

Capítulo 9

Un análisis “normativo” de los éxodos de *Heracles* y *Bacantes*¹

Cecilia J. Perczyk

En *Heracles* de Eurípides, el héroe es presentado como asesino de su familia y en *Bacantes*, Ágave descuartiza a su hijo Penteo. Se trata de dos crímenes de sangre cometidos bajo el influjo de la locura, pero la suerte de los asesinos no es la misma. Si bien ambos son exiliados de Tebas, *Heracles* se dirigirá a Atenas junto con su amigo Teseo y, en cambio, la madre de Penteo partirá sola sin rumbo específico. A la luz de la noción de “normatividad”, que permite indagar el sistema de normas que ordena la vida de los hombres en comunidad, en el presente capítulo analizo de qué modo se juega con la consolidación y la perversión de las reglas jurídico-sociales en las escenas finales de ambas tragedias. Con ese objetivo se estudian las estrategias discursivas de Teseo y Cadmo para ayudar a *Heracles* y Ágave, respectivamente, y se sistematizan las referencias al exilio y a la cuestión de la polución en los éxodos de las obras.

1 Una versión previa de este trabajo fue leída en las VII Jornadas sobre el Mundo Clásico: “La violencia en el mundo antiguo”, Facultad de Filosofía, Ciencias de la Educación y Humanidades, Universidad de Morón, 26 de septiembre de 2014.

La normatividad y la ley de homicidio

Antes de comenzar el análisis textual es necesario justificar la aplicación del concepto de “normatividad” para el estudio de obras dramáticas y definir el marco legal de los crímenes perpetrados por Heracles y Ágave. En los últimos años se han desarrollado estudios que proponen no abordar el campo en términos del derecho y la ley, que resultan en alguna medida limitativos, sino a través de la noción de “normatividad” que se propone identificar los usos y las prácticas de la comunidad reveladores de las reglas y los patrones que determinan lo que se permite y lo que está prohibido (Darbo-Peschanski, 2010: 8-10). A su vez, señala Allen (2005: 379), es fundamental para el estudio de las leyes griegas abordar los textos dramáticos ya que en el género trágico se pusieron en discusión las nociones clave que guiaron el pensamiento jurídico.

Ahora bien, las tragedias articulan un discurso social que, al mismo tiempo que valida, cuestiona el código normativo de la sociedad ateniense (Segal, 1986: 25). En obras como *Heracles* y *Bacantes*, se aprecia la trascendencia institucional de los vínculos familiares a partir de su perversión ya que se representa a progenitores asesinando a sus hijos. Por lo cual, una lectura que privilegie la perspectiva “normativa”, marcando los recursos utilizados por Eurípides para tergiversar y afianzar la norma, es importante para la comprensión de las tragedias.

Respecto del marco legal, la ley de homicidio que regía en la Atenas del siglo V a. C. era una de las más antiguas ya que había sido introducida por Dracón, en 621-620 a. C. La crítica considera que la ley fue fundamental para el desarrollo del concepto judicial de ciudadanía porque, al instaurar que el acusado debía ser sometido a un proceso legal, regulaba y también limitaba la venganza, que hasta el momento había

sido la respuesta habitual frente a un asesinato. A partir de ese momento, lo que estaba bien y lo que estaba mal se definió por una norma fija a la cual accedían todos los miembros de la comunidad (Carawan, 1998: 4). Debido a que la inscripción conservada en piedra tiene varias líneas que resultan parcial o totalmente ilegibles, las interpretaciones del texto se dividen en varios puntos.² En cuanto a la distinción establecida por la legislación, Forsdyke (2005: 86) sostiene que los homicidios se diferenciaban en “intencionales” (*phonós ek pronoías*), “no intencionales” (*phonós akouísios*) y “justificados” (*phonós díkaíos*). Pepe (2011: 1) sigue a Forsdyke; pero MacDowell (1999 [1963]: 47) considera que la diferenciación fundamental se encuentra entre “intencional” y “no intencional” dado que en la oratoria se detalla que los homicidios intencionados se trataban en el Areópago y los involuntarios en el Paladión. Por su parte, Parker (1996: 366-369) sostiene que no existía la categoría de “homicidio justificado” sino que había situaciones en las cuales los asesinos no recibían sanción.

La ley determinaba que todo aquel que había cometido un homicidio debía ser sometido a un proceso judicial, cuya institucionalización aseguraba que el homicida no fuera objeto de la venganza, de la cual se hubiesen derivado otras represalias (Pepe, 2011: 78). El castigo se adecuaba a la intención, para los asesinatos intencionales la condena era la muerte y para los ejecutados sin intención se aplicaba el exilio (Todd, 1993: 274).³ Cabe resaltar que en la ley de Dracón se establece el proceso legal y se fijan las penas según el tipo de homicidio pero no se indican las características para su calificación (Pepe, 2011: 84).

2 La ley fue escrita nuevamente por los *anagrapheís* en 409-408 a. C., se conserva actualmente en el Museo Epigráfico de Atenas.

3 MacDowell (1999 [1963]: 110) destaca que en un discurso de Demóstenes (D. 21. 43) el castigo impuesto para el homicidio “intencional” era la muerte, el exilio perpetuo o la confiscación de propiedades, mientras que se podía esperar el perdón para el “no intencional”.

Para los griegos el homicidio constituía una ofensa a la familia de la persona asesinada y los parientes eran los encargados de comenzar las acciones legales en contra del asesino. De modo que un crimen intrafamiliar es un tema sumamente adecuado para el género trágico ya que no solo implicaba una transgresión de las normas sino, también, un problema legal que habilitaba la reflexión en el espectador. En cuanto a la pena específica para este tipo de crímenes, no hay un registro legal del destino que le esperaba al que asesinaba a un pariente.⁴

En cuanto al exilio, la pena estaba vinculada directamente con el *miasma*, la consecuencia automática del asesinato que no dependía de la intención del agente.⁵ Provocada por la sangre del cadáver, la mancha aparecía al comunicarse dos realidades que debían mantenerse separadas (Vernant, 1987 [1974]: 112). Dado que el asesino contaminaba los espacios de la *pólis*, debía ser excluido de los asuntos religiosos, sociales y comerciales. Parker (1996 [1983]: 114 y 122) sostiene que el destierro constituía una forma de purificación porque reestablecía el equilibrio social que la polución había perturbado. Es decir, la exclusión constituyó el medio encontrado por las instituciones de la ciudad para proteger a la comunidad de la disrupción causada por la transgresión que suponía el asesinato.⁶ Cabe destacar el carácter público del acto a par-

4 Harris (2001: 289-290) destaca que durante el período clásico son pocos los casos de conflictos entre padres e hijos que se llevan a los tribunales, y Damet (2012: 29) señala la falta de diferenciación en la legislación ateniense entre los asesinatos intrafamiliares y otro tipo de homicidios. Cfr. Phillips (2008: 89-131) que estudia casos de homicidios intrafamiliares registrados en la oratoria.

5 Parker (1996 [1983]: 16) explica la prominencia del tema de la contaminación por asesinato en las tragedias por la exploración de las consecuencias de la violencia intrafamiliar que caracteriza al género.

6 Carawan (1998: 17) señala que se ha considerado que, debido a la propagación del culto de Apolo como purificador de homicidios, surgió en el siglo VII a. C. la idea de que cualquier asesino llevaba contaminación a su comunidad; para Tzanetou (1998: 10) la asociación de la polución con el

tir del cual se restauraba la normalidad (Parker, 1996 [1983]: 322). Por otra parte, MacDowell (1999 [1963]: 142-145) acota que no solo se exiliaba a un asesino para liberar a la ciudad del *miasma*, sino también para disuadir a futuros criminales.

El destierro por sentencia judicial se convirtió en un símbolo de la moderación, justicia y legitimidad de la democracia ateniense, en tanto tenía como objetivo mantener el orden de la *pólis*. Si bien en las tragedias estudiadas en el presente capítulo no se representa un proceso judicial, como sí sucede en *Euménides* de Esquilo, es notable la presencia de terminología legal, que le permite a Eurípides implicar y movilizar al público en la acción dramática.⁷ A diferencia de la manera en que el exilio enmarca el accionar de Heracles en un contexto legal, ya que lo ubica como un ciudadano que es capaz de responder por sus acciones, tiene preocupaciones tales como enterrar a sus hijos y teme la contaminación tanto de su amigo Teseo como de la ciudad de Tebas; en el caso de Ágave marca su exclusión, respondiendo a la concepción clásica de la mujer.

El exilio en Atenas

En el éxodo de *Heracles*, tras despertar del episodio de locura, el héroe se dirige a su padre para informarse sobre los acontecimientos (vv. 1111-1162) porque no reconoce los cuerpos a su alrededor (vv. 1088-1108). Una vez que comprueba que su hijo no continúa en un estado de enloquecimiento (v. 1119), Anfitrión contesta sus preguntas:

homicidio corresponde al período clásico, pero Parker (1996 [1983]: 125) advierte que es una creencia demasiado "primitiva" como para ser una innovación del siglo VII a. C.

7 La crítica ha dicho, incluso, que el poeta emplea en sus tragedias el estilo y los trucos de las argumentaciones de los tribunales (Allen, 2005: 375).

AM. ἰδοῦ, θέασαι τάδε τέκνων πεσήματα.
HP. οἴμοι· τίν' ὄψιν τήνδε δέρομαι τάλας;
AM. ἀπόλεμον, ὦ παῖ, πόλεμον ἔσπευσας τέκνοις.
HP. τί πόλεμον εἶπας; τούσδε τίς διώλεσεν;
AM. σὺ καὶ σὰ τόξα καὶ θεῶν ὄς αἴτιος.
HP. τί φῆς; τί δράσας; ὦ κάκ' ἀγγέλλων πάτερ.
AM. μανείς· ἐρωτᾶς δ' ἄθλι' ἐρμηνεύματα.
HP. ἦ καὶ δάμαρτός εἰμ' ἐγὼ φονεὺς ἐμῆς;
AM. μιᾶς ἅπαντα χειρὸς ἔργα σῆς τάδε. vv. 1131-1139.⁸

Anfitrión: Mira. Contempla estos cuerpos de tus niños.

Heracles: ¡Ay de mí! ¿Qué visión (es) esta (que) veo claramente, mísero?

Anfitrión: Oh hijo, declaraste a tus niños una guerra que no es una guerra.

Heracles: ¿A qué guerra te referes? ¿Quién los destruyó?

Anfitrión: Tú y tu arco y quien de los dioses es responsable.

Heracles: ¿Qué dices? ¿De qué (soy) culpable? ¡Oh padre, anunciador de males!

Anfitrión: Habiendo estado loco, (me) pides una explicación desgraciada.

Heracles: ¿Acaso también soy yo el asesino de mi esposa?

Anfitrión: Todo esto es el trabajo de una mano tuya.

En primer lugar, es importante reparar en que Anfitrión responde a la demanda de Heracles, a diferencia de Teseo quien demuestra una clara intención de ayudar a su amigo (vv. 1163-1177), cuestión retomada más adelante. Si bien el esposo de Alcmena refiere a la participación divina en el asunto (v. 1135) y destaca el estado de enajenación en el momento de cometer el crimen (v. 1137), acentuando su

8 El texto griego de los pasajes de *Heracles* y *Bacantes* corresponde a las ediciones de Diggle (1989 y 1994: II y III) y la traducción me pertenece.

involuntariedad, culpabiliza a su hijo al sentenciar “esto es el trabajo de una sola mano tuya” (v. 1139), y lo impulsa al suicidio.⁹ Unos versos después, el héroe manifiesta su plan:

οἴμοι· τί δῆτα φείδομαι ψυχῆς ἐμῆς
τῶν φιλάτων μοι γενόμενος παίδων φονεύς;
οὐκ εἶμι πέτρας λισσάδος πρὸς ἄλματα
ἢ φάσγανον πρὸς ἥπαρ ἐξακοντίσας
τέκνοις δικαστῆς αἵματος γενήσομαι,
ἢ σάρκα † τὴν ἔμην † ἐμπρήσας πυρὶ,
δύσκειαν ἢ μένει μ' ἀπώσομαι βίου;
ἀλλ' ἐμποδὼν μοι θανασίμων βουλευμάτων
Θησεὺς ὄδ' ἔρπει συγγενῆς φίλος τ' ἐμός.
ὀφθῆσόμεσθα καὶ τεκνοκτόνον μύσος
ἐς ὄμμαθ' ἤξει φιλάτω ξένων ἐμῶν.
οἴμοι, τί δρᾶσω; ποῖ κακῶν ἐρημίαν
εὖρω, πτερωτὸς ἢ κατὰ χθονὸς μολῶν;
φέρ', ἀμφί κρατὶ περιβάλω σκότον < >.
αἰσχύνομαι γὰρ τοῖς δεδραμένοις κακοῖς,
καὶ τῶνδε προστρόπαιον αἶμα προσλαβῶν
οὐδὲν κακῶσαι τοὺς ἀναίτιους θέλω. vv. 1146-1162.

¡Ay de mí! Entonces, ¿por qué perdono mi vida habiendo sido el asesino de mis muy queridos hijos? ¿No iré a saltar de una roca escarpada o tras golpear la espada contra el hígado llegaré a ser el vengador por la sangre de mis niños, o, tras quemar con fuego † mi † carne, rechazaré de mi vida la infamia que me espera? Pero interrumpiendo mis propósitos de muerte, viene Teseo, este, mi querido pariente. Seremos vistos y la contaminación del asesinato de mis niños llegará a los ojos del más querido de mis huéspedes. ¡Ay de mí!

9 Nótese el uso de ἔργον (v. 1139) en boca de Anfitríón que remite a los doce trabajos del héroe.

¿Qué haré? ¿Dónde hallaré la liberación de mis males, tras irme alado o debajo de la tierra? Vamos, echaré una sombra alrededor de mi cabeza < >. Pues me avergüenzo de los males hechos, y no quiero dañar a inocentes, habiendo traído la sangre de estos que clama por venganza.

El pasaje comienza con la propuesta del suicidio y se exponen tres métodos posibles (la roca, la espada y el fuego), que según Barlow (1996: 173) forman parte de una retórica tradicional. La estrategia de Eurípides consiste en vincular primero a Heracles con el modelo heroico clásico para luego mostrar su distanciamiento, ya que finalmente el héroe decide no suicidarse. Algunos críticos, como Chalk (1962: 11) y Garrison (1995: 75), consideran que en *Heracles* se propone un nuevo modelo de *areté*, más humano y vinculado a la idea de resistencia.

Por otra parte, Heracles se refiere a Teseo como *συγγενής*. Además de ser amigos, los héroes eran parientes porque sus madres, Alcmena y Etra, eran ambas nietas de Pélope, y sus padres, Posidón (según la tradición retomada por Eurípides en *Hipólito*, Teseo no es hijo de Egeo sino del dios del mar) y Zeus, eran hermanos. Bond (1981: xxx) destaca la tendencia de los atenienses del siglo V a. C. a relacionar a Teseo con Heracles para magnificar al primero. El mayor ejemplo es el *Hephaesteion*, templo ubicado en el ágora de Atenas en donde se glorificaban las acciones de ambos héroes. A continuación, el hijo de Alcmena expresa su temor de contaminar a su amigo y el peligro que implica su presencia para la comunidad ateniense. El miedo a la polución funciona como un inhibidor social, un aspecto que llama la atención del espectador actual, analizado al final del apartado. Además Heracles manifiesta sentir vergüenza por lo que hizo (*αἰσχύνομαι*, v. 1160),

un sentimiento que lo acompaña durante todo el éxodo ya que se registran términos vinculados al αἰδώς desde que despierta (καὶ τὸν γε δῆσαντ' εἶπ' ἀναινόμεσθα γάρ, “y dime quién las ató, pues me avergüenzan”, v. 1124) hasta que sale de escena (ἡμεῖς δ' ἀναλώσαντες αἰσχύναις δόμον, “nosotros, tras haber hundido la casa en la vergüenza”, v. 1423). También Anfitrión destaca esta cuestión cuando Teseo le pregunta por qué Heracles había ocultado su rostro con un peplo:

αἰδόμενος τὸ σὸν ὄμμα
καὶ φιλίαν ὁμόφυλον
αἰμά τε παιδοφόνον. vv. 1199-1201.

Avergonzándose ante tus ojos, tu amistad parental y la sangre de los niños asesinados.

El anciano vincula la vergüenza a la *philia* y a la polución, temas esenciales a la hora de interpretar el final de la tragedia. En primer lugar, destaca la visión, que para los griegos constituía una de las formas de transmisión del *miasma*. Luego menciona el vínculo que une a ambos personajes, el lazo de amistad, que permitirá a Heracles continuar con su vida; y, por último, la sangre, elemento contaminador por excelencia en el género trágico.

Una vez al tanto de los acontecimientos, Teseo se propone persuadir a Heracles de que no se suicide en un extenso diálogo (vv. 1214-1418). A diferencia de Anfitrión, el ateniense tiene una intención explícita que se refleja en la organización de su discurso:

Θη. δράσεις δὲ δὴ τί; ποῖ φέρῃ θυμούμενος;
Ηρ. θανών, ὅθεν περ ἦλθον, εἶμι γῆς ὕπο.
Θη. εἰρηκας ἐπιτυχόντος ἀνθρώπου λόγους.

Hρ. σὺ δ' ἔκτος ὧν γε συμφορᾶς με νουθετεῖς.
Θη. ὁ πολλὰ δὴ τλᾶς Ἡρακλῆς λέγει τάδε;
Hρ. οὐκ οὖν τοσαῦτά γ' εἰ μέτρῳ μοχθητέον.
Θη. εὐεργέτης βροτοῖσι καὶ μέγας φίλος;
Hρ. οἱ δ' οὐδὲν ὠφελουσί μ', ἀλλ' Ἡρα κρατεῖ.
Θη. οὐκ ἂν σ' ἀνάσχοιθ' Ἑλλάς ἀμαθία θανεῖν. vv. 1246-1254.

Teseo: ¿Pero, qué vas a hacer entonces? ¿A dónde eres llevado mientras estás enojado?

Heracles: Estando muerto, voy a ir de donde llegué, debajo de la tierra.

Teseo: Has dicho palabras de un hombre común.

Heracles: Pero tú, por cierto, me reprendes porque estás lejos de la desgracia.

Teseo: ¿(Es) Heracles, el que habiendo soportado tanto, dice esto?

Heracles: Sin duda nada tan grande (he soportado), si es que la fatiga tiene medida.

Teseo: ¿El benefactor para los mortales y gran amigo?

Heracles: Mas ellos en nada me ayudan, sino que Hera prevalece.

Teseo: La Hélade no soportaría que murieras por tu insensatez.

Como parte de su estrategia de persuasión, Teseo destaca la relación de Heracles con la Hélade (vv. 1252 y 1254) y se refiere, de modo indirecto, a los doce trabajos (v. 1250). Señala al Anfitriónida como εὐεργέτης, título que recibe dos veces más en el transcurso de la tragedia (vv. 877 y 1309). Cabe recordar que para los griegos, Heracles constituía una figura espiritual sumamente influyente por su accionar en pos del bien de la humanidad y por haber obtenido un lugar entre los dioses después de una vida de trabajo (Burkert, 2007 [1977]: 286). De modo que

hay una clara intención por parte del trágico de generar un contraste al ubicar al protagonista como agente de contaminación.

Unos versos después, cuando comienza la retirada y Heracles se despide de su padre, Teseo le recuerda, esta vez explícitamente, el cumplimiento de los trabajos con el objetivo de alentarlo:

Θη. οὐτως πόνων σῶν οὐκέτι μνήμην ἔχεις;
Ηρ. ἄπαντ' ἐλάσσω κείνα τῶνδ' ἔτλην κακά.
Θη. εἰ σ' ὄψεταιί τις θῆλυν ὄντ' οὐκ αἰνέσει.
Ηρ. ζῶ σοι ταπεινός; ἀλλὰ πρόσθεν οὐ δοκῶ.
Θη. ἄγαν γ' ὁ κλεινὸς Ἡρακλῆς οὐκ εἶ νοσῶν.
Ηρ. σὺ ποῖος ἦσθα νέρθεν ἐν κακοῖσιν ὦν;
Θη. ὡς ἐς τὸ λῆμα παντὸς ἦν ἦσσω ἀνήρ.
Ηρ. πῶς οὖν ἔτ' † εἵπης † ὅτι συνέσταλμαι κακοῖς; vv. 1410-1417.

Teseo: ¿Acaso ya no tienes memoria de tus trabajos?

Heracles: Aguanté todos aquellos males (que son) inferiores a esto.

Teseo: Si alguien te ve siendo afeminado, no lo aprobará.

Heracles: ¿Para ti vivo humillado? Pero antes no creo.

Teseo: Mucho, por cierto. Estando enfermo no eres el famoso Heracles.

Heracles: ¿Tú de qué clase eras debajo, cuando estabas en los males?

Teseo: En cuanto al coraje, era menos que cualquier hombre.

Heracles: Entonces, ¿por qué aún † dices † que soy derribado por los males?

Bond (1981: 417-418) recomienda ubicar los vv. 1410-1417 entre los vv. 1253 y 1254 porque considera que este diálogo no refiere a la lamentación del héroe sino a su decisión

de suicidarse. Sin embargo, la apreciación de Teseo sobre el accionar de Heracles (v. 1412) parece aludir al lamento, una conducta típicamente femenina, por lo cual no sería necesario modificar la ubicación de los versos. A continuación del comentario del ateniense, Heracles refiere a la detención del hijo de Egeo en los Infiernos. El Anfitrionida liberó a Teseo tras descender en busca del can Cerbero, como parte de su undécimo trabajo.

Previamente, Heracles se pregunta cómo continuaría su vida si no se suicidaba:

ἦκω δ' ἀνάγκης ἐς τόδ' οὐτ' ἐμαῖς φίλαις
Θήβαις ἐνοικεῖν ὄσιον· ἦν δὲ καὶ μένω,
ἐς ποῖον ἱερὸν ἢ πανήγυριν φίλων
εἶμι; οὐ γὰρ ἄτας εὐπροσηγόρους ἔχω.
ἀλλ' Ἄργος ἔλθω; πῶς, ἐπεὶ φεύγω πάτραν;
φέρ' ἀλλ' ἐς ἄλλην δὴ τιν' ὀρμήσω πόλιν;
κάπειθ' ὑποβλεπώμεθ' ὡς ἐγνωσμένοι,
γλώσσης πικροῖς κέντροισι † κληδουχούμενοι †
οὐχ οὗτος ὁ Διός, ὃς τέκν' ἔκτεινέν ποτε
δάμαρτά τ'; οὐ γῆς τῆσδ' ἀποφθαρήσεται; vv. 1281-1290.

Llego a este punto de necesidad: no (es) sagrado habitar en mi querida Tebas. Y aun si me quedo, ¿a qué clase de templo o reunión de amigos puedo ir? Pues tengo miserias que me prohíben hablar. Entonces, ¿marcharé a Argos? ¿Cómo? ¿Cuándo huiré de la patria? Pero veamos, ¿me dirigiré en efecto a alguna otra ciudad? Y cuando seamos mirados despectivamente por ser reconocidos, † siendo excluidos † por los agudos agujones de la lengua. ¿No (es) este el (hijo) de Zeus, el que una vez mató a sus hijos y a su mujer? ¿No será alejado de esta tierra?

El hijo de Alcmena transmite a su amigo el sufrimiento que implica vivir con la mancha del asesinato e indica que no puede seguir viviendo en Tebas (vv. 1281-1282).¹⁰ Luego habla de la posibilidad de quedarse en la ciudad con la condición de no participar de la vida política (vv. 1282-1283). Se refiere a la ἀτιμία, categoría especial del exilio judicial que literalmente significa “pérdida de honor”. Dicha sentencia permitía al acusado continuar viviendo en la *pólis* pero con la pérdida de derechos políticos, como la entrada al ágora o los templos, ser miembro del consejo o del jurado (Forsdyke, 2005: 10). Además Heracles dice que no puede hablar (v. 1284), conducta que se explica por el silencio que debía mantener la persona contaminada para evitar contaminar a los demás, y a continuación se pregunta cuándo tendrá que partir de Tebas (ἐπεὶ φεύγω πάτρον, v. 1285). El verbo φεύγω, que significa huir (Liddell y Scott, 1996 [1843]: 1924-1925), también tiene un sentido legal vinculado al concepto de exilio, la pena por cometer un crimen no intencional. Hacia el final de la cita, Heracles expresa su temor de ser reconocido y despreciado (vv. 1287-1290). Collinge (1962: 50) entiende que se trata del delirio de persecución que forma parte de la fase depresiva del trastorno maníaco-depresivo,¹¹ y para Bond (1981: 387-388) es un sentimiento esperable ya que la burla y el desprecio acompañaban la culpabilidad en la Atenas clásica.

Heracles se refiere nuevamente a la cuestión del exilio cuando se despide de su padre:¹²

10 El uso de ὄσος (v. 1282) manifiesta el valor religioso que tenía el derecho para los griegos.

11 La fantasía de Heracles es comparable con la de Áyax en la tragedia homónima de Sófocles (vv. 367, 382 y 454).

12 Para Bordaue (1992: 202-203) la acción de la tragedia se inscribe entre el exilio de Anfitrión (mencionado en los vv. 15-17) y el de Heracles.

[...] γεραιέ, τὰς ἐμὰς φυγὰς ὄρας,
 ὄρας δὲ παίδων ὄντα μ' αὐθέντην ἐμῶν.
 δὸς τούσδε τύμβῳ καὶ περίστειλον νεκροῦς
 δακρύοισι τιμῶν (ἐμὲ γὰρ οὐκ ἔᾱ νόμος)
 πρὸς στέρν' ἐρείσας μητρὶ δούς τ' ἐς ἀγκάλας,
 κοινωνίαν δύστηνον, ἦν ἐγὼ τάλας
 διώλεσ' ἄκων. γῆ δ' ἐπὶν κρύψης νεκροῦς,
 οἴκει πόλιν τήνδ', ἀθλίως μὲν, ἀλλ' ὅμως
 [ψυχὴν βιάζου τὰμὰ συμφέρειν κακά]. vv. 1358-1366.

Anciano, ves mi exilio, y ves que soy el asesino de mis hijos. Dales una tumba y viste los cadáveres honrándolos con lágrimas (pues a mí no me lo permite la ley). Tras apoyarlos contra el pecho y entregarlos a su madre sobre sus brazos doblados, miserable comunión, que yo sin intención destruí por completo. Después que cubras los cadáveres con tierra, vive en esta ciudad, desgraciado por cierto, pero sin embargo [fuerza tu espíritu para soportar conmigo mis males].

En el primer verso del pasaje, aparece el sustantivo *φυγή*, perteneciente a la familia de palabras de *φεύγω*, por lo que indica tanto la partida o huida voluntaria, como la expulsión de un individuo como resultado de una pena decidida por un órgano de la *pólis* (Liddell y Scott, 1996 [1843]: 1959). La elección del sentido legal responde al contexto político del final de la tragedia, destacado en el presente capítulo.

A continuación, el héroe pide que sus hijos sean enterrados, inscribiendo de ese modo sus actos dentro del quehacer ciudadano. Por otra parte, afirma que mató a sus hijos y mujer de forma involuntaria (*διώλεσ' ἄκων*, v. 1364), expresión que utiliza Pepe (2011: 137) para calificar el infanticidio como *thýmo*, categoría que define los asesinatos cometidos bajo un estado de alteración mental que excluye la capacidad

de razonamiento y la voluntad de acción (*diá thýmon*) y que se supone entraban en la categoría de *phonós akouúsios*, pero los testimonios no son concluyentes respecto de esta disposición. Según la logografía judicial de los siglos V y IV a. C., un homicidio era calificado como voluntario solamente si se podía establecer la premeditación o la voluntad homicida (Pepe, 2011: 130).

Heracles introduce la cuestión del temor a la contaminación al percatarse de la presencia de Teseo (vv. 1146-1162), que ante su padre no había aparecido. El ateniense se percata rápidamente de la situación:

τί μοι προσείων χεῖρα σημαίνεις φόβον;
ὥς μὴ μύσος με σῶν βάλῃ προσφθεγμάτων;
οὐδὲν μέλει μοι σύν γε σοὶ πράσσειν κακῶς
καὶ γάρ ποτ' εὐτύχης. vv. 1218-1221.

¿Por qué agitas la mano indicándome el asesinato?
¿Para que no me alcance la contaminación de tu saludo?
Pero no me importa compartir contigo la desgracia,
pues en otro tiempo fui afortunado (con tu ayuda).

El Anfitriónida se encuentra en una situación de extrema pasividad ya que no puede purificarse a sí mismo y tampoco quiere hablar por temor a contaminar a su amigo.¹³ Además, lleva cubierta la cabeza (v. 1149), acción que junto con el silencio expresaba la necesidad de aislamiento por parte del sujeto contaminado (Parker, 1996 [1983]: 371). Teseo afirma no temer la contaminación, pero esto no implica que niegue la necesidad de purificación:

13 Parker (1996 [1983]: 129) señala que la polución también implicaba un peligro para el propio asesino incluso cuando el homicidio estaba justificado (vv. 966-967).

Ηρ. φεῦγ', ὦ ταλαίπωρ, ἀνόσιον μίασμ' ἐμόν.

Θη. οὐδεὶς ἀλάστωρ τοῖς φίλοις ἐκ τῶν φίλων. vv. 1232-1233.

Heracles: ¡Huye, oh desgraciado, de mi impía mancha!

Teseo: (No hay) ninguna deidad vengadora de amigos
a amigos.

El *miasma* del que habla Heracles es el producto de la violación del orden familiar. Parker (1996 [1983]: 318) destaca el cambio de actitud del Anfitrionida, que ante su padre se había simplemente lamentado por la muerte de sus hijos pero con la llegada de Teseo comienza a sentir el temor a la contaminación. Respecto de la respuesta del ateniense, cabe señalar el uso de ἀλάστωρ, sustantivo que designa un espíritu vengador que propaga impurezas.¹⁴ Por otra parte, al comentar el despertar de Heracles con el coro (vv. 1072-1076), Anfitrión menciona a las Erinias, deidades emblemáticas del género trágico que encarnan la ira del asesinado por un pariente. La referencia lo ubica en una posición más tradicional que la propuesta por el ateniense.

Barlow (1996: 176) sostiene que Teseo rechaza la vieja superstición de que hay fuerzas destructivas que pueden transmitir el *miasma*. Se explicita una nueva concepción sobre la polución constituida por dos elementos que se relacionan entre sí: la falta de temor a la contaminación (vv. 1218-1221) y la idea de que un hombre sin poderes divinos puede realizar la purificación (v. 1324).

Como parte del entramado persuasivo, el hijo de Egeo ofrece a su amigo la posibilidad de purificarse:

14 Marino (2010: 63-76) destaca que el término ἀλάστωρ transita entre la esfera semántica de la víctima y la del asesino.

Θήβας μὲν οὖν ἔκλειπε τοῦ νόμου χάριν,
ἔπου δ' ἄμ' ἡμῖν πρὸς πόλισμα Παλλάδος.
ἐκεῖ χέρας σὰς ἀγνίσας μιάσματος,
δομούς τε δώσω χρημάτων τ' ἐμῶν μέρος. vv. 1322-1325.

Por lo tanto, abandona Tebas en nombre de la ley y acompáñanos a los edificios de la ciudad de Palas. Allí, después de que yo purifique tus manos de la mancha, te daré casas y parte de mis bienes.

El pasaje comienza con una referencia explícita al *nómos*, continúa con la proposición de ir a Atenas y luego el propio Teseo se ofrece como agente de la purificación. El papel no podía ser tomado por cualquier persona ya que esto hubiese atentado contra la eficacia del ritual (Parker, 1996 [1983]: 374). Como se verifica en este caso, el purificador debía ser un hombre con cierta posición dentro de la comunidad. Es importante remarcar que la capacidad de Teseo para purificar proviene de gobernar la ciudad de Atenas (Foley, 1985: 165). La *pólis* “por excelencia” proveerá un refugio para el exiliado, que además está contaminado.¹⁵ Tzanetou (1998: 144) señala que se trata de un *tópos* de la literatura clásica que está conectado con la imagen de Atenas como protectora de los débiles (*Euménides* de Esquilo, *Edipo en Colono* de Sófocles y *Heraclidas* de Eurípides).

La mujer sin tierra

El éxodo de *Bacantes* comienza con la entrada en escena de Ágave enloquecida (vv. 1165-1167), presentación que

15 Cfr. Bordaoux (1992: 204) para una breve recopilación de las distintas interpretaciones del exilio de Heracles en Atenas como alegorías políticas.

enfatisa su involuntariedad, a diferencia de Heracles que no muestra rasgos de locura al dialogar con su padre.¹⁶ Ante la confusión de la “sacerdotisa”, quien muestra la cabeza de Penteo pensando que es la de un león, Cadmo la interroga con el objetivo sacarla de su estado de locura (vv. 1233-1387). En primer lugar, el anciano intenta que ella observe la realidad exterior y luego la orienta hacia su vida personal:

Κα. τὸ δὲ πτοηθὲν τόδ' ἔτι σὴ ψυχῇ πάρα;
Αγ. οὐκ οἶδα τοῦτος τοῦτο· γίγνομαι δὲ πῶς
ἔννοος, μετασταθεῖσα τῶν πάρος φρενῶν.
Κα. κλύεις ἄν οὖν τι κάποκρίναι' ἄν σαφῶς;
Αγ. ὡς ἐκλέλησμαι γ' ἅ πάρος εἶπομεν, πάτερ.
Κα. ἐς ποῖον ἤλθες οἶκον ὑμεναίων μέτα;
Αγ. Σπαρτῶ μ' ἔδωκας, ὡς λέγουσ', Ἐχίονι.
Κα. τίς οὖν ἐν οἴκῳ παῖς ἐγένετο σὼ πόσει;
Αγ. Πενθεύς, ἐμῆ τε καὶ πατρὸς κοινωμία. vv. 1268-1276.

Cadmo: ¿Todavía está presente esta distracción en tu alma?

Ágave: No entiendo esa frase. En cierto modo vuelvo a mis sentidos, tras cambiar mi mente anterior.

Cadmo: Entonces, ¿escucharías algo y responderías con claridad?

Ágave: Sí, porque he olvidado por completo las cosas que dijimos antes, padre.

Cadmo: ¿A qué casa llegaste con los himeneos?

Ágave: Me diste en matrimonio a Equión, uno de los hombres sembrados, según dicen.

Cadmo: Entonces, ¿qué hijo le nació a tu esposo en casa?

Ágave: Penteo, (nacido) de mi unión con el padre.

16 El final de *Bacantes* tiene dos lacunae (post 1300 y 1329) que los filólogos reconstruyen con los testimonios de Apsines, rétor del siglo III d. C., los fragmenta registrados en el escolio al verso 907 de la comedia *Pluto* de Aristófanes y en *Christus Patiens*, tragedia anónima del siglo XI/XII d. C. (Diggle, 1994: III 352-356).

Cadmo alude a los vínculos familiares (v. 1273), un recurso lógico si se toma en cuenta que la vida de las griegas estaba ligada a la casa y la familia.¹⁷ Convertida en una bacante por el influjo de Dioniso, la esposa de Equión había abandonado el *oikos* junto con las otras mujeres, constituyéndose en un peligro para Tebas y el orden social de la ciudad. Rodríguez Cidre (2011: 123) destaca que, según el Coro, la misma Ágave en pleno delirio adjudica una madre monstruosa a Penteo, corriéndose del lugar materno (vv. 989-992). Entonces, a partir de la referencia al vínculo que la definía como mujer (“ser esposa de”), Cadmo se propone reubicar a su hija en el espacio destinado a las mujeres en la *pólis*.¹⁸

Según había relatado el mensajero unos versos antes, también Penteo había evocado las bodas de su madre con Equión:

ὁ δὲ μίτραν κόμης ἄπο
 ἔρριπεν, ὡς νιν γνωρίσασα μὴ κτάνοι
 τλήμων Ἀγαύη, καὶ λέγει, παρηίδος
 ψαύων· Ἐγὼ τοι, μήτηρ, εἰμί, παῖς σέθεν
 Πενθεύς, ὃν ἔτεκες ἐν δόμοις Ἐχίονος·
 οἴκτιρε δ' ὦ μήτέρ' με, μηδὲ ταῖς ἐμαῖς
 ἀμαρτίαισι παῖδα σὸν κατακτάνης. vv. 1115-1121.

Y él arrojó la mitra lejos de su cabello, para que, tras reconocerlo Ágave, imprudente, no lo matara, y tocando su mejilla le dice: “¡Soy yo, madre, tu hijo! ¡Penteo, al que diste a luz en la casa de Equión! ¡Ten compasión de mí, madre! No mates a tu hijo por mis errores.”

17 Cfr. Dukelsky en este libro.

18 Segal (1999: 88) destaca que desde el plano humano el marido de Harmonía, como figura paterna, reintroduce la voz de la razón.

Ante la desesperación de ser atacado por su propia madre, el joven rey se acerca para acariciarle la mejilla (παρηίδος ψαύων, vv. 1117-1118), en un gesto típico de súplica (Dodds, 1960 [1944]: 217). Se saca el tocado porque piensa que Ágave no lo reconoce por estar disfrazado de mujer y esta lo matará creyendo que se trata de un león, acción por la cual se muestra orgullosa:

πάτερ, μέγιστον κομπάσαι πάρεστί σοι,
πάντων ἀρίστας θυγατέρας σπείραι μακρῶ
θνητῶν· ἀπάσας εἶπον, ἐξόχως δ' ἐμέ,
ἦ τὰς παρ' ἰστοῖς ἐκλιπούσα κερκίδας
ἐς μείζον' ἦκω, θῆρας ἀγρεύειν χεροῖν. vv. 1232-1236.

iOh, padre! Puedes jactarte grandemente de haber engrado, de entre todos los mortales, a las hijas más valientes. Hablo de todas, y sobre todo de mí, que, tras abandonar las lanzaderas junto con los telares, alcanzo algo más grande: cazar fieras con las manos.

La cacería era una actividad reservada para los hombres por lo cual la ascensión del rol de cazadora por parte de Ágave implica un rechazo de las actividades que debía cumplir siendo una mujer.¹⁹ Cabe destacar las diferencias con Heracles que, según narra el mensajero, confunde a sus hijos con los de su enemigo Euristeo (vv. 967-971). La escena del guerrero matando niños a flechazos supone una mayor condena moral por parte de la audiencia y, en cambio, la imagen de una mujer que cree estar cazando en el monte genera al mismo tiempo lástima y comicidad en el público.

En el éxodo la madre de Penteo señala el dictamen de su exilio: αἰαῖ, δέδοκται, πρέσβυ, τλήμονες φυγαί, “¡Ay! Está

19 Cfr. Segal (1984) quien estudia el intercambio de roles en *Bacantes*.

decretado, anciano. ¡Desdichados exilios!” (v. 1350).²⁰ A diferencia de Heracles no se ubica como sujeto de la acción, ni hace referencia a si hubo premeditación o fue involuntario. La frase es fundamental para comprender su rol ya que sigue la normativa ateniense que supone como castigo el exilio y deja en claro que por tratarse de una mujer no participa del sistema legal.

También se refiere Cadmo a la cuestión del destierro:

νῦν δ' ἐκ δόμων ἄτιμος ἐκβεβήσομαι
ὁ Κάδμος ὁ μέγας, ὃς τὸ Θηβαίων γένος
ἔσπειρα κάξιμησα κάλλιστον θέρος, νν. 1313-1315.

Ahora seré echado de la casa deshonorado, (yo), Cadmo, el grande, que sembré la raza de los tebanos y coseché la más bella siega.

Cadmo se lamenta de que él y su esposa también tendrán que abandonar Tebas (ver también vv. 1330-1339 y 1354-1362). Interesa remarcar el uso de ἄτιμος (v. 1313), que remite al concepto de ἀτιμία –concepto jurídico antes comentado– que consiste en la pérdida de los derechos cívicos. Toda la familia real es exiliada, reflejando la importancia para la ciudad que tiene el castigo de un asesinato intrafamiliar. Pero para el anciano no se trata de la misma situación que para su hija, porque sabe cómo terminará sus días gracias a un oráculo.

Si bien se ha supuesto por la *Hypóthesis* de la tragedia que Dioniso anunciaba en la segunda laguna (post v. 1329) el establecimiento de su culto en Tebas y también predecía el destino de las hijas de Cadmo (Diggle, 1994: III 289), en el

20 El verbo δοκέω era utilizado por los griegos para las resoluciones públicas (Liddell y Scott, 1996 [1843]: 442). Ver también vv. 1363, 1366, 1368-1370 y 1381-1387.

texto conservado de la tragedia no hay indicaciones de hacia dónde se dirigirá la asesina:²¹

Αγ. ὦ πάτερ, ἐγὼ δὲ σοῦ στερεῖοια φεύσομαι.
Κα. τί μ' ἀμφιβάλλεις χερσίν, ὦ τάλαινα παῖ,
ὄρνις ὅπως κηφήνα πολιούχρων κύκνος;
Αγ. ποῖ γὰρ τράπωμαι πατρίδος ἐκβεβλημένη;
Κα. οὐκ οἶδα, τέκνον· μικρὸς ἐπίκουρος πατήρ. vv. 1363-1367.

Ágave: ¡Oh padre! Yo seré desterrada, habiendo sido privada de ti.

Cadmo: ¿Por qué me abrazas con las manos, oh hija miserable, como un blanco cisne a un zángano blanco?

Ágave: ¿Adónde me voy a dirigir, echada de mi patria?

Cadmo: No lo sé, hija. Tu padre (es) un aliado débil.

Cadmo no le ofrece opciones a su hija, aduciendo que es un anciano. Por otra parte, la condición de exiliada para hombres y mujeres era diferente en la Atenas clásica. Tzanetou (1998: 22-23) sostiene que el exilio de mujeres en el género trágico sigue un paradigma diferente al del hombre porque refleja la diferencia de estatus: la ausencia de hogar para las mujeres implicaba una pérdida mayor ya que su identidad cívica se encontraba circunscripta al matrimonio y a la concepción de hijos varones.²²

Sobre la posición social de la mujer en Atenas, Gould (1980) señala que para la ley la mujer era un menor perpetuo porque toda su vida estaba bajo el control de un hombre: su marido cuando estaba casada y si no la representaba

21 Seaford (1995: 344) señala que en las tragedias a la destrucción de la familia real sigue la fundación de un rito en beneficio de la *pólis* que permite la cohesión social. En el caso de *Bacantes*, al exilio de la familia de Cadmo seguirá el ingreso del culto de Dioniso a Tebas.

22 Hay solo dos casos más de mujeres exiliadas en el género trágico: Medea en la obra homónima de Eurípides y Antígona, que acompaña a su padre, en *Edipo en Colono* de Sófocles.

su padre, su hermano o su abuelo.²³ Rechazada por su padre y con un marido ausente, Ágave se encuentra en un estado de absoluta desolación. Pero la mujer al mismo tiempo que era incapaz de una acción determinada por sí misma, era esencial para el mantenimiento del orden social por su capacidad de concebir (Gould, 1980: 43-45). Dado que asesinar un hijo implicaba atentar contra la función más importante de las atenienses, para la audiencia la exclusión total de la ciudad es la consecuencia obligada del hecho. Resta una tercera característica fundamental para la comprensión del caso. El estatus de la mujer, cuando no derivaba de su relación de parentesco con varones, se definía por su función en los rituales que, de esta manera, se convierten en el único espacio público donde la presencia femenina era requerida.²⁴ La participación de las mujeres no estaba restringida a cultos periféricos sino que participaban de rituales considerados fundamentales para la *pólis*, por ejemplo los funerales, y festividades, como las Tesmoforias en honor a la diosa Deméter.²⁵ Gould (1980: 51 y 58) aclara que la asociación de la mujer con lo ritual y lo salvaje se debía a

23 Para Pritchard (2014: 174-175) la subordinación de la mujer durante el período democrático era legitimada por la "literatura popular", constituida por los discursos de los oradores junto con las tragedias y las comedias de los poetas, que si bien eran producidas por sujetos pertenecientes a las clases altas, eran obras adaptadas para la audiencia que estaba conformada por individuos pertenecientes a las clases bajas. La "cultura popular" designa el punto de vista de la clase baja que se articula en dichas producciones.

24 Goff (2004: 5) sostiene que las actividades rituales ofrecen una compensación para las mujeres por el trabajo doméstico, que no era reconocido.

25 Pritchard (2014: 189) afirma que el protagonismo de las mujeres en asuntos religiosos se apoyaba en tres creencias populares: la edad y el género de quien llevaba adelante el ritual debía corresponder con los del objeto de culto, por lo cual en el caso de las diosas era necesaria su participación; las mujeres asumían la responsabilidad de adorar a las diosas que tenían poder sobre el parto, la infancia y el matrimonio porque aquel que necesitaba la ayuda de la divinidad para ser exitoso en una empresa determinada debía tener un papel principal en su ritual; y, por último, se consideraba que las mujeres tenían más capacidades que los hombres para obtener el apoyo divino en asuntos vinculados a la agricultura y la fertilidad.

su condición marginal mientras que lo divino en la cultura griega clásica era concebido como “natural” en tanto no era “cultural”. Eurípides juega con este registro de lo femenino al ubicar a Ágave, la madre del rey, en el monte Citerón. En ese “otro” espacio donde su estatus ya no se define por su rol materno, es capaz de asesinar a su hijo. Es decir, una vez convertida en sacerdotisa, no ocupa su lugar de “mujer de” en la ciudad y debe ser exiliada. Cabe señalar que el ritual llevado adelante por la madre de Penteo es en honor a Dioniso, una práctica religiosa dirigida a las mujeres que implicaba una experiencia contraria al culto oficial conducido por hombres (Vernant, 2002 [1972]: 318-319).²⁶

A diferencia de Heracles, Ágave no se preocupa por la contaminación que podría provocar ni piensa en matarse,²⁷ inquietudes que se presentan como propias de los hombres.²⁸ Pero si bien en los *fragmenta* del centón *Christus Patiens*, se advierte el interés por el entierro de su hijo y la entonación de un lamento, es necesario prestar atención a ciertas particularidades textuales. La mujer de Equión se pregunta dónde se colocará a su hijo y con qué peplo se lo cubrirá (vv. 1122-1123), pero Diggle (1994: III 354) señala que la autoría euripídea de este fragmento es dudosa, y además no se determina el destino del cadáver en el texto conservado de la tragedia (Rodríguez Cidre,

26 Para Kraemer (1979: 73) el menadismo es una compensación simbólica de la posición inferior de la mujer. En cambio para Zeitlin (1982: 130) contribuye a reforzar el orden social existente, y Bremmer (1984: 285) sostiene que implica una “seudo-liberación” en tanto las ménades eran mujeres de clase alta que tenían esclavas que se ocupaban de sus hijos cuando se marchaban al monte; y el ritual tenía una duración de tiempo determinada tras lo cual las participantes volvían a sus funciones.

27 La única referencia es indirecta, cuando califica al Citerón de “manchado con sangre” (μιαρός, v. 1383).

28 En el primer episodio Penteo teme el contacto con su abuelo (v. 343). Dodds (1960 [1944]: 114) explica que el rey entiende el dionisismo como una infección que se transmite por contacto.

2011: 165).²⁹ En cuanto al ritual trenético, la manifestación femenina de duelo por excelencia en Atenas, los vv.1466-1472 conformarían su último fragmento. Ahora bien, Rodríguez Cidre (2011: 167-169) destaca, por un lado, la ironía trágica del pasaje ya que la victimaria es la madre del muerto y advierte, por otro lado, que la estrategia de perversión ritual en la esticomitía entre el Coro y Ágave (vv. 1168-1184) provoca que el menadismo se apropie de la escena y se convierta en una exaltación de la locura báquica.

A la ejecución irregular del lamento, se añade que la madre de Penteo no cuenta con un lazo de amistad que le pueda brindar apoyo. Eurípides parece reservar la *philia* para los varones, de hecho la única relación de este tipo que aparece en *Bacantes* es entre Cadmo y Tiresias. Tampoco sus hermanas podrían ayudarla ya que se encuentran en la misma situación por haber participado del asesinato, y no hay noticias respecto de su madre, Harmonía, cuyo origen es divino. Las referencias al exilio no funcionan como en Heracles introduciendo su accionar en un marco institucional. La situación para Ágave es de total exclusión ya que tampoco cuenta con su marido, ausente de la tragedia. Al ser mujer y estar marginada de la vida política, no se le ofrece continuar su vida en otra ciudad, un beneficio destinado únicamente a los varones.

El estudio de las estrategias discursivas para ayudar a los asesinos y las referencias al exilio y a la polución en las escenas finales de *Heracles* y *Bacantes* permitieron indagar aspectos primordiales de la sociedad ateniense y su sistema de normas. Los casos seleccionados, una madre

29 Hay otras mujeres trágicas, que también son asesinas de familiares, pero se preocupan por los entierros de sus víctimas, como Medea (*Medea*, v. 1378), que se lleva los cuerpos de sus hijos en el carro alado, y Clitemnestra (*Agamenón*, vv. 1551-1559), quien dice que se ocupará ella misma de enterrar a su marido.

convertida en sacerdotisa descuartizando a su hijo y un héroe matando a flechazos a su mujer y a sus niños, proporcionaron el material para estudiar los alcances de los crímenes intrafamiliares y las diferencias que supone que el homicida sea hombre o mujer. Además, Eurípides representa el encuentro de los asesinos, en el caso del héroe con un amigo, y en el de la “sacerdotisa” con su padre. La capacidad de acción del *lógos* depende del tipo de lazo establecido entre los personajes ya que Teseo refiere a las hazañas heroicas de su amigo y, en cambio, Cadmo le recuerda a Ágave los vínculos familiares. Por otra parte, es importante señalar que en el éxodo de *Heracles* hay dos figuras, Anfitrión y Teseo, que ayudan al héroe, y en *Bacantes* está solamente Cadmo para la misma acción. Podría haber sido Dioniso quien asistiera a la madre de Penteo, en tanto los une un lazo de sangre. Pero a la mujer de Equión, a diferencia del caso de Heracles, no se le ofrece purificación ni integración a otra ciudad, porque quien será incluido es Baco, a través del culto en la *polis*.

Por último, la aplicación de la noción de “normatividad” y el estudio de la ley de homicidio posibilitaron analizar el cuestionamiento del código normativo que suponen los infanticidios trágicos pero también destacar la aceptación de las normas propuesta por Eurípides. La marginación de la vida política que sufre Ágave manifiesta la posición social que tenían las mujeres en la sociedad ateniense y denota la diferencia con los hombres, ya que contrasta con la situación de Heracles, en tanto el ofrecimiento de Teseo expresa la importancia de las instituciones cívicas y su capacidad inclusiva, reservada para el género masculino. Aun cuando a ambos casos se los castiga con el exilio por tratarse de crímenes no premeditados, se puntualiza desde el discurso y la puesta en escena en la diferencia de género.

Ediciones, traducciones y comentarios

- Barlow, S. (1996). *Euripides*, Heracles. Warminster, Aris & Phillips.
- Bond, G. W. (1981). *Euripides*, Heracles, *with Introduction and Commentary*. Oxford, Clarendon Press.
- Diggle, J. (1989). *Euripidis Fabulae*, t. II. Oxford, University Press.
- . (1994). *Euripidis Fabulae*, t. III. Oxford, University Press.
- Dodds, E. R. (1960 [1944]). *Euripides Bacchae*. Edited with *Introduction and Commentary*. Oxford, Clarendon Press.
- Halleran, M. R. (1988). The Heracles of *Euripides*. *Translated with Introduction, Notes, and Interpretative Essay*. Cambridge, Focus Classical Library.
- Kirk, G. S. (2010 [1970]). The Bacchae of *Euripides*. Cambridge, University Press.
- Roux, J. (1970-1972). *Euripides*, Les Bacchantes, t. I y II. París, Les Belles Lettres.
- Seaford, R. (2010). *Euripides*, Bacchae. Warminster, Aris & Phillips.
- Von Wilamovitz-Möellendorf, U. (1895.) *Euripides* Herakles, t. I y II. Berlín, Weidmannsche Buchhandlung.

Bibliografía

- Allen, D. (2005). "Greek Tragedy and Law". En Gagarin, M., Cohen, D. (eds.). *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*. Cambridge, University Press.
- Bordaux, L. (1992). "Exil et exilés dans la tragedie d'Euripide". En *Pallas* 38, 201-208.
- Bremmer, J. (1984). "Greek Maenadism Reconsidered". En *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 55, 267-286.
- Burkert (2007 [1977]). *Religión griega. Arcaica y clásica*. Madrid, Abada.
- Cantarella, E. (2005). "Gender, Sexuality and Law". En Gagarin, M., Cohen, D. (eds.). *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*. Cambridge, University Press.

- Carawan, E. (1998). *Rhetoric and the Law of Draco*. Oxford, Clarendon Press.
- Chalk, H. H. O. (1962). "Apeith and Bia in Euripides'Herakles". En *The Journal of Hellenic Studies* 82, 7-18.
- Collinge, N. E. (1962). "Medical Terms and Clinical Attitudes in the Tragedians". En *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 9, 43-55.
- Damet, A. (2012). *La septième porte: les conflits familiaux dans l'Athènes classique*. Paris, Publications de la Sorbonne.
- Darbo-Peschanski, C. (2010). "Questions sur la normativité dans l'antiquité grecque et romaine". En *Mètis* 8, 7-20.
- Foley, H. P. (1985). *Ritual Irony. Poetry and Sacrifice in Euripides*. Ithaca, Cornell University Press.
- Fornara, C. W. (2007 [1977]). *Archaic Times to the End of the Peloponnesian War*. Cambridge, University Press.
- Forsdyke, S. (2005). *Exile, Ostracism, and Democracy. The Politics of Expulsion in Ancient Greece*. Princeton, University Press.
- Gaertner, J. F. (2007). *Writing Exile. The Discourse of Displacement in Greco-Roman Antiquity and Beyond*. Leiden, Brill.
- Garrison, E. P. (1995). *Groaning tears. Ethical and dramatic aspects of suicide in Greek tragedy*. Leiden, Brill.
- Goff, B. (2004). *Citizen Bacchae. Women's ritual practice in ancient Greece*. Berkeley, University of California Press.
- Gould, J. P. (1980). "Law, costum and myth: aspects of the social position of women in classical Athens". En *Journal of Hellenic Studies* 100, 38-59.
- Harris, W. V. (2001). *Restraining Rage. The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*. Cambridge, Harvard University Press.
- Just, R. (1994). *Women in Athenian Law and Life*. Nueva York, Routledge.
- Kraemer, R. S. (1979). "Ecstasy and Possession: The Attraction of Women to the Cult of Dionysus". En *Harvard Theological Review* 72, 55-80.
- Loraux, N. (1989). *Maneras trágicas de matar a una mujer*. Madrid, Visor.

- MacDowell, D. M. (1999 [1963]). *Athenian Homicide Law in the Age of the Orators*. Manchester, University Press.
- Marino, B. (2010). "Alastores. Violencia e memoria oltre l'umano". En Andó, V., Cusumano, N. (eds.). *Come bestie? Forme e paradossi della violenza tra mondo antico e disagio contemporáneo*, pp. 63-76. Roma, Salvatore Sciascia.
- Parker, R. (1996 [1983]). *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford, Clarendon Press.
- Pepe, L. (2011). PHONOS. *L'omicidio da Draconte all'età degli oratori*. Milán, Giuffré.
- Phillips, D. D. (2008). *Avengers of Blood. Homicide in Athenian Law and Custom from Draco to Demosthenes*. Stuttgart, Franz Steiner Verlag.
- Pritchard, D. M. (2014). "The Position of Attic Women in Democratic Athens". En *Greece & Rome* 61 2, 174-193.
- Rodríguez Cidre, E. (2011). "Ser hijo de Equión: Lo monstruoso en *Bacantes* de Eurípides". En Domínguez, N. et al. *Miradas y saberes de lo monstruoso*, pp. 115-125. Buenos Aires, Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género/ Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- . (2013). "Parir y matar: los lamentos fúnebres de Medea y Ágave a sus hijos". En Rodríguez Cidre, E., Buis, E., Atienza, A. M. (eds.). *El oikos violentado. Genealogías conflictivas y perversiones del parentesco en la literatura griega antigua*, pp. 161-188. Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Roisman, J. (1984-1986). "The Image of the Political Exile in Archaic Greece". En *Ancient society* 15-17, 23-32.
- Seaford, R. (1995). *Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State*. Oxford, Clarendon Press.
- Segal, C. (1984). "The Menace of Dionysus: Sex Roles and Reversals in Eurípides 'Bachhae'". En Peradotto, J., Sullivan, J. (eds.). *Women in the Ancient World*, pp. 7-58. Albany, State University of New York Press.
- . (1986). *Interpreting Greek Tragedy. Myth, Poetry, Text*. Ithaca, Cornell University Press.
- . (1999). "Œdipe et Penthée: intégration et dislocation". En *Europe* 77, 82-96.

- Todd, S. C. (1993). *The Shape of Athenian Law*. Oxford, Clarendon Press.
- Tzanetou, A. (1998). *Patterns of Exile in Greek Tragedy*. Urbana, University Press of Illinois at Urbana-Champaign.
- Vernant, J.-P. (2002 [1972]). *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona, Ariel.
- (1987 [1974]). *Mito y sociedad en la Grecia antigua*. Barcelona, Siglo XXI.
- Zeitlin, F. (1982). "Cultic models of the female: rites of Dionysus and Demeter". En *Arethusa* 15, 129-154.