

**LA CONFIGURACIÓN (IR)RELIGIOSA DEL MITO DE HELENA EN
EGIPTO: TRES CASOS PARADIGMÁTICOS**

**THE (IR)RELIGIOUS COMPOSITION OF THE MYTH OF HELLEN IN
EGYPT: THREE RELEVANT EXAMPLES**

SILVIA VERGARA RECREO*

svergara@unizar.es

Universidad de Zaragoza – IPH

<https://orcid.org/0000-0001-6307-0354>

Texto recibido em / Text submitted on: 14/04/2022

Texto aprobado em / Text approved on: 13/07/2022

Resumen

El presente artículo estudia la operatividad del léxico irreligioso en distintas fuentes literarias que abordan el mito de Helena y su estancia en Egipto. La tensión entre religión e irreligiosidad, tan habitual en la literatura de época clásica, se analizará en pasajes seleccionados de Heródoto, de *Helena* de Eurípides y del libelo plutarqueo *Sobre la malevolencia de Heródoto*.

Palabras Clave: Egipto, Helena, irreligiosidad, religión.

Abstract

The paper aims to study the role of the (ir)religious lexicon through several literary accounts related to the myth of Helen and her stay in Egypt. Concretely, the interplays between religion and irreligiosity will be verified over examples from Herodotus, Euripides' *Helen*, and Plutarch's *De Herodoti malignitate*.

Keywords: Egypt, Helen, irreligiosity, religion.

* El presente estudio se ha realizado al amparo del Grupo de Investigación Byblíon (H17_20R).

Durante los últimos años el fenómeno irreligioso en la Atenas Clásica viene experimentando un enfoque renovado. A partir de los precedentes metodológicos marcados por Winiarczyk, la irreligiosidad se ha abordado fecundamente desde una perspectiva léxica, semántica y pragmática¹. Estos trabajos no solo permiten entender la plétora de términos y expresiones con que los griegos conceptualizaban las faltas contra lo sagrado, sino también verificar cómo dicho vocabulario se construía en oposición directa a los cimientos medulares de la religión griega y sus tradiciones ancestrales.

Precisamente dicho conflicto entre religión / irreligiosidad recorre el mito de Helena y su estancia en Egipto, una versión que se puede rastrear fugazmente en los poemas homéricos y en la *Palinodia* de Estesícoro, quien sugería que Helena nunca habría estado en Troya². Sin embargo no es hasta la Atenas de época clásica cuando esta variante mitológica comienza a proliferar³. En algunas de estas composiciones la terminología irreligiosa ostenta una función especial a la hora de caracterizar a los personajes partícipes del entramado literario. Así las cosas, este trabajo pretende estudiar tres ejemplos conspicuos del mito donde se aprecian diversos significados (ir)religiosos: primero se analizará la digresión mitológica que Heródoto inserta en el marco del *logos* egipcio; después, la formulación trágica ideada por Eurípides, cuya propuesta varía ligeramente de aquella herodotea; y, finalmente, se comentará la lectura tendenciosa que hace Plutarco sobre el relato del Halicarnaseo en *De Herodoti malignitate*.

Heródoto, *Historia*. En el planteamiento mitológico propuesto por Heródoto, Paris y Helena arriban a la costa egipcia involuntariamente, empujados por los vientos en su camino hacia Ilión. Entonces algunos servidores del príncipe troyano se refugian en un templo de Heracles acogiendo al derecho de *asylia* y denuncian los crímenes que su patrón había cometido durante su estancia en Esparta⁴. Las noticias llegan a la corte de Proteo, quien resuelve cómo ha de procederse ante tal situación. Es en este punto cuando irrumpe la terminología irreligiosa en el relato

¹ Actualmente los trabajos esenciales para el estudio de la irreligiosidad en la literatura griega desde una metodología léxico-semántica son Ramón Palerm 2014; Ramón Palerm, Sopena Genzor & Vicente Sánchez 2018; Ramón Palerm & Vicente Sánchez 2020.

² Hom. *Od.* 4.123-135, 220-232, 351 y ss. Cf. Lloyd 1993: 46-47.

³ Además de las reconocidas versiones de Heródoto y Eurípides se halla la hilarante parodia que Aristófanes configura en *Las Tesmoforiantes* tomando como modelo la tragedia eurípidea (Ar. *Th.* 855-923). Ramón Palerm 2013a: 729-730.

⁴ Hdt. 2.113.2-3.

herodoteo, cuya utilidad se verifica en la caracterización de los distintos personajes del mito (Hdt. 2.114.2-3):

«Ha llegado un extranjero de nacionalidad teucra que ha cometido en Grecia un acto execrable (**ἔργον δὲ ἀνόσιον**): ha seducido a la esposa de su huésped (**ξείνου**) y acaba de llegar, arrastrado por los vientos a tu tierra, con la mujer en cuestión y con muchísimas riquezas. ¿Debemos, pues, dejar que zarpe de aquí impunemente o quitarle lo que ha traído consigo?». Ante este mensaje, Proteo, por su parte, envió una respuesta en estos términos: «Prended a ese hombre, sea quien sea, pues ha injuriado inicuamente (**ἀνόσια**) a un huésped suyo, y conducidlo a mi presencia para que pueda saber qué tiene que aducir»⁵.

La información que el heraldo Tonis transmite al soberano de Menfis recoge perfectamente la naturaleza irreligiosa del carácter de Paris. Tal y como han confesado los suplicantes troyanos, aquel se atrevió a violar la confianza de Menelao quebrantando los valores de hospitalidad, lo cual se materializa en el rapto de Helena y en el robo de una gran cantidad de riquezas. La consumación del crimen es lo que se describe, tanto en el parlamento de Tonis como en la respuesta de Proteo, con el adjetivo irreligioso ἀνόσιος. Este vocablo y sobre todo su par positivo ὄσιος han despertado el interés de la crítica filológica, en cuyo seno se ha desarrollado un prolífico debate con vistas a delimitar su espectro semántico. Si bien algunos autores han postulado una relación cuasi sinonímica entre términos como εὐσεβής y ὄσιος⁶, la tendencia actual acepta mayoritariamente que ὄσιος define un nivel de sacralidad diferenciado⁷. Así εὐσεβής mostraría la disposición psicológica que hace que una persona actúe con temor reverencial o respeto hacia los dioses, la patria o la familia; mientras que ὄσιος aludiría a aquellos comportamientos humanos sancionados tanto cívica como divinamente⁸.

Teniendo en cuenta estos aspectos, ἀνόσιος posee un valor altamente negativo y en el texto concreta el atentado cometido por Paris contra ciertas costumbres inherentes a la identidad helena: había violado los patrones de la *xenia*, la institución de las relaciones ritualizadas entre anfitrión y

⁵ Todas las traducciones son personales con la salvedad de las de Heródoto, correspondientes a la magnífica versión de Schrader 1992.

⁶ Cf. Bolkestein 1936: 168; Dover 1974: 248.

⁷ Cf. Maffi 1982: 51.

⁸ Peels 2015: 70-71; Blok 2017: 63-69. Cf. Vicente Sánchez 2021 ofrece un estado de la cuestión actualizado y exhaustivo en relación con el significado de estos términos.

huésped cuya característica principal era la creación de un nexo recíproco, fortalecido a través de distintas ceremonias⁹. Paris rompe su vínculo con Menelao al realizar actos lesivos contra su hogar cuando se había alojado allí en calidad de huésped.

De un modo antitético a la actitud de Paris se describe la conducta de Proteo. El soberano egipcio actúa como garante de las tradiciones griegas, erigiéndose en paradigma de piedad y de justicia (Hdt. 2.115.4):

Por último, Proteo les comunicó esta decisión: «Si yo no tuviera mucho empeño –dijo– en no matar a ningún extranjero de cuantos, desviados de su ruta por los vientos, han arribado hasta la fecha a mi país, te castigaría en nombre del griego, porque tú, ¡hombre de la peor calaña (ὃ κάκιστε ἀνδρῶν)!, después de haber recibido hospitalidad, has cometido una fechoría sumamente rastrera (ἔργον ἀνοσιώτατον). Te acercaste a la mujer de tu huésped y, ni mucho menos contento con ello, encima la incitaste a abandonar su hogar y, [tras raptarla], te fuiste con ella».

A pesar de la ausencia de terminología religiosa en el pasaje, el contexto permite dilucidar la postura piadosa adoptada por Proteo a partir de dos aspectos distintos. En primer lugar, Proteo condena el sacrilegio de Paris en términos severamente reprobatorios. La aparición de adjetivos en grado superlativo como el vocativo ὃ κάκιστε ἀνδρῶν –un apóstrofe explícito a la maldad del personaje– y la intensificación del sintagma ἔργον ἀνοσιώτατον transmiten la censura del monarca, así como su desvinculación personal de tal comportamiento. En segundo lugar, si bien Paris merecería ser castigado por sus actos, Proteo se mantiene fiel a sus principios y afirma que jamás se atrevería vulnerar los derechos de los extranjeros que llegaban a su tierra. Por tanto, el retrato del soberano de Menfis se ajustaría al juicio herodoteo por el cual otorga a la civilización egipcia la cualidad de mostrarse sobresalientemente respetuosa con los dioses¹⁰: Proteo actúa

⁹ Algunos de estos rituales serían el estrechamiento de manos (δεξιῶ), el intercambio de regalos (δῶρα), la formalización de juramentos (ὄρκιοι), el derramamiento de libaciones (ὀμόσπονδος) o los actos de comensalia compartida (ὀμοτράπεζος). Para un estudio monográfico sobre la *xenia* cf. Herman 2002.

¹⁰ Hdt. 2.37.1: «Como son extremadamente piadosos (θεοσεβέες...περισσῶς ἐόντες), mucho más que el resto de los humanos, observan las siguientes normas». A continuación se concretan varios rasgos de la paradigmática piedad egipcia, siendo especialmente relevantes el escrúpulo con que elegían víctimas sacrificiales puras (Hdt. 2.38-39) o ciertas limitaciones y prohibiciones rituales (Hdt. 2.41.1-3, 2.42.1-2, 2.47.1-2).

como paladín de la piedad egipcia y defensor de las tradiciones ajenas, mientras Paris se comporta de forma hostil, sentando un precedente para las posteriores impiedades persas¹¹.

Únicamente resta por identificar el papel de Menelao. Al final del relato, el espartano acude a Menfis para recuperar a Helena. Sin embargo, en vez de corresponder a la hospitalidad y a la ayuda de Proteo comete un acto atroz contra el pueblo egipcio (Hdt. 2.119.1-3):

Menelao, al llegar a Egipto, remontó el río hasta Menfis; y, cuando contó la verdad de los hechos, no sólo recibió grandes muestras de hospitalidad, sino que, además, recobró a Helena, que no había sufrido mal alguno, y, asimismo, la totalidad de sus tesoros. Sin embargo, pese a haber obtenido su devolución, Menelao se comportó inicualemente con los egipcios (*ἀνὴρ ἄδικος*): cuando se disponía a zarpar de regreso, unos vientos que impedían la navegación lo retuvieron en tierra; y, como esta situación se iba prolongando, decidió recurrir a una solución impía (*πρῆγμα οὐκ ὄσιον*). Cogió a dos niños de unos lugareños y los inmoló como víctimas propiciatorias.

Ante la imposibilidad de hacerse a la mar, el frustrado Menelao toma una solución que arremete explícitamente contra la religión egipcia. Y es que aparece oficiando un sacrificio humano, remedando a su hermano Agamenón, haciendo a los dos atridas copartícipes de un sacrilegio similar¹². No hay que soslayar aquí los términos empleados por Heródoto que sirven para preludear la falta religiosa. Primero se identifica a Menelao como un individuo ἄδικος, un adjetivo que, condicionado por el contexto irreligioso del pasaje, detalla la infracción que trasciende más allá de la

¹¹ Como propone Mikalson 2003: 154-155 el desprecio de Paris a las tradiciones religiosas derivará en la ira de la divinidad (Hdt. 2.120.5: τοῦ δαίμονιου) y, como consecuencia directa, en el asedio de Troya. De un modo similar la concatenación de impiedades por parte de Cambises –la profanación de la momia de Amasis (Hdt. 3.16) y la lesión homicida de un becerro trasunto del dios Apis (Hdt. 3.27-29)– causa el estado de ceguera previo al inminente infortunio (Hdt. 3.30 y ss.). Cf. Sopeña Genzor 2018: 266-270.

¹² Lloyd 1993: 51. Por cuanto atañe a la configuración irreligiosa del mito, interesan los versos del *Agamenón* de Esquilo donde se menciona la metamorfosis del atrida en un hombre impío después de sacrificar a su hija Ifigenia (*A. Ag.* 218-221): «Cuando lo invadió el yugo de la necesidad / con un soplo de viento cambiante que brotaba de su interior, / impío, impuro y sacrilego (δυσσεβῆ...ἄναγνον, ἀνίερον), desde entonces / decidió tomar decisiones completamente audaces». Calderón Dorda 2013: 302-303; Ramón Palerm & Vergara Recreo 2020: 316-317.

esfera cívica. Después, la desafortunada decisión de Menelao se precisa con la lítote οὐκ ὄσιον, la cual merece un comentario detallado. Si se atiende a la distribución de ὄσιος y sus cognados en la obra herodotea, el giro irreligioso οὐχ ὄσιος es el que más abunda en la *Historia* –seguido de la forma negativa ἀνόσιος–, además de hallarse una concentración excepcional de las tres formas en el *logos* egipcio¹³. De este y otros pasajes se puede deducir que el giro retórico se empleaba para mitigar la trascendencia de ciertos actos impíos¹⁴. En consecuencia, el sacrificio de dos niños egipcios se describe con términos menos desfavorables que la acción de Paris¹⁵, la cual se configura en términos superlativos.

Eurípides, *Helena*. La trama euripídea de *Helena* se construye íntegramente sobre la variante mitológica aquí analizada. En el prólogo de la tragedia la protagonista refiere su situación comprometida: Hermes la había rescatado transportándola a Egipto y encomendando su protección al virtuoso Proteo. No obstante, tras el fallecimiento del soberano egipcio, su hijo Teoclímene comenzó a acosarla incansablemente, lo cual hizo que Helena tomara refugio en el sepulcro de su antiguo protector¹⁶. Comparada con la versión herodotea, la reelaboración del mito compuesta por Eurípides habilita que se produzcan permutas en la configuración (ir)religiosa de sus personajes. Si en Heródoto Paris asumía el papel del antagonista impío, en Eurípides desaparece de la escena y pasa a ser el vástago de Proteo, Teoclímene, quien amenaza con transgredir las normas consuetudinarias griegas.

Al igual que sucede en la interpretación de Heródoto, una de las primeras convenciones cívico-religiosas contravenidas por Teoclímene es la institución de la *xenia*. La negativa a ayudar a Menelao, náufrago en un país extranjero, verifica su desprecio hacia las normas de hospitalidad (E. *Hel.* 437-349):

¹³ Οὐχ ὄσιος se manifiesta en un total de once ocasiones (Hdt. 2.61.1, 2.81.1, 2.86.2, 2.119.2, 2.170.1; 3.16.2, 3.120.1; 4.146.1, 4.154.2; 6.81; 8.37.1); ἀνόσιος aparece diez veces (Hdt. 1.159.3; 2.114.2-3, 2.115.4, 2.121E4; 3.65.5; 8.105.1, 8.106.3; 9.78.1); mientras que a los términos positivos –ὄσιη, ὄσιος– se recurre únicamente en seis contextos distintos (Hdt. 2.45.2, 2.81.2, 2.171.2; 3.19.2; 6.86A1; 9.79.2).

¹⁴ Estas estrategias se registran también cuando Heródoto habla de la morfología de los ritos isíacos (Hdt. 2.61.1) o en la digresión sobre el embalsamamiento (Hdt. 2.81.1, 2.86.2), en ambos casos evitando mencionar el terrible desmembramiento de Osiris.

¹⁵ Cf. Mikalson 2003: 78-79.

¹⁶ E. *Hel.* 44-67.

ANC. ¿Quién hay junto a las puertas? ¿Es que no te vas a alejar de palacio? Vas a molestar a los señores si no te apartas de la entrada; o morirás, pues has nacido heleno y estos no reciben ayuda.

MEN. Anciana, estas mismas palabras se pueden decir de otro modo, pues te voy a obedecer. Aun con todo, atempera tu odio.

ANC. ¡Vete! Me encargo de esto, extranjero, de que ningún griego se aproxime a esta casa.

MEN. ¡Ay! ¡No me toques ni me empujes con violencia!

ANC. Tú tienes la culpa porque no obedeces nada de lo que digo.

MEN. Entra y dales el mensaje a tus señores.

ANC. Me resultaría amargo, creo, comunicar tus palabras.

MEN. He arribado como un naufrago extranjero, ¡es una condición
inviolable (ἄσύλητον γένος)!]

A pesar de la comicidad del pasaje¹⁷, el mensaje que subyace es de extrema gravedad. La esclava increpa a Menelao, que pide ayuda desde el otro lado del umbral, y avisa al atrida del trato que reciben los griegos en su tierra, para los cuales está estipulada la pena de muerte. Tras un acalorado debate Menelao expresa su indignación: lo esperado como naufrago es que se atiendan sus súplicas y se le ofrezca protección. Además su condición se reviste con un aura de sacralidad a partir del término ἄσύλητος¹⁸, que señalaría la protección que Zeus *Xenios* y *Hikesios* proporcionaba a extranjeros y a suplicantes¹⁹. Los versos perfilan sutilmente la naturaleza de Teoclímeno, la cual se descubre poco después, cuando su esclava asegura a Menelao: «La muerte será tu regalo de hospitalidad» (E. *Hel.* 480: θάνατος ξενία σοι γενήσεται). Esta falsa hospitalidad –en un enunciado que rememora el episodio homérico entre Odiseo y Polifemo²⁰– fija el primer jalón de la impiedad de Teoclímeno: desdeñar una institución fundamental en las relaciones interhumanas sancionadas por la divinidad.

Junto a los ataques contra la *xenia* se entrelazan otras infracciones cívico-religiosas como el quebrantamiento de los juramentos o las agresiones contra los suplicantes. Así se infiere del pasaje donde Helena, confundiendo a Menelao con un esbirro de Teoclímeno, corre a refugiarse a la tumba de Proteo (E. *Hel.* 541-544):

¹⁷ Allan 2010: 198-199.

¹⁸ Allan 2010: 200.

¹⁹ Cf. Calderón Dorda 2020a: 24-25.

²⁰ Cf. Hom. *Od.* 9.356-370; E. *Cyc.* 342-344.

HEL. ¡Ay! ¿Quién es ese? ¿Acaso me tienden una trampa
 las maquinaciones del impío hijo de Proteo (ἄσεπτου παιδός)?
 ¿No dirigiré mi cuerpo hacia la tumba, como una potrilla
 a la carrera o una bacante poseída por la divinidad?

Antes de la anagnórisis entre ambos personajes, Helena desconfía de las intenciones de su irreconocible marido, lo que se traduce en una huida dramática. La seriedad del pasaje se expresa en la búsqueda de asilo junto al sepulcro de Proteo para preservar su pureza y la fidelidad hacia su esposo, pues Teoclímeneo muestra unos irrefrenables deseos de casarse con ella²¹. El contacto con la tumba concede a Helena la condición de suplicante y perpetúa la protección que, en vida, Proteo le daba en calidad de anfitrión²². La misma idea se desarrolla en el prólogo de la tragedia, donde Helena señala: «Yo, honrando a mi antiguo marido, como suplicante me arrodillo sobre esta tumba de Proteo, para que proteja mi lecho en beneficio de mi esposo» (E. *Hel.* 63-65: τὸν πάλαϊ δ' ἐγὼ πόσιν / τιμῶσα Πρωτέως μνήμα προσπίτνω τόδε / ἰκέτις, ἴν' ἀνδρὶ τὰμὰ διασώσῃ λέχη). También se recoge el carácter sagrado del lugar cuando Menelao, a fin de comprender por qué su esposa está postrada junto al sepulcro, le pregunta: «¿Es porque te falta un altar o por costumbres bárbaras?» (E. *Hel.* 800: βωμοῦ σπανίζουσ' ἢ νόμοισι βαρβάροις;), a lo cual Helena contesta: «Esto me ha protegido igual que los templos de los dioses» (E. *Hel.* 801: ἐρρῦεθ' ἡμᾶς τοῦτ' ἴσον ναοῖς θεῶν)²³. En este escenario religioso se entiende la crítica a Teoclímeneo como un individuo impío. El empleo del adjetivo ἄσεπτος –cuya limitada aparición en la literatura de época clásica ya confiere al texto un valor excepcional²⁴– subraya su intención de arrancar a Helena de la tumba de Proteo contraviniendo los derechos de la suplicante; y, asimismo, a esta idea se hilvana la de incumplir la hospitalidad que su padre había jurado con Helena²⁵.

Como contrapartida, dos egipcios sobresalen por su deferencia y respeto a la piedad. Junto a Proteo, el prototipo de virtud religiosa por prestar auxilio a extranjeros y suplicantes, se alza su hija Teónoe, quien

²¹ E. *Hel.* 550-552.

²² Allan 2010: 209.

²³ Cf. Burian 2007: 240-241.

²⁴ Ramón Palerm 2016: 160-161.

²⁵ Cf. Calderón Dorda 2015: 50.

resulta ser la verdadera heroína de la pieza euripídea. En un primer estadio la honradez de la profetisa se patentiza a partir de sus propias reflexiones, al reconocer que lo más justo sería facilitar la huida del matrimonio (E. *Hel.* 998-1001):

TEO.Yo he nacido piadosa y quiero seguir siéndolo (πέφυκά τ' εὖσεβείν
καὶ βούλομαι)],
me valoro a mí misma y no me atrevería a mancillar (οὐκ ἄν μιάναίμ')
la reputación de mi padre. Tampoco querría hacer un favor
a mi hermano si eso me va a hacer infame.

Una vez cede a las súplicas de los griegos Teónoe vertebrada su intervención a partir de conceptos (ir)religiosos. Considerándose heredera de la piedad paterna insinúa que obrar en detrimento de Helena y de Menelao tendría serias repercusiones (E. *Hel.* 998: ἐγὼ πέφυκά τ' εὖσεβείν καὶ βούλομαι). Por un lado, correría el riesgo de manchar la reputación de su padre, una posibilidad expresada mediante el uso del verbo μιáνω en modo optativo, un vocablo perteneciente al ámbito de la impureza moral y ritual que también podía asociarse a la peligrosa condición contaminante adquirida por un malhechor mediante ciertas acciones impías (E. *Hel.* 999-1000: καὶ κλέος τοῦμοῦ πατρὸς / οὐκ ἄν μιάναίμ')²⁶. Por otro, ella misma es consciente del peligro que supone ceder a las ambiciones de su hermano, lo cual la dejaría en una posición deshonrosa que no está dispuesta a asumir (E. *Hel.* 1000-1001: οὐδὲ συγγόνωι χάριν / δοίην ἄν ἐξ ἧς δυσκλεῆς φανήσομαι)²⁷.

No obstante, la bondad de Teónoe no solo se manifiesta al posicionarse a favor de los personajes griegos, sino que con su decisión también pretende rescatar a Teoclímeneo de la impiedad (E. *Hel.* 1019-1029):

TEO.Seré consejera de mi hermano dentro de poco.
Le estoy ayudando, aunque aquel no lo crea,
si a partir de su impiedad (δυσσεβείας) lo hago piadoso (ὄσιον).
Vosotros ahora encontrad un plan de huida,
que me mantendré al margen y permaneceré callada.
Mientras tanto, empezad por los dioses y primero suplicad
a Cipris que os permita regresar a la patria;
después a Hera que sea benévola durante el viaje,

²⁶ Parker 1996: 3-6.

²⁷ Vicente Sánchez 2021: 83-84.

de quien depende tu salvación y la de tu esposo.
 Y tú, mi difunto padre, mientras me sea posible,
 jamás te llamarán impío (**δυσσεβής**) en vez de piadoso (**εὐσεβοῦς**).

El mensaje contundente del texto brilla por el uso de términos antitéticos. Al permitir marchar a los esposos, Teónoe evita que su hermano cumpla su fechoría forzándolo a obrar de un modo grato a dioses y hombres. Este es el significado que conceptualiza el adjetivo ὄσιος y al cual se contrapone como antónimo **δυσσεβεία**, cognado negativo de **εὐσεβεία** cuyo empleo se concentra especialmente en el género trágico. Aunque ambos términos pueden funcionar en un plano de religiosidad casi idéntico, es posible hacer matizaciones de índole semántica: mientras **δυσσεβεία** detalla la enajenación impía de Teoclímeno²⁸, ὄσιος especifica la actitud positiva que podría alcanzar si aplacara su obsesión por casarse con Helena y se imposibilitara el atropello del antiguo pacto de hospitalidad (E. *Hel.* 1021: ἐκ **δυσσεβείας** ὄσιον εἰ τίθημί νιν)²⁹. Al final del pasaje se revela el tercer y último efecto ocasionado por la resolución de Teónoe. Su preocupación por mantener intacta la honra de Proteo vuelve a relucir y se dirige a su difunto padre prometiéndole con tiernas palabras que velará por su fama. El par antitético **δυσσεβής** / **εὐσεβής** opera en esta sección incidiendo en los intentos de Teónoe por impedir que la condición impía de su hermano se extienda de un modo injurioso a su padre, enturbiando su verdadero carácter piadoso (E. *Hel.* 1029: οὔποτε κεκλήσῃ **δυσσεβής** ἀντ' εὐσεβοῦς).

Plutarco, *Sobre la malevolencia de Heródoto*. En el último caso de estudio se retoma la narración herodotea, ahora bajo el prisma religioso y moral de Plutarco, cuya producción se encuadra en el movimiento filosófico-cultural de la Segunda Sofística. Como continuador de los debates metodológicos y compositivos acerca de Heródoto que afloraron en época helenística, Plutarco compone el opúsculo *Sobre la malevolencia de Heródoto*³⁰. La obrita, un juego retórico de naturaleza epidíctica³¹, arremete mordazmente contra los métodos fraudulentos del historiador de Halicarnaso al atribuirle

²⁸ En el análisis sobre la incidencia de **δυσσεβεία** y sus derivados en la tragedia ateniense, Calderón Dorda 2020b: 10 señala atinadamente que la diferenciación semántica entre **ἀσεβεία** y **δυσσεβεία** estriba en que este último término define una “piedad inadecuada o incorrecta”.

²⁹ Calderón Dorda 2020a: 25; Peels 2015: 46; Vicente Sánchez 2021: 82-84.

³⁰ Priestley 2014: 213-219.

³¹ Cf. Ramón Palerm 2000.

diversas falacias que revelarían su carácter antipatriótico³². De hecho, en su libelo Plutarco critica a Heródoto al condenar ciertas interpretaciones que se desprenden del *logos* egipcio³³. La indignación de Plutarco emerge claramente en el extracto mitológico de Menelao y su paso por Egipto, tal y como se aduce del siguiente texto (Plu. *Mor.* 857A-B):

Y simpatiza tanto con los bárbaros que, tras absolver a Busiris de celebrar sacrificios humanos y asesinar extranjeros (**ἀνθρωποθυσίας καὶ ξενοκτονίας**), testimoniando además el gran respeto hacia las normas divinas y humanas (**ὀσιότητα πολλὴν καὶ δικαιοσύνην**) de todos los egipcios, hace recaer sobre los helenos este crimen contaminante y el homicidio impuro (**τὸ μύσος τοῦτο καὶ τὴν μαιφονίαν**). Efectivamente en el segundo libro asegura que Menelao, después de recuperar a Helena gracias a Proteo y ser agasajado con grandes regalos, fue el más malvado e injusto de los seres humanos (**ἀδικώτατον ἀνθρώπων...κάκιστον**): atormentado por la incapacidad de zarpar «maquinó un plan sacrílego (**πρᾶγμα οὐχ ὄσιον**) y, tras apresar a dos hijos de unos lugareños, los convirtió en víctimas sacrificiales. Odiado y perseguido por ello huyó con su flota hacia Libia». Desconozco qué egipcio le contó este relato pues, al contrario, ellos conservan abundantes cultos en honor de Helena y Menelao.

En la primera parte Plutarco ataca a Heródoto por sus inclinaciones *filobárbaras* (οὔτω...φιλοβάρβαρος). Para ello plantea una suerte de inversión religiosa poniendo en juego su maestría retórica. Frente a la imagen comúnmente extendida del monarca egipcio Busiris como modelo de impiedad, el autor indica que Heródoto no solo lo absolvió de sus crímenes, sino que también atribuyó todos sus defectos morales a los griegos. Parece que Plutarco arguye este argumento a raíz del episodio donde se narra el sacrificio frustrado de Heracles por parte de unos sacerdotes egipcios. El pasaje en cuestión (Hdt. 2.44-45) no hace mención expresa a la participación de Busiris en el encuentro, pero las pinturas de los vasos áticos sí verifican el conocimiento de este entuerto anecdótico en la primera mitad del siglo V a.C³⁴. De este modo, la tensión (ir)religiosa se articula mediante el empleo de múltiples vocablos que trazan el esquema plutarqueo polarizado entre la religiosidad griega y la impiedad bárbara. Heródoto adjudica a los egipcios virtudes propiamente griegas como son la justicia y el respeto a las

³² Roskam 2017: 161-163.

³³ Cf. Plu. *Mor.* 857A-F.

³⁴ Cf. Livingstone 2001: 87-90.

tradiciones cívico-religiosas (ὀσιότητα πολλήν καὶ δικαιοσύνην). Mientras tanto, la irreligiosidad de Busiris, que en el pasaje se concreta a través de la coordinación con *homeoteleuton* ἀνθρωποθυσίας καὶ ξενοκτονίας, se aplica explícitamente a los helenos, donde la seriedad de tales fechorías también se puntualiza en términos peyorativos. En efecto, Plutarco utiliza un léxico ligado a la doctrina de la contaminación ritual para definir el sacrificio humano y la matanza de extranjeros como actos altamente contaminantes, tanto a partir del sustantivo μύσος como del compuesto μαιφονία³⁵.

Con la intención de demostrar cómo Heródoto atribuía acciones impías a los griegos, Plutarco parafrasea el momento en que Menelao sacrifica a dos niños egipcios para asegurar la bonanza durante su travesía hacia Esparta. La cita de la que se sirve Plutarco no está exenta de manipulaciones varias. El autor acota la parte útil para su invectiva y, además, modifica el texto para conferirle una mayor gravedad: aunque es cierto que Heródoto llama a Menelao ἀνὴρ ἄδικος (Hdt. 2.119.2), aquí Plutarco reelabora su expresión y lo presenta como un individuo extremadamente injusto y despreciable gracias a las formas en grado superlativo (ἀδικώτατον ἀνθρώπων γενέσθαι καὶ κάκιστον). Por cuanto atañe al sacrilegio de Menelao (πρᾶγμα οὐχ ὄσιον), llama especial atención lo que realmente escandaliza a Plutarco, pues lejos de dar crédito a estas palabras, el polígrafo fustiga a Heródoto por difundir tal invención, fruto de la mendacidad propia del talante egipcio³⁶.

Como se ha podido observar, el léxico irreligioso se manifiesta notoriamente en los tres ejemplos comentados sobre el mito de Helena en Egipto. Cada autor le otorga un tratamiento personalizado, lo cual se resume en variaciones a la hora de codificar dicho relato. En la narración herodotea el egipcio Proteo reúne varias virtudes religiosas y Paris asume el papel de villano, cuyo sacrilegio activa la justificación etiológica de la destrucción de Troya. Sin embargo, en un espacio intermedio entre estas dos personalidades, se ubica la falta de Menelao sobre la cual Heródoto, aun matizándola con términos irreligiosos, evita una explicación más exhaustiva. Por cuanto atañe a la tragedia de Eurípides, el elemento troyano desaparece de la ecuación y el conflicto entre religión e irreligiosidad es asumido por Teoclímeno, quien durante toda la tragedia amenaza con incurrir en la impiedad; y por su hermana

³⁵ Parker 1996: 5 y n. 20 apunta que el vocablo μύσος, además de su asociación con la impureza, porta connotaciones vinculadas al problema que implicaba la difusión de tal polución. μαιφονία, por otro lado, es una forma compuesta por φονία ('asesinato') y el tema irreligioso μαι-, con el cual se enfatizaría la impureza física causada por el homicidio.

³⁶ Cf. Ramón Palerm 2013b: 233-234.

Teónoe, heredera de la piedad paterna. Por último Plutarco, en su diatriba contra Heródoto, rescata precisamente el retrato de Menelao transmitido por el Halicarnaseo. Omitiendo todos los precedentes del mito, con esta anécdota el polígrafo de Queronea pretende demostrar la maldad de Heródoto, quien trastocaba el sistema religioso griego dejándose influir por los embustes egipcios.

Bibliografía

- Allan, W. (2010), *Euripides. Helen*. Cambridge: University Press.
- Blok, J. (2017), *Citizenship in Classical Athens*. Cambridge: University Press.
- Bolkestein, J. C. (1936), *Ὅσιος en Ἐὐσεβής: Bijdrage tot de Godsdienstige en Zedelijke Terminologie van de Grieken*. Amsterdam: H. J. Paris.
- Burian, P. H. (2007), *Euripides. Helen*. Oxford: Aris & Philips (=1994).
- Calderón Dorda, E. (2013), “El concepto de religión en Esquilo: reflexión terminológica”, *Emerita* 81.2: 295-313.
- Calderón Dorda, E. (2015), “El *Homo Religiosus* eurípideo”, *Prometheus* 41: 41-66.
- Calderón Dorda, E. (2020a), “Soberanos e impíos: el poder y la impiedad en las tragedias de Eurípides”, in V. M. Ramón Palerm & A. C. Vicente Sánchez (eds.), *Asébeia. Estudios sobre la irreligiosidad en Grecia / Studies in Greek Irreligiosity*. Madrid – Salamanca: Signifer, 15-35.
- Calderón Dorda, E. (2020b), “El vocabulario que define el concepto de religión en la tragedia griega. Balance y conclusiones”, *Maia* 72.1: 31-45.
- Dover, K. J. (1974), *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*. Oxford: Basil Blackwell.
- Grimaldi, M. (2004), *Plutarco. La malignità di Erodoto*. Napoli: M. D’Auria.
- Herman, G. (2002), *Ritualised Friendship & the Greek City*. Cambridge: University Press (=1987).
- Livingstone, N. (2001), *A Commentary on Isocrates’ Busiris*. Leiden – New York – Köln: Brill.
- Lloyd, A. B. (1993, 2ª ed.), *Herodotus. Book II. Commentary 99-182*. Leiden – New York – Köln: Brill (=1988).
- Lloyd, A. B. (2000, 5ª ed.), *Erodoto. Le storie* (vol. 2). Milano: Fondazione Lorenzo Valla – Arnoldo Mondadori Editore (=1989).
- Maffi, A. (1982), “τὰ ἱερὰ καὶ τὰ ὄσια. Contributo allo studio della terminologia giuridico-sacrale greca”, in J. Modrzejewski & D. Liebs (eds.), *Symposion 1977. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Chantilly, 1.-4. Juni 1977)*. Köln – Wien: Böhlau Verlag, 33-53.

- Mikalson, J. D. (2003), *Herodotus and Religion in the Persian Wars*. Chapel Hill – London: University of North Carolina Press.
- Parker, R. (1996), *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford: Clarendon Press (=1983).
- Peels, S. (2015), *Hosios. A Semantic Study of Greek Piety*. Leiden – Boston: Brill.
- Priestley, J. (2014), *Herodotus and Hellenistic Culture. Literary Studies in the Reception of the Histories*. Oxford: University Press.
- Ramón Palerm, V. M. (2000), “El De Herodoti Malignitate de Plutarco como *epideixis* retórica”, in L. Van der Stockt (ed.), *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch. Acta of the IVth Congress of the International Plutarch Society (Leuven, July 3-6, 1996)*. Louvain – Namur: Éditions Peeters, 387-398.
- Ramón Palerm, V. M. (2013a), “Afrodita Extranjera: Helena en la versión crítica de Heródoto”, in AA.VV (eds.), *Otium cum dignitate. Estudios en Homenaje al profesor José Javier Iso Echegoyen*. Zaragoza: Prensas de la Universidad, 727-733.
- Ramón Palerm, V. M. (2013b), “La irreligiosidad como técnica probatoria: dictamen de Plutarco sobre Heródoto”, in G. Santana Henríquez (ed.), *Plutarco y las artes. XI Simposio Internacional de la Sociedad Española de Plutarquistas*. Madrid: Ediciones Clásicas, 229-235.
- Ramón Palerm, V. M. (2014), “Metodología para la investigación de la irreligiosidad en la Atenas clásica”, *Myrtia* 29: 149-162.
- Ramón Palerm, V. M. (2016), “Radicalmente (im)πίος: los pares ἄσεβής/εὐσεβής, ἄσεπτος/σεπτός, ἄσεμνος/σεμνός”, in E. Calderón Dorda & S. Perea Yébenes (eds.), *Estudios sobre el vocabulario religioso griego*. Madrid – Salamanca: Signifer, 159-168.
- Ramón Palerm, V. M., Sopeña Genzor, G. & Vicente Sánchez, A. C. (2018), *Irreligiosidad y Literatura en la Atenas Clásica*. Coimbra – São Paulo: University Press – Annablume.
- Ramón Palerm, V. M. & Vergara Recreo, S. (2020), “El adjetivo ἀνίερος en Plutarco”, in J. A. Clúa (ed.), *Mythologica Plutarchea. Estudios sobre los mitos en Plutarco*. Madrid: Ediciones Clásicas, 315-324.
- Ramón Palerm, V. M. & Vicente Sánchez, A. C. (2020), *Asébeia. Estudios sobre la irreligiosidad en Grecia / Studies in Greek Irreligiosity*. Madrid – Salamanca: Signifer.
- Roskam, G. (2017), “Discussing the Past: Moral Virtue, Truth and Benevolence in Plutarch’s *On the Malice of Herodotus*”, in A. Georgiadou & K. Oikonomopoulou (eds.), *Space, Time and Language in Plutarch*. Berlin – Boston: De Gruyter, 161-173.

- Schrader, C. (1992), *Heródoto. Historia* (vol. 2). Madrid: Gredos (=1977).
- Sopeña Genzor, G. (2018), “Historiografía”, in V. M. Ramón Palerm, G. Sopeña Genzor & A. C. Vicente Sánchez (eds.), *Irreligiosidad y Literatura en la Atenas Clásica*. Coimbra – São Paulo: University Press – Annablume, 241-292.
- Vicente Sánchez, A. C. (2021), *Sagrado y sacrilego (ὄσιος y ἀνόσιος) en la tragedia griega*. Madrid: Ediciones Clásicas.

