

La lucha entre el hombre y el mar en la literatura griega*

MARÍA DEL CARMEN ENCINAS REGUERO
Universidad del País Vasco

Resumen

El mar en la literatura griega tiene una importante función ordálica, de manera que el viaje por mar implica someterse al juicio de los dioses, que utilizan el mar para castigar a los culpables. Sin embargo, hay personajes que luchan contra el mar y tratan de vencerlo. En este artículo la atención se centra especialmente en dos casos, a saber, el de Áyax Oileo, quien, tras violar a Casandra en el templo de la diosa Atenea, tiene que hacer frente a la tormenta que ésta le envía como castigo para provocar su naufragio (Quinto de Esmirna, *Posthoméricas* 14), y el caso de Jerjes, quien en *Persas* de Esquilo trata de subyugar y esclavizar al Helesponto. Ambos héroes confían tanto en sus capacidades que creen poder vencer al mar (y, en consecuencia, a los dioses), pero el mar los derrota y los dioses les hacen entender dónde están sus límites mortales.

Abstract

The sea in Greek literature has an important ordealic function, so that sea travel involves submitting to the judgement of the gods, who use the sea to punish the guilty. However, there are characters who fight against the sea and try to overcome it. In this article the focus is on two cases in particular, namely the case of Ajax Oileus, who, after raping Cassandra in the temple of the goddess Athena, has to face the storm that she sends him as a punishment to cause his shipwreck (Quintus of Smyrna, *Posthomerica* 14), and the case of Xerxes, who in Aeschylus' *Persians* tries to subjugate and enslave the Hellespont. Both heroes are so confident in their abilities that they believe they can defeat the sea (and, consequently, the gods), but the sea defeats them and the gods make them understand where their mortal limits lie.



1. INTRODUCCIÓN: EL MAR Y SU VALOR ORDÁLICO

El mar está muy presente en la literatura griega, como es lógico en una civilización que se desarrolló en estrecho contacto con ese elemento. Ahora bien, en consonancia también con la experiencia vital de los griegos, el mar aparece con frecuencia en la literatura vinculado al peligro. Hasta tal punto es así que en las obras más tempranas de esa literatura, los poemas compuestos por Homero y Hesíodo, el viaje por mar se interpreta con frecuencia como un castigo que algún dios impone de forma vengativa a un mortal por alguna mala acción cometida por éste. Así, en la *Odisea* de Homero el héroe principal (Odiseo o, según su nombre latino,

* Este trabajo se ha realizado durante una movilidad llevada a cabo en el CSIC (Grupo de Filología Griega y Latina del Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo) en el marco de la convocatoria de ayudas para la recualificación del sistema universitario español para 2021-2023 financiada por la Unión Europea-Next Generation EU (RECUALI21/03). Además, el trabajo se enmarca en la actividad del grupo de investigación IdeoLit (GIU21/003) y del proyecto CBL 23ENCI, ambos financiados por la Universidad del País Vasco.

Ulises) es responsable de haber cegado al cíclope, hijo de Poseidón, y, en consecuencia, es castigado por ese dios a vagar durante diez años por el mar antes de poder regresar a su hogar en Ítaca (*Odisea* 1.74-75, 16.380-382); y en *Trabajos y días* 230-247 Hesíodo explica que a los malhechores Zeus les envía la infertilidad de los campos para obligarlos a adentrarse en el mar en busca de otros territorios, y así es como el dios los castiga; por el contrario, a los hombres de comportamiento recto Zeus les concede fertilidad en sus campos y en el ganado, de manera que pueden quedarse en tierra y no necesitan adentrarse en el mar.

El viaje por mar se interpreta, por tanto, como una peligrosa prueba para los mortales. De hecho, el mar tiene un importante valor ordálico, pues el agua se entiende como un lugar intermedio entre el mundo de los vivos y el de los muertos (Glotz, 1904: 11) o, como explica Detienne (1983: 45), “el mar es para los griegos una forma del más allá; para retornar de él es necesario el consentimiento de los dioses”, lo que se refleja en los sacrificios que los griegos hacían a las divinidades marítimas, fundamentalmente a Poseidón, antes de comenzar un viaje por mar para pedir su benevolencia o después de terminarlo exitosamente para dar las gracias (Glotz, 1904: 13-14). Hasta tal punto esa idea es asumida por los griegos que en la oratoria se aduce el hecho de haber sobrevivido a un viaje por mar como prueba de inocencia¹. Es el caso de Antífonte, quien en su discurso *Sobre el asesinato de Herodes* 81-83 llega a afirmar lo siguiente²:

Pero también hay que pronunciarse en votación luego de sopesar, y no en menor medida, las señales que en relación con tales asuntos provengan de los dioses. (...) Pues tengo para mí que vosotros sabéis a la perfección que ya muchos hombres, tiempo atrás, por no estar limpios en sus manos de toda culpa o por tener en su haber algún otro sacrilegio, al embarcarse en una nave hicieron perecer, junto con sus propias vidas, a quienes estaban píamente dispuestos en cuanto a los deberes para con los dioses; y que antaño otros no llegaron a perecer, pero por culpa de tales hombres hubieron de correr riesgos extremos (...). A mí, fijaos bien, en todos los casos me ocurrió lo contrario: porque aquellos con cuantos navegué gozaron de las más plácidas travesías. (Traducción de Redondo Sánchez, 1991)

Así pues, el mar es inofensivo para quienes son inocentes y virtuosos, pero es implacable con los culpables³, especialmente con los impíos, es decir, con quienes injurian o no respetan a los dioses. De hecho, los desastres ocasionados por el mar suelen ser la respuesta a algún sacrilegio o acto de impiedad.

De acuerdo con esa idea, se ha propuesto que, cuando en el mito algunos personajes femeninos, como Dánae o Reo, son arrojados al mar tras haber tenido relaciones con un dios, la idea subyacente es que la joven se salva del mar sólo en caso de haber sido forzada por el dios, pero no en caso de haberse dejado seducir (McHardy, 2008). Se trata de situaciones en las que un padre cuestiona el comportamiento de su hija y la considera indigna de permanecer en la familia. Por eso, la arroja al mar, pero lo hace en un cofre (o similar) que la protege, y así deja en manos del dios del mar su supervivencia o muerte (Glotz, 1904: 16-33). La función ordálica del mar se utiliza en estos casos para comprobar la honestidad sexual de las jóvenes⁴.

Por lo tanto, Poseidón, como dios del mar, es un dios justiciero y el mar es visto como su instrumento de justicia. Todo ello se percibe con claridad, por ejemplo, en Heródoto, *Historias*

¹ Aunque la ordalía existe en Grecia, nunca fue un medio legal ni se aplicó por orden de los jueces; cf. Glotz (1904: 3). Sobre la ordalía en general, cf. Glotz (1904), quien dedica una parte de la obra a las ordalias que utilizan como instrumento el mar (Glotz, 1904: 11-68) y a las que se llevan a cabo por medio del agua dulce (Glotz, 1904: 69-79).

² Se encuentra un ejemplo similar en Andócides, *Sobre los misterios* 137-139.

³ Los dioses se vengan de los mortales especialmente en el mar; cf. Glotz (1904: 61-68).

⁴ Sobre las jóvenes arrojadas al mar, cf. Beaulieu (2016: 90-118).

8.129, donde el autor relata un episodio en el que una pleamar provoca la muerte de un grupo de soldados e interpreta ese hecho como una venganza de Poseidón porque los soldados habían profanado previamente tanto su templo como su imagen:

Llevaba ya Artabazo tres meses de asedio cuando se produjo una gran bajamar que duró largo tiempo. Entonces los bárbaros, al ver que se había formado una marisma, empezaron a pasar por allí en dirección a Palene. Pero, cuando habían cubierto dos quintas partes del trayecto (con lo que aún les quedaban tres por recorrer para penetrar en Palene), los sorprendió de improviso una pleamar de una magnitud que, al decir de los lugareños, no se había producido hasta la fecha, aunque el fenómeno es frecuente en la zona. Pues bien, los bárbaros que no sabían nadar encontraron la muerte, y los de Potidea, que los atacaron a bordo de unas embarcaciones, acabaron con quienes sí sabían hacerlo. (Por cierto que, según los potideatas, la causa de la marea y del desastre de los persas se debió a que fueron precisamente esos soldados persas que perecieron por la acción del mar quienes profanaron el templo de Posidón, así como la imagen del dios que se alza en las afueras de la ciudad; y, a mi juicio, tienen razón al atribuir esa causa al episodio.) (Traducción de Schrader, 1989)

El valor ordálico, sin embargo, no es exclusivo del mar, sino que se puede encontrar también en otros accidentes hidrográficos, ya que todas las aguas (mar, ríos, fuentes, pozos, lagunas, manantiales, etc.) derivan en último término de Océano (Homero, *Ilíada* 21.195-197), entendido por los griegos como un río que circunvala la tierra (considerada plana) y que contiene las aguas primigenias⁵. Esto hace que todas las aguas compartan características y, por eso, el valor ordálico, aunque está asociado especialmente con el mar, no es exclusivo de él⁶. Por ejemplo, en *Leucipa y Clitofonte* 8.12.9, de Aquiles Tacio, la ordalía está vinculada a una fuente y el objetivo consiste en determinar si una mujer ha cometido adulterio o no⁷ (nótese, por cierto, que la ordalía en el caso de las mujeres está relacionada con frecuencia con su honestidad sexual):

Y la prueba consiste en que la mujer se cuelga del cuello, atada con un bramante, una tablilla, en la que ha escrito el juramento, y, si su juramento resulta verdadero, la fuente sigue en su sitio; mas, si es falso, el agua se enfurece, sube hasta el cuello y cubre la tablilla. (Traducción de Brioso Sánchez, 1997)

El valor ordálico asociado al mar, y al agua en general, establece, por tanto, una relación con la justicia, pero también con la verdad, pues el mar o el agua se utiliza para sacar a la luz lo escondido (es decir, la inocencia o culpabilidad de los mortales). De hecho, algunos personajes asociados al mar, como los llamados “viejos del mar”, tienen en la mitología griega un conocimiento omnisciente, además de poderes proféticos y, por extensión, muchas fuentes y ríos tienen en el mito griego la capacidad de transmitir la clarividencia y/o de hacer aflorar la

⁵ Sobre Océano, cf. Rudhardt (1971: 54-58).

⁶ La ordalía no siempre se lleva a cabo a través del agua. De hecho, la ordalía es, en realidad, una forma de justicia vinculada a los dioses y que se puede llevar a cabo a través del agua o de otros medios. Por ejemplo, Faranton (2017) analiza dos casos de ordalía en la novela griega, el primero de los cuales (Aquiles Tacio, *Leucipa y Clitofonte* 8.6.12-14) supone entrar en una gruta y tocar una siringa. El objetivo en este caso es determinar la virginidad de una muchacha. En su estudio sobre la ordalía en Grecia, Glotz (1904) destaca la ordalía a través del mar y de otros elementos hidrográficos, pero también contempla la ordalía que implica un salto desde un precipicio, el enterramiento vivo o pruebas a través del fuego.

⁷ Sobre la ordalía en *Leucipa y Clitofonte*, cf. Faranton (2017).

verdad⁸. Es más, el agua del río Estigia se utiliza en los juramentos de los dioses y tiene la capacidad de delatar al perjurio (Hesíodo, *Teogonía* 775-806).

Aquí se va a centrar la atención especialmente en el valor ordálico del mar y en la utilización del mar por parte de los dioses para castigar a los humanos. En concreto, los pasajes seleccionados son dos, a saber, de un lado, el naufragio de Áyax Oileo en su viaje de regreso, una vez que termina la guerra de Troya, según la versión conservada en el libro 14 de *Posthoméricas* de Quinto de Esmirna (s. III d. C.), y, de otro lado, el viaje de los persas comandados por Jerjes en las Guerras Médicas, según lo relata Esquilo en su tragedia *Persas* (472 a. C.).

2. ÁYAX OILEO SE ENFRENTA AL MAR

Como es sabido, tras diez años de guerra en Troya y después de alcanzar la victoria, los griegos emprenden el camino de regreso a casa (el viaje de regreso de los héroes se denomina *nostos*), pero el viaje por mar resulta catastrófico, porque una terrible tormenta provoca un naufragio que pone fin a la vida de muchos griegos.

Según la tradición, el naufragio lo provocan los dioses en castigo a Áyax Oileo por su agresión sexual a Casandra en el templo de la diosa Atenea, pero también en castigo a todos los griegos por no haber sancionado a ese héroe después de tan impía acción. Por ese motivo, el mar se convierte en el instrumento divino para hacer pagar a Áyax Oileo y a los griegos sus errores⁹.

Aquí voy a centrar la atención en el relato que de esos hechos ofrece Quinto de Esmirna en *Posthoméricas*, un poema épico del s. III d. C.¹⁰, compuesto por catorce libros y de carácter homerizante, que narra lo sucedido desde el final de la *Ilíada* hasta el comienzo de la *Odisea*, unos hechos que estaban recogidos en los poemas del ciclo épico (*Etiópida*, *Pequeña Ilíada*, *El saqueo de Ilión* o *Iliupersis* y *Nostoi*), que no se conservan. Pues bien, según el ciclo épico, o, al menos según la versión de *Iliupersis* (o *El saqueo de Ilión*) que se conoce a través del resumen de Proclo en la *Crestomatía* (Severyns 261-265), tras la violación de Casandra, los griegos deciden castigar a Áyax Oileo por su acción lapidándolo, pero éste se refugia en el altar de Atenea y evita que los griegos le hagan daño. Por ese motivo, la diosa Atenea decide castigarlo en el mar durante su viaje de regreso. En cambio, en *Troyanas* de Eurípides (vv. 69-97) los griegos no hacen ningún intento de sancionar a Áyax Oileo y esto provoca el enfado de la diosa, que decide castigarlo tanto a él como a todo el ejército griego. Quinto de Esmirna sigue la versión de Eurípides, lo que justifica que la venganza de Atenea afecte tanto a Áyax cuanto al resto de los griegos.

El naufragio de los griegos en su retorno desde Troya es mencionado ya en la *Odisea* de Homero (*Odisea* 1.326-327, 3.130-200, 4.499-511, 5.108-109), pero la versión de Quinto de Esmirna es probablemente la más detallada de las que se conservan. En ella Atenea se dirige a Zeus y le pide que Áyax sea castigado (Quinto de Esmirna, *Posthoméricas* 14.422-442)¹¹. El problema que señala Atenea no es sólo la acción concreta de Áyax, sino la impiedad generalizada entre los hombres, que no respetan a los dioses porque no hay justicia que castigue a los que se lo merecen y a veces sufren más quienes menos lo merecen. Así, el castigo concreto que

⁸ Detienne (1983: 39-58) alude al valor ordálico del mar para establecer una relación entre el agua, la verdad, la mántica y la justicia.

⁹ Se deja fuera aquí el episodio relacionado con Nauplio, quien, en venganza por la muerte de su hijo Palamedes a manos de los griegos, enciende una antorcha en el monte Cafereo para guiar a la flota y así muchos de los que se salvan de la tormenta acaban estrellándose contra las rocas (Quinto de Esmirna, *Posthoméricas* 14.611-627).

¹⁰ La fecha de *Posthoméricas* no es fácil de establecer ni está unánimemente aceptada, pero la *communis opinio* sitúa la obra en el s. III d. C. (posiblemente en su segunda mitad). Sobre la datación, cf. James y Lee (2000: 5-9); Baumbach y Bär (2007: 2-8); Maciver (2012: 3-5); Scheijnen (2018: 2-4).

¹¹ Sobre el diálogo entre Atenea y Zeus, cf. Carvounis, 2019: 186-190.

quiere imponer a Áyax (y, por extensión, a quienes lo acompañan) servirá de ejemplo al resto de los hombres, para que éstos mejoren su conducta ante los dioses. La imagen que crea Atenea recuerda, según Carvounis (2007: 245-246), el mito de las edades del hombre, es decir, de las cinco etapas por las que ha pasado la humanidad (cf. Hesíodo, *Trabajos y Días* 106-202). En concreto, el discurso de Atenea parece apuntar al declive que marca el comienzo de la quinta etapa, la de la estirpe de hierro.

Zeus accede a la petición de Atenea e incluso coopera prestándole sus armas exclusivas, esto es, el rayo, el trueno y el relámpago, para que ella personalmente desencadene la tempestad¹² y castigue a Áyax Oileo y a los griegos (Quinto de Esmirna, *Posthoméricas* 14.443-448).

Tras hablar así, le respondió su padre con suaves palabras:

“Hija, a ti yo no me voy a enfrentar por culpa de los aqueos: antes bien, todas las armas que antaño, para rendirme homenaje, forjaron los Cíclopes con sus infatigables manos, te las cederé en atención a tus deseos; tú misma, con ese ánimo tuyo de tenaz decisión, desencadena contra los argivos la dolorosa tempestad”. (Traducción de Toledano Vargas, 2004)

Las palabras de Zeus en este discurso directo aluden también al origen de las armas, entregadas a él por los cíclopes (cf. Hesíodo, *Teogonía* 139-141, 503-505; Apolodoro, *Biblioteca* 1.2.1), lo que remite implícitamente a la titanomaquia, momento en el que tuvo lugar dicha entrega, así como a la gigantomaquia y a la tifonomaquia, episodios posteriores en los que Zeus también utilizó las armas (cf. Hesíodo, *Teogonía* 687-693, 836-861; Apolodoro, *Biblioteca* 1.6.1-3). Por lo tanto, se trata de las armas que permitieron a Zeus establecer el orden en el cosmos e iniciar en el ámbito divino una época marcada por la justicia. De la misma forma, Atenea utiliza esas armas también para restablecer el orden roto por Áyax Oileo y por los griegos.

Pero no sólo utiliza Atenea las armas de Zeus, sino que, además, envía a Iris a buscar a Eolo, para que éste desate los vientos sobre el cabo Cafereo y así se pone en marcha una tormenta, que es el instrumento de los dioses, en este caso de Atenea, para castigar al héroe y a todos los griegos por su impía acción (Quinto de Esmirna, *Posthoméricas* 14.466-471, 14.491-529)¹³.

En el fragor de la tormenta, Atenea lanza un rayo contra la embarcación de Áyax Oileo y la hace añicos. Los griegos de la embarcación mueren, así como las esclavas troyanas que van a bordo, aunque éstas lo hacen con alegría al ver que los griegos pagan con la muerte por las afrentas cometidas contra Troya. Pero el relato se centra, sobre todo, en Áyax Oileo, que se enfrenta a la tormenta y lucha contra el mar. El héroe es comparado con un titán y los dioses se maravillan al verlo (Quinto de Esmirna, *Posthoméricas* 14.532-553). Esta comparación con un titán no es baladí, pues los titanes son en la mitología hijos de Urano y Gea, uno de los cuales, Crono, gobernó antes que Zeus, su hijo. Por lo tanto, los titanes constituyen un eslabón intermedio entre los dioses primigenios y los dioses olímpicos. Y lo más interesante es que, como se ha dicho, fueron derrocados por Zeus.

De hecho, la guerra entre dioses y titanes (o titanomaquia) se entiende también como la lucha entre los poderes ctónicos y los olímpicos, e implica en cierto modo la lucha contra el mal (recuérdese que los titanes habían cometido un acto de impiedad contra su padre Urano) con el objetivo de imponer el orden y la justicia (valores representados por Zeus). En esa guerra, efectivamente, Zeus se impone a los titanes, a los que castiga encerrándolos en el Tártaro

¹² Sobre las tormentas marinas en la épica antigua, cf. Biggs y Blum (2019).

¹³ Sobre la tormenta desatada por Atenea, cf. Carvounis (2019: 216-223).

(no a todos, sino sólo a los que se habían enfrentado a él). Se conserva un relato de la titanomaquia en Hesíodo, *Teogonía* 617-728.

Pues bien, Áyax Oileo es comparado precisamente con un titán. Su ofensa contra Casandra se presenta, por tanto, como una transgresión de dimensiones cósmicas (Carvounis, 2007: 248), y su lucha contra el mar y la tormenta se entiende como una lucha contra los dioses (Atenea a la cabeza de éstos), lo que hace de ese enfrentamiento una nueva titanomaquia. En el relato se ensalza a Áyax Oileo, del que se dice que no se cansa, lo que constituye una señal de heroísmo (Quinto de Esmirna, *Posthoméricas* 14.556-557), y también que lucha heroicamente asegurando que escapará, aunque todos los dioses unan sus fuerzas (Quinto de Esmirna, *Posthoméricas* 14.564-567).

Pero le infundía bríos la necesidad, y aseguraba que escaparía, aun cuando, en su enojo, unieran contra él sus fuerzas todos los Olímpicos, y el mar entero encrespan.
(Traducción de Toledano Vargas, 2004)

Esas palabras constituyen una señal de *hybris*, o, más concretamente, de impiedad o *asebeia*, pues, en lugar de aceptar su destino, Áyax lucha contra él y se muestra confiado en que puede vencer a los dioses. El comportamiento del héroe está en sintonía con la comparación que se hace de él con un titán y también con las palabras iniciales de Atenea al quejarse de la ausencia de respeto de los hombres hacia los dioses. Pero la soberbia de Áyax Oileo no es algo nuevo de esta versión, sino que se menciona ya en la *Odisea* homérica (*Odisea* 4.499-511):

El primero en perderse fue Áyax con todas sus naves
longirremes: lo echó Posidón a las rocas de Giras
gigantescas y allí le salvó de las olas; y hubiese
de la muerte escapado, aun malquisto de Atena, si evita
pronunciar en su ciega locura palabras blasfemas:
"A pesar de los dioses -decía- he rehuído la sima
monstruosa del mar." Escuchó Posidón tales voces
de insolencia; el tridente empuñó con sus manos robustas
y, pegando en la roca de Giras, quebróla en dos trozos:
firme el uno quedó, marchó el otro a merced de las aguas
y de pie sobre él al principio Áyax iba exultante;
pero luego el peñón le arrastró por las olas sin cuento
hasta hallar su destino tragando las aguas salobres.
(Traducción de Pabón, 1993)

Tanto en la versión de Homero como en la de Quinto de Esmirna, Atenea es enemiga de Áyax por el acto cometido contra Casandra, pero es Poseidón quien provoca la muerte del héroe por sus palabras contra los dioses. De hecho, en la versión homérica Atenea quiere castigar a Áyax, mientras que Poseidón está dispuesto a protegerlo y salvarlo. Esto es así hasta que el héroe pronuncia sus impías palabras, que son las que motivan el castigo final de Poseidón y la muerte del héroe. Pues bien, la cuestión es que éste es el único pasaje de la *Odisea* en el que Áyax es mencionado y los estudiosos se han preguntado por qué se introduce en este momento el relato de su muerte. Castellani (2005) propone que el *nostos* fallido de Áyax se relata en *Odisea* porque es una inversión del regreso finalmente triunfal de Odiseo, que es el protagonista de la obra. Atenea quiere castigar a Áyax y Poseidón lo protege, mientras que, en el caso de Odiseo, Poseidón lo quiere castigar y es Atenea quien lo protege. Ante una situación

de peligro, Áyax blasfema y por eso es finalmente castigado por Poseidón, mientras que Odisseo, aunque pasa por muchas situaciones complicadas, mantiene el respeto a los dioses sin cometer ninguna impiedad y por eso conserva la protección de Atenea.

Sea como fuere, en la versión de Quinto de Esmirna también es la impiedad de Áyax, manifestada en sus acciones (la violación de Casandra en el templo de Atenea, en el que la joven ha buscado la protección de la diosa) y en sus palabras (la afirmación de que puede rehuir la voluntad divina), la que justifica el castigo de los dioses contra él. De hecho, en esa versión es igualmente Poseidón el que se enfada con Áyax Oileo por su resistencia (Quinto de Esmirna, *Posthoméricas* 14.567-570) y muestra su cólera agitando el mar y la tierra. Y, finalmente, es Poseidón el que provoca en última instancia su muerte.

En Hesíodo, *Teogonía* 674-675 se afirma que los dioses olímpicos se enfrentan a los titanes con rocas y en *Teogonía* 715-717 se explica que el enfrentamiento llega a su fin cuando los olímpicos lanzan trescientas rocas sin respiro contra los titanes hasta cubrirlos por completo. Pues bien, la muerte final de Áyax en la versión de Quinto de Esmirna se produce de una forma análoga, pues, una vez que Áyax naufraga en el mar debido a la tormenta, se aferra a una roca y, entonces, Poseidón parte la roca para después arrojar sobre el héroe una montaña (Quinto de Esmirna, *Posthoméricas* 14.570-589):

Agitó a la vez el ponto y la infinita tierra; se conmovieron por completo, en las proximidades, los acantilados del Cafereo; y bramaban de forma lúgubre los escollos, batidos por el violento oleaje, irritado como se hallaba su soberano. Partió éste, para así sumergirla en el mar, tal amplia roca, a la que aquél se estaba sujetando con sus manos; abrazado largo tiempo a esos peñascos, se le desollaron las manos, y corría la sangre bajos sus uñas; surgiendo de continuo con el borbollar de las olas, sobremanera blanqueaba la espuma su cabeza y sus barbas mejillas. Y todavía habría evitado su maldito destino, si aquél, tras abrir una brecha en la tierra, no le hubiera arrojado encima una montaña. Como antaño la valiente Palas levantó, para dejarla caer sobre el gran Encélado, la isla de Sicilia, que bajo tierra aún se abrasa sin cesar, debido al llameante aliento de ese infatigable Gigante; así sepultó al desventurado soberano de los locios la cima de ese monte, al desplomarse sobre él desde las alturas: oprimía su peso a aquel fornido guerrero. Lo alcanzó, pues, la negra aniquilación de la Muerte, vencido a la vez por la tierra y por el ponto infecundo. (Traducción de Toledano Vargas, 2004)

El naufragio de Áyax en su viaje de regreso o *nostos* se presenta así en Quinto de Esmirna como una titanomaquia o guerra entre, de un lado, Áyax, culpable de una grave impiedad contra Atenea por agredir a Casandra y contra todos los dioses por creer que puede vencerlos, y, de otro lado, los dioses olímpicos. Pero no en todas las versiones literarias de este episodio Áyax es muerto con una roca, al estilo de los titanes. Por ejemplo, Apolodoro (*Epítome* 6.6.) ofrece una versión de los hechos en la que Áyax muere simplemente ahogado en el mar:

Atenea lanzó un rayo contra la nave de Áyax, y cuando ésta se deshizo, él alcanzó una roca y dijo que se había salvado a pesar de los propósitos de la diosa; pero Poseidón, golpeando con su tridente la roca, la quebró y Áyax al caer al mar pereció. (Traducción de Rodríguez de Sepúlveda, 1985)

Quinto de Esmirna, en cambio, no sólo enfatiza que Áyax muere aplastado por una montaña, sino que, además, compara ese momento de Poseidón arrojando una montaña sobre

Áyax con el momento en el que Atenea arrojó la isla de Sicilia sobre Encélado (Quinto de Es-
mirna, *Posthoméricas* 14.580-589). Este hecho remite a la gigantomaquia o lucha entre los gigan-
tes y los dioses olímpicos, un episodio que sigue en el mito a la titanomaquia y que se conserva
narrado por Apolodoro en *Biblioteca* 1.6.1-2. Encélado es un gigante nacido de Urano y Gea, al
que en la gigantomaquia Atenea mata arrojando sobre él la isla de Sicilia. Así, Quinto convierte
el castigo a Áyax Oileo mediante un naufragio en el mar en un remedo de la titanomaquia y
de la gigantomaquia unidas, esto es, en un remedo de la lucha de Zeus contra los peligros
oscuros que amenazan el orden y la justicia que él simboliza.

Al representar a Áyax como un titán o un gigante, ambos dioses preolímpicos, Quinto
subraya la amenaza que supone Áyax y la necesidad que tienen los dioses olímpicos de acabar
con él para restaurar el orden (Carvounis, 2007: 253). Así, la acción de los dioses contra Áyax
Oileo y la flota griega queda justificada como una acción beneficiosa para la humanidad.

De hecho, la tempestad que acaba con Áyax y los griegos es comparada por un marinero
anónimo con el diluvio de Deucalión (Quinto de Esmirna, *Posthoméricas* 14.602-604).

Y alguien acertó a decir:

“Sin duda fue una tempestad semejante la que un día azotó a los hombres, cuando
se produjo el portentoso diluvio de Deucalión: en el ponto se había sumergido la
tierra, y por doquier se extendieron los abismos”. (Traducción de Toledano Vargas,
2004)

El mito de Deucalión, hijo de Prometeo, es muy oportuno en este momento porque con-
tiene el castigo de Zeus a los hombres por no respetar el límite entre dioses y hombres. En
concreto, el mito cuenta cómo, cuando Zeus decidió castigar a los hombres de la raza de bron-
ce, Prometeo aconsejó a Deucalión que construyese una barca y que embarcase en ella con
Pirra, su esposa. Zeus provocó un gran diluvio que acabó con la vida de la mayor parte de los
hombres. Deucalión y Pirra, en cambio, tras navegar durante nueve días y nueve noches, sal-
varon sus vidas y, al poner pie en tierra de nuevo, ofrecieron un sacrificio en honor de Zeus,
en señal de respeto a los dioses (Apolodoro, *Biblioteca* 1.7.1-4). Este mito muestra que los seres
humanos han de respetar los límites de su condición humana y a los dioses; en caso contrario,
el castigo de los dioses se encarga de restablecer el orden, y ese castigo, con frecuencia, utiliza
como instrumento el agua¹⁴.

Que el agua sea ese instrumento de castigo, especialmente a través de la inmersión en el
mar, no es extraño porque “la inmersión equivale a una disolución de las formas, a una rein-
tegración en el modo indiferenciado de la preexistencia” (Eliade, 1981²: 200). Es decir, el agua
tiene la capacidad de absorber el mal “gracias a su poder de asimilación y desintegración de
todas las formas” (Eliade, 1981²: 206). Por eso, la inmersión en el agua es la vía de acción pre-
ferida por los dioses para acabar con el mal y generar un nuevo comienzo.

De la tempestad y el naufragio que provoca Atenea en *Posthoméricas* se salvan tan sólo
unos pocos griegos, a los que se dice explícitamente que protegen los dioses (Quinto de Es-
mirna, *Posthoméricas* 14.627-628). Así pues, el mar es utilizado por Atenea y el resto de los
dioses olímpicos para hacer pagar a Áyax Oileo (y a los griegos) por sus impías acciones y, por
lo tanto, para restablecer la justicia y el orden que Áyax subvierte con su acción. Áyax lucha
de forma brava con el mar y se enfrenta a los dioses, pero, igual que los titanes y los gigantes

¹⁴ Sobre el mito de Deucalión, cf., entre otros, Main (1986); Colombani (2020). Sobre las distintas versiones del dilu-
vio, cf. Usener (1899). Sobre el simbolismo del diluvio, cf. Eliade (1981²: 220-222).

fueron derrotados, así también lo es él, y su muerte supone un ejemplo para que los hombres aprendan a respetar debidamente a los dioses¹⁵.

3. JERJES SOMETE AL HELESPONTO

Si Áyax Oileo utiliza su fuerza para enfrentarse al mar, Jerjes en *Persas* de Esquilo utiliza el intelecto. *Persas* es la única tragedia de tema histórico que se conserva completa; se representó por primera vez en el año 472 a. C. y narra, desde el punto de vista persa, el enfrentamiento de persas y griegos en la batalla de Salamina (480 a. C.). Desde el comienzo de la tragedia se incide en que Jerjes ha decidido librar la guerra por tierra y por mar, algo que infunde temor en el Coro de ancianos (vv. 115-139), porque los persas son fuertes en la guerra terrestre (vv. 102-107), pero contemplan el mar con mayor respeto (vv. 109-114).

La cuestión es que, para poder llevar a cabo el ataque por tierra en suelo griego, Jerjes necesita que sus tropas crucen el estrecho del Helesponto (actual estrecho de los Dardanelos), para lo cual ingenia un complejo sistema, que Heródoto describe en *Historias* 7.36:

(...) otros ingenieros procedieron a tender los puentes, haciéndolo de la siguiente manera. Tras haber abarloado penteconeros y trirremes (trescientos sesenta para sustentar el puente situado del lado del Ponto Euxino, y trescientos catorce para sustentar el otro, que fueron alineados transversalmente con relación al Ponto y en el sentido de la corriente del Helesponto, a fin de que la misma mantuviese tensos los cables; tras haber abarloado, repito, los navíos, echaron al agua unas enormes anclas: las del primer puente por el lado del Ponto, debido a los vientos que soplan procedentes de dicho mar, mientras que las del otro puente las arrojaron por el lado occidental —el próximo al Egeo—, debido al Zéfiro y al Noto. Además, entre los penteconeros y los trirremes, dejando en dos lugares una abertura para la navegación, con objeto de que el que quisiera pudiese adentrarse en el Ponto a bordo de pequeñas embarcaciones o bien salir del mismo.

Una vez hecho esto, tendieron desde tierra los cables, tensándolos mediante cabrestantes de madera; pero, en esta ocasión, no emplearon ambos tipos de cable por separado, sino que utilizaron para cada puente dos de esparto y cuatro de papiro (su grosor y eficacia eran idénticas, pero, en proporción, las maromas de esparto eran bastante más pesadas: cada codo pensaba un talento).

Cuando el almacén de los puentes estuvo terminado, cortaron troncos de dimensiones iguales a la anchura de los puentes formados por las naves, los colocaron cuidadosamente sobre el tendido de los cables, sin dejar resquicios, y, acto seguido, reforzaron su ensamblaje con traviesas. Hecho esto, los recubrieron con planchas de madera, ajustándolas también cuidadosamente, y las recubrieron de tierra. Finalmente, apisonaron la tierra y, a ambos lados, levantaron una empalizada, para evitar que las bestias de carga [y los caballos] se espantaran al ver el mar desde la plataforma. (Traducción de Schrader, 1985)

Esquilo, por su parte, explica el sistema de forma mucho más breve en los siguientes términos (*Persas* 65-72; cf. vv. 109-114):

Ya ha cruzado el ejército real, destructor de ciudades, a la tierra vecina allende el mar, tras haber pasado al estrecho de Hele, hija de Atamante, sobre un puente formado por barcos atados con cables de lino, luego de haber echado al cuello del mar

¹⁵ Sobre la muerte de Áyax Oileo, cf., entre otros, Kakridi (1962: 129-132); Vian (1963-1969, III: 171-173); Carvounis (2019: 240-243).

ese yugo afirmado con múltiples clavos que sirviera de paso. (Traducción de Perea Morales, 1986)

En definitiva, parece que se dispusieron barcos de un lado al otro del estrecho y se tendieron unos cables para construir un puente que permitió a las tropas de tierra cruzar el estrecho y dirigirse al territorio griego sin tener que navegar.

Ahora bien, tanto en la versión de Heródoto como en la de Esquilo esta acción se presenta con unas connotaciones muy interesantes. Esquilo equipara la acción de Jerjes con ponerle al mar un yugo (v. 72) y Heródoto cuenta que el éxito de Jerjes viene precedido de un intento fallido, que enfurece a Jerjes y lo lleva a castigar al mar. En concreto, Jerjes ordena que arrojen al agua unos grilletes, en señal de esclavitud, y que propinen trescientos latigazos al Helesponto mientras lo zahieren con palabras, en las que aseguran al Helesponto que Jerjes lo cruzará lo quiera el Helesponto o no (*Historias* 7.34-35).

Pues bien, a partir de Abido, las unidades que tenían esa misión construyeron dos puentes en dirección al citado promontorio (...) Pero, cuando el doble puente había sido ya tendido, estalló una violenta tempestad que rompió todos los cables y dispersó los navíos.

Al tener noticias de ello, Jerjes montó en cólera y mandó que propinasen al Helesponto trescientos latigazos y que arrojaran al agua un par de grilletes. Y también he oído decir que, de paso, envió asimismo, a unos verdugos para que estigmatizaran al Helesponto. Sea como fuese, lo cierto es que ordenó a sus hombres que, al azotarlo, profiriesen estas bárbaras e insensatas palabras: "¡Maldita corriente! Nuestro amo te inflige este castigo porque, pese a no haber sufrido agravio alguno por su parte, lo has agravado. A fe que, tanto si quieres como si no, el rey Jerjes pasará sobre ti. Con toda razón ningún hombre ofrece sacrificios en tu honor, pues eres simplemente un río turbio y salado."

Jerjes, como digo, ordenó castigar al mar con esos correctivos, y, además, que les cortaran la cabeza a quienes habían dirigido la construcción de los puentes sobre el Helesponto. (Traducción de Schrader, 1985)

Estos pasajes dejan claro que el acto de hacer cruzar a las tropas de tierra el Helesponto de esa manera es entendido como una acción de sometimiento sobre la naturaleza, concretamente sobre el mar, y, de hecho, esa acción de Jerjes es interpretada por el fantasma de su padre Darío, que sale del inframundo y ofrece su visión de los hechos, como una imprudencia (v. 725)¹⁶. En su relato, Darío establece un vínculo entre el Helesponto y Poseidón, como dios del mar, e interpreta la acción de Jerjes como un impío intento de esclavizar al Helesponto y, consecuentemente, de someter al dios (vv. 745-750):

Él abrigó la esperanza de sujetar con cadenas, como a un esclavo, al sagrado, fluvente Helesponto, al Bósforo, acuífera corriente de un dios. Y fue transformando en su ser el estrecho, y, luego que le impuso trabas hechas con el martillo, abrió un inmenso camino para nuestro ejército inmenso. Él, que es un mortal, falto de prudencia, creía que iba a imponer su dominio a todos los dioses y, concretamente, sobre Posidón. (Traducción de Perea Morales, 1986)

Existen en la literatura griega otros enfrentamientos entre el hombre y el agua. Uno de los más conocidos es la lucha entre Aquiles y el río Escamandro en Homero, *Ilíada* 21.1-384, en la que el dios Hefesto acaba interviniendo y provocando un fuego, que hace retroceder al río¹⁷.

¹⁶ Según Conacher (1996: 24), la acción de Jerjes se puede entender como una manifestación de *hybris*.

¹⁷ Sobre la lucha entre Aquiles y el Escamandro, cf., entre otros, Mackie (1999); Holmes (2015).

En Nono de Panópolis, *Dionisiacas* 27.176-188 el enfrentamiento se produce entre un dios y un río. Concretamente, Dioniso explica que, si el río Hidaspes se doblega ante él, lo favorecerá convirtiendo sus aguas en vino, pero, si decide ayudar a sus enemigos, Dioniso lo castigará con una presa que retenga el agua.

Mas si el Hidaspes dobla su rodilla servil ante mí, si no arma sus corrientes rencorosas de nuevo contra mis Bacantes, me mostraré magnánimo. Transformaré todas sus aguas gloriosas en el vino del evohé gracias a los licores del lagar y convirtiéndolas en gustosas corrientes. Ceñiré con mi follaje las cumbres de su agreste floresta, transformándola en un viñedo. Pero si de nuevo auxilia a los indios moribundos y a su hijo Deríades con sus corrientes defensores de desgracias, entonces construid una presa sobre las aguas de ese río arrogante y cruzad sus aguas sedientas sin mojaros los pies. Que un caballo pueda levantar el polvo trotando con sus cascos al pisar la arena desnuda del fondo del Hidaspes desecado. (Traducción de Hernández de la Fuente, 2004)

Como se ve en este pasaje, mientras el agua es un instrumento para castigar a los mortales, el castigo a los ríos puede ser curiosamente una presa que retenga sus aguas y las impida fluir.

En el caso de *Persas*, Jerjes comete una impiedad al intentar someter y esclavizar al Helesponto. Pero el monarca no es el único que falta a los dioses, pues en su última *rhesis* o discurso Darío explica que la situación de los persas es consecuencia igualmente de la acción colectiva del ejército, que atentó en Grecia contra los templos y las estatuas de los dioses (vv. 807-815). Por lo tanto, también los persas en su conjunto han cometido *asebeia* con sus acciones.

Allí les espera sufrir las más hondas desgracias en castigo de su soberbia y sacrílego orgullo, pues, cuando ellos llegaron a la tierra griega, no sintieron pudor al saquear las estatuas sagradas de los dioses ni de incendiar los templos. Han desaparecido los altares de los dioses, y las estatuas de las deidades han sido arrancadas de raíz de sus basas y, en confusión, puestas cabeza abajo. Así que, como ellos obraron el mal, están padeciendo desgracias no menores y otras que les esperan, porque aún carecen de fondo sus males, pues todavía *†se está formando†*. (Traducción de Perea Morales, 1986)

Es decir, la imagen del yugo sobre el cuello del Helesponto y de éste convertido en esclavo es, sin duda, una imagen poderosa con la que Esquilo pone en evidencia el gran poderío del imperio persa, capaz de someter al mar indómito, pero también queda en evidencia su *hybris*, que es, en último término, lo que provoca el castigo de los dioses (concretamente, en este caso, de Poseidón) y motiva la derrota de Jerjes¹⁸. Pero la obra también pone en evidencia la *hybris* colectiva de los persas y las graves faltas cometidas contra los dioses. En definitiva, en la versión de Esquilo, el imperio persa cae esencialmente por no aceptar los límites de su condición mortal y por no respetar a los dioses.

Puesto que Jerjes dirige las tropas por mar y por tierra, el enfrentamiento con los griegos también se desarrolla en esos dos ámbitos, como se refleja en la escena de mensajero, que ocupa el centro de la tragedia. Según el relato del mensajero, los persas son derrotados por mar en el estrecho de la isla de Salamina y por tierra en el islote de Psitalea. Pero destaca, sobre todo, la derrota por mar, ya que Jerjes, que ha utilizado la estrechez del Helesponto para someter al mar, es víctima en Salamina de la estrechez del canal, que hace que sus barcos no puedan

¹⁸ Sobre la imagen del yugo, cf. Petrounias (1976: 7-15); Michelini (1982: 81-86).

maniobrar, choquen entre sí y queden vulnerables al ataque griego (vv. 409-428). Igual que Jerjes aprovecha la estrechez del Helesponto en su beneficio, los griegos hacen lo mismo en el estrecho de Salamina para provocar la derrota persa.

Inició el ataque una nave griega y rompió en pedazos todo el mascarón de la popa de un barco fenicio. Cada cual dirigía su nave contra otra nave. Al principio, con la fuerza de un río resistió el ataque el ejército persa, pero, como la multitud de sus naves se iba apelotonando dentro del estrecho, ya no existía posibilidad de que se ayudasen unos a otros, sino que entre sí ellos mismos se golpeaban con sus propios espolones de proa reforzados con bronce y destrozaban el aparejo de remos completo.

Entretanto, las naves griegas, con gran pericia, puestas en círculo alrededor, las atacaban. Se iban volcando los cascos de las naves, y ya no se podía ver el mar, lleno como estaba de restos de naufragios y la carnicería de marinos muertos. Las riberas y los escollos se iban llenando de cadáveres. Cuantas naves quedaban de la armada bárbara todas remaban en pleno desorden buscando la huida. Los griegos, en cambio, como a atunes o a un copo de peces, con restos de remos, con trozos de tabla de los naufragios, los golpeaban, los machacaban. Lamentaciones en confusión, mezcladas con gemidos, se iban extendiendo por alta mar, hasta que lo impidió la sombría faz de la noche. (Traducción de Perea Morales, 1986)

Pero el castigo de los dioses a las tropas persas no es sólo la derrota por mar en Salamina (y por tierra en Psitalea), sino también las penurias de los supervivientes en su vuelta a Persia. Efectivamente, el ejército persa que logra sobrevivir a la derrota se retira e inicia el viaje de regreso. Los navíos pueden regresar por mar, pero el ejército que fue por tierra después de cruzar el Helesponto ha de regresar también por tierra. Pues bien, sucede que en ese camino el ejército va muriendo de hambre y sed a lo largo de los territorios que va cruzando (vv. 480-495) y, finalmente, los supervivientes se enfrentan en su trayecto a otro caudal de agua, el del río Estrimón. Esquilo, que parece inventar este suceso, cuenta que el río se congela invitando a los persas a cruzarlo a pie; es decir, en este caso se crea un puente de forma natural y ese puente invita a los persas a cruzar el río como en su momento cruzaron también el Helesponto. Sin embargo, cuando están cruzando, sale el sol, el hielo se resquebraja y los persas caen al río y perecen (vv. 495-507):

Esa noche, un dios suscitó un invierno temprano e hizo que se helara toda la corriente del sagrado Estrimón. Todos los que antes en manera alguna creían en los dioses, entonces oraron con súplicas adorando a la Tierra y al Cielo.

Luego que el ejército acabó de invocar a los dioses múltiples veces, intentó cruzar a través de la helada corriente; y quien de nosotros partió antes de esparcirse los rayos del dios, se encontró salvado, pues, como ardía con resplandores el brillante disco del sol, fue calentándolo con sus llamas y atravesando el centro del río. Unos sobre otros se fueron hundiendo, y en verdad tuvo suerte el que más pronto perdió el aliento vital.

Así, la expedición persa, que empieza cruzando exitosamente el Helesponto, termina cruzando con menos éxito el río Estrimón y muchos de los supervivientes perecen en lo que se entiende como un castigo divino similar al relatado por Heródoto en *Historias* 8.129 (ver arriba).

En definitiva, Esquilo utiliza la imagen del yugo y el acto de cruzar el Helesponto como símbolo concreto de la desmesura y la *hybris* de Jerjes, y menciona el ataque de los persas a los

templos e imágenes de los dioses como señal de la impiedad generalizada del ejército. Establecido así el error cometido por los persas, el castigo divino es inevitable, y aquí, como en otros pasajes, el castigo se materializa a través de la naturaleza, y, fundamentalmente, a través del mar y del río Estrimón.

4. CONCLUSIÓN

La civilización griega vivió en estrecho contacto con el mar y eso motivó que el mar (y el agua, en general) estuviera muy presente en todas sus manifestaciones culturales. De hecho, el mar es personificado en Ponto y también en Poseidón (que es su versión olímpica), el río que circunvala la tierra (entendida inicialmente como plana) es Océano en el pensamiento mitológico, los ríos son seres divinizados que protagonizan numerosos episodios míticos, las fuentes están habitadas por ninfas, etc. En definitiva, existe una rica hidromitología que muestra en qué medida los griegos entendían la naturaleza como un ser vivo y divino¹⁹.

Pero, además, como se ha mostrado, el mar tiene valores adicionales. De un lado, cumple con una importante función ordálica, de manera que cruzar el mar implica someterse al juicio de los dioses. De otro lado, también es instrumento de los dioses para castigar a los mortales por sus acciones impías. Todo ello se refleja en múltiples pasajes de la literatura griega, aunque aquí la atención se ha centrado especialmente en dos, muy distantes entre sí desde el punto de vista cronológico, pero similares en cuanto a su sentido último.

En el primer caso, el *nostos* o regreso de Áyax Oileo, Atenea decide castigar a Áyax haciéndolo naufragar con una terrible tempestad. Inicialmente, el héroe resiste y lucha bravamente con el mar, pero sus palabras soberbias provocan también el enfado de Poseidón y Áyax acaba siendo vencido. Jerjes, por su parte, intenta someter y esclavizar al Helesponto, lo que provoca igualmente el enfado del dios del mar y, finalmente, la derrota de Jerjes. Ambos personajes tratan de vencer al mar, uno con su fuerza heroica y el otro con su posición jerárquica (Jerjes considera que puede someter al Helesponto como hace con la población persa) y con su intelecto, en el sentido de que construye un complejo artificio para vadear el estrecho. Pero en ambos casos el mar actúa como un instrumento de justicia, que castiga a quien lo merece. Por supuesto, en el enfrentamiento entre el hombre y el mar, el mar siempre se impone recordando al hombre dónde están sus límites, pero, sobre todo, restableciendo el orden que el hombre subvierte, o intenta subvertir, con sus acciones.

Bibliografía

- ANTIFONTE y ANDÓCIDES (1991) *Discursos y fragmentos*, trad. de Jordi Redondo Sánchez, Madrid, Gredos.
- APOLODORO (1985) *Biblioteca*, trad. de Margarita Rodríguez de Sepúlveda, Madrid, Gredos.
- BAUMBACH, Manuel y Silvio BÄR (2007) "An Introduction to Quintus Smyrnaeus' *Posthomerica*" en Manuel Baumbach y Silvio Bär, eds. (in collaboration with N. Dümmler), *Quintus Smyrnaeus: Transforming Homer in Second Sophistic Epic*, Berlin / New York, Walter de Gruyter, pp. 1-26. <https://doi.org/10.1515/9783110942507.1>

¹⁹ Véase Encinas Reguero (en prensa).

- BEAULIEU, Marie-Claire (2016) *The Sea in the Greek Imagination*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press. <https://doi.org/10.9783/9780812291964>
- BIGGS, Thomas y Jessica BLUM (2019) "Sea-Storms in Ancient Epic" en Christiane Reitz y Simone Finkman, eds., *Structures of Epic Poetry. Volume II.2: Configuration*, Berlin / Boston, Walter De Gruyter, pp. 125-167. <https://doi.org/10.1515/9783110492590-043>
- CARVOUNIS, Katerina (2007) "Final Scenes in Quintus of Smyrna, Posthomerica 14", en Manuel Baumbach, Silvio Bär, eds. (in collaboration with N. Dümmler), *Quintus Smyrnaeus: Transforming Homer in Second Sophistic Epic*, Berlin / New York, Walter de Gruyter, pp. 241-257. <https://doi.org/10.1515/9783110942507.241>
- (2019) *A Commentary on Quintus of Smyrna, Posthomerica 14*, Oxford, Oxford University Press.
- CASTELLANI, Victor (2005) "Little Ajax, Odysseus, and Divine 'Wraths'", *The Classical Bulletin*, 81.2, pp. 107-130.
- COLOMBANI, María Cecilia (2020) "El mito del diluvio en la lógica del premio y el castigo: fiesta punitiva, sufrimiento y memoria. El caso de Deucalión", *Forma breve*, 16, pp. 407-417.
- CONACHER, Desmond John (1996) *Aeschylus: The Earlier Plays and Related Studies*, Toronto, University of Toronto Press. <https://doi.org/10.3138/9781442664678>
- DETIENNE, Marcel (1983) *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Madrid, Taurus.
- ELIADE, Mircea (1981²) "Las aguas y el simbolismo acuático", en *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*, Madrid, Ediciones Cristiandad, pp. 200-226.
- ENCINAS REGUERO, M. Carmen (en prensa) "El imaginario del agua en la cultura y la mitología griegas", *Agua y Territorio*.
- ESQUILO (1986) *Tragedias*, trad. de Bernardo Perea Morales, Madrid, Gredos.
- FARANTON, Valérie (2017) "Loi des dieux, loi des hommes: deux exemples d'ordalie dans les aventures de Leucippé et Clitophon", en Patrick Voisin y Marielle De Béchillon, eds., *Lois des dieux, lois des hommes*, Paris, L'Harmattan, pp. 275-283.
- GLOTZ, Gustave (1904) *L'Ordalie dans la Grèce primitive*, New York, Arno Press.
- HERODOTO (1985) *Historia. Libros VI-VII*, trad. de Carlos Schrader, Madrid, Gredos.
- (1989) *Historia. Libros VIII-IX*, trad. de Carlos Schrader, Madrid, Gredos.
- HOLMES, Brooke (2015) "Situating Scamander: 'Natureculture' in the *Iliad*", *Ramus*, 44, pp. 29-51. <https://doi.org/10.1017/rmu.2015.2>
- HOMERO (1993) *Odisea*, trad. de José Manuel Pabón, Madrid, Gredos.
- JAMES, Alan y Kevin LEE (2000) *A Commentary of Quintus of Smyrna, Posthomerica V*, Leiden / Boston / Köln, Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004351110>
- ΚΑΚΡΙΑΔΗ, Φάνης Ι. (1962) *Κόϊντος Σμυρναίος. Γενική μελέτη των 'Μεθ' Ομηρον' και του ποιητή τους*, Αθήνα, Εστία.
- LONGO, AQUILES TACIO y JAMBILICO (2017) *Dafnis y Cloe. Leucipa y Clitofonte. Babiloniacas (resumen de Focio y fragmentos)*, trad. de Máximo Briosó Sánchez, Madrid, Gredos.
- MACIVER, Calum A. (2012) *Quintus Smyrnaeus' Posthomerica. Engaging Homer in Late Antiquity*, Leiden / Boston, Brill.

- MACKIE, C. J. (1999) "Scamander and the Rivers of Hades in Homer", *American Journal of Philology*, 120.4, pp. 485-501. <https://doi.org/10.1353/ajp.1999.0049>
- MAIN, Anne (1986) "Le déluge de Deucalion. Rêve d'Immortalité ou nostalgie de la Mère", *Collection de l'Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité*, 329, pp. 277-282.
- MCHARDY, Fiona (2008) "The 'Trial by Water' in Greek Myth and Literature", *Leeds International Classical Studies*, 7.1, pp. 1-20.
- MICHELINI, Ann N. (1982) *Tradition and Dramatic Form in the Persians of Aeschylus*, Leiden, Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004668881>
- NONO DE PANÓPOLIS (2004) *Dionisiácas. Cantos XXV-XXXVI*, trad. de David Hernández de la Fuente, Madrid, Gredos.
- PAUSANIAS (1994) *Descripción de Grecia. Libros I-II*, trad. de María Cruz Herrero Ingelmo, Madrid, Gredos.
- PETROUNIAS, Evangelos (1976) *Funktion und Thematik der Bilder bei Aischylos*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. <https://doi.org/10.13109/9783666251399>
- QUINTO DE ESMIRNA (2004) *Posthoméricas*, trad. de Mario Toledano Vargas, Madrid, Gredos.
- RUDHARDT, Jean (1971) *Le thème de l'eau primordiale dans la mythologie grecque*, Berne, A. Francke.
- SCHEIJNEN, Tine (2018) *Quintus of Smyrna's Posthomerica. A Study of Heroic Characterization and Heroism*, Leiden / Boston, Brill.
- SEVERYNS, Albert (1963) *Recherches sur la Chrestomathie de Proclo, IV. La vita Homeri et les Sommaires du Cycle. Texte et Traduction*, Paris, Les Belles Lettres.
- USENER, Hermann (1899) *Die Sintfluthsagen*, Bonn, Friedrich Cohen.
- VIAN, Francis (1963-1969) *Quintus de Smyrne. La suite d'Homère*, 3 Vols., Paris, Les Belles Lettres.

