...].<sup>55</sup>

<sup>48</sup> Para reconstruir el sentido de los vv. 81-82 nos basamos en la traducción de Jouan & van Looy 2002, p. 129.

<sup>49</sup> Es decir, sin usar madera de viña para el fuego de sacrificio, ya que ciertas maderas (por ejemplo, de vid, higo, mirto) eran inadecuadas para ciertos sacrificios (Collard, Cropp & Lee 1995, p. 191).

<sup>50</sup> Literalmente, “con agua de río” (v. 86: ποταμίας πηγαῖς).

<sup>51</sup> ἄβατον ἕμενος, un recinto sacro vedado a los profanos o inaccesible a los enemigos de Atenas.

<sup>52</sup> Sonnino (2010, pp. 395-398) especifica que la construcción en honor del rey ateniense se ubicará en el medio de la Acrópolis y no “en el medio de la ciudad”, como traduce Cropp (Collard, Cropp & Lee 1995, p. 174). En efecto, los vv. 90-94 aluden, sin duda, al culto de Erecteo o, mejor dicho, de Poseidón-Erecteo (vv. 92-94) practicado en el edificio de la Acrópolis conocido como Erecteón y sede, asimismo, del culto de Atenea Polias.

<sup>53</sup> Un elemento importante en la tradición del s. v a. C. es la identificación de Erecteo con Poseidón. Poseidón tomó el nombre de Erecteo como un epíteto y fue llamado Poseidón Erecteo. La evidencia epigráfica confirma esta identificación (Mikalson 1976, p. 143). Por otro lado, continuando con las similitudes entre Erecteo y Jacinto de Amiclas antes mencionadas (vid. supra, nota 44), la tradición antigua establece que Jacinto fue asesinado y luego identificado con Apolo Amicleo, que entonces se llamaba Apolo Jacintido o Apolo Jacinto.

<sup>54</sup> σοὶ δ', ἢ πόλεως τῆσδ' ἐξανόρθωσας βάρβα: “y a ti [Praxitea], que has refundado esta ciudad”.

<sup>55</sup> Recordemos que solo se conservan los comienzos de cada verso restante. Hasta el v. 98, Atenea ha ordenado los arreglos culturales que involucran a los miembros de su “familia” ateniense; a continuación, la voluntad de Zeus resuelve la disputa de la diosa con Poseidón sobre el Ática y la guerra entre sus pueblos (Collard, Cropp & Lee 1995, p. 192). De acuerdo con Sonnino (2010, p. 402), Atenea apela a la voluntad de Zeus para anunciar: la fundación de los misterios eleusinos por parte de un sacerdote Eumolpo, descendiente del Eumolpo tracio y



## 2. LOS PROBLEMAS DE LA MUERTE VOLUNTARIA EN *ERECTEO*

Podría sorprender que *Erecteo* no fuera la reelaboración de un mito panhelénico de larga difusión, sino de un episodio de la saga local ateniense que debía tener escasa resonancia fuera de los confines del Ática (Sonnino 2010, p. 36).<sup>56</sup> Sin embargo, existía en los años de la Guerra del Peloponeso una ocasión particular en la cual se evocaba la gesta de Erecteo en la guerra contra Eumolpo: se trata del *lógos epitáphios*, el discurso fúnebre público con el cual en Atenas, y solo en Atenas, se conmemoraba a los caídos en guerra.<sup>57</sup> De hecho, en el circunscripto período de la guerra arquidámica (431-421 a. C.), Eurípides se empeñó en trasponer en forma dramática los mitos nacionales del *lógos epitáphios*: la guerra en defensa de los hijos de Heracles en *Heraclidas*, c. 430; la guerra a favor de las madres tebanas en *Suplicantes*, c. 423/422; y la librada contra Eumolpo y los tracios invasores en *Erecteo*, c. 423/422 (Sonnino 2010, p. 41).

Además, durante el período de la Guerra del Peloponeso, Eurípides escribió al menos seis obras sobre el autosacrificio voluntario, en las cuales representa a una persona joven que decide morir por un grupo numeroso, una ciudad o un ejército, del cual quien muere puede o no ser miembro (Wilkins 1990, p. 177).<sup>58</sup> Estos dramas deben ser justamente singularizados respecto de aquellos en los que se presenta el problema del “suicidio” propiamente dicho.<sup>59</sup> Y es que los griegos tenían términos especiales para referirse al acto de sacrificar la propia vida por otro, algo que en general ellos no consideraban suicidio (Belfiore 2000, p. 104); distinción que resulta significativa en el *lógos epitáphios*, porque, caracterizando el valor militar, la expresión *anér agathós genómenos* designa en los discursos fúnebres la muerte en el combate.<sup>60</sup>

---

enemigo de Atenas (vv. 100-106); la transformación de las Jacintidas en la constelación de las Híades (vv. 107-108) y las disposiciones relativas a la institución de los Misterios de Eleusis (vv. 109-114).

<sup>56</sup> Sonnino 2010, p. 36: “Di fatto, i poeti tragici mostrano una vera predilezione per i miti del Ciclo Omerico, che, proprio per il fatto di essere largamente diffusi per il mondo greco, dovevano risultare graditi al pubblico panellenico che affollava le Grandi Dionisie”.

<sup>57</sup> Ateniense y únicamente ateniense es, pues, la oración fúnebre (Loroux 2012, p. 21).

<sup>58</sup> De estas obras, una está casi totalmente perdida (*Frixo B*); una subsiste en fragmentos sustanciales (*Erecteo*); dos están virtualmente completas (*Hécuba* y *Fenicias*); una, producida póstumamente, ha sufrido modificaciones posteriores (*Ifigenia en Aulide*); y la sexta (*Heraclidas*), según se cree, ha sido objeto de mutilación y restauración. *Heraclidas* fue, probablemente, la primera de ellas y por lo tanto establecería el patrón con que se representa este tipo de muertes; se trata de un drama ambientado en Atenas y parece inspirarse en un complejo de rituales atenienses (Wilkins 1990, p. 177).

<sup>59</sup> Katsouris 1976, pp. 14-22.

<sup>60</sup> No toda muerte, sin embargo, ya que si la muerte del guerrero debe ser tan natural como los rayos del sol, la moral hoplítica ordena que se la acepte y no que se la busque deliberada-

Ahora bien, en los dramas eurípidicos de autosacrificio, como ya lo mencionamos respecto de *Erecteo*, la necesidad de la matanza surge de una situación crítica, de origen divino.<sup>61</sup> Ciertamente, el sacrificio de jóvenes vírgenes por la salvación de la patria es un motivo ampliamente documentado en la mitología griega, no solo cuando el peligro que amenaza es una catástrofe derivada de la guerra, sino en todas las emergencias posibles, tales como pestes o plagas, sequías, períodos de escasez, etcétera (Martínez Díez 1975, p. 231; Wilkins 1990, p. 187; Rehm 2020, p. 830).<sup>62</sup> No obstante ello, ningún otro dramaturgo, por lo que sabemos, compuso obras de auto-sacrificio de este tipo.<sup>63</sup>

*Erecteo*, en particular la *rhêsis* de Praxitea (F 360 Kann. = F 12), retoma considerables tópicos del discurso fúnebre.<sup>64</sup> El empleo del argumento so-

---

mente (Loroux 2012, pp. 118-119). La decisión de aceptar la muerte (y no de buscarla) por los motivos que la ciudad impone no obedece a una opinión íntima, sino más bien a la adhesión personal de los combatientes a un imperativo social; “la lección es clara: en ese momento capital de *krisis* [decisión, ruptura] en que el ateniense renuncia a la vida, la ciudad decide a través suyo” (Loroux 2012, p. 122).

<sup>61</sup> El sacrificio era una forma de *timé* (honor) o *dôron* (regalo) presentado a los dioses (Foley 1985, p. 26). En un sentido histórico, la práctica sacrificial regular prohibía la matanza de seres humanos (Foley 1985, p. 38; Seaford 1989; 1994, pp. 368-369). Curiosamente, nos enfrentamos en el mundo griego a una disparidad paradójica entre una práctica, digamos, nula y una plétora de mitos: si bien los historiadores de la religión coinciden en afirmar que los griegos no practicaron este tipo de inmolaciones en períodos históricos (aunque algunos casos extremadamente raros están abiertos a debate), nos encontramos con un centenar de los llamados mitos y ritos del sacrificio humano, reales o alterados, que constituyen la prueba de la fascinación que ejerció el tema y que adquieren espacio preponderante en el drama (Bonnechère 2009, p. 190; 2013).

<sup>62</sup> Ifigenia, Macaria, Polixena o las hijas de Erecteo: vírgenes ofrendadas para salvación de una comunidad, a fin de que pueda iniciarse una guerra (o, por el contrario, para ponerle fin), para que se verifique el combate final y la victoria caiga del lado de los sacrificantes (Loroux 1989, p. 57). Por otra parte, tomar de manera aislada a las niñas sacrificadas es, en términos de Cuchet (2004, p. 150), un ejercicio moderno de exégesis: solo hay un hombre que, tanto por su acto (suicidio/sacrificio) como por su carácter ejemplar, puede compararse con ellas, y es Meneceo.

<sup>63</sup> Aélion (1986, p. 213) conjeturó que Eurípides creó este tema del sacrificio voluntario en parte como reacción contra las imágenes intolerables del sacrificio de Ifigenia como lo describe Esquilo en la *párodos* de *Agamenón*.

<sup>64</sup> Como señala Lacore (1995-1996, p. 101), a menudo se ha observado que la gran diatriba de Praxitea resuena como un discurso fúnebre: los argumentos de Praxitea, inhumanos en boca de una madre, no se diferencian de aquellos por los que los oradores oficiales justificaban y ofrecían como ejemplo el sacrificio de los soldados-ciudadanos que murieron en combate en el año. Para el discurso de Praxitea, véase el apartado 1.1. Se destaca, a lo largo de todo el parlamento de la hija del Cefiso, la elevada frecuencia de términos que refieren al acto de dar, o que remiten a la ciudad (el término *pólis*, v. g., aparece diez veces en esta *rhêsis*; además, se habla de la tierra, los conciudadanos) y a la salvación de la misma. Desde la introducción de su parlamento (vv. 1-4), Praxitea presenta el sacrificio de su hija como un don, una *châris* (v. 1: τὰς χάριτας... χαρίζεται) que ella personalmente le dará (v. 4, v. 38: δώσω) a la ciudad con el fin de salvarla (v. g. v. 39: θῦσαι πρὸ γαίης; v. 52: σώσω). Entendemos, así, que el ofrecimiento de Praxitea de su propia hija, para que muera en sacrificio, ilustra uno de los rasgos definitorios del

bre la autoctonía en la primera parte (vv. 5-13), por ejemplo, concluye con la remisión a otro tópico de los *lógoi epitáphioi*, esto es, la contraposición entre palabra y hecho o acción (v. 14), que le permite a Praxitea especificar a continuación lo que ella ha hecho y hará por su patria: producir descendencia y sacrificarla, si así resulta conveniente para la mayoría.<sup>65</sup> En efecto, uno de los *tópoi* del *lógos epitáphios* consistía en recordar que la muerte en defensa de la patria era la justa compensación que debía tributarse a la tierra madre, a cambio de la vida otorgada a su pueblo autóctono (Sonnino 2010, p. 266).<sup>66</sup>

Licurgo, en *Contra Leócrates*, hace una lectura de *Erecteo* en clave patriótica, condicionada por los intereses de su discurso.<sup>67</sup> Sin embargo, como

---

drama ático: la perversión del don (Seaford 1994, pp. 388-405), pues la reina dará a su ciudad un regalo de extrema e irónica “generosidad” (v. 4: *εὐγενῶς*). No solo porque, como veremos más adelante, el sacrificio de la joven no resultará suficiente para la salvación de Atenas (sin la intervención de Atenea, en el éxodo de la obra, la *pólis* sería destruida por Poseidón), sino también porque, como señala Cowan (2020, p. 209), muchos críticos han encontrado profundamente problemática la voluntad o, más bien, la determinación de Praxitea de sacrificar a su hija. Claramente, las “inversiones” del ideal materno no solo ocurren cuando las madres se niegan a sacrificar a sus hijos por la *pólis*.

<sup>65</sup> En F 360.22 Kann. (= F 12.22) Praxitea sostiene que si ella tuviera “vástagos masculinos” en vez de femeninos, no dudaría en mandarlos a la batalla en defensa de la *pólis*. Como resulta claro en los discursos fúnebres, a los atenienses se les instó a dar su vida de acuerdo con el ejemplo de sus antepasados. En los vv. 16-25 de la *rhêsis*, “the contribution of each sex is clear: sacrifice is required of all children of suitable age (and a corresponding sacrifice from parents): eligible boys must stand in the battleline; eligible girls may be called upon for human sacrifice to promote victory” (Wilkins 1990, p. 180).

<sup>66</sup> Como ha notado Sonnino (2010, p. 281), es solo desde un punto de vista natural (F 360.38 Kann. = F 12.38: *φύσει*) que Praxitea puede definir como “suya” a la propia hija; mientras que desde el punto de vista del *nómos* (*κατὰ νόμον*) las vidas de los ciudadanos pertenecen al Estado, que tiene el derecho de disponer de ellas con el fin de garantizar la propia supervivencia. Como su padre Erecteo, las tres hijas regresan a la tierra. En este sentido, podemos interpretar la tragedia como una refundación de la *pólis* sobre la tierra regada con la sangre de vírgenes: “con el sacrificio de la hija de Erecteo, el suicidio de las otras dos y el establecimiento de Praxitea como sacerdotisa se elimina a todas las mujeres de ese linaje que podían reproducirse” (Maresca 2018, p. 288).

<sup>67</sup> En efecto, Licurgo alaba a Praxitea como un ejemplo de patriotismo, pero también, en el párrafo que sigue a la cita de la *rhêsis*, la elogia por preferir el bien de la patria antes que la vida de sus propios hijos, a pesar de su condición de mujer (Martínez Bermejo 2017, p. 221). Y es que el principio ético del cual parte Praxitea en los vv. 1-3 (la *châris* debe ser generosa y concedida rápidamente) le permite internalizar la violencia masculina de la retórica patriótica propia de un líder para justificar su accionar. Como explica Cuchet (2005, párr. 3), en el contexto bélico, cuando la vida está en juego, la emergencia de la salvación implica una estimulación de la energía de los combatientes que se produce en la violencia real del tono y de las palabras: no se trata de pensar sino de actuar. En este contexto de guerra donde los aliados se distinguen claramente de los enemigos, la necesidad de la acción colectiva explica el rechazo de la disidencia y justifica la violencia de la autoridad ligada a la condición de líder. En definitiva, como señala Coe (2020, p. 85), si bien la muerte de la hija de los reyes atenienses puede ser política, en la medida en que salva a la *pólis*, la niña misma no emerge del discurso de su madre como

ha sido señalado por los especialistas (Loraux 2012, p. 127; Sonnino 2010, pp. 112-113), Eurípides no utiliza nunca de manera simple o acrítica la estructura y los *tópoi* del *lógos epitáphios*, sino de modo deliberadamente crítico, e incluso ambiguo, para delinear la distancia existente entre el nacionalismo oficial y el más bien problemático de los personajes de sus obras. El dramaturgo se revela en toda su complejidad al mostrar una yuxtaposición de diversos puntos de vista.<sup>68</sup> Es así que los principios del nacionalismo ateniense que Praxitea exalta con tanto entusiasmo en F 360 Kann. (= F 12) entrarán en crisis al final de la tragedia (F 370 Kann. = F 17 = P. Sorb. inv. 2328), cuando el mensajero le informe a la reina que ha muerto su marido y se han suicidado sus otras dos hijas. De hecho, el mensajero, a la vez que le comunica a Praxitea la muerte de Erecteo, intenta consolarla recurriendo a los mismos *tópoi* del *lógos epitáphios* de los que Praxitea se había servido en su *rhêsis* para demostrar la justa necesidad de sacrificar a su hija, pero que ahora, irónicamente, no tienen eficacia alguna para calmar la desesperación de la reina (Sonnino 2010, pp. 115-116, 342-343).

Por otra parte, la hija del Cefiso, luego de reprobar la conducta “feminizante” de las madres que, llorando, se despiden de sus hijos cuando estos se dirigen a la batalla en defensa de la ciudad, manifiesta conclusivamente que odia a las mujeres que, en lugar de lo bello, eligen la vida de sus hijos e incitan la cobardía (F 360.30-31 Kann. = F 12.30-31).<sup>69</sup> Y a continuación afirma de modo rotundo que ofrecer a su hija en sacrificio por la patria es una muerte bella (F 360.32-35 Kann. = F 12.32-35) que tiene una consecuencia bella (καλόν, F 360.37 Kann. = F 12.37). Todo lo cual, por supuesto, está en consonancia con la valoración encomiástica de la muerte por la patria que transmiten los discursos fúnebres de Atenas; los cuales, recordemos, desaprueban a la vez el “simple” suicidio.

En efecto, Praxitea y Atenea distinguen entre el sacrificio y los suicidios, y especifican solo el sacrificio como una acción realizada por el bien de Atenas (Coo 2020, p. 86). No obstante, la valoración sobre cada tipo de muerte parece ser trastocada en la *rhêsis* final de Atenea; pues la diosa le dice a Praxitea que la joven sacrificada debe ser enterrada en aquel sitio donde exhaló el último aliento de su “vida digna de compasión” (ο[ικτ]ρὸν βίον, F

---

actor político; más bien, es Praxitea quien hace una incursión femenina poco convencional en la arena pública.

<sup>68</sup> Eurípides presenta la capacidad de debatir y escuchar ambos lados de un tema como una característica griega por excelencia (O’Sullivan 2020, p. 580), sin duda vinculada al influjo del pensamiento sofista.

<sup>69</sup> Como señala Cropp (Collard, Cropp & Lee 1995, p. 180), el rechazo de “quien ama la vida” (φιλοψυχία) es un lugar común en tales situaciones (e. g., *Heraclidas* 533-534; *Hécuba* 347-348, 377-378). La *areté* corresponde claramente a aquellos que no aman su vida “individual” porque, después de todo, como las oraciones fúnebres se complacen en reafirmar tenazmente, solamente existe una vida, que es la vida de la ciudad (Loraux 2012, p. 125).

370.67 Kann. = F 17.67). Además, la diosa ordena enterrar a las hermanas de la joven inmolada en el mismo sepulcro de tierra, a causa de la “nobleza” (γενναϊότητος, F 370.69 Kann. = F 17.69) de estas muchachas que, suicidándose, dieron cumplimiento al juramento hecho a su hermana.<sup>70</sup> Por supuesto, no podemos interpretar que para Atenea, de modo invariable, el suicidio es “noble” y el sacrificio por la patria implica un “final lamentable”, ya que estaríamos haciendo una generalización apresurada (y sin duda errónea, porque las tres jóvenes son deificadas).<sup>71</sup> En *Erecteo*, la contradicción valorativa que encontramos acerca de estas dos formas de morir plantea más cuestionamientos que afianzamientos ideológicos.<sup>72</sup> Sobre todo, claro está, porque a partir del descubrimiento (relativamente reciente) del fragmento papiáceo correspondiente al final de la pieza, podemos conocer la perspectiva divina, y poner en cuestión lecturas parciales y “patrióticas” como la que nos transmite Licurgo.

## 2.1. ¿Sacrificio voluntario o involuntario en Erecteo?

Según anticipamos al tratar el argumento de nuestro drama, Erecteo anunciaría, al volver de Delfos, un oráculo que exige el sacrificio de una de sus

<sup>70</sup> La crítica ha resaltado de distintas maneras lo sorprendente que resulta el adjetivo οικτρόν (“digno de compasión”, “lamentable”, “miserable”), aplicado por Atenea a (la vida de) la joven sacrificada. Tal cualificación no solo socavaría la dimensión heroica del sacrificio en honor de la patria (Sonnino 2010, p. 379), sino que podría constituir una prueba o, al menos, un indicio de que la hija de los reyes atenienses no se sometió voluntariamente a la muerte, a diferencia de sus hermanas, quienes, por su libre elección, son acreditadas como “nobles” por Atenea en el v. 69 (Lacore 1995-1996, p. 95).

<sup>71</sup> Según reflexiona Coe (2020, pp. 87-88), en su deificación, las hermanas se celebran como un grupo sin distinción entre la víctima del sacrificio que salvó la ciudad y las dos que actuaron por lealtad fraternal o sororidad; pero también podemos leer la deificación de las hermanas como una supresión, tanto como una exaltación, de la naturaleza precisa de su acción. Porque las muertes en *Erecteo* no se ajustan al patrón de la voluntariedad de la víctima: en el caso de la niña sacrificada, la importante declaración de cumplimiento no proviene de la víctima misma, sino de su madre; en el caso de sus hermanas, ellas mismas eligen y controlan la forma de su muerte, que es un acto impulsado por el deseo individual. La traducción de estas muertes en un beneficio para la *pólis* es, por tanto, especialmente inquietante, y aunque las hermanas son elogiadas por la nobleza manifiesta en sus acciones, sus motivaciones subyacentes individuales se borran con la imposición de un modelo único de conmemoración.

<sup>72</sup> Praxitea misma cuestionaría la validez moral del sacrificio de su hija en el éxodo de nuestra pieza pues, describiéndolo una vez más como “en favor de la ciudad” (πρὸ πόλεως, F 370.40 = F 17.40), lo califica de “sagradammente profano, piadosamente impío” (ιερόν ἀνίερον ὄσιον ἀνόσιον, F 370.41 Kann. = F 17.41). Sonnino (2010, p. 365), de hecho, había interpretado estos versos pronunciados por Praxitea de la siguiente manera: “«(debo, forse, compiangere [rr. 35, 39 ἐπι... στένω]) l’atto di audacia compiuto in difesa della città (τὴν πρὸ πόλεως τόλμαν [scil. il sacrificio dell’Eretteide]), che è sacro [scil. in quanto ordinato dagli déi] ma pur non sacro [scil. in quanto ripugnante] (ιερόν ἀνίερον), santo [scil. in quanto ordinato dagli déi] ma pur non santo [scil. in quanto ripugnante] (ὄσιον ἀνόσιον)?»”. Vid. Cowan 2020, p. 226.

hijas para obtener la victoria en la lucha contra Eumolpo. A partir de ello, Cropp (Collard, Cropp & Lee 1995, p. 149) ha señalado que el ritmo típico de las dramatizaciones de Eurípides sobre la muerte voluntaria por sacrificio (*Heraclidas*, *Hécuba*, *Fenicias*, *Ifigenia en Aulide*) sugiere que dicho sacrificio fue en principio rechazado por el rey ateniense, pero luego aceptado, después de un discurso decisivo de renuncia. El F 360 Kann. (= F 12) habría sido la culminación de este proceso, con Praxitea anulando a un Erecteo reacio (F 360.1-3, 36-37 Kann. = F 12.1-3, 36-37) y, quizás, la propia repulsión inicial que pudo haber tenido ella misma.

En el caso de *Erecteo*, sobre todo, la renuencia original hacia el sacrificio de su hija se ha supuesto sobre la base de los términos generales en que aparece el autosacrificio en las obras de Eurípides. Pues, de acuerdo con un patrón establecido, aunque con ciertas variaciones, suele haber elementos retóricos y rituales comunes en estas obras, todos ellos sistematizados por Wilkins (1990). Entre los elementos retóricos, el más fuerte (presente prácticamente en toda escena de autosacrificio) consiste en la expresión del gran deseo de morir por parte de la víctima, en contra de los deseos de los propios *philoí* (Wilkins 1990, p. 183). En el caso de *Erecteo*, no obstante, sorprende la inversión del patrón que se opera en el pronunciamiento de Praxitea, incluso más allá del hecho de que no podamos conocer con certeza, a partir de los fragmentos supérstites de la pieza, cuál sería la actitud de la joven sacrificada.<sup>73</sup> Lejos de lamentar la muerte de su hija, la reina la favorece con ahínco.<sup>74</sup> En verdad, esto pone en duda no solo el cumplimiento mismo del patrón que se supone que tendrían los dramas euripideos del autosacrificio, sino también si estamos, en *Erecteo*, ante un caso de sacrificio efectivamente “voluntario”. De hecho, Martínez Díez (1976, p. 19) ha

---

<sup>73</sup> Uno de los elementos rituales exigido para el sacrificio humano consiste, precisamente, en la necesidad de obtener el consentimiento de la víctima (Wilkins 1990, p. 183). Pero no podemos pronunciarnos con certeza sobre este punto en el caso de *Erecteo*, ya que no está claro si la joven sacrificada o sus hermanas aparecieron en el escenario. Martínez Díez (1976, p. 9) conjeturó que la preparación del sacrificio de la hija motivaba un coloquio con sus padres y que, de este episodio, conservaríamos tres fragmentos. Por su parte, Coe (2020, p. 82) afirma que el F 358 Kann. sugiere que en algún momento las hijas de los reyes aparecieron en el escenario.

<sup>74</sup> En este sentido, se observa que la *rhêsis* de Praxitea presenta muchas similitudes con los discursos de otros personajes que se resignan noblemente a la muerte en Eurípides: Macaria en *Heraclidas*, Polixena en *Hécuba*, Meneceo en *Fenicias*, Ifigenia en *Ifigenia en Aulide* (Cropp, en Collard, Cropp & Lee 1995, p. 178). Por ello, Harder (2006, p. 157) ha señalado que si bien Praxitea no muestra la reacción esperada de una madre, parece asumir el papel de la niña (es decir, disponer de su vida como si realmente fuera suya y reclamar su condición de salvadora). De esta manera, no solo se niega a sí misma su papel de madre, de quien se espera que proteja y cuide a su hija, sino que también priva a la niña de su individualidad y la oportunidad de mostrar su heroísmo como las otras víctimas. Por lo tanto, virtualmente la “mata” por medio de su discurso incluso antes del sacrificio real (Harder 2006, p. 157).

sostenido que no solo el sacrificio de la hija era preparado sin ella saberlo, sino incluso que

la involuntariedad inicial del sacrificio por parte de la hija está fuera de dudas; su madre, no ella, es quien primero decide sobre el particular en el segundo episodio. Habría en el presente [*sc.* en el tercer episodio] una paulatina acomodación por parte de la hija. La actitud de sus hermanas puede hacer pensar justamente lo contrario.

De otro modo, Lacore (1995-1996, pp. 95-100) ha afirmado que es muy probable que, aunque la joven inmolada no ofreció resistencia, no se solicitó su consentimiento. Y Sonnino (2010, pp. 122-123, 289-290) ha planteado una hipótesis que niega que el sacrificio sea consentido, afirmando que

nelle tragedie superstiti incentrate sul tema del sacrificio, infatti, i genitori si oppongono alla morte volontaria dei figli (p.es. Eur. *Phoen.* 962 ss.). Poiché, però, nell'*Eretteo* si aveva una situazione del tutto opposta e tale per cui era Prassitea a sollecitare l'omicidio della figlia (fr. 12 [360 Kann.]); è evidente che in questo dramma doveva pure realizzarsi la situazione specularmente opposta per cui era la figlia stessa a opporsi al destino di morte cui era condotta, *oborto collo*, con l'inganno.

Sin embargo, debemos advertir que estas hipótesis, que barruntan la involuntariedad del sacrificio de la hija de Erecteo, se basan casi exclusivamente en la *rhêsis* de Praxitea. ¿Estaríamos, pues, ante otra interpretación unilateral? Más allá de la postura de la reina, nada, en lo que se ha preservado de la pieza, nos habla de la actitud de la joven inmolada (Aélion 1986, p. 210).<sup>75</sup> Por otro lado, la decisión acerca de su matanza recae, en última instancia, en su padre.<sup>76</sup> Algo que queda evidenciado por parte de Atenea en F 370.66 Kann. (= F 17.66): el sacrificio de la joven es consumado, o mandado a consumir, por Erecteo.<sup>77</sup>

<sup>75</sup> Por el contrario, Sonnino (2010, pp. 289-293) considera que el F 350 Kann. era pronunciado por la joven y muestra que ella era víctima del engaño.

<sup>76</sup> Si la madre puede, en ocasiones, consentir esta ofrenda, siempre es el padre quien la da, recordando así que todavía es el dueño de la joven virgen y que realiza el mismo tipo de gesto que se espera de él el día de la boda de su hija (Cuchet, 2004, pp. 147-148). Además, como explica Leduc (2005), en la ciudad de los atenienses, entre el s. VI y IV a. C., varios rituales similares (v. g. las hijas de Erecteo y las de Leos, las niñas sacrificadas a Artemisa de Baurón y Artemisa de Munich) tienen como mito fundacional la matanza de una niña por parte de su padre. Si Erecteo es llamado a cumplir la orden divina, es porque el poder sacrificatorio es inherente, por una parte, al poder del rey, autorizado a sacrificar en nombre de la comunidad en los altares comunes, y, por otra parte, al poder de cualquier señor del *oikos*, autorizado a sacrificar en nombre de este en el altar doméstico de Zeus *Herkeios*. En todos los mitos de exposición, el responsable es siempre un padre que actúa con esta capacidad, en el marco de un poder paterno que se ejerce sobre el “vientre” de las mujeres (Bonnard 2005).

<sup>77</sup> En F 370.63 Kann. (= F 17), Atenea llama a Praxitea “salvadora de la tierra” (ὄρθωνός [σώτειρα]) como una forma de enfatizar, probablemente, el rol decisivo que la reina ha tenido,

En este punto, nos parece oportuno retomar la postura que había presentado Aélion (1986). Y es que, obviamente, la joven inmolada no podía dejarse engañar hasta el final. Pero incluso, por la forma en que Eurípides trata el motivo del sacrificio en toda su obra supérstite, no es difícil creer que ella consintió su sacrificio.<sup>78</sup> Lo asombroso del silencio y la discreción acerca de su actitud ante la exigencia de su muerte podría explicarse porque la joven no era uno de los personajes del drama, nunca se la vio en el escenario y sus palabras no se escucharon directamente; un mensajero solo vino para anunciar que el sacrificio había tenido lugar (Aélion 1986, p. 211). Aunque la autora reconoce que los fragmentos disponibles no pueden dar fundamento seguro a su conjetura, la suposición de la voluntariedad de la víctima concuerda con el interés dramático e ideológico de la obra. Una escena en la que la muchacha viniera, diera su consentimiento y dijera lo mismo que su madre tendría poco interés dramático. Una escena en la que la joven, por el contrario, rechazara el sacrificio, iría mal con las intenciones patrióticas de la tragedia (Aélion 1986, pp. 211-212).<sup>79</sup>

Las conjeturas de los estudiosos responden a nuestro interrogante de manera contrapuesta. Si la hija de Praxitea y Erecteo consintió o no el sacrificio exigido por el oráculo para obtener la victoria de Atenas es una pregunta que, en última instancia, permanece sin respuesta. Solo podemos repetirlo: ni los fragmentos, ni los testimonios sobre la obra nos iluminan acerca de este problema (Aélion 1986, p. 213). Y, sin embargo, situándonos en otra perspectiva, también debemos señalar que resolver esta cuestión no acabaría con la ambigüedad y la complejidad crítica de Eurípides: en la obra, el sacrificio humano no sería efectivo, una vez más, si Atenea no interviniera para

---

al ofrecer impetuosamente a su hija para el sacrificio en salvación de la ciudad. En el v. 66 queda claro que, si bien puede corresponderle a Praxitea el mérito de haber convencido a su marido de sacrificar a su hija, la responsabilidad última de esta decisión recae sobre Erecteo. En la *rhêsis* de Atenea, en definitiva, si bien se centra la atención en las hijas de la pareja real, la conclusión institucional y etiológica de la diosa restablece, desde un punto de vista “de género”, el equilibrio entre Praxitea y Erecteo: la esposa estará asociada con la diosa tutelar de la ciudad (vv. 95-97) y su esposo será asimilado al dios que protege el territorio de la ciudad (vv. 92-93).

<sup>78</sup> Parker (1990, p. 202) sostiene la sumisión de la víctima a su fatal destino, una entrega que resulta ejemplar para todos los ciudadanos. De un modo similar, Cuchet (2004, p. 148) afirma que la inversión de las prácticas sociales que operan en las tragedias de Eurípides consiste en desplazar la pasividad de las *parthênnoi* al lado del consentimiento, transformando una fidelidad estructural de las hijas al padre en un don verdaderamente libre de la propia vida y perturbando así la distinción entre sacrificio y suicidio. Por ello, si las hijas sacrificadas son a veces niñas, *paides*, no pueden ser recién nacidas, porque, en los casos más gloriosos, ellas deben dar su consentimiento para transformar el asesinato en suicidio.

<sup>79</sup> El “exceso de horror” de un sacrificio humano adquiere una carga claramente positiva cuando se realiza con el consentimiento de la joven víctima para la protección de la *pólis*, aproximando su sacrificio a la bella muerte, que pertenece al campo del honor (Bonnetière 2009, pp. 205-206; 2013).



detener a Poseidón; por tanto, el resultado del sacrificio ya no es automático (Bonnechère 2009, p. 211).

### 3. CONCLUSIONES

En el desarrollo de nuestro trabajo, nos ha guiado el objetivo no solo de poder apreciar la tradición que retoma Eurípides, sino también, y sobre todo, destacar la complejidad crítica de este dramaturgo, cuyas obras, incluso las que conocemos de manera fragmentaria, no pueden trasponerse a interpretaciones o lecturas unilaterales. Esta complejidad crítica se nos antoja como un fenómeno fractal en la tragedia de Eurípides: las perspectivas en pugna no solo estallan entre los dramas o los personajes, sino también entre (y al interior de) sus pronunciamientos individuales.

Por ello, muy poco puede decirse con certeza y sin parcialidad del tratamiento del “suicidio” y del autosacrificio en *Erecteo* de Eurípides. Sin embargo, los estudiosos muestran la importancia de intentar responder ciertos interrogantes sobre estas problemáticas, aunque tales respuestas sean arriesgadas postulaciones que conducen, a su vez, a más amplios cuestionamientos. De manera intencional, hemos enfatizado el carácter irreconciliable de las posturas de los especialistas respecto de una cuestión trágica eurípidea por excelencia, como es el (auto)sacrificio. Más allá del recurso obvio de intentar solucionar problemas de la tragedia fragmentaria a partir de lo que sabemos hoy de la tragedia en general, creemos que resulta valioso vislumbrar cómo los interrogantes que surgen de la tragedia fragmentaria, y que muchas veces permanecen abiertos, proyectan sobre ese “conocimiento” nuestro de la tragedia en general el hábito de presunción. Y es que todo texto trágico de que disponemos en nuestro presente, aunque lo consideremos concluso, es en definitiva un fragmento de corpus que se recorta de manera incompleta desde un tejido textual más amplio que en gran medida se ha perdido para nosotros. Dicho con una imagen metafórica: si bien nuestro conocimiento del drama ático ilumina muchos aspectos de las obras conservadas, la tragedia, fragmentaria o no, siempre nos opondrá oquedades. Oquedades impenetrables, ya que nos adentramos solo en los ámbitos en donde se ha encendido alguna luz.

Es cierto que podemos vislumbrar que las valoraciones griegas usuales (aquellas, por ejemplo, presentes en los discursos fúnebres) de ambos tipos de muerte no se representan en la pieza eurípidea que hemos estudiado de manera diáfana. De hecho, parece haber, ni más ni menos, una inversión valorativa en este sentido, como vimos en la *rhêsis* de Atenea (F 370.67-70 Kann. = F 17.67-70). Para despejar toda duda acerca de esta inversión, las diferencias y los matices entre ambos tipos de muerte se borran ceremonial-

mente en el mismo final de la pieza, cuando también la diosa ordena que las tres jóvenes hermanas sean enterradas juntas en el mismo sepulcro de tierra (ἐν τάφῳι τ[αὐτ]ῳι χθονός, F 370 Kann. = F 17), convertidas en diosas bajo un solo nombre, las Jacintidas (F 370.73-74 Kann. = F 17.73-74), y transformadas en estrellas de una única constelación (F 370.72 y 107-108 Kann. = F 17.72 y 107-108).

En definitiva, el ritual “normaliza” todas las muertes y considera, para la posteridad, que las tres jóvenes contribuyeron de un modo similar a la salvación de Atenas. ¿Se trata de compensar la falta de voluntariedad del sacrificio y, de esta forma, apropiarse “patriótica” e irónicamente de la voluntad de las dos jóvenes suicidas? ¿Se pretende subsanar un par de suicidios que, con relación a la salvación de la *pólis*, resultan, como mínimo, gratuitos? ¿Se busca, en síntesis, conjugar y homologar en un solo acto imaginario aquellos elementos (tales como voluntariedad, inmolación en defensa de la ciudad, discurso de renuncia a la vida) que aparecen aislados y discordantes, fuera del cauce patriótico esperado?

Como el ritual, el teatro griego es, por supuesto, palabra en acción. Así, la *rhêsis* de Praxitea, desde su propio punto de vista (con el cual Licurgo coincide), se presenta como la actuación de un “ciudadano” modelo. En términos de Harder (2006, p. 157), Praxitea se apropia de la individualidad de su hija y la “mata” virtualmente por medio de su discurso incluso antes del sacrificio real.<sup>80</sup> Por otro lado, ¿acaso la mismísima Atenea, en un acto cuya palabra tiene un valor ritual fundacional, siente la necesidad de cuestionar la ideología que sustenta los sacrificios por la *pólis* e inmediatamente de “restaurar” (ἐξάνορθωσας, F 370.95 Kann. = F 17.95) esa ideología?

No pretendemos responder las preguntas planteadas, sino simplemente apuntar con ellas a una comparación que nos parece “luminosa” respecto de los problemas abordados. Y es que allí donde se borran las singularidades, aparecen las generalidades elocuentes. Después de todo, nosotros tenemos un mismo “sepulcro” lingüístico, la palabra “suicidio”, para soterrar culturalmente aquella multiplicidad problemática de muertes que, examinadas con detenimiento, representan conflictos que solo por abstracción ritual pueden ser consideradas individuales.

---

<sup>80</sup> Vid. *supra*, nota 74.

## BIBLIOGRAFÍA

*Fuentes antiguas*

- EURIPIDE, *Tragédies*, tome VIII, texte établi et traduit François Jouan & Herman van Looy, Paris, Les Belles Lettres, 2002.
- EURIPIDES, *Selected Fragmentary Plays*, Vol. I, Christopher Collard, Martin J. Cropp & Kevin H. Lee, Warminster, Aris & Phillips, 1995.
- EURIPIDES, *Fragments. Aegeus-Meleager*, Christopher Collard & Martin J. Cropp, Cambridge-London, Harvard University Press, 2008.
- LYCURGI *Oratio in Leocratem cum ceterarum Lycurgi orationum fragmentis*, curavit Nicos C. Conomis, Leipzig, Teubner, 1970.
- Oradores menores. Discursos y fragmentos*, intr., trad. y notas José Miguel García Ruiz, Madrid, Gredos, 2000.
- PLUTARCH, *Moralia*, Vol. IV (263d-351b), transl. Frank Cole Babbitt, Cambridge & London, Harvard University Press & Heinemann, 1962.
- SONNINO, Maurizio, *Euripidis. Erecthei (Quae Exstant)*, Firenze, Felice Le Monnier, 2010.
- Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Volume 5: Euripides, ed. Richard Kannicht, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.

*Fuentes modernas*

- AÉLION, Rachel, *Quelques grands mythes héroïques dans l'oeuvre d'Euripide*, Paris, Les Belles Lettres, 1986.
- BELFIORE, Elizabeth, *Murder Among Friends. Violation of philia in Greek Tragedy*, New York-Oxford, Oxford University Press, 2000.
- BONNARD, Jean-Baptiste, “Les pères meurtriers de leur fils”, dans Jean-Marie Bertrand (dir.), *La violence dans les mondes grec et romain*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2005, pp. 287-305, <https://books.openedition.org/psorbonne/22019> (23/12/2020).
- BONNECHÈRE, Pierre, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, Liège, Presses universitaires de Liège, 1994, <https://books.openedition.org/pulg/1031> (31/12/2020).
- BONNECHÈRE, Pierre, “Le sacrifice humain grec entre norme et anomalie”, dans Pierre Brulé (ed.), *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne. Actes du XIe colloque international du CIERGA* (Rennes, septembre 2007), Liège, Centre international d'étude de la religion grecque antique (Kernos, Supplément 21), 2009, pp. 189-212.
- BONNECHÈRE, Pierre, “Victime humaine et absolue perfection dans la mentalité grecque”, dans Pierre Bonnechère et Renaud Gagné (dirs.), *Sacrifices humains: Perspectives croisées et représentations*, Liège, Presses universitaires de Liège, 2013, pp. 21-60, <https://books.openedition.org/pulg/8128> (24/12/2020).
- CALAME, Claude, “Sacrifice des filles d'Érechthée et autochtonie: Fondations étiologiques dans l'Athènes classique”, dans Nathalie Ernout et Violaine Sebillotte Cuchet (eds.), *Les femmes, le féminin et le politique après Nicole Loraux*.

- Colloque de Paris (INHA), novembre 2007*, s. l., s. e., 2010, pp. 1-22, <https://classics-at.chs.harvard.edu/classics7-claude-calame-sacrifice-des-filles-derechthee-et-autochtonie/> (22/12/2020).
- CALDER III, William M., "The Date of Euripides' *Erechtheus*", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 10, 1969, pp. 147-156, <https://grbs.library.duke.edu/article/viewFile/10541/4325> (02/02/2021).
- CLAIRMONT, Christoph, "Euripides' *Erechtheus* and the Erechtheion", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 12/4, 1971, pp. 485-495, <https://grbs.library.duke.edu/article/viewFile/9701/4479> (06/07/2021).
- COO, Lyndsay, "Greek Tragedy and the Theatre of Sisterhood", in Patrick J. Finglass and Lyndsay Coe (eds.), *Female Characters in Fragmentary Greek Tragedy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, pp. 70-97.
- COWAN, Robert, "When Mothers Turn Bad. The Perversion of the Maternal Ideal in Sophocles' *Eurypylus*", in Patrick J. Finglass and Lyndsay Coe (eds.), *Female Characters in Fragmentary Greek Tragedy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, pp. 204-235.
- CROPP, Martin, and Gordon FICK, *Resolutions and Chronology in Euripides. The Fragmentary Tragedies*, London, Institute of Classical Studies-University of London, 1985.
- CUCHET, Violaine Sebillotte, "La sexualité et le genre: une histoire problématique pour les hellénistes: Détour par la 'virginité' des filles sacrifiées pour la patrie", *Mètis*, 2, 2004, pp. 137-161, <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00812819/document> (13/1/2021).
- CUCHET, Violaine Sebillotte, "'Mourir pour la patrie'. La rhétorique patriotique et la violence de guerre: l'exemple de l'*Iliade*", dans Jean-Marie Bertrand (dir.), *La violence dans les mondes grec et romain*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2005, pp. 377-394, <https://books.openedition.org/psorbonne/22052> (23/12/2020).
- DAUBE, David, "The Linguistics of Suicide", *Philosophy & Public Affairs*, 1/4, 1972, pp. 387-437.
- DURKHEIM, Émile, *El suicidio*, Madrid, Akal, 2012.
- FOLEY, Helene P., *Ritual Irony. Poetry and Sacrifice in Euripides*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1985.
- HARDER, Annette, "Praxithea: A Perfect Mother?", in André P. M. H. Lardinois, Marc van der Poel and Vincent Hunink (eds.), *Land of Dreams: Greek and Latin Studies in Honour of A. H. M. Kessels*, Leiden-Boston, Brill, 2006, pp. 146-159.
- KATSOURIS, Antigoni G., "The suicide motive in ancient drama", *Dioniso*, 47, 1976, pp. 5-36.
- LACORE, Michelle, "Mort et divinisation des filles du roi d'Athènes dans l'*Erechthée* d'Euripide", *Kentron*, 11/12, 1995-1996, pp. 89-107.
- LEDUC, Claudine, "La figure du père sacrificateur de sa fille dans les rituels athéniens", dans Jean-Marie Bertrand (dir.), *La violence dans les mondes grec et romain*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2005, pp. 271-286, <https://books.openedition.org/psorbonne/22013> (23/12/2020).
- LLOYD, Michael, *The Agon in Euripides*, London, Oxford University Press, 1992.
- LORAU, Nicole, *Maneras trágicas de matar a una mujer*, Madrid, Visor, 1989.

- LORAUX, Nicole, *La invención de Atenas. Historia de la oración fúnebre en la "ciudad clásica"*, Buenos Aires, Katz, 2012.
- MARESCA, Victoria, "Morir por la patria. Un análisis de *Erecteo* de Eurípides", *Actas del XXIV Simposio Nacional de Estudios Clásicos*, Mendoza, UNCuyo, 2018, pp. 281-290, [https://www.academia.edu/38621644/Morir\\_por\\_la\\_patria\\_un\\_an%C3%A1lisis\\_de\\_Erecteo\\_de\\_Eur%C3%ADpides](https://www.academia.edu/38621644/Morir_por_la_patria_un_an%C3%A1lisis_de_Erecteo_de_Eur%C3%ADpides) (22/12/2020).
- MARTÍNEZ BERMEJO, María de los Llanos, *La recepción de la tragedia fragmentaria de Eurípides. De Platón a Diodoro Sículo*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2017, [https://gredos.usal.es/bitstream/handle/10366/137090/DFCI\\_MartinezBermejoMLI\\_Tragedia.pdf?sequence=1](https://gredos.usal.es/bitstream/handle/10366/137090/DFCI_MartinezBermejoMLI_Tragedia.pdf?sequence=1) (30/01/2021).
- MARTÍNEZ DÍEZ, Alfonso, "Reconstrucción del *Erecteo* de Eurípides", *Emerita*, 43/1, 1975, pp. 207-239, <https://emerita.revistas.csic.es/index.php/emerita/article/download/968/1012> (28/09/2020).
- MARTÍNEZ DÍEZ, Alfonso, "Reconstrucción del *Erecteo* de Eurípides (continuación)", *Emerita*, 44/1, 1976, pp. 1-22, <https://emerita.revistas.csic.es/index.php/emerita/article/view/943> (28/09/2020).
- MIKALSON, Jon D., "Erechtheus and the Panathenaia", *American Journal of Philology*, 97/2, 1976, pp. 141-153.
- O'SULLIVAN, Patrick, "Rhetoric in Euripides", in Andreas Markantonatos (ed.), *Brill's Companion to Euripides*, Leiden, Brill, 2020, pp. 571-604, [https://www.academia.edu/44021131/Rhetoric\\_in\\_Euripides](https://www.academia.edu/44021131/Rhetoric_in_Euripides) (06/09/2020).
- PARKER, Robert, "Myths of Early Athens", in Jan N. Bremmer (ed.), *Interpretations of Greek Mythology*, London, Routledge, 1990, pp. 187-214, <https://research.rug.nl/files/3385042/c9.pdf> (23/12/2020).
- REHM, Rush, "Ritual in Euripides", in Andreas Markantonatos (ed.), *Brill's Companion to Euripides*, Leiden, Brill, 2020, pp. 821-840.
- SEAFORD, Richard, "Homeric and Tragic Sacrifice", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 119, 1989, pp. 87-95.
- SEAFORD, Richard, *Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1994.
- VAN HOOFF, Anton, *From Autothanasia to Suicide. Self-killing in Classical Antiquity*, London-New York, Routledge, 2002.
- VERNANT, Jean-Pierre, y Pierre VIDAL-NAQUET, *Mito y tragedia en la Grecia Antigua*, vol. I, Barcelona, Paidós, 2002.
- WEBSTER, Thomas Bertram Lonsdale, *The Tragedies of Euripides*, London, Methuen, 1967.
- WILKINS, John, "The State and the individual. Euripides' plays of voluntary self-sacrifice", in Anton Powell (ed.), *Euripides, Women and Sexuality*, London-New York, Routledge, 1990, pp. 177-194.

\* \* \*

ALEJANDRO MIGUEL FERNÁNDEZ es licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional del Sur (UNS), Argentina. Ha sido docente auxiliar de Historia de la Filosofía Antigua en dicha institución. Obtuvo una beca de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica (ANPCYT) y actualmente es becario doctoral del Consejo Nacio-

nal de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Participa y ha participado en proyectos de investigación nacionales acreditados; actualmente es miembro del Proyecto de Grupo de Investigación “La tragedia y la retórica del dolor”, acreditado y subsidiado por la Secretaría General de Ciencia y Tecnología de la Universidad Nacional del Sur y dirigido por la Dra. Lidia Gambon. Ha sido expositor en congresos de la especialidad y ha realizado publicaciones vinculadas con la temática del suicidio en la tragedia y la filosofía griegas, tema sobre el que versa su investigación doctoral en curso. Sus publicaciones más recientes son “El problema del suicidio en Platón, *Leyes* 9, 873c-d: entre el cuestionamiento ético y la conservación normativa”, en María Cecilia Colombani et al. (comp.), *Estudios de Filosofía, Historia y Literatura de la Antigüedad Clásica: Contribuciones en homenaje al Profesor Olivieri*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2019, pp. 93-108, e “Identidad heroica y suicidio como distorsión ritual: La construcción retórica de la muerte de Áyax y de Dido”, en María Luisa La Fico Guzzo et al. (eds.), *La retórica heroica: construcción y reformulación a través de la épica y la tragedia*, Bahía Blanca, Editorial de la Universidad Nacional del Sur, 2021, pp. 31-51.