

MI OTRO YO. EL ENFRENTAMIENTO ENTRE HERMANOS EN *SIETE CONTRA TEBAS*

PATRICIA LIRIA D'ANDREA

Universidad de Buenos Aires

(Argentina)

Resumen

En *Siete contra Tebas*, Etéocles toma la determinación de enfrentarse a Polinices, apostado en la séptima puerta de Tebas para tomarla y agenciarse el poder detentado por su hermano. Esquilo deja en la ambigüedad si el asedio a la ciudad es justificado o no, esto es, si es promovido por el afán de poder de Polinices o por la negativa de Etéocles de entregar el mando según lo pactado. Por esto, analizar la maldición paterna u otras antiguas abominaciones puede proveer señales que determinen la responsabilidad de cada hermano. Con todo, teniendo en cuenta que la ambigüedad es reforzada textualmente en el uso de duales, como un modo de repartir equitativamente las culpas, se desandarará la cadena de responsabilidades de la dupla fraterna, enfatizando en la presencia de Etéocles y su margen para la toma de decisiones, frente a la ausencia de Polinices, representado por Justicia en su escudo.

Introducción

Gorgias y Aristófanes señalan que esta pieza está “llena de Ares”, y debemos admitir que es una obra acerca de la guerra. Sin embargo, la guerra a la que se refiere esta pieza tiene características extrañas, en tanto el enemigo de Tebas es un ejército extranjero pero comandado por un hijo de la propia tierra tebana. Los hermanos Polinices y Etéocles heredan no solo el poder que deben compartir sino también una maldición familiar inextinguible. A la vez, la ciudad se ve amenazada por esta disputa, que es tanto interna como externa.

La disputa entre Etéocles y Polinices

El tema más importante de la obra es la maldición de Edipo que recae sobre ambos hijos varones: Etéocles y Polinices. Aunque la forma cabal que toma esta maldición no es exactamente conocida, queda claro que la disputa entre ambos es la forma que la maldición toma en esta generación, tercera luego de la de Layo y Edipo respectivamente. En cuanto a Layo, el Coro alude a su malinterpretación del vaticinio de Apolo y la muerte a manos de Edipo en los vv. 742-753:

Χο. παλαιγενῆ γὰρ λέγω
παρβασίαν ὠκύποινον,
αἰῶνα δ' ἐς τρίτον μένει,
Ἀπόλλωνος εὖτε Λάιος
βία, τρὶς εἰπόντος ἐν
μεσομφάλοις Πυθικοῖς
χρηστηρίοις θνάσκοντα γέν-
νας ἄτερ σῶζειν πόλιν,
κρατηθεῖς δ' ἐκ φίλων ἀβουλιᾶν
ἐγείνατο μὲν μόρον αὐτῶ,
πατροκτόνον Οἰδιπόδαν...

Coro: Pues declaro antigua esta transgresión que pronto es castigada –pero permanece hasta la tercera generación–: cuando Layo, a despecho de Apolo que tres veces en el oráculo pítico que está en el centro del mundo dijo que muriendo sin descendencia salvaría la ciudad, pero, dominado por la irreflexión de sus amigos, engendró para sí mismo el infortunio: el parricida Edipo...

De las muchas interpretaciones de este pasaje, coincidimos con Thalmann (1978, p. 11) en que la “tarea” encomendada a Layo por parte de Apolo no era salvar a Tebas de un peligro externo, sino evitar ponerla en peligro desde adentro. Ahora bien, ¿por qué Layo consulta al oráculo? Tal vez la consulta, como señala Winnington-Ingram (1966, p. 91), no haya sido por su propio bienestar, sino por el de la ciudad misma de Tebas. Así, el infinitivo σῶζειν estaría remitiendo al deseo de Layo de convertirse en un buen conductor del gobierno, cumpliendo con la condición de no dejar descendencia. Si la falta de Layo (παρβασίαν) se castiga “rápido” (ὠκύποινον) es porque Edipo le nace casi inmediatamente. Sin embargo, la maldición sigue hasta la tercera generación.

El término παρβασία “implica una violación de los límites sancionados por la divinidad sobre la conducta humana” (Thalmann, 1978, p. 15). Aunque en la tragedia no se menciona precisamente, en el caso de Layo παρβασία alude, como sabemos, al rapto y violación de Crisipo, último hijo de Pélope, quien le había otorgado hospitalidad

cuando fue desterrado de Tebas. Tras el suicidio de Crisipo, Pélope maldice a Layo. Sin embargo, la maldición no supone en principio la presencia de las Erinias (v. 70) en la historia, por lo que podemos pensar que su intervención está directamente ligada a la muerte de Crisipo y la necesidad de su venganza. Desde ya, ambas violaciones, tanto del muchacho como de la hospitalidad, pero principalmente la pérdida de un hijo, que destruye la familia de Pélope, ameritan tal maldición, inclusive proyectada hacia las generaciones posteriores: así, no extrañan las desviaciones en las relaciones intrafamiliares que se dan a partir de esta maldición: el hijo que mata al padre, el casamiento con la madre, la muerte entre hermanos. Está, entonces, estrechamente ligada con el oráculo de Apolo, que previene a Layo acerca de su descendencia.

Como señalábamos, no hay referencia directa a Crisipo en la tragedia, tal vez porque se haría referencia al personaje en las otras piezas de la trilogía, pero es claro que Esquilo tenía en mente este tema en el pasaje citado y en otros momentos de la obra.

Siguiendo con el hilo del mito, la maldición hace que la descendencia de Layo se torne defectuosa e inclusive confusa en cuanto a las relaciones intrafamiliares. Esquilo muestra aquí lo que desarrolla Sófocles en su *Edipo Rey*: los lazos familiares desnaturalizados entre madre y padre, padre e hijos, a la vez hijos y hermanos. Pero sorprende también que la necesaria punición de tales crímenes sea dilatada en el tiempo, con lo cual da tiempo a cierto período de aparente tranquilidad, desenmascarada por las repentinas desgracias que atacan a la ciudad y a la familia real.

En cuanto a la maldición formulada por Edipo, el texto la presenta en los versos 785-790:

Χο. τέκνοις δ' ἀγρίας
ἐφῆκεν ἐπικότους τροφᾶς,
αἰαῖ, πικρογλώσσους ἀράς,
καί σφε σιδαρονόμῳ
διὰ χερί ποτε λαχεῖν
κτήματα...

Co. Encolerizado por los pocos cuidados, (Edipo) lanzó contra sus hijos ¡ay, ay! imprecaciones amargas a la lengua; que también ellos alguna vez repartan sus bienes a través de la mano que asigna con el hierro.

Esto es, los hijos no cumplieron con los cuidados que se deben al anciano padre y este impreca sobre ellos un destino funesto. La disputa entre ambos hermanos, según

la versión más común, surge porque habían acordado gobernar Tebas alternadamente un año cada uno, pero Etéocles habría rehusado entregar el poder al finalizar “su” año. Las versiones aquí difieren: según Ferécides Polinices habría sido desterrado de Tebas para que no pudiera reclamar su derecho: en este caso, Etéocles pasa a ser culpable. Según Helánico, en cambio, Polinices cedió el trono a cambio del *khitón* y el colgante de Harmonía. De cualquier modo, Polinices abandonó Tebas y se dirigió a Argos.

En *Siete*, la única referencia al origen de la disputa aparece en los vv. 636-637:

Ἄγ. σοὶ ξυμφέρεσθαι καὶ κτανῶν θανεῖν πέλας,
ἢ ζῶντ' ἀτιμαστῆρα τῶς ἀνδρηλάτην ...

Mens.: (dice) que combatiré contigo y matando moriré cerca, o que vivo, deshonrado, castigando con el destierro...

La palabra ἀνδρηλάτην en acusativo¹ implicaría que Etéocles desterró a Polinices por lo cual este hará lo mismo. Etéocles no niega haberlo hecho en ningún momento de la obra. De la lectura que hagamos de estos versos podría depender la interpretación de si Etéocles es tan responsable como Polinices de la reyerta. Asimismo, Polinices reclama para sí justicia, portándola como estandarte en su escudo.

En cuanto a la justicia, los mencionados reclamos por parte de Polinices, sin embargo, se ven en gran medida desdibujados por las imprecaciones pronunciadas por Anfírao, el único capitán humilde y magnánimo de entre los invasores se deshace en denuestos, primeramente, contra Tideo y luego contra Polinices: μητρός τε πηγῆν τίς κατασβέσει δίκη; ¿y qué justicia extinguirá la fuente de una madre?, v. 584).

Debemos tener en cuenta, sin embargo, que a Esquilo no le resulta vital explicitar quién es el responsable, sino, por el contrario, el objetivo de la tragedia es, como suele ocurrir, la mostración de las razones de cada uno para llegar a esta instancia. Lo que importa, en definitiva, es el destino, la herencia y sangre comunes y su mutua muerte. En este sentido, Zeitlin (1982, p. 18) señala que cada uno de ellos sirve como el único medio de resolver la violencia intrafamiliar: en efecto, ambos mueren en combate de acuerdo con la maldición de Edipo, pereciendo sin hijos (ἀτέκνους, v. 828), lo que comporta una modificación o una variante del mito, dado que, en este caso, se omite la existencia de los Epígonos.

¹ Otras lecturas son en dativo o incluso en genitivo plural.

Así, no solo se cumple con la maldición de Edipo, sino también, por fin, recién en la tercera generación, se completa el oráculo de Layo, en tanto ambos hermanos, en esta versión que nos proporciona Esquilo, mueren sin descendencia. El texto alude a diferentes momentos o episodios de la historia mítica: la presencia de la Esfinge en el escudo de Partenopeo, el destierro de Polinices, en el que resuena la exposición de Edipo por parte de su padre, el enfrentamiento entre hermanos, que recuerda el choque entre Layo y su hijo, entre otros.

Progresivamente, en la escena de los escudos, se llega al encuentro entre ambos. Etéocles fue repitiendo un modelo de respuesta al Mensajero, en un gesto ritual que la crítica señala como “kledonomanía”, definida por Zeitlin (1982, p. 46-7) como “un sistema de adivinación que opera en la convicción de que el lenguaje posee una enigmática capacidad oracular para llevar un significado inesperado, no destinado, ni siquiera comprendido por el hablante.” Esas palabras, continúa Zeitlin, pueden ser reinterpretadas y aceptadas con un nuevo sentido inclusive para funcionar como un presagio irrevocable, que predice pero también influye en los hechos futuros. Etéocles, por lo tanto, se apropia de las amenazas, los lemas e imágenes de los capitanes enemigos en cada caso y los pone a su favor, cuidando no decir nada que luego se vuelva en su contra. Estas operaciones rituales desvían cada vez la amenaza que implica cada capitán enemigo, su discurso y su escudo, reinterpretando los sentidos y proponiendo otros contrarios. Pero el comandante se desmorona y cede a la maldición al enterarse de que en la séptima puerta se halla Polinices:

ὦ θεομανές τε καὶ θεῶν μέγα στύγος,
ὦ πανδάκρυτον ἄμὸν Οἰδίπου γένος:
ὡμοί, πατρὸς δὴ νῦν ἀραιὶ τελεσφόροι.

¡Oh, gran motivo de odio enloquecido por la divinidad, oh, estirpe mía de Edipo completamente lamentable, ay de mí, cumplidas ahora las imprecaciones del padre! (vv. 653-655).

Aquí Etéocles toma conciencia de que la imprecación se lleva a cabo finalmente.² Le resulta imposible responder como en los casos anteriores, a través de la “kledonomanía”. Su habla es ahora una *dysphemía*, es decir, de mal agüero: no puede responder las imprecaciones de su hermano:

² Stehle (2005, p. 102, n. 7) da cuenta de las diferentes interpretaciones de este pasaje.

Ἄγ. τὸν ἑβδομον δὴ τόνδ' ἐφ' ἑβδόμαις πύλαις
λέξω, τὸν αὐτοῦ σοῦ κασίγνητον, πόλει
οἴας ἀρᾶται καὶ κατεύχεται τύχας:
πύργοις ἐπεμβὰς κἀπικηρυχθεὶς χθονί,
άλώσιμον παιᾶν' ἐπεξιακχάσας,
σοὶ ξυμφέρεσθαι καὶ κτανῶν θανεῖν πέλας,
ἢ ζῶντ' ἀτιμαστῆρα τῶς ἀνδρηλάτην
φυγῆ τὸν αὐτὸν τόνδε τείσασθαι τρόπον.
τοιαῦτ' αὐτεῖ καὶ θεοὺς γενεθλίου
καλεῖ πατρώας γῆς ἐποπτῆρας λιτῶν
τῶν ὧν γενέσθαι πάγχυ Πολυνεΐκου βία.

Mens.: Mencionaré al séptimo en la séptima puerta, a tu propio hermano, cuantas vicisitudes impreca y suplica para la ciudad, avanzando contra las murallas y proclamado en la tierra como entonador de peanes en favor de la toma violenta en honor de Dioniso, que combatirá contigo y al matarte ha de morir cerca, o bien vivo, privado de honor, desterrando(te) con el exilio, (te) castigará de este mismo modo. La fuerza de Polinices proclama tales cosas e invoca a los dioses de su raza, de la tierra patria, para que sean absolutamente protectores de sus súplicas. (vv. 631-641).

Cuando el hermano invasor señala su deseo de κτανῶν θανεῖν, la imprecación paterna irrumpe en la escena trágica. Como señala Stehle (2005, p. 118), en la apelación a la muerte resuena la presencia de la Erinia, mencionada como dijimos en los primeros versos. Sin embargo, la opción de desterrar a Etéocles impone pensar que no quiere matarlo a toda costa. En cuanto a las invocaciones a las divinidades de la ciudad y de “su raza”, no solo ponen a ambos hermanos en el mismo territorio, sino que, además, recuerdan el nacimiento de ambos bajo un mismo sino maldito. El ruego de Polinices recuerda las plegarias negativas de Etéocles dichas en los primeros versos, no solo en sus invocaciones a las divinidades, sino particularmente contra las mujeres del Coro, que le producían un gran rechazo porque, según él mismo señalaba, infundían gran temor en los ciudadanos:

καὶ νῦν πολίταις τάσδε διαδρόμους φυγὰς
θεῖσαι διερροθήσατ' ἄψυχον κάκην...

Et. Y ahora, tras provocar esta fuga en todas direcciones en los ciudadanos, inspirasteis, clamando, la desalentada cobardía. (vv. 191-192).

Las respuestas de Etéocles a los relatos del Mensajero sobre Polinices, en definitiva, no apuntan ahora a desviar las maldiciones de su hermano. Por el contrario,

los discursos de Polinices y Etéocles son paralelos, simétricos. Inclusive, la imprecación de Polinices obliga a Etéocles a rogar matarlo. Por un lado, el discurso de Polinices le impone como única salida el enfrentamiento. Por otro lado, llegar a matarlo infundiría al líder de un *miasma* que afectaría la ciudad completa, como ya se produjo con la Esfinge y luego con la peste. La única solución posible es matar y morir, para terminar con la maldición paterna y también con el antiguo oráculo de Layo, que, como señalamos en un principio, apuntaba a mantener a salvo la ciudad de Tebas.

Por lo tanto, para contar el mutuo fratricidio, Esquilo realizó varios “ajustes” en el mito, a más de la omisión de los Epígonos: desarrolló la escena de los escudos como una construcción progresiva que finaliza con el enfrentamiento entre los hermanos en la séptima puerta y, además, excluye de entre los capitanes a Adrasto, el rey de Argos que había dado hospitalidad al desterrado Polinices y le había otorgado la mano de su hija Deípila, lo que, según la mirada de Thalmann (1978, p. 22), deja a Polinices como el más adecuado contendiente para Etéocles.³

Una vez cerrada la disputa, muertos ambos, se hace más notable la presencia en el texto de términos que implican dualidad en inclusive formas en número dual (Δίκη δ' ὁμαίμων, justicia de la misma sangre, v. 415; ἀνδρῶν δ' ὁμαίμων, para dos hombres de la misma sangre, v. 681; διδυμα κακά, dobles males, v. 782; ἀδελφαῖς χερσίν, con manos fraternas, v. 811; ἀμφοῖν, ambos, v. 812; δισσὼ στρατηγῶ, dos generales, v. 816; διπλαῖν μερίμναι, con dobles preocupaciones, v. 850, entre otros). Estas expresiones pueden ser leídas en términos de un proceso de cambio o evolución desde un lugar de absoluta enemistad y oposición, a la unión que produce en la muerte, y que les permite, juntos, cerrar la cadena de desgracias y clausurar la estirpe, pero finalmente salvar la ciudad.

Bibliografía

Ediciones y comentarios

Italie, G. (1955). *Index Aeschyleus*. Leiden: Brill.

Mazon, P. (1984 [1921]). *Eschyle. Tome I*. Paris: Les Belles Lettres.

Murray, G. (Ed.). (1955). *Aeschyli Septem quae supersunt Tragoediae*. Editio Altera. Oxford: Oxford University Press.

³ Así también Robert (1915, p. 246) y Baldry (1956, p. 32).

- Page, D. L. (Ed.) (1972). *Aeschyli Septem quae supersunt Tragoediae*. Oxford Classical Texts. Oxford: Oxford University Press.
- Rose, H. J. (1957-1958). *A Commentary on the surviving Plays of Aeschylus*. Vols. I & 2. Amsterdam: Noord Hollandsche Uitg. Mij.
- Untersteiner, M. (1946). *Eschilo. Le tragedie*. Vol. I. Milano: Istituto Editoriale Italiano.
- Wilamowitz-Moellendorf, U. (Ed.) (1914). *Aeschyli Tragoediae*. Berlin: Weidmann.

Bibliografía secundaria

- Antón, G. & Damiano, F. (2010). El malestar de los cuerpos. En Forte, G. & Pérez, V. (Comp.) (2010). *El cuerpo, territorio del poder* (pp. 19-38). Colección Avances N° 1, Colectivo Ediciones-Ediciones P.I.Ca.So. (Programa de Investigaciones sobre Cambio Social. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Buenos Aires).
- Blok, J. H. (2009). Gentrifying Genealogy: On the Genesis of the Athenian Autochthony Myth. En Dill, U. & Walde, C. (Ed.) (2009). *Antike mythen: medien, transformationen und konstruktionen* (pp. 251-275). Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Burian, P. (2009). City Farewell!: Genos, Polis, and Gender in Aeschylus' *Seven against Thebes* and Euripides' *Phoenician Women*. En McCoskey, D. E. & Zakin, E. (Eds.), *Bound by the City. Greek Tragedy, Sexual Difference, and the Formation of the Polis*, Nueva York: Suny Press.
- Civiletti, M. (2010). I *Sette contro Tebe* di Eschilo e l'assedio come dimensione della bestialità. En Andò, V. & Cusumano, N. (Eds.) (2010). *Come bestie? Forme e paradossi della violenza tra mondo antico e disagio contemporaneo* (pp. 19-44). Caltanissetta-Roma: Salvatore Sciascia Editore.
- David, S. (2009). Troie et Thèbes: l'image littéraire et dramatique de la cité assiégée. En *Reconstruire Troie. Permanence et renaissances d'une cité emblématique* (pp. 257-279). Besançon: Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité.
- DeVito, A. (1999). Eteocles, Amphiaraus, and Necessity in Aeschylus' *'Seven against Thebes'*. *Hermes*, 127 (2), 165-171.
- Euben, J. P. (1986). The Battle of Salamis and the Origins of Political Theory. *Political Theory*, 14 (3), 359-390.
- Maitland, J. (1992). Dynasty and Family in the Athenian City State: A View from Attic Tragedy. *The Classical Quarterly*, New Series, 42 (1), 26-40.

- Poochigian, A. (2007) Arguments from Silence: Text and Stage in Aischylos' *Seven against Thebes*. *The Classical Journal*, 103 (1), 1-11.
- Prost, F. & Wilgaux, J. (2004). *Penser et représenter le corps dans l'antiquité*. Rennes: PUR.
- Rader, R. (2009). And Whatever It Is, It Is You: The Autochthonous Self in Aeschylus's "Seven Against Thebes". *Arethusa*, 42 (1), 1-44.
- Roisman, H. (1990). The Messenger and Eteocles in The "Seven Against Thebes". *L'Antiquité Classique*, 59, 17-36.
- Rosivach, V. J. (1987). Autochthony and the Athenians. *The Classical Quarterly*, New Series, 37 (2), 294-306.
- Sebillotte Cuchet, V. (2009). *Libérez la patrie! Patriotisme et politique en Grèce ancienne*. Paris: Belin.
- Sommerstein, A. (1989). Notes on Aeschylus' 'Seven against Thebes'. *Hermes*, 117 (4), 432-445.
- Stehle, E. (2005). Prayer and Curse in Aeschylus' *Seven Against Thebes*. *Classical Philology*, 100 (2), 101-122.
- Thalmann, W. G. (1978). *Dramatic art in Aeschylus' Seven against Thebes*. (Yale classical monographs, 1). New Haven and London: Yale University Press.
- Trieschnigg, C. (2016). Turning Sound into Sight in the Chorus' Entrance Song of Aeschylus' *Seven against Thebes*. En Peponi A. & Cazzato V. & Lardinois A. (Ed.) *The Look of Lyric: Greek Song and the Visual: Studies in Archaic and Classical Greek Song*, vol. 1 (pp. 217-237). Leiden-Boston: Brill.
- Vellacott, P. (1980). Aeschylus' *Seven against Thebes*. *The Classical World*, 73 (4), 211-219.
- Zeitlin, F. (1982). *Under the Sign of the Shield: Semiotics and Aeschylus' Seven Against Thebes*. Roma: Lexington Books.