



SACRILEGIO Y CIUDAD EN LAS TRAGEDIAS DE SÓFOCLES

Sacrilege and the City in Sophocles' Tragedies

ANA C. VICENTE SÁNCHEZ

Universidad de Zaragoza, España

KEYWORDS

Greek religion
Irreligious terminology
Greek Tragedy
Sophocles
Sacrilege
Greek society
Religious transgressions

ABSTRACT

This paper explores the lexical and semantic level of irreligious terminology in Greek Literature. A key term and a relevant author have been selected in order to illustrate the importance of the irreligious aspects in the society of the Classical Period. The adjective ὄσιος designates a religious respect in actions and attitudes towards the divinities and other human beings. Sophocles uses its privative form ἀνόσιος in contexts where such religious respect is lacking, with negative consequences for the polis.

PALABRAS CLAVE

Religión griega
Terminología irreligiosa
Tragedia griega
Sófocles
Sacrilegio
Sociedad griega
Transgresiones religiosas

RESUMEN

Este artículo realiza un análisis léxico-semántico de la terminología irreligiosa en la literatura griega. Se ha seleccionado un término clave y un autor relevante a fin de ilustrar la importancia del fenómeno irreligioso en la sociedad de Época Clásica. El adjetivo ὄσιος describe el respeto religioso en acciones y actitudes hacia las divinidades y también hacia otros seres humanos. Sófocles usa la forma privativa ἀνόσιος en contextos donde falta ese respeto religioso, con consecuencias negativas para la polis.

Recibido: 21/ 08 / 2022

Aceptado: 23/ 10 / 2022

1. Transgresiones religiosas en la literatura griega

La religión griega en la Antigüedad formaba parte de la vida cotidiana y se entendía como una actividad comunitaria, desarrollada siempre en el marco social. La veneración a las divinidades se demostraba a través de la correcta ejecución de determinadas liturgias, pero también del adecuado comportamiento y respeto entre los humanos en situaciones concretas, y todo ello se consideraba que podía favorecer el bienestar individual, así como el de la comunidad (Bernabé y Macías Otero, 2020; Bremmer, 1999; Burkert, 1977; Parker, 1983; Rudhardt, 1992).

Tradicionalmente, la religión griega ha sido objeto de investigación desde distintas disciplinas y, en los últimos decenios, ha surgido igualmente gran interés por conocer el ateísmo o las manifestaciones irreligiosas que atentaban contra ella. Sin embargo, los estudios no siempre se han acercado a este aspecto de forma crítica y sistemática, algo sobre lo que comenzó seriamente a llamar la atención Winiarczyk (1990). El programa metodológico de Winiarczyk renueva y actualiza de forma científica el acercamiento apropiado al fenómeno del ateísmo en la Antigüedad, cuyo seguimiento ha dado lugar a exposiciones metodológicas acertadas, basadas en criterios científicos con enfoques de corrección exegética, destacando las aportaciones de Ramón Palerm (2014, 2018); asimismo contamos con trabajos que analizan con rigurosidad científica textos literarios y que destacan distintos aspectos críticos sobre la religión y los dioses griegos (Bremmer, 2006; Durán López, 2011; Ramón Palerm et al., 2018; Ramón Palerm y Vicente Sánchez, 2020; Sorel, 2015; Vergara Recreo, 2021; Whitmarsh, 2015; Winiarczyk, 1984, 1990, 1992, 1994, 2016).

Teniendo en cuenta todas estas disposiciones metodológicas y las investigaciones que responden a estas líneas críticas, el estudio que aquí nos ocupa se centra en analizar con rigurosidad este fenómeno mediante la exploración de las manifestaciones contrarias a la religión cívica merced a los usos léxicos de determinados lemas o expresiones en textos literarios, lo cual conduce a poder mostrar la interpretación que se les confería.

2. Teatro griego y léxico (ir)religioso

Resulta que los textos literarios griegos nos transmiten un rico vocabulario de corte (ir)religioso, destacando en este sentido las producciones teatrales de época clásica por numerosos motivos, como las características intrínsecas de la naturaleza de sus géneros literarios, la propia temática, el ámbito y ocasión de celebración, etc. Esa riqueza léxica se evidencia, por ejemplo, merced a los varios términos que expresan la noción de “sagrado” (ἅγιος, ἄγνός, ἱερός, ὄσιος), junto con sus correspondientes derivados lingüísticos. Dada la importancia religiosa de este campo semántico de lo sagrado, se ilustrarán esas manifestaciones contrarias a la devoción divina y sus consecuencias sobre la comunidad mediante el análisis de la negación de uno de estos términos, ἀνόσιος, un compuesto con prefijo privativo sobre el adjetivo ὄσιος. En los últimos años, superando confusas interpretaciones anteriores (sobre ellas véase Peels, 2016, pp. 4-10; Vicente Sánchez, 2021, pp. 17-25), se han publicado investigaciones que siguen metodologías actualizadas y que tratan primordial o tangencialmente este adjetivo, especialmente sus formas positivas (Blok, 2010, 2011, 2014, 2017; Calderón Dorda, 2013, 2015, 2016, 2020; Jay-Robert, 2009; Peels, 2016; Vicente Sánchez, 2019, 2020, 2021).

A fin de ofrecer una visión integral, a la par que representativa de estas situaciones contrarias a la religión, resulta coherente establecer ciertos límites. Dada la extensión y variedad de las producciones teatrales, parece conveniente ceñirnos, dentro de un mismo género literario, a las obras trágicas conservadas completas de un mismo autor, Sófocles. De este modo puede proporcionarse un análisis homogéneo y unitario gracias al corpus cerrado de un único tragediógrafo; por ello se prescinde del análisis de pasajes fragmentarios, puesto que se carece del contexto en el que se producen las situaciones en cuestión. Algunos de los pasajes que aquí se mencionan presentan en ocasiones problemas textuales, cuyo análisis y valoración puede consultarse en Vicente Sánchez (2021).

3. Consideraciones metodológicas: tragedia y análisis léxico-semántico

La metodología que se ha aplicado en esta investigación se basa en el análisis léxico-semántico de un determinado lema, en la consideración de que puede desvelar información sobre cómo comprendía el autor trágico estos fenómenos contrarios a la religión y cómo los transmitía a la sociedad de su época (Allan, 2004; Crespo, 2016; Mastrorarde, 2005; Suárez de la Torre, 1998, 2009; Varias, 2005). Para ello debe tenerse en cuenta el carácter eminentemente didáctico del teatro en la Atenas Clásica y su

estrecha conexión con la religión, la transmisión de las propias reflexiones del autor a través de los versos representados y la búsqueda de su aceptación por parte del público, sin olvidar que inevitablemente tanto la lengua como el planteamiento concreto de cada obra reflejan las circunstancias y los conflictos culturales contemporáneos. Otra característica de este género literario es que cada obra sigue una versión determinada del mito en cuestión, con variaciones e incluso innovaciones de los propios autores, lo cual obliga a considerar en cada ocasión el contexto preciso en el que se emplea esta terminología. Estos factores complican con frecuencia la exégesis de un término y se hace preciso un análisis detallado aplicado a cada uso concreto. A ello se añade que, dada la distancia temporal y contextual, términos y situaciones que en su momento se transmitían sin problema al público y cuya contextualización se comprendía perfectamente, hoy día son difíciles de interpretar, especialmente en aquellos casos en los que este vocabulario se usa tangencialmente o no se pone en escena el entorno completo en el que se desarrollaban estas cuestiones.

Por lo tanto, esta exégesis terminológica se lleva a cabo teniendo en consideración el contexto genérico y las características concretas de la comunicación y exposición de estas circunstancias, la temática específica y propia de cada obra, el ámbito y contexto particular, la forma y propósito de pronunciación, y también los destinatarios. Resulta que los destinatarios primeros de estas lecciones religiosas y sociales eran los personajes de la trama dramática, pero, sin duda, Sófocles no relegaba a un segundo plano a sus destinatarios principales, el público que contemplaba las representaciones. Los teatros tenían una gran capacidad (entre catorce y diecisiete mil, por ejemplo, el de Atenas en el siglo IV a.C.), por lo cual era muy elevado el número de espectadores -ciudadanos y visitantes-, aunque no conocemos con exactitud los grupos sociales que tenían acceso al teatro. Recordemos, además, el origen ritual de la tragedia, vínculo esencial en su desarrollo, y que las competiciones dramáticas tenían lugar durante las festividades religiosas más destacadas para la ciudad, muestra de la estrecha relación entre este género y la polis democrática (Sancho Rocher, 2011, pp. 17-37; Vela Tejada, 2011, pp. 51-58; Vicente Sánchez, 2011, pp. 163-164, 183-187). Como últimos destinatarios, quizá inesperados para Sófocles, estamos los lectores e investigadores contemporáneos, quienes, merced a nuestros análisis y pesquisas, intentamos conocer con mayor exactitud la semántica completa de esta terminología y todas sus implicaciones religiosas, sociales, políticas, etc., a fin de alcanzar una mejor comprensión y poder transmitir fiel e integralmente a la sociedad actual esta parcela religiosa y social de la ciudad y sus integrantes en la Grecia Clásica.

4. Transgresiones religiosas: ἄνόσιος en las tragedias de Sófocles

Se expone, a continuación, la indagación sobre los usos de las formas privativas de uno de los términos que en griego se refieren a la noción de “sagrado”, ἄνόσιος (“sacrílego”), en un género literario que se exponía públicamente y llegaba de forma directa y simultánea a un gran número de habitantes de distinta índole en la ciudad antigua: la tragedia griega. El análisis se ha llevado a cabo sobre los ejemplos de las tragedias sofocleas: *Edipo Rey*, vv. 353, 1289, 1360; *Edipo en Colono*, vv. 281, 283, 946, 981; *Antígona*, vv. 1071, 1083; *Filoctetes*, v. 257; al mismo tiempo, se han comentado tangencialmente algunos de los usos positivos del adjetivo ὅσιος (“sagrado”) y de su negación a través de adverbio, οὐχ ὅσιος (“no sagrado”), que resultan interesantes en la comprensión de estas transgresiones religiosas (como *Antígona*, v. 74, *Filoctetes*, v. 662, o *Electra*, v. 433).

Los usos de estos vocablos, analizados de acuerdo con la metodología antes explicada, nos muestran una conexión especial entre las situaciones descritas mediante formas privativas del adjetivo ὅσιος “sagrado” y el bienestar de la comunidad de personas que conforman la sociedad en la que se desarrolla la veneración hacia los dioses. Ya se ha comentado la intensa relación entre el género literario de la tragedia y la sociedad y religión contemporáneas; pues bien, este factor resulta especialmente palmario y significativo en el autor seleccionado, Sófocles, (Ahrensdorf, 2009; Holt, 1999; Jouanna, 2007; Parker, 1999; Petrovic y Petrovic, 2016; Pucci, 1994).

4.1. Edipo es un “contaminador sacrílego”, son sacrílegas sus palabras, así como sus padres

En la tragedia *Edipo Rey* una enfermedad incurable asola Tebas y afecta a la fertilidad de la tierra, de los rebaños y de las mujeres, una epidemia que está vaciando los hogares (vv. 22-30). El oráculo de Apolo desvela que esta situación procede de una contaminación, una mancha (μίασμα, vv. 95-98, 236-243), generada por el asesinato del antiguo soberano, Layo, que resta sin venganza, sin reparación. El

dios anuncia que debe expelerse esa contaminación mediante el destierro del responsable o su muerte (vv. 95-101), por lo cual decreta Edipo, actual rey de Tebas, la expulsión social y espacial del culpable (vv. 236-275). Edipo trata sin descanso de remediar esta situación, pero ignora que él mismo es el culpable del homicidio de Layo, a quien mató sin saber que era su padre y rey de Tebas; a resultas de todo ello, él es el causante del azote de su país por permanecer ese crimen sin reparación, sin castigo. El adivino Tiresias, forzado por Edipo, acaba por desvelar que es el rey quien debe recibir esa sanción, puesto que es el “contaminador sacrílego” (ἀνοσίῳ μιάστορι, v. 353). En efecto, el asesinato de un familiar no solo es un crimen horrible y digno de punición conforme a la ley humana, sino que se trata de una acción que pone en peligro la correcta veneración a las divinidades, y que, mientras no se paguen las penas correspondientes, conlleva un efecto negativo sobre la sociedad, en este caso la ciudad de Tebas.

Los personajes descubren progresivamente la verdad familiar: Edipo mató a su padre, se desposó con su madre y tuvo hijos con ella. El funesto desenlace lo anuncia en escena un Mensajero: Yocasta se ha ahorcado y Edipo se ha cegado para impedir la visión de sus desgracias. El Mensajero refiere los lamentos de Edipo y rehúsa repetir sus palabras sacrílegas (ἀνόσι' οὐδὲ ῥητά μοι, v. 1289), relativas sin duda al parricidio, a su matrimonio y a su descendencia, todo lo cual le impulsa al destierro de acuerdo con la maldición que él mismo ha decretado (vv. 1290-1291), con el objetivo de cumplir la religiosa reparación de ese crimen cuya contaminación asola el país.

Al final de la tragedia, cuando Edipo conoce sus orígenes, reprocha a sus padres que desobedecieran un oráculo del dios Apolo y osaran engendrar un hijo que, de acuerdo con el vaticinio, mataría a sus progenitores (v. 1176). Por ello se considera hijo de sacrílegos padres (ἀνοσίῳν δὲ παῖς, v. 1360), malvados que lo hicieron malvado a él (v. 1397), y, dada la gravedad de sus actos, lo han dejado en una situación contraria a los dioses, una interrupción radical de la correcta relación con la esfera divina (ἄθεος, v. 1360; Calderón Dorda 2013, p. 298; Vicente Sánchez 2018, pp. 99-102, 2021, pp. 63-64), “para los dioses el más odioso” (θεοῖς ἐχθρότατον, vv. 1345-1346). En efecto, a lo largo de la obra Yocasta muestra reiteradamente su desprecio por los oráculos y sus intérpretes, con especial insistencia sobre los augurios relativos a su destino (vv. 707-725, 851-854, 857-858, 946-949, 952-953), y el propio Edipo llega a cuestionar su veracidad (vv. 964-975). Y es que la desobediencia al oráculo de Apolo supone una grave ofensa contra las divinidades, puesto que se ultraja la comunicación con ellas, de modo que quienes cometen esta impiedad son sacrílegos (ἀνοσίῳν, v. 1360). Por este motivo también el Coro de ancianos tebanos ruega que el destino le permita observar la venerable pureza de las palabras y acciones procedentes de los dioses (vv. 863-872), reconoce los peligros de la impiedad de los soberanos (vv. 873-879), pide que se respeten con piedad los oráculos (vv. 883-910), y suplica que la divinidad no suprima la emulación que beneficia a la ciudad (vv. 879-882). El argumento y desenlace de la obra prueban que los oráculos se cumplen y que conviene respetarlos; el propio Edipo lo reconoce al final y Creonte le confirma la necesidad de creer en ellos (v. 1445).

Por lo tanto, esta tragedia nos transmite dos sacrilegios que pueden perjudicar a la sociedad: un crimen familiar sin sanción ni reparación y la contravención de los oráculos divinos.

4.2. El sacrilegio de no respetar a un suplicante

En la otra obra que lleva su nombre, *Edipo en Colono*, el desterrado rey advierte de los peligros de no respetar a un suplicante que recurre a un lugar sacro en busca de protección. En las inmediaciones de Colono, *demos* ateniense, Edipo y Antígona han entrado en un espacio consagrado a las diosas Euménides y, siguiendo indicaciones del Coro de ciudadanos, se han trasladado a un lugar donde es piadoso realizar su súplica. En efecto, cualquiera que se acoja en un lugar sagrado como suplicante debe ser protegido y respetado (Jouanna, 1995, pp. 51-58). Edipo les advierte a los colonenses en su súplica que los dioses vigilan a los impíos, no hay escapatoria “para ningún sacrílego entre los mortales” (φωτὸς ἀνοσίου βροτῶν, v. 281) y, si secundan actos sacrílegos -no amparar ni proteger al suplicante, vv. 284-285-, privarán a Atenas de su prosperidad (ἔργοις Ἀθήνας ἀνοσίοις, v. 283); además, les asegura que él, piadoso y al amparo de la divinidad, trae beneficios para los ciudadanos (vv. 287-288).

De la importancia de este respeto religioso al suplicante nos ofrece Sófocles más ejemplos: uno de ellos, en la tragedia *Filoctetes*, nos transmite un uso del adjetivo en su forma positiva, ὄσιος. Este héroe, abandonado en la isla desierta de Lemnos (como se detalla en el apartado 4.5), suplica

religiosamente a Neoptólemo que lo lleve consigo de regreso a su patria, con su familia y se lo ruega por Zeus *Hikésios*, el protector de los suplicantes (vv. 468-506). Cuando Neoptólemo le pide permiso para tocar el arco de origen divino, puesto que procedía de Heracles, Filoctetes, convencido de que lo acoge y defiende como suplicante, describe esa petición de Neoptólemo lícita y acorde a lo sagrado (ὄσια, vv. 661-662) y al respeto a los suplicantes (Vicente Sánchez, 2021, pp. 52-54).

4.3. Bodas sacrílegas vs. boca sacrílega

Más adelante, en esta misma tragedia *Edipo en Colono*, cuando el rey ateniense Teseo ya ha acogido y ofrecido protección al protagonista y a sus hijas, todos ellos suplicantes (vv. 631-641), se presenta Creonte, nuevo rey de Tebas, con intención de llevarse a Edipo de vuelta a pesar de su rechazo. En primer lugar, Creonte prende a Antígona e Ismene y, cuando después intenta apresar a Edipo, justifica su terrible acción por considerar que la ciudad no podría aceptar a alguien parricida e impuro, cuyas bodas se habían relevado, además, ἀνόσιοι τέκνων ο ἀνοσιώτατοι (vv. 944-946). Los manuscritos transmiten ambas lecturas, significando la primera (ἀνόσιοι τέκνων) que el matrimonio con Yocasta resulta “sacrílego” por haber tenido descendencia, mientras que la segunda (ἀνοσιώτατοι) expresa, sin alusión directa a los hijos, el grado máximo del adjetivo, “las bodas más sacrílegas”. A su vez, Edipo, postulándose como víctima involuntaria de sus desgracias, esto es, del parricidio y del matrimonio (vv. 960-990), recrimina a su cuñado por atreverse a pronunciarlas y califica, por ello, su boca de “sacrílega” (ἀνόσιον στόμα, v. 981), sinécdoque mediante la cual Edipo tacha a Creonte de sacrílego.

En su discurso de defensa, Edipo atribuye sus desventuras al deseo de los dioses, tal vez como venganza contra su linaje, puesto que él mismo no ha cometido ninguna falta (vv. 964-968). Es más, considera que no se le puede considerar culpable de estas cosas, dado que fue su padre quien recibió el oráculo que vaticinaba su muerte a manos de un hijo, cosa que no es posible imputarle a él, puesto que ni siquiera había nacido; asimismo, tampoco el parricidio fue voluntario, sino en defensa propia, sin saber que se trataba de Layo; la misma ignorancia e involuntariedad le sirve de descargo respecto de las bodas con Yocasta (vv. 969-990). Por lo tanto, Edipo se presenta como receptor involuntario de sus desdichas, mientras que recrimina al nuevo rey que voluntariamente se dedique a difamarlo. En consecuencia, mientras Creonte tilda sus bodas de “sacrílegas” (v. 946), resulta él mismo, por semejante osadía, “sacrílego”, a través de la sinécdoque de su boca (v. 981).

Estos y otros argumentos convencen al Coro de ciudadanos, que no permiten a Creonte apresarlo y le obligan a restituirle a sus hijas. Y es que, por mucho que Creonte considere que la ciudad no debería aceptar a Edipo por sus sacrilegios, justifica plenamente el protagonista su calidad de víctima más que de agente de esas desgracias y, además, desde el principio ya ha puesto en conocimiento del Coro que acude bajo la protección de Apolo. Este dios, que hasta ahora se ha mostrado certero, le vaticinó que encontraría un lugar sagrado como refugio al final de su vida y que aportaría beneficios a quienes lo acogieran, todo ello con el beneplácito de Zeus (vv. 84-110, 792-793). En efecto, difícilmente podría Creonte tener razón sobre la situación sacrílega de Edipo cuando este ha traído consigo beneficios procedentes de Zeus para la ciudad de Atenas y su soberano (vv. 1460-1538), quienes, a su vez, lo han acogido evitando cometer sacrilegio (vv. 281, 283).

4.4. Sacrilegios en las exequias

El siguiente capítulo de esta saga tebana aparece en la tragedia *Antígona*. La disputa sobre el poder de Tebas entre los hermanos Eteocles y Polinices resulta mortal para ambos, pero Creonte decide enterrar con honores al primero por su defensa de la tierra patria, pero dejar insepulto al otro por su ataque a la familia, a la ciudad, a sus dioses, a sus templos y a sus leyes (vv. 198-210, 284-288). Antígona se rebela contra el decreto de su tío que impide cumplir con las honras fúnebres de su hermano, algo que, asimismo, resulta una transgresión religiosa, de acuerdo con las costumbres helenas. Creonte considera que su sobrino Polinices es un impío, por lo que tributarle los mismos honores que a Eteocles sería una impiedad religiosa (v. 514-518). Por su parte, Antígona decide transgredir una ley humana, pero respetar las normas religiosas y, aunque Creonte ha decretado pena de muerte para quien ose incumplir su disposición, la heroína declara irónicamente que prefiere “perpetrar”, como si se tratara de un delito, “cosas sagradas” (ὄσια πανουργήσασ', v. 74). En efecto, llevar a cabo las exequias de un familiar supone una muestra de veneración hacia los dioses, y el incumplimiento de este deber religioso ofende a la familia, pero también a las divinidades.

Antes de que Antígona pueda consumar sus propósitos, anuncia el adivino Tiresias al soberano las graves consecuencias de su decreto, puesto que la ciudad está enferma por su culpa: aves y perros llenan todos los altares y sus fuegos de la carroña del desventurado cadáver; y ese es el motivo por el cual los dioses ya no aceptan ni las súplicas ni los sacrificios de los ciudadanos (v. 1015-1022). Pero Creonte no accede a reflexionar ni a poner remedio a esta situación y Tiresias le augura las nefastas secuelas de privar a su sobrino de las preceptivas exequias religiosas, manteniendo sacrílego su cadáver insepulto (ἀνόσιον νέκυν, vv. 1070-1071).

Las amenazas de Tiresias se extienden a Creonte, a su familia, a su propia ciudad y a las que atacaron Tebas junto a Polinices (Griffith, 1999, pp. 308-309): todas ellas están trastornadas por el resentimiento, porque quienes han sepultado los restos de sus guerreros son perros, bestias y aves, que transportan el aroma sacrílego a la ciudad y a sus fuegos sacros (ἀνόσιον ὄσμήν, v. 1083).

Las divinidades, especialmente a través de las justicieras y devastadoras Erinis (vv. 1072-1076), enviarán su venganza ante la grave privación de honras fúnebres, inaceptable social y religiosamente, cometida contra Polinices, la familia, la ciudad, sus altares y sus fuegos sacros.

En relación con este aspecto religioso de las honras fúnebres contamos con otro ejemplo palmario en la tragedia *Electra*, el relativo al tratamiento de la tumba de Agamenón, asesinado por su esposa Clitemestra y su amante Egisto, quien, por cierto, también posee vínculos familiares con los Atridas (era sobrino de Atreo). En Micenas viven Electra y su hermana Crisótemis, lamentando la muerte de su padre Agamenón, mientras sus asesinos, Egisto y Clitemestra, disfrutaban de la vida en el palacio de los Atridas y del gobierno de la ciudad. Clitemestra, asustada por un sueño relacionado con el asesinato que augura la venganza (v. 410), envía a Crisótemis a honrar la tumba de Agamenón. Al parecer, cuenta un rumor que Clitemestra ha visto en el sueño a Agamenón tomando su antiguo cetro, que ahora posee Egisto, y, clavándolo en el hogar, brotaba un nuevo tallo floreciente que ensombrecía toda la tierra de Micenas. Y, por ese temor, Clitemestra encarga a Crisótemis llevar unas ofrendas a Agamenón (vv. 417-427). Sin embargo, en opinión de Electra, no es apropiado religiosamente que las ofrendas y libaciones fúnebres procedan de la esposa asesina, por ello las describe como ilícitas y no sagradas (οὐ γάρ σοι θέμις / οὐδ' ὄσιον, vv. 432-433): resulta que estas trasgresiones religiosas en el culto a los muertos pueden originar funestas secuelas para la comunidad (Rudhardt, 1992, pp. 13-14, 31; 1999, pp. 19-26), como ya se ha visto en la tragedia *Antígona*. La intención de Clitemestra al realizar esos ritos mortuorios es aplacar la venganza divina por un crimen que resta sin reparación, a fin de poder seguir disfrutando de la riqueza de palacio y del mando y cetro de los Atridas (vv. 634-659), tal como le explica a Electra en un ruego a Apolo; claramente a su hija no le parece bien esta transgresión religiosa, por lo cual caracteriza dichos ritos como ilícitos y sacrílegos (vv. 432-433).

4.5. Sacrílego abandono al margen de la sociedad

El vínculo entre un sacrilegio expresado mediante la forma privativa del adjetivo ὄσιος y la sociedad se observa igualmente en la tragedia *Filoctetes*. En su camino hacia Troya, el ejército griego, debido a una herida supurante y maloliente en su pie, abandonó a Filoctetes en Lemnos, una isla inhabitada y salvaje en la ficción de la obra (vv. 2, 221). Diez años después regresan los griegos a la isla con la intención de convencerlo para que los acompañe, pues un oráculo ha vaticinado que lo necesitan tanto a él como a su arco, regalo de Heracles, para vencer en la guerra. A lo largo de la obra el héroe expone la afrenta religiosa que supuso el vergonzoso abandono que lo ha dejado desdichado, deshonrado, enfermo, solo, sin amigos, sin contacto con otros humanos, sin escuchar voz alguna, lo cual le hace añorar su lengua griega, muerto en vida, sin patria, en un lugar incivilizado (vv. 219-235, 265-266, 269, 470-471, 487, 1018, 1028, 1070). Por todo ello considera que fue desahuciado de forma contraria a la religión, ἀνοσίως (v. 257) puesto que fue apartado de la vida en sociedad, de la interrelación con la comunidad, con su familia y, en definitiva, con el mundo civilizado.

El Coro de marineros también considera que Filoctetes ha recibido un trato injusto e inmerecido, se apiada de él y de su desdicha, de su eterna soledad, su enfermedad, sin nadie que lo asista ni acompañe, privado de todo en la vida, con la única compañía de las fieras, con la caza esporádica como único sustento, ya que no recoge frutos de la tierra, es decir, no existe la agricultura, uno de los pilares de la vida civilizada, ni tampoco ha podido beber vino escanciado, sino agua estancada si la encontraba (vv. 169-190, 680-717); en resumidas cuentas, vida salvaje, al margen de la civilización, de la vida en comunidad y de las costumbres que la caracterizan. Filoctetes llega también a contar con la compasión de Neoptólemo, hijo de Aquiles (vv. 501, 870), a quien los griegos, comandados en esta misión por

Odiseo, han encargado la ardua tarea de convencer o engañar al héroe ultrajado para que les acompañe a Troya.

Para Filoctetes ese cruel abandono al margen de la civilización es una afrenta religiosa y por ello lo describe con el adverbio *ἀνοσίωχος* (v. 257), una postura que se opone a la del taimado Odiseo, quien arguye que fueron motivos religiosos los que impulsaron el desamparo del héroe, porque no permitía con su enfermedad celebrar los ritos a los dioses (vv. 8-11). Tras numerosos avatares, para solventar la intrincada situación, a final aparece en escena como *deus ex machina* Heracles, que comunica a Filoctetes, de parte de Zeus, la orden de acompañar a Neoptólemo a Troya, donde primero sanará de su enfermedad y, después, los griegos lograrán la victoria gracias a su participación, por lo cual obtendrá una vida gloriosa (vv. 1409-1444).

5. Conclusiones

De forma sumaria recopilamos a continuación estas situaciones sacrílegas: en *Edipo Rey* Tiresias, el intérprete de los dioses, acusa al protagonista de ser el “contaminador sacrílego” (v. 353) de su enferma ciudad por culpa del crimen familiar que resta sin expiación; un Mensajero describe las palabras del rey relativas a sus desgracias como “sacrílegas” (v. 1289), por las cuales el propio Edipo se dispone a desterrarse a fin de zanjar esa reparación pendiente, cuya consecuencia es la epidemia que asola Tebas; finalmente, Edipo hace recaer toda la responsabilidad de sus desdichas sobre sus padres, “sacrílegos” (v. 1360) por desoír un oráculo de Apolo, lo cual motiva que el Coro ruegue a los dioses que no perjudiquen a la ciudad, a pesar de la falta de respeto hacia sus mandatos. En *Edipo en Colono* es el protagonista quien advierte al Coro que debe respetarse su súplica religiosa, so pena de privar a Atenas de prosperidad por ese sacrilegio (vv. 281, 283) que los dioses detectarían y castigarían. Y, cuando su cuñado lo desprecia por sus bodas “sacrílegas”, resulta que es el propio Creonte quien incurre en sacrilegio (vv. 946, 981) en opinión de Edipo, puesto que él únicamente puede proporcionar bienes a Atenas, algo imposible si se presentase como responsable de un sacrilegio. En *Antígona* Tiresias advierte, esta vez a Creonte, que el cadáver de Polinices, insepulto y privado de los preceptivos ritos religiosos es un sacrilegio (vv. 1070-1071, 1083), el cual hace enfermar a la ciudad y sus lugares de culto. También una falta de respeto de los ritos fúnebres es criticada por Electra en la tragedia homónima, a saber, las ofrendas que su madre, la asesina de Agamenón, quiere depositar en su tumba. En *Filoctetes* el protagonista considera que fue abandonado de forma sacrílega, porque supuso la ruptura con la sociedad civilizada, esto es, una vida privada de la comunidad, con todo el perjuicio que eso significa para una persona, teniendo en cuenta que ya no se trata de un daño hacia la sociedad, sino de su total desaparición.

En síntesis, los sacrilegios que Sófocles describe con esta terminología privativa son crímenes familiares sin expiación, desprecio de los oráculos divinos, falta de respeto hacia suplicantes en lugares sagrados, incesto, la boca que osa referirse a alguna de estas situaciones (parricidio e incesto), incumplimiento de las exequias religiosas o transgresión en la celebración de las mismas, abandono en un mundo incivilizado. Y, en las tragedias sofocleas, por estos actos sacrílegos las divinidades envían un perjuicio, un daño a la sociedad, a la comunidad que conforma la polis, que puede evitarse o subsanarse mediante la acción humana y revertirse a una situación favorable.

El análisis de estos términos, de acuerdo con la metodología expuesta, demuestra cómo en las tragedias de Sófocles el adjetivo *ἅσιος*, “sagrado”, que designa un respeto religioso en acciones y actitudes hacia las divinidades y hacia otros seres humanos –puesto que estas últimas revierten igualmente en una correcta veneración divina-, aparece utilizado con sus formas privativas en contextos donde dicho respeto religioso está ausente, lo cual acarrea señaladas consecuencias negativas para la polis; de este modo, Sófocles invita a la sociedad de su época a una reflexión profunda sobre los perjuicios sociales de determinadas acciones individuales “sacrílegas”.

6. Agradecimientos

El presente texto nace en el marco del Grupo de Investigación H17_20R BYBLÍON de la Universidad de Zaragoza y del Proyecto de Investigación “Irreligiosidad, agnosticismo y ateísmo en la Grecia Antigua: análisis léxico-semántico en la literatura clásica” (FFI2016-75632-P, AEI/FEDER, UE).

Referencias

- Ahrens Dorf, P. J. (2009). *Greek Tragedy and Political Philosophy: Rationalism and Religion in Sophocles' Theban Plays*. Cambridge University Press.
- Allan, W. (2004). Religious Syncretism: The New Gods of Greek Tragedy. *Harvard Studies in Classical Philology*, 102, 113-155.
- Avezzù, G., Guidorizzi, G., y Cerri, G. (2008). *Sofocle. Edipo a Colono*. Fondazione Lorenzo Valla.
- Avezzù, G., Pucci, P., y Cerri, G. (2003). *Sofocle. Filottete*. Fondazione Lorenzo Valla.
- Bernabé, A., y Macías Otero, S. (Eds.). (2020). *Religión griega. Una visión integradora*. Guillermo Escolar Editor.
- Blok, J. H. (2010). Deme Accounts and the Meaning of *hosios* Money in Fifth-Century Athens. *Mnemosyne*, 63, 61-93.
- Blok, J. H. (2011). *Hosiē* and Athenian Law from Solon to Lykourgos. En V. Azoulay, y P. Ismard (Eds.). *Clisthène et Lycurgue d'Athènes: autour du politique dans la cité classique* (pp. 233-254). Éditions de la Sorbonne.
- Blok, J. H. (2014). A "Covenant" Between Gods and Men: *Hiera kai Hosiā* and the Greek *Polis*. En C. Rapp, y H. A. Drake (Eds.). *The City in the Classical and Post-Classical World. Changing Contexts of Power and Identity* (pp. 14-37). Cambridge University Press.
- Blok, J. H. (2017). *Citizenship in Classical Athens*. Cambridge University Press.
- Bollack, J. (1990). *L'Oedipe Roi de Sophocle*, vols. 1-4. Presses universitaires du Septentrion.
- Bremmer, J. N. (1999). *Greek Religion*. Oxford University Press.
- Bremmer, J. (2006). Atheism in Antiquity. En M. Martin (Ed.). *The Cambridge Companion to Atheism* (pp. 11-26). Cambridge University Press.
- Brown, A. (1987). *Sophocles. Antigone*. Aris & Phillips Classical Texts.
- Bruit Zaidman, L., y Schmitt Pantel, P. (1991). *La religion grecque dans la cité grecque à l'époque classique*. Armand Colin Éditeur.
- Burkert, W. (1977). *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Verlag W. Kohlhammer.
- Burkert, W. (1996). *Creation of the Sacred*. Harvard University Press.
- Calderón Dorda, E. (2013). El concepto de religión en Esquilo: reflexión terminológica. *Emerita*, 81(2), 295-313.
- Calderón Dorda, E. (2015). El *homo religiosus* euripídeo. *Prometheus*, 41, 41-66.
- Calderón Dorda, E. (2016). La religión en Sófocles: análisis conceptual y léxico. En E. Calderón Dorda, y S. Perea Yébenes (Eds.). *Estudios sobre el vocabulario religioso griego* (pp. 27-44). Signifer Libros.
- Calderón Dorda, E. (2020). El vocabulario que define el concepto de religión en la tragedia griega. *Maia*, 72(1), 31-45.
- Crespo, E. (2016). Sobre el teatro ateniense y la configuración de la ideología cívica. *Studia Philologica Valentina*, 18, 51-56.
- Durán López, M. Á. (2011). *Los dioses en crisis. Actitud de los sofistas ante la tendencia religiosa del hombre*. Ediciones Clásicas.
- Dunn, F., Lomiento, L., y Gentili, B. (2019). *Sofocle. Elettra*. Fondazione Lorenzo Valla.
- Finglass, P. J. (2018). *Sophocles. Oedipus the King*. Cambridge University Press.
- Griffith, M. (1999). *Sophocles. Antigone*. Cambridge University Press.
- Holt, P. (1999). *Polis* and Tragedy in the *Antigone*. *Mnemosyne* 52(6), 658-690.
- Jay-Robert, G. (2009). *Le sacré et la loi. Essai sur la notion d'hosion d'Homère à Aristote*. Kimé.
- Jouanna, J. (1995). Espaces sacrés, rites et oracles dans l'*Œdipe à Colone* de Sophocle. *Revue des Études Grecques*, 108, 38-58.
- Jouanna, J. (2007). *Sophocle*. Fayard.
- Lloyd-Jones, H., y Wilson, N. G. (1990). *Sophoclis Fabulae*. Oxford Classical Texts.
- Mastronarde, D. J. (2005). The Gods. En J. Gregory (Ed.). *A Companion to Greek Tragedy* (pp. 321-332). Blackwell Publishing.
- Parker, R. (1983). *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Clarendon Press.
- Parker, R. (1999). Through a Glass Darkly: Sophocles and the Divine. En J. Griffin (Ed.). *Sophocles Revisited. Essays Presented to Sir Hugh Lloyd-Jones* (pp. 11-30). Oxford University Press.

- Peels, S. (2016). *Hosios. A Semantic Study of Greek Piety*. Brill.
- Petrovic, A., y Petrovic, I. (2016). *Inner Purity and Pollution in Greek Religion. Volume I: Early Greek Religion*. Oxford University Press.
- Pucci, P. (1994). Gods' Intervention and Epiphany in Sophocles. *The American Journal of Philology*, 115(1), 15-46.
- Ramón Palerm, V. M. (2014). Metodología para la investigación de la irreligiosidad en la Atenas Clásica. *Myrtia* 29, 149-162.
- Ramón Palerm, V. M. (2018). Irreligiosidad y literatura en Atenas: actualización científica. En V. M. Ramón Palerm, G. Sopenña Genzor, y A. C. Vicente Sánchez. *Irreligiosidad y Literatura en la Atenas Clásica* (pp. 21-62). Coimbra University Press - Annablume. <https://digitalis-dsp.uc.pt/bitstream/10316.2/44015/1/Irreligiosidad.pdf>
- Ramón Palerm, V. M., Sopenña Genzor, G., y Vicente Sánchez A. C. (2018). *Irreligiosidad y Literatura en la Atenas Clásica*. Coimbra University Press - Annablume. <https://digitalis-dsp.uc.pt/bitstream/10316.2/44015/1/Irreligiosidad.pdf>
- Ramón Palerm, V. M., y Vicente Sánchez A. C. (Eds.). (2020). *Asébeia. Estudios sobre la irreligiosidad en Grecia. Studies in Greek Irreligiosity*. Signifer Libros.
- Rudhardt, J. (1992). *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce Classique*. Picard. (1958²).
- Rudhardt, J. (1999). *Thémis et les Hôrai. Recherche sur les divinités grecques de la justice et de la paix*. Libraire Droz.
- Sorel, R. (2015). *Dictionnaire du paganisme grec. Notions et débats autour de l'époque classique*. Les Belles Lettres.
- Sancho Rocher, L. (2011). Democracia y política en el teatro ateniense. En A. C. Vicente Sánchez, y J. A. Beltrán Cebollada (Eds.). *Grecia y Roma a escena. El teatro grecolatino: actualización y perspectivas* (pp. 17-50). Liceus.
- Suárez de la Torre, E. (1998). Tragedia, religión y poder en la Antigua Grecia. En A. Ruiz Solá (Ed.). *Teatro y Poder. VI y VII Jornadas de Teatro* (pp. 49-64). Universidad de Burgos.
- Suárez de la Torre, E. (2009). Sul rapporto tra religione e letteratura nella Grecia antica. *Historia Religionum*, 1, 77-94.
- Varias, C. (2005). La tragedia. Orígenes de la tragedia. Características generales de la tragedia griega. La tragedia anterior a Esquilo. *Liceus: Biblioteca Virtual de Humanidades*. <https://www.liceus.com/producto/tragedia-origenes>
- Vela Tejada, J. (2011). Temas de ayer, de hoy y de siempre de la tragedia griega. En A. C. Vicente Sánchez, y J. A. Beltrán Cebollada (Eds.). *Grecia y Roma a escena. El teatro grecolatino: actualización y perspectivas* (pp. 51-96). Liceus.
- Vergara Recreo, S. (2021). *Ateísmo, retórica y política. El léxico religioso en Contra Andócides por impiedad de Lisias*. Ediciones Clásicas.
- Vicente Sánchez, A. C. (2011). La puesta en escena en el teatro griego. En A. C. Vicente Sánchez, y J. A. Beltrán Cebollada (Eds.). *Grecia y Roma a escena. El teatro grecolatino: actualización y perspectivas* (pp. 163-194). Liceus.
- Vicente Sánchez, A. C. (2018). Tragedia. En V. M. Ramón Palerm, G. Sopenña Genzor, y A. C. Vicente Sánchez. *Irreligiosidad y Literatura en la Atenas Clásica* (pp. 65-150). Coimbra University Press - Annablume. <https://digitalis-dsp.uc.pt/bitstream/10316.2/44015/1/Irreligiosidad.pdf>
- Vicente Sánchez, A. C. (2019). The Adjectives ὄσιος and ἀνόσιος referring to Divinities in Euripides. *Euphrosyne. Revista de Filología Clásica*, 42, 273-278.
- Vicente Sánchez, A. C. (2020). Euripides' *Electra* 1351-1353: A New Interpretation. *Mouseion*, 17(1), 43-50.
- Vicente Sánchez, A. C. (2021). *Sagrado y sacrilego (ὄσιος y ἀνόσιος) en la Tragedia Griega*. Ediciones Clásicas.
- Whitmarsh, T. (2015). *Battling the Gods. Atheism in the Ancient World*. Alfred A. Knopf.
- Winiarczyk, M. (1984). Wer galt im Altertum als Atheist? *Philologus*, 128(2), 157-183.
- Winiarczyk, M. (1990). Methodisches zum Antiken Atheismus. *Rheinisches Museum für Philologie*, 133(1), 1-15.
- Winiarczyk, M. (1992). Wer galt im Altertum als Atheist? 2. Teil. *Philologus* 136(2), 306-310.
- Winiarczyk, M. (1994). *Bibliographie zum Antiken Atheismus. 17. Jahrhundert-1990*. R. Habelt.

Winiarczyk, M. (2016), *Diagoras of Melos: A Contribution to the History of Ancient Atheism*. De Gruyter.