

**Reflexión terminológica sobre los conceptos de piedad e impiedad
en la *Historia* de Heródoto**

[Terminological Reflection on the Concepts of Piety and Impiety
in Herodotus' *Histories*]

<https://doi.org/10.6018/myrtia.650301>

Esteban Calderón Dorda*

Universidad de Murcia

esteban@um.es

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-2486-4527>

Resumen: Puede observarse que desde su óptica helena Heródoto tipifica unas impiedades genuinamente griegas e inequívocamente religiosas. En el universo religioso que plantea este historiador, los hechos y los comportamientos, aunque de pueblos diversos, son pasados por el tamiz del pensamiento religioso tradicional de los helenos. Parece que del análisis de la terminología religiosa en Heródoto puede colegirse que le interesan sobre todo los aspectos legales de la religión más que los conceptuales y no tanto el concepto de religión como tal. El vocabulario estudiado se muestra claramente escorado hacia el terreno de la irreligiosidad, pero dentro de una idea tradicional de la piedad y de que no puede haber impiedad sin castigo.

Abstract: It can be observed that from his Hellenic perspective, Herodotus typifies impieties that are genuinely Greek and unequivocally religious. In the religious universe presented by this historian, actions and behaviors, though belonging to different peoples, are filtered through the traditional religious thought of the Hellenes. It seems that from an analysis of Herodotus' religious terminology, one may infer that he is primarily interested in the legal aspects of religion rather than the conceptual ones, and not so much in the notion of religion as such. The vocabulary studied is clearly inclined toward the field of irreligiosity, yet within a traditional idea of piety and of the belief that there can be no impiety without punishment.

Palabras clave: Heródoto, Religión, Lexicografía, Historia

Keywords: Herodotus, Religion, Lexicography, History

Recepción: 17/02/2025

Aceptación: 28/10/2025

Cuando se escribe sobre religión generalmente el centro de interés reside en el ámbito de las ideas o de los símbolos¹ o incluso del ritual. Es sabido que en la religión griega no existe un único término para designar la piedad, sino varios, tanto en un sentido positivo como negativo, el producto del “conglomerado

* Este trabajo ha sido realizado bajo los auspicios de Proyecto de Investigación PDI2021-123138NB-I00 de la Universidad de Cádiz.

¹ Burkert, 2009, pp. 21-22.

heredado”, en palabras de Gilbert Murray². Por otra parte, Burkert³, maestro de estudiosos de la religión helena, ha escrito que “es difícil ‘captar’ lo que significa el comportamiento religioso”, lo cual no obsta para que a través del estudio de su vocabulario pueda rastrearse el auténtico sentido sacro de los griegos, así como su concreción en el mundo cívico⁴. Existían unas normas generales de la humanidad, que se creía que estaban protegidas por los dioses: se les llamaba ἄγραφα νόμιμα o, como dice Sófocles, ἄγραπτα κάσφαλῇ θεῶν νόμιμα⁵; en otras palabras, no existe en el mundo heleno un “libro sagrado” al que remitirse, sino sólo los textos que han llegado hasta nuestros días, que conformaban un *corpus* legislativo de origen inmemorial y de tradición oral⁶, y que afectaban al respeto por la tradición ancestral. Pero no sólo son unas leyes ἄγραπτα, sino también ἀσφαλῇ, es decir, ‘sólidas’, término que no debe pasar desapercibido por cuanto que su implantación genera estabilidad social⁷. No es posible, por tanto, separar la religión griega de la sociedad, como no es posible conocer los conceptos sin un estudio de la distribución de los usos del vocabulario y sus acepciones contextuales⁸. En esta propuesta de análisis, con especial énfasis para la antinomia piedad/impiedad⁹, para desentrañar estas normas religiosas y enmarcarlas en el panorama de la religión griega se insertan estas páginas sobre el historiador Heródoto de Halicarnaso, consciente de que “the *Histories* being on any view a major source for the study of Greek religion”¹⁰. Como es natural, la obra de Heródoto, en su aspecto religioso, ha sido estudiada en las últimas décadas por

² Murray, 1947, p. 66.

³ Burkert, 2009, p. 23.

⁴ Cf. Calderón Dorda, 2020a, p. 32.

⁵ S., *Ant.* 454.

⁶ Cf. Rudhardt, 2008, pp. 49-68; Calderón Dorda, 2020a, pp. 35-36. Sófocles, por boca de Antígona (*Ant.* 456-457), afirma que no se trata de leyes aleatorias, sino de normas imperecederas cuyo origen es desconocido; son, en definitiva, νόμοι ὑψίποδες (*OT* 865-866), leyes muy elevadas. Había una serie de νόμιμα que eran de común reconocimiento, como, por ejemplo, garantizar la vida de los heraldos; por esta razón, cuando los lacedemonios dieron muerte a los heraldos persas, Jerjes afirmó que él no iba a hacer lo que reprochaba a aquéllos, que habían violado τὰ πάντων ἀνθρώπων νόμιμα (Hdt. 7.136.2), afirmación que supone una *interpretatio Graeca*, algo habitual en la obra del historiador de Halicarnaso. Heródoto (2.79.1) también pondera que los egipcios se rijan por las normas de sus antepasados: πατρίοισι δὲ χρεώμενοι νόμοισι ἄλλον οὐδένα ἐπικτῶνται.

⁷ El adjetivo ἀσφαλῇ pertenece a la raíz del verbo σφάλλειν (< **sphl-*), con ἀ- privativa, emparentado, por tanto, con ἄσφαλτος (‘asfalto’), que alude a la dureza, la solidez, la perdurabilidad.

⁸ Un marco teórico sobre este tipo de análisis se puede ver en Peels, 2016, pp. 14-23.

⁹ Un breve resumen sobre la antinomia piedad/impiedad se puede ver en Mikalson, 1983, pp. 91-105. El antiguo trabajo de Bolkestein (1936, pp. 57-62) dedica unas páginas a una parte de la terminología religiosa empleada por Heródoto, pero desde una perspectiva ya obsoleta.

¹⁰ Scullion, 2007, p. 205.

autores como Gould (1994), Harrison (2000), Mikalson (2002 y 2003) o Krewet (2017), pero en este trabajo pretendemos ofrecer una perspectiva diferente, basada en un estudio estrictamente terminológico.

El término εὐσέβεια ('piedad') –derivado de σέβας¹¹ y el prefijo εὐ-, que denota una cualidad positiva–, es el rango fundamental de la religiosidad helena¹² y no está atestiguado en Heródoto, pero sí el adjetivo εὐσεβής en dos ocasiones. En la primera de ellas el faraón Micerino, hijo de Quéops, muestra su enfado con un oráculo (τὸ μαντήιον) llegado de la ciudad de Buto, según el cual sólo iba a vivir seis años y en el séptimo moriría¹³. Indignado, Micerino envió emisarios a dicho oráculo con una recriminación a la divinidad¹⁴ (τῷ θεῷ ὀνειδισμα), ya que su padre y su abuelo, que habían clausurado los santuarios y no habían guardado memoria de los dioses, amén de destruir a los hombres, habían vivido mucho tiempo, mientras que él iba a morir pronto, a pesar de que era εὐσεβής, lo que consideraba una flagrante injusticia (2.133.2)¹⁵:

τὸν δὲ δεινὸν ποιησάμενον πέμψαι ἐς τὸ μαντήιον τῷ θεῷ ὀνειδισμα ἄντιμεμφόμενον ὅτι ὁ μὲν αὐτοῦ πατήρ καὶ <ὁ> πάτριος, ἀποκληίσαντες τὰ ἱρὰ καὶ θεῶν οὐ μεμνημένοι ἀλλὰ καὶ τοὺς ἀνθρώπους φθείροντες, ἐβίωσαν χρόνον ἐπὶ πολλόν, αὐτὸς δ' εὐσεβής ἐὼν μέλλοι ταχέως οὕτω τελευτήσειν.

La segunda respuesta del oráculo resultó concluyente: precisamente por su piedad su vida sería breve (2.133.3), puesto que Egipto debía estar sumido en la desgracia durante ciento cincuenta años¹⁶.

¹¹ Sobre este término, cf. Rudhardt, 2008, pp. 69-77; Calderón Dorda, 2020a, pp. 32-35. Sobre la relación entre σέβας y εὐσέβεια se puede ver, de una manera muy general, Burkert, 2007, pp. 362-365. Esquilo (*Ch.* 645) lo resume muy bien en pocas palabras: τὸ πᾶν Διὸς σέβας παρεκβάντας οὐ θεμιστῶς.

¹² Calderón Dorda, 2015, p. 47.

¹³ La profecía de la muerte es un tema recurrente derivado del folclore. La cronología es errónea, ya que Micerino probablemente reinó durante veintiocho años. La explicación puede estar en que también se trata de un elemento procedente del folclore, donde el siete y sus múltiplos son números formulares, cf. Lloyd, 1989, p. 350; 2007, p. 336. Según narra el propio Heródoto (2.130.2), su fuente son los sacerdotes de la ciudad de Sais.

¹⁴ Se trata de Leto, patrona de la sede de Buto, en Egipto. Sobre este oráculo, cf. Sánchez Mañas, 2017, pp. 215-217 y 241-242.

¹⁵ Cabe señalar que hay un problema textual en el término que analizamos, ya que los códices del grupo *a* y el códice *P* transmiten εὐσεβής ἐὼν (así Godley, Legrand, Lloyd y Wilson), mientras que el resto de la tradición manuscrita da εὐσεβέων (así la edición oxoniense de Hude y la teubneriana de Rosén, cf. Krewet, 2017, p. 295), que sería la única vez en que apareciera este verbo en Heródoto.

¹⁶ Si bien es cierto que Micerino reabre los santuarios cerrados por sus predecesores, Heródoto (2.129) vincula las desgracias de este faraón con la muerte de su hija, pues esta se ahorca tras ser violada por su padre (2.131). Por otra parte, la reacción de Micerino al oráculo de Buto también podría interpretarse como desobediencia, puesto que decide hacer vida

El segundo pasaje corresponde al rey y sacerdote de Hefesto llamado Setón (2.141), que al no obtener la ayuda de la casta guerrera egipcia, a causa de anteriores desaires, no tuvo más remedio que hacer frente al ataque de un gran ejército del rey asirio Senaquerib confiado en una visión (ὄψις) durante el sueño (ὕπνος) en el santuario (μέγαρον) del dios, que le invitaba a confiar en él. A la llamada de Setón tan sólo acudieron los mercaderes, los artesanos y la gente del pueblo, pero se produjo un τέρας: una plaga de ratones de campo royó las aljabas, los arcos y los brazales de los escudos, dejando así inermes a los asirios, que huyeron despavoridos. Cuenta Heródoto (2.141.6) que en su época había una estatua de Setón en el santuario de Hefesto sosteniendo un ratón en la mano y con una inscripción debajo que rezaba así: «ἐς ἐμέ τις ὁρέων εὐσεβῆς ἔστω». Se puede inferir de este curioso portento que la confianza de Setón en el dios fue un acto de εὐσέβεια y que por esta razón desde la inscripción que había debajo de su estatua invitaba a los visitantes a hacerse acreedores de la misma piedad, ya que la μετάνοια que se operó en Setón consistió en refugiarse en la εὐσέβεια y ser un εὐσεβής, confiado (πίσυνος) más en el poder de la divinidad que en la fuerza de su precario ejército. Subyace en el pasaje la idea de que τὸ σέβας representa el temor religioso, propio de lo sagrado¹⁷, y la veneración debidos que inspiran los dioses, pero la importancia de este texto radica en que es la primera vez que nos hallamos frente al concepto de “fiarse de la divinidad”. Todo ello denota una disposición interior¹⁸.

Un término equivalente a εὐσεβής es θεοσεβής¹⁹, por primera vez en Heródoto con dos testimonios y que designa al hombre respetuoso con la divinidad o, como vulgarmente se dice, temeroso de dios, como lo fue Crespo, que era θεοσεβής (1.86.2) y además θεοφιλής, ‘favorito del dios’, un ἀγαθὸς ἄνθρωπος, un ‘hombre de bien’ en definitiva (1.87.2), en una de las escenas más célebres de Heródoto. Buena prueba de ello es que al ser puesto en la pira por Ciro II el

nocturna con la idea de vivir el doble y desautorizar el oráculo (2.133.4: ταῦτα δὲ ἐμυχανᾶτο θεῶν τὸ μαντήιον ψευδόμενον ἀποδέξαι).

¹⁷ Cf. Thgn. 1179: θεοὺς αἰδοῦ καὶ δεῖδιθι.

¹⁸ Cf. Rudhardt, 1958, p. 15. Con todo, Lloyd (1989, p. 359; 2007, p. 344) afirma que ninguna inscripción egipcia pudo expresarse en estos términos y que la traducción griega hay que entenderla como una reelaboración del relato egipcio. Cf. How y Wells, 1928, I, p. 236. En Esquilo (*Sep.* 212) aparece en boca del coro la expresión θεοῖς πίσυνος, pero se trata de un texto trágico y no parece relevante a nivel conceptual. Por otra parte, Plutarco define la εὐσέβεια como una θεραπείας θεῶν ἐπιστήμην.

¹⁹ La θεοσέβεια es el respeto a los dioses. No obstante, en Platón (*Phlb.* 39E), en cierta ocasión pregunta Sócrates sobre la diferencia existente entre εὐσεβής y θεοσεβής: δίκαιος ἄνθρωπος καὶ εὐσεβής καὶ ἀγαθὸς πάντως ἄρ' οὐ θεοφιλής ἐστιν;. Cf. Bolkestein, 1936, p. 146; Lloyd, 1976, p. 164.

Grande para ser quemado, invocó a gritos a Apolo y al instante se desató una tormenta que apagó por completo la hoguera²⁰.

En todos los términos anteriores está presente τὸ σέβας, pero Heródoto no lo utiliza ninguna vez; por el contrario, el verbo σέβεσθαι²¹ sí que lo está en diecisiete ocasiones y ofrece una visión bastante exacta de lo que representaba para el pensamiento religioso. Como es natural, el objeto principal de este verbo son los dioses²², pero también las estatuas de los dioses²³, así como el τέμενος, el recinto sacro²⁴. La observancia de estos preceptos es indispensable para ser εὐσεβής y estar en sintonía con la divinidad, algo que garantiza la armonía y la cohesión dentro de la *polis*²⁵.

Pero aún resulta más interesante el estudio del concepto contrario, ya que la religión griega es una religión sin dogmas, por lo que la noción de piedad puede resultar algo difusa y difícil de captar qué significaba para los griegos un

²⁰ Cf. How y Wells, 1928, I, pp. 97-99; Krewet, 2017, pp. 281-282. Otra muestra del favor de Apolo hacia Creso en Hdt. 1.91. Como escribe el propio Heródoto (9.100.2), δῆλα δὴ πολλοῖσι τεκμηρίοις ἔστι τὰ θεῖα τῶν πρηγμάτων. En Luciano (*Cal.* 14) el εὐσεβής es fundamentalmente φιλόθεος.

²¹ Cf. Motte, 1989, p. 20; Beekes, 2010, pp. 1315-1316, *s.u.* σέβομαι; Calderón Dorda, 2020a, pp. 33-34.

²² Hdt. 1.216.4, 2.29.7, 2.42.2, 5.7.

²³ Hdt. 2.172.3-4.

²⁴ Hdt. 7.197.4, tal vez por escrúpulo religioso. La impiedad de Cleómenes, producida por su locura, le condujo a saquear (ἱεροσυλεῖν) en Eleusis el τέμενος de las diosas (Deméter y Perséfone) y a prenderle fuego al ἄλσος del santuario de Argos (Hdt. 6.75.3). Sobre la locura e impiedad de Cleómenes, cf. Hdt. 5.42.1, 6.75, 6.84; Immerwahr, 1966, pp. 192-193; Hornblower y Pelling, 2017, pp. 16-24. Heródoto sugiere que las múltiples impiedades de Cleómenes (5.74-75, 6.75, 6.79-82, 6.84) y Cambises II (3.16, 3.25.3, 3.27-30, 3.37-38.1) sólo pueden hallar explicación en la locura. Cf. Mikalson, 2002, p. 193; 2003, p. 143. De hecho, la locura de Cleómenes se fue agravando —la expresión ἐόντα καὶ πρότερον ὑπομαργότερον de Hdt. 6.75.1 así parece sugerirlo— hasta terminar suicidándose (6.75.3). La impiedad de Cambises se convierte en un rasgo distintivo del monarca persa en manos de Heródoto, quien le llega a achacar el padecimiento del “morbo sacro”, esto es, la epilepsia (3.33), cf. Sopeña Genzor, 2018, pp. 267-269. La justificación basada en la locura la expresa así Heródoto (3.30.1) en el caso de Cambises: Καμβύσης δέ, ὥς λέγουσι Αἰγύπτιοι, αὐτίκα διὰ τοῦτο τὸ ἀδίκημα ἐμάνη, ἐὼν οὐδὲ πρότερον φρενῆρης. Cf. Schrader, 1979, p. 74, n. 165. En este pasaje aparece por vez primera τὸ ἀδίκημα, en este caso para designar un acto sacrílego como fue apuñalar en Menfis a Apis, azotar a los sacerdotes y matar a cuantos egipcios fueran sorprendidos celebrando la fiesta (3.29.2-3). Sobre la historicidad o no de este último episodio, cf. Schrader, 1979, pp. 73-74, n. 155. Este recurso a la locura lo encontramos también Eurípides, en las *Bacantes*, donde el impío por antonomasia, Penteo, es acusado por Tiresias de estar completamente loco, sin que exista ningún fármaco para su enfermedad (*Ba.* 326-327, 358-359), causada por una οὐχ ὅσῃ ὕβρις (*Ba.* 374-375), cf. Calderón Dorda, 2020b, pp. 28-29.

²⁵ Cf. Burkert, 2007, pp. 362-365; Peels, 2016, pp. 70-71.

individuo εὐσεβής y una comunidad respetuosa con los dioses; sin embargo, la noción de impiedad es más concreta. Esta última es expresada por Heródoto en tres ocasiones mediante el verbo ἀσεβείν –no utiliza nunca el sustantivo abstracto ἀσέβεια²⁶–, de manera muy especial en su primera aparición (1.159.3-4), en la que se aborda lo relativo al contenido de un χρησμός sobre la inmunidad de un suplicante (ικέτης) lidio llamado Pactias y la posibilidad de ser extraditado a los persas. El oráculo de Apolo en Dídima se mostró favorable a la entrega de Pactias, pero Aristódico, con perspicacia (ἐκ προνοίας)²⁷, se puso a dar vueltas alrededor del templo espantando a los gorriones y a cuantos pájaros anidaban en el mismo. En aquel momento se produjo un τέρας y una voz –de Apolo Dídimo sin duda– salió desde el ἄδυτον del templo espetándole a Aristódico: «ἀνοσιώτατε ἀνθρώπων, τί τάδε τολμᾶς ποιεῖν; τοὺς ἰκέτας μου ἐκ τοῦ νηοῦ κεραΐζεις;», a lo que Aristódico respondió que si tanto defendía a sus suplicantes, cómo es que ordenaba a los cimeos entregar el suyo a los persas, es decir, camuflando astutamente la propia irreverencia²⁸. La respuesta del oráculo fue terminante:

«ναὶ κελεύω, ἵνα γε ἀσεβήσαντες θάσσον ἀπόλῃσθε, ὥς μὴ τὸ λοιπὸν περὶ ἰκετέων ἐκδόσιος ἔλθῃτε ἐπὶ τὸ χρηστήριον».

Esta airada respuesta puede sorprender, pero resulta coherente con el pensamiento religioso griego: los cimeos se habían atrevido a preguntar al oráculo sobre una cuestión incontrovertible, como era la protección de los suplicantes, ya que era considerada una grave impiedad entregar un suplicante (ικέτης) a su enemigo, pues no hay que olvidar que los ἰκέται se encontraban bajo el amparo de Zeus Ἰκέσιος; atentar contra el derecho de ἀσυλία era considerado un acto impío, que entra en colisión con la religión²⁹. Se trata, pues, de

²⁶ Para la definición de ἀσέβεια, cf. Arist., *VV* 1251a31-33: ἀσέβεια μὲν ἢ περὶ θεοῦς πλημμέλεια καὶ περὶ δαίμονας ἢ καὶ περὶ τοὺς κατοικομένους, καὶ περὶ γονεῖς καὶ περὶ πατρίδα. Cf. Bruit Zaidman y Schmitt Pantel, 2002, pp. 11-14.

²⁷ Krewet (2017, p. 357) considera el desafío de Aristódico como un acto de prudencia o sabia previsión (ἐκ προνοίας) al obligar a la divinidad a un nuevo pronunciamiento sobre una ley divina no escrita. En realidad, Aristódico es tan irreverente como Micerino en *Hdt.* 2.133, ya que se atreve a desautorizar el oráculo; sin embargo, tiene más éxito que el faraón, porque consigue que los cimeos eviten la muerte pronosticada, mientras que el faraón no logra prolongar su vida.

²⁸ Cf. Asheri, 1988, p. 356; 2007, p. 183. Los pájaros que habían anidado en el santuario de Dídima gozaba de inmunidad sagrada, puesto que estaban amparados por el dios.

²⁹ Cf. Benveniste, 1983, pp. 388-390; Mikalson, 2003, pp. 73-74; 2005, pp. 7-8; Burkert, 2009, p. 149; Peels, 2016, pp. 113-115; Calderón Dorda, 2020a, pp. 34-35. En la literatura contemporánea Sófocles (*Ph.* 484) dice πρὸς αὐτοῦ Ζηνὸς ἰκεσίου. Como sinónimo de Zeus Ἰκέσιος existe Zeus ἄραϊος, que es Zeus que escucha a los suplicantes, cf. S. *Ph.* 1181-1182: μή, πρὸς ἄραϊον Διός, ἔλθῃς, ἰκετεύω. A mayor abundamiento, cf. Paus. 7.25.1: μήδ' ἰκέτας ἀδικεῖν ἰκέται δ' ἱεροί τε καὶ ἄγνοί. Por esta razón, cuenta Heródoto que los Alcmeónidas

un acto de ἀσέβεια³⁰ y la petición de los cimeos era irreverente y sacrílega³¹. Por esta razón, el oráculo emplea dos términos muy relevantes en el pasaje: por una parte, el conativo ἀνοσιώτατε para referirse a Aristódico, un superlativo de ἀνόσιος sobre el que después volveremos, y, por otra, el participio ἀσεβήσαντες para referirse a la impiedad de los cimeos, que no merecen sino la muerte por su vacilación en asunto tan capital en la religión helena³².

La segunda aparición también tiene lugar en un contexto oracular (2.139.1-2), en una visión tenida durante un sueño por el etíope Sabaco, quien había reinado en Egipto durante cincuenta años; en dicha visión un hombre le aconsejaba reunir a todos los sacerdotes de Egipto y partirlos en dos de un tajo. Sabaco consideró la visión como un aviso divino de que su estancia en Egipto debía concluir y no incurrir en ningún tipo de impiedad: ἵνα ὀσεβήσας περὶ τὰ ἱρὰ κακὸν τι πρὸς θεῶν ἢ πρὸς ἀνθρώπων λάβοι. En este caso, la ἀσέβεια hubiese consistido en dar muerte –una muerte impía– a los sacerdotes egipcios, es decir, una impiedad contra lo sagrado, contra la religión, περὶ τὰ ἱρά³³.

El tercer pasaje (8.129.2-3) narra la causa de la gran mortandad que se produjo entre los persas, guiados por Artabazo, uno de los generales de Jerjes, al cruzar una marisma en dirección a Potidea, en la península de Palene; cuando habían superado más de la mitad del trayecto una enorme pleamar inundó el lugar, provocando la muerte de los que no sabían nadar, y los que sí sabían a manos de los potideatas desde embarcaciones³⁴. La lectura que los potideatas realizaron de aquel acontecimiento fue que la causa –dos veces repite Heródoto

estaban malditos (1.61.1: καὶ λεγομένων ἐναγέων εἶναι τῶν Ἀλκμεωνιδέων), ya que otro Alcmeónida, Megacles, cometió sacrilegio al asesinar a los suplicantes que se habían acogido a sagrado en el templo de Atenea, a resultas de lo cual quedaron señalados como un linaje impuro (ἐναγής, término de raigambre religiosa que aparece por vez primera en el historiador de Halicarnaso). La explicación de οἱ δ' Ἐναγέες Ἀθηναίων se halla en Hdt. 5.71; Tucídides (1.126) ofrece una versión más pormenorizada de los hechos. La ἀσυλία se trata, como en el presente caso, de lugares sagrados, delimitados por ὅροι y bajo la protección divina, de los cuales no se podía desalojar a nadie por la violencia, cf. Wenger, 1931. Cf. Hdt. 7.141.1-2.

³⁰ Sobre el delito de ἀσέβεια, cf. Rudhardt, 1960. La ἀσέβεια era un crimen legalmente tipificado, cf. Whitmarsh, 2015, p. 117.

³¹ Cf. Hdt. 6.86γ2.

³² Comentan ampliamente este pasaje herodoteo: Krewet, 2017, pp. 348-361; Sánchez Mañas, 2017, pp. 64-70; Sopena Genzor, 2018, pp. 244-249.

³³ Cf. I. Powell, 1938, p. 173, s.u. ἱρός; Bruit Zaidman y Schmitt Pantel, 2002, p. 9. Para este episodio y la piedad de Sabaco, cf. Sánchez Mañas, 2017, pp. 139-141.

³⁴ Hdt. 8.129.2-3: αἵτιον δὲ λέγουσι οἱ Ποτειδαῖται τῆς τε ῥήχης [καὶ τῆς πλημμυρίδος] καὶ τοῦ Περσικοῦ πάθεος γενέσθαι τόδε, ὅτι τοῦ Ποσειδέωνος ἐς τὸν νηὸν καὶ τὸ ἄγαλμα τὸ ἐν τῷ προαστείῳ ἠσεβήσαν οὗτοι τῶν Περσέων οἱ περ καὶ διεφθάρησαν ὑπὸ τῆς θαλάσσης· αἵτιον δὲ τοῦτο λέγοντες εὐ λέγειν ἔμοιγε δοκέουσι. Cf. Masaracchia, 1977, p. 221; Sopena Genzor, 2018, pp. 250-253. Esta meritoria victoria de los potideatas tuvo lugar en el año 479 a.C.

el término αἵτιον en el pasaje— no fue otra que esos mismos persas habían cometido impiedad al profanar el templo y la estatua de Posidón, ὅτι τοῦ Ποσειδέωνος ἐς τὸν νηὸν καὶ τὸ ἄγαλμα τὸ ἐν τῷ προαστείῳ ἡσέβησαν οὗτοι τῶν Περσέων³⁵. Hay que recordar que Posidón era protector y epónimo de Potidea³⁶, además de aparecer su efigie en sus monedas³⁷, y la violación del templo y de la estatua constituía un grave acto de ἀσέβεια por parte de los persas, de manera que la pleamar pudo ser enviada como castigo por el propio Posidón como divinidad marina. Por esta razón, Heródoto se muestra de acuerdo con la interpretación dada por los potideatas cuando afirma: αἵτιον δὲ τοῦτο λέγοντες εὖ λέγειν ἔμοιγε δοκεῖσι.

Estos tres pasajes herodoteos sitúan el significado de ἀσεβεῖν en su punto exacto, que no se trata de ‘ser impío’, sino de ‘cometer impiedad’³⁸, es decir, producir efectos negativos en quienes son objeto del verbo, ya sean personas u objetos y lugares sagrados, todos ellos merecedores del mismo respeto religioso³⁹. De los dos tipos de ἀσέβεια que propone Teognis (1180), μήθ' ἔρδεν μήτε λέγειν ἀσεβῆ, esto es, de obra o de palabra, Heródoto tiene particular interés, como historiador, por destacar la impiedad de obra.

La ὁσίη es otra manera de definir la piedad entre los griegos, en este caso como ley divina, y designa tanto los deberes piadosos como los ritos sagrados⁴⁰. Este término ya está atestiguado en Homero, pero entre los trágicos sólo Eurípides lo utiliza, mientras que entre los historiadores ni Tucídides ni Jenofonte lo emplean⁴¹. Heródoto (2.45.2) hace una pregunta retórica para manifestar su estupor acerca de la disparatada tradición que circulaba entre los griegos⁴² en el sentido de que los egipcios tuvieron la intención de inmolar a Heracles, cuando este llegó a Egipto, y la expone así:

³⁵ Sobre la impiedad que supone violar (ἀσεβεῖν) un santuario, *uid.* Aeschin. 3.106-107.

³⁶ Cf. How y Wells, 1928, II, pp. 277-278; Bowie, 2007, p. 218.

³⁷ Cf. Alexander, 1963, pp. 50-63.

³⁸ Cf. A., *Eu.* 269-272, 354-359, 538-549.

³⁹ Cf. Calderón Dorda, 2013, p. 305; Hornblower y Pelling, 2017, p. 19. Polibio (36.9.15) define muy bien el delito de impiedad (ἀσεβημα) como la ofensa a los dioses, a los padres y a los difuntos.

⁴⁰ Cf. Benveniste, 1983, pp. 356-359; Chadwick, 1996, pp. 221-226, *s.u.* ὅσιος; Beekes, 2010, pp. 1117-1118, *s.u.* ὅσιος; Calderón Dorda, 2020a, p. 39. Dodds (1977, pp. 119-120) define este concepto como un sentido de escrúpulo que permite al hombre permanecer en el límite de lo que es moralmente conveniente. Con carácter general, puede verse Jeanmaire, 1945.

⁴¹ Cf. Bolkestein, 1936, pp. 179-180.

⁴² Hdt. 2.45.1: λέγουσι δὲ πολλὰ καὶ ἄλλα ἀνεπισκέπτως οἱ Ἕλληνες. Cf. How y Wells, 1928, I, p. 189; Lloyd, 1989, p. 269; 2007, p. 270.

τοῖσι γὰρ οὐδὲ κτήνεα ὁσίη θύειν ἐστὶ χωρὶς ὕων καὶ ἐρσένων βοῶν καὶ μὸσχων, ὅσοι ἂν καθαροὶ ἔωσι, καὶ χηνῶν, κῶς ἂν οὗτοι ἀνθρώπους θύοιεν;

El término ὁσίη –como es habitual, bajo la expresión ὁσίη ἐστὶ– representa la vertiente más legal de la piedad, es decir, es el cumplimiento a rajatabla de las leyes divinas, por cuanto que son, a la vez, justas. Los sacrificios humanos, pues, en el contexto socio-religioso de la *polis* no eran tolerados por ser considerados como algo contranatural⁴³. Este carácter de ley divina se observa también en otro pasaje del mismo libro (2.171.2), a propósito de las ceremonias rituales de Deméter, esto es, las Tesmoforias:

καὶ τῆς Δήμητρος τελετῆς πέρι, τὴν οἱ Ἕλληνες Θεσμοφόρια καλέουσι, καὶ ταύτης μοι πέρι εὖστομα κείσθω, πλὴν ὅσον αὐτῆς ὁσίη ἐστὶ λέγειν.

Efectivamente, Heródoto prefiere guardar silencio acerca de estos misterios para ser respetuoso con lo que prescribe la ὁσίη sobre los ritos de Deméter, a los que, como es sabido, sólo pueden acudir los iniciados⁴⁴. Como en otros lugares, Heródoto opta por no revelar los ἱποὶ λόγῳ.

En este contexto se comprende bien la oposición ὅσιος/ἀνόσιος⁴⁵, que en teoría estaría bien atestiguada en Heródoto, pero ahora veremos que no es exactamente así. El adjetivo ὅσιος⁴⁶ lo podemos encontrar en diecisiete ocasiones, en once de ellas bajo la lítote οὐκ ὅσιος⁴⁷ y en el resto con negación en la frase. En otras palabras, a diferencia de εὖσεβής, este adjetivo no es presentado en forma positiva, sino con un contenido restrictivo. En Hdt. 3.19.2, ὀρκίοισι τε γὰρ μεγάλοισι ἐνδεέσθαι καὶ οὐκ ἂν ποιεῖν ὅσια ἐπὶ τοὺς παῖδας τοὺς ἐωυτῶν στρατευόμενοι, los fenicios aducen el respeto a los juramentos como argumento ὅσιος, ya que este compromiso constituía un acto solemne y su ruptura dañaba no sólo las relaciones entre comunidades, sino también entre una comunidad y sus dioses, que eran testigos del vínculo creado⁴⁸. No en vano existía la advoca-

⁴³ Cf. Mikalson, 2003, p. 50.

⁴⁴ Cf. Bolkestein, 1936, p. 57. Se trata de la asociación errónea de Deméter con el culto de Osiris, que derivó en la identificación de Deméter con Isis, hermana y esposa de Osiris, cf. How y Wells, 1928, I, pp. 251-252; Lloyd, 1989, p. 389; 2007, pp. 368-369.

⁴⁵ Para esta antítesis, cf. Pl., *Lg.* 717A: μάτην οὖν περὶ θεοὺς ὁ πολὺς ἐστὶ πόνος τοῖς ἀνοσίοις, τοῖσιν δὲ ὁσίοις ἐγκαίροτατος ἅπασιν.

⁴⁶ Sobre ὅσιος, cf. Rudhardt, 1958: 30-36; Mikalson, 2010, pp. 140-207; pero, sobre todo, las monografías de Peels, 2016, y de Vicente Sánchez, 2021.

⁴⁷ En general la lítote οὐκ ὅσιος tiene menos fuerza que el adjetivo ἀνόσιος, que veremos más adelante (§7).

⁴⁸ Se puede ver en este sentido Lycurg. 1.79: τοὺς δὲ θεοὺς οὐτ' ἂν ἐπιorkήσας τις λάθοι, οὐτ' ἂν ἐκφύγοι τὴν ἀπ' αὐτῶν τιμωρίαν, ἀλλ' εἰ μὴ αὐτός, οἱ παῖδες γε καὶ τὸ γένος ἅπαν τὸ τοῦ ἐπιorkήσαντος μεγάλοις ἀτυχίμασι περιπίπτει. *Vid.* Benveniste, 1983, pp. 336-339.

ción de Zeus Ὀρκιος, preservador de los juramentos⁴⁹. En consecuencia, la expresión ποιέειν ὅσια es actuar de acuerdo con las leyes religiosas —en este caso en sentido negativo—, como puede observarse en una similar idea expuesta en Hdt. 6.86.α1:

ὦ Ἀθηναῖοι, ποιέετε μὲν ὁκότερα βούλεσθε αὐτοί· καὶ γὰρ ἀποδιδόντες ποιέετε ὅσια καὶ μὴ ἀποδιδόντες τὰ ἐναντία τούτων·

Estas palabras de Leotíquidas II, rey de Esparta, hacen referencia a la palabra dada sobre la entrega de rehenes, que es una forma de juramento⁵⁰ y que, como es frecuente, contiene una especie de maldición para el supuesto de que se incumpla⁵¹. Como argumento Leotíquidas cita un oráculo de la Pitia que concluye con estas palabras: ἀνδρὸς δ' εὐόρκου γενεὴ μετόπισθεν ἀμείνων (6.86.γ2), que es un verso de Hesíodo (*Op.* 285), un recurso a la autoridad moral del iniciador de la poesía didáctica, ya que el castigo del perjurio es la aniquilación de su descendencia, la máxima pena que puede sufrir una persona según el pensamiento moral y religioso griego⁵². Tucídides (3.66.2), por su parte, corrobora que es propio de hombres ὅσιοι tratar con indulgencia a los enemigos que se han rendido. Se puede inferir de estos textos que el par εὐόρκοι καὶ ὅσιοι es completamente legítimo, tal y como se desprende de Jenofonte (*HG* 2.4.42).

En 9.79.2 se habla de la piedad de obra y de palabra: ἀποχρᾶ τέ μοι Σπαρτιήτησι ἀρεσκόμενον ὅσια μὲν ποιέειν, ὅσια δὲ καὶ λέγειν, afirmación reforzada por una fuerte correlación. Son las palabras de respuesta de Pausanias al egineta Lampón⁵³, que le había propuesto empalar la cabeza de Mardonio para satisfacer a los espartanos, habida cuenta de que era responsable con Jerjes de haber cortado y empalado la cabeza de Leónidas en las Termópilas —un plan que Heródoto (9.78.1) califica de “extremadamente sacrílego” (ἀνοσιώτατον ... λόγον)—, pero para Pausanias τὰ πρέπει μάλλον βαρβάροισι ποιέειν ἢ περ Ἑλλήσι, καὶ ἐκείνοισι δὲ ἐπιφθονέομεν, puesto que se trataba de ultrajar un cadáver, νεκρῷ λυμαίνεσθαι, y, en general, puede afirmarse que no cabe entre las

⁴⁹ Cf. Burkert, 2007, p. 177; 2009, pp. 297-298. Cf. S., *Ph.* 1324, Ζῆνα δ' ὄρκιον καλῶ, A.R. 4.95, Ζεὺς αὐτὸς Ὀλύμπιος ὄρκιος, y Paus. 5.24.9, ἐπὶ κλησὶς μὲν Ὀρκίος ἐστὶν αὐτῷ.

⁵⁰ Parece que la entrega de rehenes solicitada por un solo monarca sería anticonstitucional según las leyes espartanas (cf. Hdt. 6.50.2), cf. Schrader, 1981, p. 277, n. 240, y 328, n. 414; Scott, 2005, pp. 315 y 319; Hornblower y Pelling, 2017, p. 151.

⁵¹ Cf. How y Wells, 1928, II, p. 99. *Vid.* Hes., *Th.* 231-232, que resulta ilustrativo. Para indicar el perjurio y sus consecuencias Heródoto utiliza el verbo ἐπιτορκεῖν cinco veces, todas ellas en 4.68 y referidas a los escitas.

⁵² Cf. Schrader, 1981, p. 332, nn. 425-426. Para todo este pasaje, *uid.* Hornblower y Pelling, 2017, pp. 202-204; Sánchez Mañas, 2017, pp. 228-230. Con todo, algunos estudiosos (Immerwahr, 1966, p. 213; Hollmann, 2011, p. 140) consideran a Leotíquidas un perjurio y de hecho su linaje es erradicado (6.72), aunque Heródoto no lo dice expresamente.

⁵³ Cf. How y Wells, 1928, II, p. 321.

acciones ὅσια este tipo de ultraje⁵⁴. En esta última expresión el verbo λυμαίνεσθαι tiene claras implicaciones religiosas, toda vez que está emparentado con el sustantivo λῦμα ('contaminación')⁵⁵. Hay que subrayar que la calificación de Heródoto del plan de Lamprón, ἀνοσιώτατον⁵⁶, contrasta con las palabras positivas de Pausanias, ὅσια μὲν ποιεῖν, ὅσια δὲ καὶ λέγειν. Realizar actos οὐκ ὅσια es consecuencia directa de la ὕβρις, como en Hdt. 4.146.1: οἱ Μινύαι ἐξύβρισαν, τῆς τε βασιλῆϊς μεταίτεοντες καὶ ἄλλα ποιεῦντες οὐκ ὅσια. Puede concluirse que todo lo que está motivado por la ὕβρις resulta ἀνόσιος⁵⁷, idea sobre la que volveremos *infra* (§7).

El respeto por las normas (τὰ νομιζόμενα)⁵⁸ de, por ejemplo, persas y egipcios también debe ser tenido en cuenta, de ahí que Heródoto repudie los ultrajes (λυμαίνεσθαι) de Cambises II, tal vez por su locura, a la momia de Amasis y ordenar luego su incineración, por considerarlo como un acto sacrílego, οὐκ ὅσια (3.16.2), ἐκέλευσέ μιν ὁ Καμβύσης κατακαῦσαι, ἐντελλόμενος οὐκ ὅσια, y una abominación *post mortem*⁵⁹ para ambos pueblos. Esta última expresión, ἐντελλόμενος οὐκ ὅσια, es muy precisa y refleja un delito, un quebranto de la norma cívico-religiosa.

Anteriormente, a propósito de ὁσίη, hemos puesto de relieve la repulsa de Heródoto y la religión de la *polis* hacia los sacrificios humanos (§4). Pues bien, con la construcción οὐκ ὅσιον el historiador sale al paso de una supuesta tradición egipcia, según la cual Menelao resultó ser un ἀνὴρ ἄδικος ἐς

⁵⁴ Vid. Hom., *Od.* 22.412: οὐχ ὁσίη κταμένοισιν ἐπ' ἀνδράσιν εὐχετάσθαι. Sobre el ultraje a los cadáveres, cf. Mikalson, 2003, pp. 97-98. Heródoto, en 7.238.2, utiliza la siguiente expresión sobre el ultraje al cuerpo de Leónidas por parte de Jerjes: οὐ γὰρ ἄν κοτε ἐς τὸν νεκρὸν ταῦτα παρενόμησε. El verbo παρανομεῖν, que aparece por vez primera en Heródoto, significa literalmente 'transgredir la ley', en este caso de orden religioso. Pueden leerse otros casos de ensañamiento con los cadáveres por parte de los persas en Jenofonte (*An.* 1.10.1, 3.1.17) y Plutarco (*Crass.* 32).

⁵⁵ Cf. Bolkestein, 1936, p. 59; Beekes, 2010, p. 878, *s.u.* λῦμα; Vergara Recreo, 2021, p. 68. Sobre λυμαίνεσθαι pueden verse las páginas dedicadas por Gernet, 2001, pp. 244-256.

⁵⁶ Como ἀνοσιώτατον es calificada también la mutilación de un cadáver en Hdt. 2.121.ε2. Para esta misma impiedad hallamos en Eurípides (*Hec.* 792) la expresión, también consolidada en Heródoto, ἔργον ἀνοσιώτατον.

⁵⁷ Cf. Bolkestein, 1936, pp. 60 y 183; E., *Ba.* 374-375: αἶεις οὐχ ὁσίαν / ὕβριν ἐς τὸν Βρόμιον...

⁵⁸ Bolkestein (1936, pp. 34 y 192) considera que τὰ ὅσια es sinónimo de τὰ νομιζόμενα, pero este término hace referencia más bien a un conjunto de normas tradicionales o costumbres que no necesariamente tienen que ser de naturaleza religiosa. En este sentido, puede leerse en Aristófanes (*Th.* 675) δικαίως τ' ἐρέπειν ὅσια καὶ νόμιμα, y Plutarco (*Mor.* 1124E), más adelante, afirma que es necesario que haya νόμους καὶ νόμιμα, sin las cuales la vida humana no se distinguiría de la de las bestias salvajes. Cf. §1.

⁵⁹ Cf. Sopena Genzor, 2018, pp. 266-270; sobre los excesos de los persas, a los que Heródoto consideraba ὕβρισταί por naturaleza (1.89.2), especialmente la p. 268, n. 768.

Αἰγυπτίους⁶⁰, a pesar de que había recuperado a Helena y había recibido grandes muestras de hospitalidad (ξενίων ἦντησε μεγάλων, 2.119.1) en aquella tierra. Según este relato, Menelao traicionó la hospitalidad recibida en Egipto apoderándose de dos niños del lugar y sacrificándolos como víctimas propiciatorias para aplacar los vientos adversos que impedían su navegación, algo que, como Heródoto certifica, constituyó un πρῆγμα οὐκ ὅσιον (2.119.2)⁶¹, sacrílego acto que lo convirtió en un ser μισηθείς τε καὶ διωκόμενος (2.119.3). La presencia en este pasaje de las expresiones ἀνὴρ ἄδικος y πρῆγμα οὐκ ὅσιον es muy relevante, porque los dioses discriminan entre hombres ὅσιοι y ἄδικοι⁶², es decir, entre los que cumplen con sus deberes cívicos y religiosos, y los que no. Ser ὅσιοι καὶ δίκαιοι⁶³ –fórmula estereotipada frecuente tanto en su uso positivo como negativo– debe ser la aspiración común de las personas piadosas, de manera que la expresión platónica⁶⁴ τὰ ὅσια καὶ τὰ δίκαια implica la totalidad de obligaciones de orden religioso y cívico, es todo aquello que está establecido como regla en la conducta humana para con los dioses y para con los hombres, por una ley divina (τὰ ὅσια) y por una ley humana (τὰ δίκαια).

Ciertamente, servirse de los deberes de hospitalidad para cometer un crimen también entra en esta categoría de ἔργον οὐκ ὅσιον (4.154.3)⁶⁵, como el que maquinó el rey cretense Etearco para someter a su huésped Temisión a un

⁶⁰ Como ha señalado Vergara Recreo (2022, pp. 13-14), el hecho de referirse a Menelao como un ἀνὴρ ἄδικος, en un contexto marcado por la irreligiosidad, denota que la conducta del rey de Esparta va más allá de la esfera cívica.

⁶¹ Cf. Mikalson, 2003, p. 78. Idéntica expresión en Hdt. 3.120.1: οὗτος ἐπεθύμησε πρῆγματος οὐκ ὀσίου, en referencia al injustificado deseo del persa Oretes de matar a Polícrates, a quien ni siquiera conocía. Puede observarse que Heródoto no valora el apoyo político de Polícrates a Cambises, sino que la impiedad de Oretes consiste en la maquinación de la muerte de Polícrates sin que mediase una cuestión personal. Cf. Asheri, 1990, p. 33; 2007, p. 507; Krewet, 2017, p. 430. Sin embargo, Diodoro de Sicilia (10.16) afirma que Polícrates había urdido el asesinato de algunos comerciantes lidios con la finalidad de apropiarse de sus bienes.

⁶² A., *Supp.* 402-404; E., *HF* 771-773; Pl., *Grg.* 507B; X., *Ap.* 5.

⁶³ Cf. Dem. 43, 65. Sobre la asociación entre ὅσιος y δίκαιος, cf. Benveniste, 1983, pp. 356-357; Motte, 1989, pp. 18-19; Bruit Zaidman y Schmitt Pantel, 2002: 9; Frazier, 2018, pp. 298-299; Calderón Dorda, 2020a, pp. 41-42.

⁶⁴ Pl., *R.* 301D; *Lg.* 663D. *Vid.* Rudhardt, 1976. Chantraine (1968, p. 831, *s.u.* ὅσιος) afirma: “ὅσια καὶ δίκαια signifie ce qui est fixé comme règle dans la conduite humaine par les dieux et par les hommes, il s’agit dans ὅσιος d’une situation religieuse, d’où les traductions ‘pieux, conforme aux prescriptions des dieux’ ”. El mismo Platón (*Alc.* 2. 149E) afirma que los dioses no aceptan sacrificios más que de aquellos que son ὅσιοι καὶ δίκαιοι, expresión en la que puede observarse nitidamente el valor piadoso y, a la vez, moral de dicha combinación. Por otra parte, aconseja a los filósofos que se alejen de las ἄδικα καὶ ἀνόσια ἔργα (*R.* 496D).

⁶⁵ Fórmula narrativa análoga para anunciar propósitos homicidas en Hdt. 2.119.2 y 3.120.1, cf. Corcella, 1993, p. 346. Sobre la hospitalidad, *uid.* Cinalli, 2015; Herman, 2002.

juramento⁶⁶, mediante el cual debía dar muerte a la hija de aquél arrojándola al mar. No obstante, Temisón, consciente del engaño y rompiendo la hospitalidad (διαλυσάμενος τὴν ξεινίην), tomó a la niña y se hizo a la mar; a continuación –para mantener nominalmente su juramento a Etearco– la arrojó al ponto, no sin antes atarle unas cuerdas para poder rescatarla después, es decir, cumplió formalmente el juramento y se liberó de él (ἀποσιούμενος τὴν ἐξόρκωσιν⁶⁷ τοῦ Ἑτάρχου), resultando engañado el engañador (4.154.4). Obsérvese que Heródoto utiliza en el participio un compuesto del verbo ὀσιουῖσθαι, ἀποσιουῖσθαι, esto es, liberarse de la norma sagrada que vinculaba con el juramento mediante su cumplimiento⁶⁸. En este caso la acción de Temisón tenía una finalidad benéfica como era contrarrestar el ἔργον οὐκ ὅσιον de Etearco.

Retornando a la historia de Helena en tierras egipcias y al tema de la hospitalidad, cuando Paris-Alejandro arribó con la esposa de Menelao a la costa norteafricana, se produjo un suceso que resulta aleccionador (Hdt. 2.114.2-3). Algunos de los servidores del príncipe troyano se refugiaron en el templo de Heracles y enviaron a través de Tonis un mensaje al rey Proteo que rezaba así:

«ἦκει ξείνος, γένος μὲν Τευκρός, ἔργον δὲ ἀνόσιον ἐν τῇ Ἑλλάδι ἐξεργασμένος· ξείνου γὰρ τοῦ ἐωυτοῦ ἐξαπατήσας τὴν γυναῖκα αὐτὴν τε ταύτην ἄγων ἦκει καὶ πολλὰ κάρτα χρήματα, ὑπὸ ἀνέμων ἐς γῆν τὴν σὴν ἀπενειχθεῖς. κότερα δῆτα τοῦτον ἐῶμεν ἀσινέα ἐκπλέειν ἢ ἀπελώμεθα τὰ ἔχων ἦλθε;» ἀντιπέμπει πρὸς ταῦτα ὁ Πρωτεύς λέγοντα τάδε· «ἄνδρα τοῦτον, ὅστις κοτὲ ἐστι, ἀνόσια ἐργασμένον ξείνον τὸν ἐωυτοῦ συλλαβόντες ἀπάγετε παρ' ἐμέ, ἵνα εἰδῶ ὅ τι κοτὲ καὶ λέξει».

Se trata del popular tema del “motivo de Putifar” aplicado al caso de Paris, que pese a gozar de la hospitalidad de Menelao en calidad de ξένος, no respetó el vínculo religioso que comportaba la ξενία y que constituía uno de los pilares de la piedad helena, garantizado por Zeus Ξένιος⁶⁹. La historia es bien

⁶⁶ Hdt. 4.154.3: τοῦτον ὁ Ἑτάρχος παραλαβὼν ἐπὶ ξείνια ἐξορκοῖ ἥ μὲν οἱ δικονήσειν ὅ τι ἂν δεηθῇ. Incluso se hacía juramento en torno a la hospitalidad (Hdt. 1.69.3): καὶ ἐποιήσαντο ὄρκια ξεινίης πέρι.

⁶⁷ *Hapax* herodoteo.

⁶⁸ Con el mismo sentido de cumplimiento religioso en Hdt. 1.199.4: ἀποσιουσαμένη τῇ θεῷ ἀπαλλάσσεται ἐς τὰ οἰκία. Cf. Hdt. 4.203.1. *Vid.* How y Wells, 1928, I, p. 352: “freeing himself from the burden of his oath”.

⁶⁹ Un buen resumen sobre Zeus Ξένιος en Vürtheim, 1967: 6-8. Cf. Nilsson, 1955: 419-421; Benveniste, 1983: 62-63; Calderón Dorda, 2020a: 34-35. A mayor abundamiento, el ὄσιος debe ser φιλόξενος (E., *Cyc.* 125). Un caso típico de ruptura de los lazos impuestos por la ξενία es el de Adrasto, que mató al hijo de Cresos, que lo había acogido en su casa tras haberlo purificado de un crimen –pues era οὐ καθαρὸς χεῖρας, Hdt. 1.35.1–, confiándole la protección de su hijo (Hdt. 1.44). La κάθαρσις (Hdt. 1.35.2) era un aspecto capital del pensamiento religioso griego, ya que el μῆσος producido por un delito de sangre se transmitía a todos los allegados y solamente este ritual permitía a los contaminados regresar al ámbito

conocida y la conducta de Paris es calificada como ἔργον ἀνόσιον, un acto sacrilego⁷⁰, una ofensa contra Zeus Ξένιος, puesto que había transgredido las obligaciones de la ξενία. Tonis preguntó a Proteo si debía dejar marchar a Paris impunemente (ἀσινέα), aun teniendo conocimiento de lo sucedido en la corte de Menelao. La respuesta de Proteo fue terminante: le debía ser remitido ἀνόσια ἐργασμένον ξείνων τὸν ἑωυτοῦ, y esta norma era de aplicación para cualquiera que transgrediera tal ley religiosa, ὅστις κοτέ ἐστι. Más adelante (2.115.4) el propio Proteo, al comunicar a Paris su decisión de expulsarlo del país, no sin antes privarlo de cuanto había quitado a Menelao, le dijo: ὃ κακίστε ἀνδρῶν, ξεινίων τυχὼν ἔργον ἀνοσιώτατον ἐργάσαιο, intensificando el grado del adjetivo empleado por Tonis para calificar el rastrero comportamiento del troyano. Este superlativo, junto a la presencia de la *iunctura* con vocativo superlativo, ὃ κακίστε ἀνδρῶν, muy representativo del carácter malvado de sus acciones, dan la medida exacta del repudio que se apodera de Proteo, cuya fama de piadoso le precedía⁷¹ y que queda patente en el respeto hacia las obligaciones de la ξενία, en contraste con el desprecio hacia las mismas demostrado por Paris. Además, Proteo, haciendo gala de su acendrada piedad, renunció a la posibilidad de dar muerte a Paris (2.115.6): περὶ πολλοῦ ἦγναι μὴ ξεινοκτονέειν, utilizando un raro verbo del que Heródoto es el primer testimonio⁷², habida cuenta de que la ξεινοκτονία era una impiedad de especial gravedad, castigada por la divinidad⁷³. Por otra parte, el propio Heródoto (2.120.4-5) opina que la ruina de Troya fue consecuencia del castigo divino por los grandes agravios de Paris:

καὶ ταῦτα μεγάλων κακῶν δι' αὐτὸν συμβαινόντων ἰδίη τε αὐτῷ καὶ τοῖσι ἄλλοισι πᾶσι Τρωσί. (...) ὥς μὲν ἐγὼ γνώμην ἀποφαίνομαι, τοῦ δαιμονίου παρασκευάζοντος ὅκως πανωλεθρή ἀπολόμενοι καταφανῆς τοῦτο τοῖσι

público o sagrado. Sobre la contaminación de quienes habían cometido un crimen, *uid.* Pl., *Lg.* 871A: ὅς ἂν ἐκ προνοίας τε καὶ ἀδίκως ὄντιναοῦν τῶν ἐμφυλίων αὐτόχειρ κτείνη, πρῶτον μὲν τῶν νομίμων εἰργέσθω, μήτε ἱερὰ μήτε ἀγορὰν μήτε λιμένας μήτε ἄλλον κοινὸν σύλλογον μηδένα μαινών. La historia de Creso y Adrasto, así como el desenlace, tienen parangón en los elementos típicos del género trágico.

⁷⁰ Este pasaje de Heródoto, del que hace una lectura arbitraria Plutarco en su tratado moral *De Herodoti malignitate*, ha sido detenidamente analizado por Vergara Recreo, 2022: 12-13. *Vid.* Ramón Palerm, 2013a y 2013b, y de nuevo en Ramón Palerm y Vergara Recreo, 2023.

⁷¹ Así en la *Helena* de Eurípides. Para Heródoto, los egipcios eran un pueblo que manifestaba un gran respeto por la divinidad, *cf.* Hdt. 2.37.1: θεοσεβέες ... περισσῶς ἑόντες. Sobre θεοσεβέες, *uid.* §2.

⁷² Poco antes Heródoto (2.115.4) había recurrido a un giro diferente para expresar la misma idea y dependiente del mismo verbo: ἐγὼ εἰ μὴ περὶ πολλοῦ ἦγεόμην μηδένα ξείνων κτείνειν.

⁷³ Calderón Dorda, 2020b: 22-24.

ἀνθρώποισι ποιήσωσι, ὥς τῶν μεγάλων ἀδικημάτων μεγάλοι εἰσὶ καὶ αἱ τιμωρίαι παρὰ τῶν θεῶν. καὶ ταῦτα μὲν τῇ ἐμοὶ δοκεῖ εἶρηται⁷⁴.

La respuesta divina al rapto de Helena y a la violación de las normas de la hospitalidad es concebida por Heródoto como proporcional: las grandes injusticias reciben grandes castigos⁷⁵, *μεγάλοι ... αἱ τιμωρίαι*.

Otro motivo que resulta οὐκ ὅσιον es realizar sacrificios en lugares como el templo de Hera, santuario nacional de los argivos, en lugar de dejar este menester al sacerdote⁷⁶, como hizo Cleómenes, por más que el sacerdote se lo prohibió (6.81) φὰς οὐκ ὅσιον εἶναι ξείνῳ αὐτόθι θύειν, una construcción similar a la que con anterioridad Heródoto (5.72.3-4) pone en boca de la sacerdotisa de Atenea, οὐ γὰρ θεμιτὸν Δωριεῦσι παριέναι ἐνθαῦτα, cuando el mismo Cleómenes había entrado en el santuario de Atenea Políade con la intención de penetrar en el ἄδντον, a pesar de la oposición de la sacerdotisa⁷⁷. En ambos casos puede observarse el carácter impío de Cleómenes.

La prohibición de realizar determinados actos con esta lítote es frecuente y la hallamos también en 8.37.1, donde se cuenta que las armas, con las que Apolo había vencido a la serpiente Pitón al instalarse en Delfos, sorprendentemente⁷⁸ estaban fuera del μέγαρον, pero a ningún mortal le era lícito tocarlas por ser algo sacrilego:

ὁρᾷ πρὸ τοῦ νηοῦ ὅπλα προκείμενα ἔσωθεν ἐκ τοῦ μεγάρου ἐξενηνεγμένα ἰρά, τῶν οὐκ ὅσιον ἦν ἅπτεσθαι ἀνθρώπων οὐδενί.

Otra prescripción de tipo religioso era la referente al impedimento de enterrar a nadie en Egipto con vestiduras de lana, algo en lo que Heródoto

⁷⁴ Cf. Mikalson, 2003: 154-155. Acerca del comportamiento impío contra la hospitalidad ya Homero (*Od.* 14.283-284) señala oportunamente: ἀλλ' ἀπὸ κείνος ἔρυκε, Διὸς δ' ὀπίετο μῆνιν ξεινίου, / ὅς τε μάλιστα νεμεσσᾶται κακὰ ἔργα. La guerra de Troya fue, pues, motivada por τῶν Μενέλεω τιμωρημάτων (Hdt. 7.169.2).

⁷⁵ Cf. Harrison, 2000: 110.

⁷⁶ Habida cuenta de que la máxima autoridad religiosa del Hereo era una sacerdotisa, se trataría de un miembro del clero al servicio del templo, probablemente un ὑποζάκορος (Hdt. 6.134.1, 6.135.2, *hapax*). Cf. Scott, 2005: 303. Sobre este Hereo, cf. Th. 4.133.

⁷⁷ Cleómenes cometió este sacrilegio en Atenas después de intentar desterrar a los Alcmeónidas (Κλεομένης δὲ ὥς πέμπων ἐξέβαλλε Κλεισθένεα καὶ τοὺς ἐναγέας, Hdt. 5.72.1). El culto de Atenea Políade estaba encargado a mujeres de una familia sacerdotal ateniense: los Eteobutadas.

⁷⁸ Así lo afirma Heródoto (8.37.2), θῶμα μὲν γὰρ καὶ τοῦτο κάρτα ἐστί, ὅπλα ἀρήια αὐτόματα φανῆναι ἔξω προκείμενα τοῦ νηοῦ. Sobre estas armas pueden verse, entre otras fuentes, Ou., *Met.* 1.445-447; Plu., *Mor.* 293C y 417F; Paus. 2.30.3. Cf. Bowie, 2007: 128-129.

coincide con los ritos órficos y báquicos y con los pitagóricos⁷⁹, aunque la motivación de este tabú probablemente sería distinta (2.81.1-2):

οὐ μέντοι ἔς γε τὰ ἱρὰ ἐσφέρεται εἰρίνεα οὐδὲ συγκαταθάπτεται σφι· οὐ γὰρ ὄσιον. ὁμολογέουσι δὲ ταῦτα τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι, ἐοῦσι δὲ αἰγυπτίοισι, καὶ <τοῖσι> Πυθαγορείοισι· οὐδὲ γὰρ τούτων τῶν ὀργίων μετέχοντα ὄσιόν ἐστι ἐν εἰρινέοισι εἴμασι θαφθῆναι.

Cuestión aparte es la alusión a Osiris que Heródoto hace en tres pasajes del libro II, en los que considera sacrílego o irreverente mencionar su nombre⁸⁰, a saber, 2.86.2: τοῦ οὐκ ὄσιον ποιεῦμαι τὸ οὖνομα ἐπὶ τοιούτῳ πρήγματι ὀνομάζειν, y 2.170.1: τοῦ οὐκ ὄσιον ποιεῦμαι ἐπὶ τοιούτῳ πρήγματι ἐξαγορεύειν τοῦνομα, frases casi idénticas y con ligerísimas variantes, utilizadas para referirse a la técnica del embalsamamiento⁸¹ en Egipto y al sepulcro de Osiris. Otro lugar (2.61.1) alude a las fiestas celebradas en Busiris, en honor de Isis, en las cuales se conmemoraba la muerte y resurrección de Osiris, pero cuyo nombre, que los habitantes del lugar repetían dándose golpes en el pecho en señal de duelo, no se atreve a pronunciar: τὸν δὲ τύπτονται, οὗ μοι ὄσιόν ἐστι λέγειν⁸².

En definitiva, el adjetivo ὄσιος mantiene una neta diferencia respecto a εὐσεβής⁸³. Este último se mueve en la esfera más íntima del individuo, una disposición interior, de forma que está llamado a actuar con un temor reverencial hacia los dioses o hacia la familia, mientras que el primero hace referencia a conductas que afectan a la esfera cívico-religiosa⁸⁴. Por ὄσιος se entiende, pues, todo aquel que es piadoso en el sentido de que se conduce dentro de los límites marcados por la θέμις, así como aquello que es sancionado o permitido por la ley divina⁸⁵.

⁷⁹ Cf. How y Wells, 1928, I: 207; Lloyd, 1976: 342-343; 1989: 302-303; 2007: 295-296.

⁸⁰ Cf. How y Wells, 1928, I: 209 y 251.

⁸¹ Cf. Schrader, 1977: 372-373, n. 318: Osiris se convierte en el prototipo divino de la momia. Cf. Lloyd, 1976: 354-356.

⁸² Cf. Lloyd, 1976: 277-279; 1989: 280; 2007: 278. Bolkestein (1936: 62) llega a la conclusión de que οὐκ ὄσιον y οὐ θέμις son sinónimos. Cf. Peels-Matthey, 2020. Por otra parte, la construcción οὐ θέμις ἐστὶ, similar a οὐκ ὄσιον, la hallamos en Hdt. 1.119.4. Cf. Peels, 2016: 173-179; Vicente Sánchez, 2021: 55-56. Puede verse también Vicente Sánchez, 2015.

⁸³ Cf. Maffi, 1982: 51. Por su parte, posturas ya superadas, como las de Bolkestein (1936: 168) o Dover (1974: 248), consideran que ambos adjetivos son sinónimos.

⁸⁴ Cf. Rudhardt, 1958: 13-15; Mikalson, 2010: 140-143; Calderón Dorda, 2015: 63; Peels, 2016: 70-71; Hornblower y Pelling, 2017: 19-20; Blok, 2017: 63-69; Frazier, 2018: 303-304; Vicente Sánchez, 2021: 1-6.

⁸⁵ Cf. Peels, 2016: 9. Resultan de interés las páginas dedicadas a θέμις (y su vinculación con τίθημι) por Benveniste (1983: 299-300). Cf. Ruipérez, 1960.

El tema de la ὕβρις como generadora de la impiedad lo hallamos de nuevo a propósito del adjetivo ἀνόσιος (en doce ocasiones) y de la figura de Jerjes⁸⁶. Resulta interesante, en este sentido, leer Hdt. 8.109.3:

τὰδε γὰρ οὐκ ἡμεῖς κατεργασάμεθα, ἀλλὰ θεοί τε καὶ ἥρωες, οἱ ἐφθόνησαν ἄνδρα ἓνα τῆς τε Ἀσίης καὶ τῆς Εὐρώπης βασιλεῦσαι, ἔοντα ἀνόσιόν τε καὶ ἀτάσθαλον· ὃς τὰ τε ἰρὰ καὶ τὰ ἴδια ἐν ὁμοίῳ ἐποιέετο, ἐμπιπράς τε καὶ καταβάλλων τῶν θεῶν τὰ ἀγάλματα.

En este pasaje ἀνόσιος está acompañado de otro adjetivo sobre el que volveremos más adelante, ἀτάσθαλος, que es otra forma de impiedad; ἀνόσιος pertenece al ámbito popular, cultural y prosaico de la religión griega, mientras que ἀτάσθαλος tiene un carácter poético⁸⁷, arcaico y profano: el primero señala la violación de la ley y de las tradiciones religiosas, el segundo la pérdida del equilibrio racional, que conduce a un comportamiento insensato⁸⁸. Del texto herodoteo pueden extraerse algunos datos concluyentes: en primer lugar, que el historiador remite el castigo de la ὕβρις⁸⁹ de Jerjes a un origen divino⁹⁰, pues el hombre no puede ir más allá de ciertos límites sin ponerse en peligro; en segundo, que la conducta sacrilega y contraria a las leyes religiosas se concreta en el maltrato a los santuarios y la destrucción de las estatuas de los dioses⁹¹, algo absolutamente contrario a la óση griega. Todo aquel que se deja guiar por la ὕβρις es ἀνόσιος. Es preciso señalar que la excusa que esgrimieron los persas para quemar los santuarios de las ciudades griegas se remonta al año 499 a.C.,

⁸⁶ La lista de impiedades de Jerjes, producto de su ὕβρις, es extensa, cf. Desmond, 2004: 29, n. 20. Si al caso de Jerjes se añaden las muchas impiedades de otros soberanos narradas por Heródoto, se puede dar la razón a Agamenón, cuando en el *Ayante* de Sófocles (1350) afirma que τὸν τοι τύραννον εὐσεβεῖν οὐ ῥάδιον. Vid. Calderón Dorda, 2020b.

⁸⁷ Cf. Bowie, 2007: 199.

⁸⁸ Cf. §8 y Mikalson, 2003: 81.

⁸⁹ Las consecuencias de la ὕβρις también son puestas de relieve en el discurso de Otanes (Hdt. 3.80.3-4): δύο δ' ἔχων ταῦτα ἔχει πᾶσαν κακότητα· τὰ μὲν γὰρ ὕβρι κεκορημένος ἔρδει πολλὰ καὶ ἀτάσθαλα, τὰ δὲ φθόνῳ. Cf. Mikalson, 2003: 153-154. Vid. también la historia de Intafrenes, víctima de su ὕβρις (3.118). Es un *topos* del pensamiento arcaico y trágico remitir a la ὕβρις toda clase de males y, en concreto, la tiranía, formando parte de sus ideas religiosas. Se puede afirmar con Dodds (1994: 42) que la ὕβρις se ha convertido en el “mal primario” (Thgn. 151). Recordemos, a propósito, que Heródoto (7.24) atribuye a la μεγαλοφροσύνη (‘arrogancia’) de Jerjes la excavación del canal de Atos. Cf. Gould, 1994: 99-106. En Anacreonte (*PMG* 445), ὕβρισται καὶ ἀτάσθαλοι καὶ οὐκ εἰδότες.

⁹⁰ A Cresos, por ejemplo, le alcanza la νέμεσις (*hapax* en Heródoto), la venganza divina, por haberse creído el más feliz de los mortales (Hdt. 1.34.1), cf. Romilly, 1971: 315; Dodds, 1994: 40-42; Harrison, 2000: 36-38; Krewet, 2017: 220-222. Es algo que todos los hombres sabios de la *Historia* de Heródoto saben: Solón (1.32), Amasis (3.40) o Artábano (7.102). Cf. Hdt. 3.40.3, 4.205, 7.46.2-4, etc.

⁹¹ Una idea afín puede leerse, también en referencia a Jerjes, en Hdt. 8.144.3: πρῶτα μὲν καὶ μέγιστα τῶν θεῶν τὰ ἀγάλματα καὶ τὰ οἰκήματα ἐμπερησμένα τε καὶ συγκεχωσμένα.

cuando un pequeño contingente heleno atacó Sardes y quemó accidentalmente el santuario de la diosa Cibebe⁹².

Este adjetivo referido a personas sólo lo encontramos en superlativo en otro lugar de Heródoto (1.159.3), que ya hemos visto *supra* (§3) a propósito de Aristódico, al que el oráculo califica de ἀνοσιώτατος, y la impiedad de los cimeos por no querer respetar la inmunidad de los suplicantes. El mismo superlativo es utilizado (§5) para calificar el plan de Lampón ante Pausanias (9.78.1) como “extremadamente sacrílego” (ἀνοσιώτατον ... λόγον). Pero también lo hallamos para calificar el execrable proceder de Panionio de Quíos, quien se ganaba la vida ἀπ' ἔργων ἀνοσιωτάτων⁹³, que no era otra cosa que castrar a muchachos bien parecidos, para después llevárselos a Sardes y a Éfeso con el fin de venderlos a un elevado precio⁹⁴ (Hdt. 8.105.1). La misma expresión –ἀπ' ἔργων ἀνοσιωτάτων–, una vez más con esa fascinación de Heródoto por los superlativos, la pone en boca de Hermotimo en el capítulo siguiente (Hdt. 8.106.3) para dirigirse a Panionio, pues había sido víctima de su impío oficio. El primero le recuerda al segundo que ninguna obra impía (ἀνόσια) pasa desapercibida a los dioses y que ahora, en reciprocidad –más bien exceso–, alcanzará venganza mutilándolo a él y a sus hijos haciendo uso de una ley justa (νόμῳ δικαίῳ χρεώμενοι)⁹⁵:

⁹² Hdt. 5.101-102, cf. Nenci, 1994: 310-311; cf. D.S. 10.25.1. Cibebe era el nombre de Cíbele, la diosa-madre, a la que se rendía culto en Asia Menor. Una relación de santuarios quemados por los persas nos la proporciona el propio Heródoto: 6.19.3, 6.25, 6.32, 6.96, 6.101.3, 7.8β, 7.104.3, 8.32.2-33, 8.35-39, 8.53.2, 8.55, 9.13.2. En esta crasa impiedad encuentra Heródoto una de las principales causas de la derrota de los persas. En una ocasión el historiador (8.54) concede a Jerjes un cierto escrúpulo (ἐνθύμιον) por haber quemado un santuario; cf. el uso de ἐνθυμιστόν en 2.175.5, ambos términos impregnados de valor religioso, es decir, escrúpulo religioso (cf. Dodds, 1994: 64, n. 46; Karila-Cohen, 2010: 110; Calderón Dorda, 2020b: 18); ἐνθυμία es, pues, la ‘inquietud’ (Th. 5.16). El orador Isócrates (4.156) cuenta que los jonios se oponían a la reconstrucción de los santuarios, para que permaneciesen como un memorial de la impiedad de los bárbaros. Cf. Mikalson, 2003: 24-25 y 134-135.

⁹³ Para la mentalidad griega la emasculación constituía una abominable práctica, puesto que acarreaba la imposibilidad de generar descendencia. Un caso parecido para calificar a ἔργων, pero con el superlativo de ἀσεβές en D. 20.126: ἀσεβέστατον ἔργον καὶ δεινότητων.

⁹⁴ Sardes contaba con un santuario dedicado a Cíbele y Éfeso a Ártemis, y ambos eran atendidos por sacerdotes eunucos, cf. Iuu. 8.176; Str. 14.1.23. Cf. Romilly, 1971: 320-321; Bowie, 2007: 195. En Hdt. 6.9.4 se puede leer que los persas, tras la conquista de las ciudades jonias, escogían a los jóvenes más hermosos y los castraban. Según Heródoto (3.92), esta costumbre procedía de Babilonia.

⁹⁵ Cf. Harrison, 2000: 110-111; Desmond, 2004: 21-22; Sopeña Genzor, 2018: 254-258.

«ἐδόκεές τε θεοὺς λήσειν οἷα ἐμηχανῶ τότε; οἷ σε ποιήσαντα ἀνόσια, νόμῳ δικάῳ χρεώμενοι, ὑπήγαγον ἐς χεῖρας τὰς ἐμάς, ὥστε σε μὴ μέμνησθαι τὴν ἀπ' ἐμέο τοι ἐσομένην δίκην»⁹⁶.

Para referirse a hechos, ἀνόσιος es más frecuente y puede calificar la muerte de Esmerdis por orden de su hermano Cambises (3.65.5), acto que es un ἀνόσιος μόρος y que convierte al segundo en un ἀδελφοκτόνος, un fratricida, término que está atestiguado por primera vez en Heródoto. De manera general, es considerado ἀνόσιον todo aquello que afecta a crímenes dentro del ámbito familiar, entre padres e hijos o entre hermanos⁹⁷. En definitiva, ἀνόσιος es el individuo cuyas acciones transgreden las normas cívico-religiosas de la comunidad.

Con Heródoto penetra en la prosa el término poético⁹⁸ ἀτασθαλίη para indicar un tipo diferente de impiedad que participa de la insensatez y de la soberbia. Powell traduce ἀτασθαλίη y ἀτάσθαλος como ‘impiety’ e ‘impious’ respectivamente, mientras que el *DGE* reconoce en el primer término el ‘orgullo insolente’, la ‘arrogancia’, la ‘insensatez culpable’, interpretaciones que en nuestra opinión se ajustan más que el genérico ‘impiety’ de Powell. En consecuencia, ἀτάσθαλος es el ‘insolente’ con tendencia a la violencia. Por su parte, Gernet ofrece la siguiente explicación: “*hubris* est couramment en relation avec *atasthalos*, qui désigne le criminel frappé de démence par les Dieux, et avec *até* qui évoque, en même temps que la notion du mal réalisé, substantialisé, la même idée d’aveuglement”⁹⁹. Fisher¹⁰⁰, en fin, ha puntualizado que este término, fre-

⁹⁶ Cf. Bolkestein, 1936: 60.

⁹⁷ Cf. Bolkestein, 1936: 183-184. Para Esquilo (*Sep.* 831), más inclinado hacia los aspectos teológicos de la religión griega, el fratricidio es la consecuencia de una idea impía, una ἀσεβὴς διάνοια. El mismo Esquilo ofrece el consejo de no mezclarse como los ἀνόσιοι ἄνδρες (*Sep.* 611), ya que las conductas impías tienen un final fatal (*Sep.* 550-551).

⁹⁸ Cf. Hom., *Il.* 4.409; *Od.* 1.34, 12.300, 21.146, 23.67; Hes., *Th.* 209. En las dos últimas citas Heródoto sitúa a Jerjes en el mismo nivel que los pretendientes de la *Odisea* y que los Titanes de Hesíodo. En Homero siempre en plural y a veces con la misma relación de conceptos, por ejemplo, *Od.* 16.86: λίην γὰρ ἀτάσθαλον ὕβριν ἔχουσι, 24.282, ὕβρισταὶ δ' αὐτὴν καὶ ἀτάσθαλοι ἄνδρες ἔχουσι, y *Od.* 24.352, εἰ ἐτεὸν μνηστῆρες ἀτάσθαλον ὕβριν ἔτεισαν, en ambos casos en referencia a los pretendientes. Cf. Hooker, 1989. Resulta interesante leer en Teognis (749-751): ἀνὴρ ἄδικος καὶ ἀτάσθαλος .../ ὕβριζῃ...

⁹⁹ Powell, 1938: 50, *s.u.* ἀτασθαλίη y ἀτάσθαλος; *DGE*, *s.u.* ἀτασθαλία y ἀτάσθαλος; Gernet, 2001: 26. En un sentido similar se pronuncia Mikalson, 2002: 194. Cf. Fisher, 2002: 224. El origen de estos términos es desconocido. Hesiquio glosa ἀτασθαλίαι: ἁμαρτίαι, ἀπὸ τοῦ ταῖς ἁταῖς θάλλειν. Sobre el papel de ἁτή en la religión griega, cf. Dodds, 1994: 48-51. De las diversas explicaciones que se han ofrecido, la más convincente es la de Schwyzler (1959: 452, n. 4), a partir del participio θάλλων y el acusativo ἁτας, pero cuenta con la objeción de que la α- de ἁτή es ᾱ, no así en ἀτασθαλίη y ἀτάσθαλος (cf. Beekes, 2010, p. 161, *s.u.* ἀτάσθαλος). Para un intento de solución, cf. Chantraine, 1968: 132, *s.u.* ἀτάσθαλος.

¹⁰⁰ Fisher, 1992: 155.

cuenta en autores que escriben en jonio o con tendencia jonizante, denota actos imprudentes e indignantes que conducen al desastre; igualmente, sugiere que el vínculo con ἄτη, aunque etimológicamente es dudoso, parece que era asumido por los autores griegos. Está atestiguado una vez en el historiador (2.111.2) al escribir sobre el reinado de Ferón¹⁰¹, hijo de Sesostris, que se quedó ciego durante diez años por su impiedad al arrojar una lanza contra los remolinos del Nilo, que además de río era una divinidad¹⁰². La ceguera de Ferón fue el castigo¹⁰³ del Nilo a su ἀτασθαλίη:

τὸν δὲ βασιλέα λέγουσι τοῦτον ἀτασθαλίῃ χρησάμενον λαβόντα αἰχμὴν βαλεῖν ἐς μέσας τὰς δίνας τοῦ ποταμοῦ, μετὰ δὲ αὐτίκα καμόντα αὐτὸν τοὺς ὀφθαλμοὺς τυφλωθῆναι.

Se trata de uno de los varios casos narrados por Heródoto en los que el impío va más allá del νόμος ancestral en su intento de castigar incluso a la naturaleza, un exceso antinatural que tiene graves consecuencias. El primer caso lo narra el de Halicarnaso (1.189-190) cuando recuerda cómo Ciro, poseído por la ὕβρις, castigó al río Gindes por ahogar a uno de los sagrados caballos blancos¹⁰⁴, dividiéndolo en trescientos sesenta canales.

Una situación un tanto similar a la de Ferón se produjo cuando Jerjes decidió castigar al Helesponto con trescientos latigazos y arrojar al mar un par de grilletes (7.35.1-2)¹⁰⁵, reacción —cierta o no, no incumbe hacerlo aquí— que revela el carácter despótico y oriental del rey persa, y que en la tradición griega permaneció como ejemplo de la impiedad persa; además, los encargados de azotarlo debían proferir palabras βάρβαρά τε καὶ ἀτάσθαλα como:

«ὦ πικρὸν ὕδωρ, δεσπότης τοι δίκην ἐπιτιθεῖ τήνδε, ὅτι μιν ἡδίκησας οὐδὲν πρὸς ἐκείνου ἄδικον παθόν. καὶ βασιλεὺς μὲν Ξέρξης διαβήσεται σε, ἦν τε σύ γε βούλη ἦν τε μή. σοὶ δὲ κατὰ δίκην ἄρα οὐδεὶς ἀνθρώπων θύει, ὥς ἐόντι καὶ θολερῷ καὶ ἄλμυρῷ ποταμῷ».

Por su parte, en Heródoto el adjetivo ἀτάσθαλος está más atestiguado que el sustantivo, seis veces, y constituye una característica recurrente de la im-

¹⁰¹ Ferón (Φερῶς) no es otra cosa que el título de “faraón” cambiado en nombre propio, cf. How y Wells, 1928, I: 222.

¹⁰² Como dios tenía sus propios sacerdotes, cf. Hdt. 2.90.2. Cf. Scullion (2007: 193) y Vannicelli (2017: 344-345), a propósito de la sacrilega transgresión de unir el Helesponto.

¹⁰³ La ceguera era considerada como un castigo divino; ἀτασθαλίη χρησάμενον es para Lloyd (1989: 332; 2007: 312) un evidente caso de *interpretatio Graeca*. No obstante, no se trató de una ceguera definitiva, ya que el mismo Heródoto (2.111.2-4) informa de que duró diez años.

¹⁰⁴ Consagrados a Ahura Mazda, cf. Hdt. 3.90.3, 7.40.4. Cf. Sopeña Genzor, 2018: 241-243.

¹⁰⁵ Cf. How y Wells, 1928, II: 141; Schrader, 1985: 78-79, nn. 211-215.

piedad persa¹⁰⁶. Ha quedado visto (§7) su empleo acerca de la ὕβρις de Jerjes y acompañado de ἀνόσιος (8.109.3)¹⁰⁷. Referido a personas aparece en otro pasaje (9.116.1) al mencionar al persa Artaíctes, gobernador de Jerjes, hombre δεινὸς δὲ καὶ ἀτάσθαλος¹⁰⁸. Del capítulo herodoteo se deducen algunos comportamientos que definen la ἀτασθαλίη de este personaje, a saber, saquear las riquezas y ofrendas que se hallaban en el τέμενος de la tumba de Protesilao¹⁰⁹ (9.116.2), además de ordenar sembrar y cultivar el recinto sagrado, y tener relaciones sexuales con mujeres en el ἄδυτον (9.116.3)¹¹⁰. En otro lugar Heródoto también resume los actos impíos de Artaíctes (7.33), ὃς καὶ ἐξ τοῦ Πρωτεσίλῳ τὸ ἱρὸν ἐς Ἑλαιοῦντα ἀγινεόμενος γυναικάς ἀθέμιστα ἔργα ἔρδεσκε. La *iunctura* ἀθέμιστα ἔργα aúna actos contrarios a la ley y a la religión¹¹¹.

El punto de insensatez y de insolencia, no exenta de violencia y de obcecación, que contiene el adjetivo ἀτάσθαλος queda en evidencia casi al final

¹⁰⁶ Mikalson, 2003: 46-47. Para este estudioso el uso de ἀτάσθαλα para describir las palabras que Jerjes ordena a los flageladores para dirigirse al Helesponto da a entender la naturaleza “literaria” de este episodio, que entronca con Homero y Hesíodo. Sobre el episodio de Jerjes y el puente, cf. Krewet, 2017: 495-508.

¹⁰⁷ Cf. Mikalson, 2002: 188-189; 2003: 80-81. Este autor traduce ἀτάσθαλος como ‘rash’, mientras que Scullion (2007: 194) lo interpreta como ‘reckless’. Es interesante la glosa de Hesiquio (*s.u.* ἀτάσθαλος): φρενοβλαβής (‘que tiene la razón perjudicada’). Por su parte, Powell (1938: 6, *s.u.* ἀθέμιστος) traduce ἀθέμιστος como ‘impious’. En el *DGE*, *s.u.* ἀθέμιστος, este adjetivo es traducido como la persona ‘que no reconoce leyes divinas o humanas’, de donde ‘impío’. Vid. Beekes, 2010, p. 539, *s.u.* θέμις.

¹⁰⁸ En Platón (*Hip. Ma.* 293B) hallamos δεινόν τε καὶ ἀνόσιον καὶ αἰσχρόν, y en Demóstenes (23.76) ἀνόσιον καὶ δεινόν.

¹⁰⁹ Sobre Protesilao, cf. How y Wells, 1928, II: 335.

¹¹⁰ En Hdt. 9.120 Artaíctes, ya prisionero de los griegos y a consecuencia de presenciar un τέρας, reconoció lo ofensivo de sus actos y propuso la manera de expiarlos, pero todo lo que obtuvo fue ser clavado en unos maderos en el mismo promontorio donde Jerjes había tendido el puente –según otros en la colina donde se alza la ciudad de Madito– y que su hijo fuese lapidado ante sus propios ojos. Cf. Harrison, 2000: 68-69; Desmond, 2004: 32-35; Scullion, 2007: 204. Vid. Boedeker, 1988. En 9.120.2 Artaíctes se reconoce ὁ ἀδικῶν (cf. 1.155.3, 2.137.3), que se aplica a menudo al impío y que está en el centro de toda reflexión moral. Cf. Peels, 2016: 124-127; Calderón Dorda, 2020a: 39. Gernet (2001: 70), por su parte, afirma que “le terme *adikein* est souvent associé à celui d’*asebein* (‘être impie’) ou, en général, à l’idée d’impiété, mais de telle sorte que, visiblement, les deux notions sont l’envers l’une de l’autre”. Cf. And., *Myst.* 132: νῦν δὲ ἀσεβῶ καὶ ἀδικῶ εἰσιὼν εἰς τὰ ἱερά; La dicotomía está claramente recogida por el mismo Andócides (*Myst.* 31): ἵνα τιμωρήσῃτε μὲν τοὺς ἀσεβοῦντας, σφύζετε δὲ τοὺς μηδὲν ἀδικοῦντας. Como ha señalado Mikalson (2003: 142), “impiety, however, was one form of injustice”, si bien el argumento podría formularse también en el sentido contrario: la injusticia es una forma de impiedad. Vid. lo dicho en §5 en relación a Hdt. 2.119 y el episodio de Menelao.

¹¹¹ Cf. Hdt. 8.143.3: μηδὲ δοκέων χρηστὰ ὑπουργεῖν ἀθέμιστα ἔρδειν παραίνεε. Estas fueron las palabras de los atenienses para no pactar con Jerjes, por haber quemado este τοὺς τε οἴκους καὶ τὰ ἀγάλματα de los dioses y de los héroes (8.143.2).

de la *Historia*, en unos acontecimientos que ya hemos conocido *supra* (§5): el deseo de Lampón de que Pausanias cortara y empalara la cabeza de Mardonio¹¹² (9.78.3), un acto de venganza por haber hecho él lo mismo con Leónidas, pero también como escarmiento y advertencia a cualquier otro bárbaro que en el futuro sintiese la tentación de actuar de manera tan insolente contra los griegos (9.78.2):

καί τις ὕστερον φυλάσσεται τῶν βαρβάρων μὴ ὑπάρχειν ἔργα ἀτάσθαλα ποιέων
ἐς τοὺς Ἕλληνας.

De igual modo, Heródoto (3.49.2) describe el asesinato del hijo de Periandro por parte de los corcireos como un *πρῆγμα ἀτάσθαλον*.

No es posible concluir la cuestión que nos ocupa sin añadir que en Heródoto hallamos el primer testimonio del término *θηρσκειή* para definir la observancia religiosa¹¹³ en su aspecto ritual y cultural. En el *logos* egipcio, a la hora de resumir la multitud de preceptos que guardaba este pueblo, lo resume con estas palabras (2.37.3): ἄλλας τε θηρσκειάς ἐπιτελεύουσι μυρίας. Y precisamente por este motivo los habitantes de las zonas de Egipto limítrofes con Libia se sentían molestos con el cumplimiento de algunos preceptos religiosos (ἀχθόμενοι τῇ περὶ τὰ ἱρά θηρσκειή), como no poder comer carne de vaca, y que ellos se sentían más libios que egipcios (2.18.2)¹¹⁴. Una expresión similar a esta última pero con el verbo *θηρσκεύω*¹¹⁵ la encontramos en Hdt. 2.65.1: Αἰγύπτιοι δὲ θηρσκεύουσι περισσῶς τά τε ἄλλα περὶ τὰ ἱρά. En estos

¹¹² Cf. Sopeña Genzor, 2018: 259-262. Sin embargo, Heródoto cuenta en otro lugar (7.238.1) que la orden de profanar el cadáver de Leónidas fue responsabilidad de Jerjes.

¹¹³ Cf. Powell, 1938: 168 *s.u.* *θηρσκειή*; Chantraine, 1968: 440, *s.u.* *θηρσκεύω*; Benveniste, 1983: 398; Beekes, 2010, pp. 554-555, *s.u.* *θηρσκεύω*. De manera más tardía *θηρσκειά* designa la religión y en este sentido está muy bien testimoniada, por ejemplo, en Flavio Josefo. Hesiquio (*s.u.*) considera que el adjetivo *θηρσκος* es un sinónimo de *εὐσεβής* y la *Vulgata* traduce *θηρσκειά* como *religio*. Cf. Calderón Dorda, 2018: 729-730. En el *N.T.* aparece por vez primera el término *ἐθελοθηρσκειά* (*Ep.Col.* 2.23) ('will-worship', 'self-chosen service', LSJ, *s.u.*), que luego será frecuente en toda la literatura cristiana, adquiriendo también el sentido de 'superstición'. Hesiquio (*s.u.* *ἐθελοθηρσκειάν*) lo considera sinónimo del *hapax* *ἐθελοςέβειαν*.

¹¹⁴ En la Antigüedad la parte occidental del Delta mostraba un marcado carácter libio e incluso en un papiro griego del s. IV d.C. se distingue claramente entre *Μαρεωταί* y *Αἰγύπτιοι*; por otra parte, las vacas estaban consagradas a Isis. Cf. How y Wells, 1928, I: 168; Lloyd, 1976: 87-89; 1989: 248.

¹¹⁵ Cf. Hdt. 2.64.1: καὶ τὸ μὴ μίσγεσθαι γυναῖξιν ἐν ἱοῖσι μηδὲ ἀλούτους ἀπὸ γυναικῶν ἐς ἱρά ἐσιέναι οὗτοί εἰσι οἱ πρῶτοι *θηρσκεύσαντες*. Como muchos otros pueblos, los egipcios asociaban la actividad sexual a la impureza, por lo que era esencial impedir que dicha impureza contaminase a los dioses. Aquí se refiere probablemente a la prostitución sagrada, cf. Lloyd, 1989: 283; 2007: 280-281. Cf. Hdt. 1.182; Str. 17.1.46; Clem. Al., *Strom.* 1.16.2.

últimos pasajes también hallamos τὰ ἱρά como un término genérico que recoge una pluralidad de preceptos religiosos y que se puede considerar como equivalente a ‘religión’¹¹⁶, como ha quedado reflejado *supra* (§3) en Hdt. 2.139.2, ἴνα ἀσεβήσας περὶ τὰ ἱρὰ κακόν τι πρὸς θεῶν ἢ πρὸς ἀνθρώπων λάβοι, o como se puede observar en Hdt. 3.38.1, πανταχῇ ὧν μοι δῆλόν ἐστι ὅτι ἐμάνη μεγάλως ὁ Καμβύσης· οὐ γὰρ ἂν ἱροῖσι τε καὶ νομαίοισι ἐπεχείρησε καταγελαῖν, para añadir que sólo un *μαινόμενος* ἀνὴρ se atrevería a burlarse de estas cosas (3.38.2), donde el historiador plasma la actitud general de los griegos ante la religión. Resulta de interés la conjunción con los νόμια, que para Heródoto abarcan a las divinidades, los ritos y las costumbres ancestrales en un sentido amplio¹¹⁷.

De la lectura de la *Historia* de Heródoto se colige el importante papel que tiene lo sobrenatural; no la intervención de los dioses ni la θεῖη τύχη¹¹⁸, pero sí el castigo divino de la ὕβρις y de la violencia de determinados personajes, especialmente los persas. Se trata de un tema que puede denotar un influjo de la tragedia contemporánea por parte del de Halicarnaso¹¹⁹, pero Heródoto es un historiador y, por tanto, es preciso introducirse en algunas cuestiones diferentes de las que pueden hallarse en el género trágico. No obstante, hay rasgos comunes, como la creencia de que el escarmiento divino sigue un patrón de venganza humana, presente en Heródoto y que forma parte del ἥθος de la venganza como un deber religioso con arraigo en la tragedia helena¹²⁰. La *Historia* de Heródoto está plagada de castigos de mayor o menor crueldad, a menudo θωμαστά (‘asombrosos’), pero siempre presentes en los temas relacionados con el crimen, la justicia y, por ende, la impiedad, entendiendo por impiedad, desde el punto de vista heleno, la transgresión de las leyes divinas (νόμιμα θεῶν) y las tradiciones de los ancestros (ἄγραφα νόμιμα)¹²¹.

Respeto a la hospitalidad, respeto a los dioses y respeto a los padres¹²² son los tres fundamentos de la piedad griega. En Heródoto la hospitalidad, los

¹¹⁶ Cf. Powell, 1938: 173, *s.u.* ἱρός 5, que traduce como ‘religion’.

¹¹⁷ Cf. Asheri, 1990: 255; 2007: 435-436; Fisher, 2002: 211; Scullion, 2007: 201. Es ilustrativo leer Hdt. 3.38.

¹¹⁸ Hdt. 1.126.6, 3.139.3, 4.8.3, 5.92γ3.

¹¹⁹ Cf. García López, 1975: 208; Saïd, 2002; Griffin, 2007; Rodríguez Horrillo, 2020: 176.

¹²⁰ Cf. Romilly, 1971: 317 y 332-333; Harrison, 2000: 111-112; Rodríguez Horrillo, 2020: 179-181. Se puede ver la frecuencia con que Heródoto utiliza el verbo τιμωρεῖν y sus cognados en Powell, 1938: 356.

¹²¹ Cf. X., *HG* 5.4.1: πολλὰ μὲν οὖν ἂν τις ἔχοι καὶ ἄλλα λέγειν καὶ Ἑλληνικά καὶ βαρβαρικά, ὥς θεοὶ οὔτε τῶν ἀσεβούντων οὔτε τῶν ἀνόσια ποιοούντων ἀμελοῦσι.

¹²² Por este motivo Licofrón (1270) afirma que Eneas era conocido como εὐσεβέστατος incluso entre sus enemigos. Aunque no se utilice el vocabulario propio de la impiedad, en el pasaje en el que Darío preguntó a los griegos por cuánto dinero estarían dispuestos a comerse

suplicantes y los juramentos son respetados como expresión de la piedad griega, que incluso estaban protegidos por las diferentes advocaciones de Zeus: $\Xi\acute{\epsilon}\nu\iota\omicron\varsigma$, Ἰκέσιος y Ὀρκίος respectivamente. Por otra parte, el catálogo de impiedades que Heródoto narra es extenso: ofensa a los dioses¹²³, violación de santuarios¹²⁴, maltrato a los sacerdotes¹²⁵, violación del derecho de asilo¹²⁶ y de los suplicantes¹²⁷, violación de la hospitalidad¹²⁸, perjurio¹²⁹, asesinato de parientes¹³⁰, sacrificios humanos¹³¹, ultraje a los muertos¹³², sacrilegio o irreverencia¹³³... Puede observarse que desde su óptica helena el historiador tipifica unas impiedades genuinamente griegas e inequívocamente religiosas. Cabe reseñar el interés de Heródoto por poner el acento en la impiedad de los bárbaros persas, en contraposición con los civilizados griegos¹³⁴. En el universo religioso que plantea Heródoto, los hechos y los comportamientos, aunque de pueblos diversos, son pasados por el tamiz del pensamiento religioso tradicional de los helenos.

Parece que del análisis de la terminología religiosa en Heródoto puede colegirse que al historiador le interesan sobre todo los aspectos legales de la religión más que los conceptuales y no tanto el concepto de religión como tal, sobre el que se muestra acrítico¹³⁵. Por tanto, en Heródoto no están presentes expresiones muy genéricas del tipo $\tau\acute{\alpha}\ \theta\epsilon\omega\acute{\nu}$, $\tau\acute{\alpha}\ \theta\epsilon\acute{\iota}\alpha$ o $\tau\acute{\alpha}\ \pi\rho\acute{o}\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\varsigma$, que aluden a una realidad intangible¹³⁶, si bien a través del estudio terminológico del texto herodoteo emergen la conciencia y la experiencia religiosas del mundo heleno. A Heródoto no le interesa hacer una teología sistemática, como a Esquilo, sino exponer las motivaciones humanas de la impiedad y sus consecuencias. El historiador de Halicarnaso, como notario de los acontecimientos, demuestra más interés en narrar las impiedades por las consecuencias que estas tienen en el

los cadáveres de sus padres, los helenos reaccionaron con horror (Hdt. 3.38.3). No hay empleo de ningún término relativo a la impiedad, pero el concepto subyace de manera evidente.

¹²³ Hdt. 2.111.2, 7.35.1-2, 9.116.1.

¹²⁴ Hdt. 8.129, 8.109.3, 9.116-121.

¹²⁵ Hdt. 3.29.2, 6.81.

¹²⁶ Hdt. 3.147.2, 6.91, 6.75.3, 6.79-80.

¹²⁷ Hdt. 1.159.3-4.

¹²⁸ Hdt. 2.114, 2.120, 4.154.3, 5.63.2, 5.90.1, 5.91.2-3.

¹²⁹ Hdt. 6.86.

¹³⁰ Hdt. 3.65.5.

¹³¹ Hdt. 2.45.2, 2.119.2.

¹³² Hdt. 3.16.2, 3.37.1, 9.78.1-3.

¹³³ Hdt. 2.61.1, 2.81.1-2, 6.81, 8.37.1.

¹³⁴ En la *Helena* de Eurípides, *e. g.*, pueden observarse en la impía figura de Teoclímeno los rasgos de una persona bárbara y dominada por la ὑβρίς , en lo que parece ser, efectivamente, el eje sobre el que gira este pensamiento contrapuesto de los griegos.

¹³⁵ *Cf.* Scullion, 2007: 192.

¹³⁶ *Cf.* Calderón Dorda, 2015: 46-47 y 2016: 29.

desarrollo de la historia. Las Guerras Médicas, ciertamente, contribuyeron al nacimiento de la historia como género literario y el estudio de la terminología de la piedad y de la impiedad ahonda en una tipología de la causalidad aún balbuceante y todavía alejada de la que reflejará Tucídides. En consecuencia, el vocabulario estudiado se muestra claramente escorado hacia el terreno de la irreligiosidad, pero dentro una idea tradicional de la piedad y de que no puede haber –insistimos– impiedad sin castigo, que se sustancia en la desgracia e incluso la muerte. La irrupción en la prosa de ἀτασθαλίη y del adjetivo ἀτάσθαλος para designar un nuevo tipo de impiedad, que supone una ofensa directa a los dioses¹³⁷, es muy relevante. Tanto ὕβρις como ἀτασθαλίη conducen al acto impío y la combinación de ambas a impiedades aún mayores, inclinando la balanza de la impiedad de los persas de manera ostensible¹³⁸. Sin embargo, hay que dejar constancia de que Heródoto corre un tupido velo sobre los actos impíos que iban dirigidos contra una autoridad tiránica¹³⁹, tal vez por su declarado interés por la libertad y su simpatía por aquellos que luchan por ella.

La casuística de lo que puede ser o no ὅσιος, como ha podido observarse, puede ser extensa y Heródoto ofrece datos que pueden coincidir con otros autores de la literatura griega o complementarlos, de suerte que es posible extraer interesantes conclusiones de esta normativa religiosa no escrita; en concreto, ὅσιος y sus cognados tienen su mayor incidencia en el drama griego¹⁴⁰. El hombre ὅσιος se distingue por cumplir todas sus obligaciones a ojos de los dioses y, por lo tanto, estos no tienen nada que demandarle. En definitiva, el εὐσεβής designa propiamente al individuo piadoso, es decir, se caracteriza por una disposición interior, mientras que el término ὅσιος se aplica a quien es correcto religiosamente, una apreciación más objetiva que la anterior, el respeto hacia las normas cívico-religiosas de la comunidad, y tanto ἀνόσιος como οὐκ ὅσιος denotan comportamientos incorrectos respecto a dichas normas, siendo la lítote la forma preferida por el historiador para expresar los casos de sacrilegios e irreverencias¹⁴¹, que parecen exigir una formulación más jurídica. El uso que hace Heródoto del superlativo ἀνοσιώτατος presenta una mayor carga emotiva.

Heródoto, en su interés por los actos de impiedad, plasma un escaso vocabulario sobre la piedad. No obstante, por extrapolación, pueden extraerse abundantes datos a partir de los términos y expresiones relativos a la impiedad.

¹³⁷ Hdt. 2.111.2, 7.35.1-2, 8.109.3, 9.116.1.

¹³⁸ Por el contrario, Heródoto (7.133) no puede decir qué castigo fue infligido a los atenienses por el sacrilegio de asesinar a los heraldos de Darío; el país y la ciudad fueron devastados, pero el historiador, en este caso, no encuentra conexión evidente entre sacrilegio y castigo. Cf. Schrader, 1985: 176-177, nn. 630-633.

¹³⁹ Hdt. 5.18-21, 5.36.3-4, 5.46.2, 5.63, cf. Mikalson, 2003: 143.

¹⁴⁰ Cf. Peels, 2016: 28.

¹⁴¹ Hdt. 2.6.1, 2.81.1-2, 4.154.3, 6.81, 8.37.1.

El grupo de εὐσεβής y sus cognados son indicio de una relación directa con los dioses y su ámbito, y podemos encontrar en Heródoto por primera vez la idea de fiarse de los dioses; se trata de un concepto nuevo en la literatura helena. Por el contrario, el verbo ἀσεβῆν señala el límite de la ἀσέβεια, la total ausencia de piedad, con connotaciones en el ámbito de la moralidad. No debe pasar desapercibido en este punto que en la segunda mitad del s. V a.C., en Atenas, la ἀσέβεια se convirtió en un delito que incluso concluía en una acción pública (γραφή)¹⁴², pero esa es ya otra historia.

Declaración de contribución de autoría

Esteban Calderón Dorda: conceptualización, investigación, redacción-borrador original, redacción-revisión y edición

BIBLIOGRAFÍA

- Alexander, J. A. (1963) *Potidaea: Its History and Remains*, Athens (Georgia).
 Asheri, D. (1988) *Erodoto. Le Storie, Libro I*, Milano.
 Asheri, D. (1990) *Erodoto. Le Storie, Libro III*, Milano.
 Asheri, D., Lloyd, A. B. & Corcella, A. (2007) *A Commentary on Herodotus Books I-IV*, Oxford.
 Beekes, R. (2010) *Etymological Dictionary of Greek*, 2 vols., Leiden - Boston.
 Benveniste, É. (1983) *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid (1ª ed. Paris 1969).
 Blok, W. (2010) *Citizenship in Classical Athens*, Cambridge.
 Boedeker, D. (1988) «Protesilaos and the End of Herodotus' *Histories*», *CIAnt* 20, pp. 30-48.
 Bolkestein, J. Ch. (1936) *Ὅσιος en Εὐσεβής*, Amsterdam.
 Bowie, A. M. (2007) *Herodotus. Histories Book VIII*, Cambridge.
 Bruit Zaidman, L. & Schmitt Pantel, P. (2002) *La religión griega en la polis de la época clásica*, Madrid (1ª ed. Paris 1991).
 Burkert, W. (2007) *Religión griega arcaica y clásica*, Madrid (1ª ed. Stuttgart 1977).
 Burkert, W. (2009) *La creación de lo sagrado. La huella de la biología en las religiones antiguas*, Barcelona (1ª ed. Harvard 1996).
 Calderón Dorda, E. (2013) «El concepto de religión en Esquilo: reflexión terminológica», *Emerita* 81, pp. 295-313.
 Calderón Dorda, E. (2015) «El *homo religiosus* euripídeo», *Prometheus* 41, pp. 41-66.

¹⁴² Cf. Frazier, 2018: 300. El proceso por ἀσέβεια más conocido es el de Sócrates.

- Calderón Dorda, E. (2016) «La religión en Sófocles. Análisis conceptual y léxico», en Calderón Dorda, E. & Perea Yébenes, S. (eds.), *Estudios sobre el vocabulario religioso griego*, Madrid - Salamanca, pp. 27-44.
- Calderón Dorda, E. (2018) «Los términos de la ‘religión’ en el *Nuevo Testamento*: estudio léxico», en De Paz Amérigo, P. & Sanz Extremeño, I. (eds.), *Eulogía. Estudios sobre cristianismo primitivo. Homenaje a M. López Salvá*, Madrid, pp. 719-732.
- Calderón Dorda, E. (2020a) «El vocabulario que define el concepto de religión en la tragedia griega. Balance y conclusiones», *Maia* 72, 31-45.
- Calderón Dorda, E. (2020b) «Soberanos e impíos: el poder y la impiedad en las tragedias de Eurípides», en Ramón Palerm, V. M. & Vicente Sánchez, A. C. (eds.), *Asébeia. Estudios sobre irreligiosidad en Grecia*, Madrid - Salamanca, pp. 15-35.
- Chadwick, J. (1996) *Lexicographica Graeca*, Oxford.
- Chantraine, P. (1968) *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, Paris.
- Cinalli, A. (2015) *Tà ξένια. La cerimonia di ospitalità cittadina*, Roma.
- Corcella, A. (1993) *Erodoto. Le Storie, Libro IV*, Milano.
- Desmond, W. (2004) «Punishments and the Conclusion of Herodotus’ *Histories*», *GRBS* 44, pp. 19-40.
- Dodds, E. R. (1977) *Euripides. Bacchae*, Oxford (1ª ed. 1944).
- Dodds, E. R. (1994) *Los griegos y lo irracional*, Madrid (1ª ed. Univ. California 1951).
- Dover, K. J. (1974) *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Oxford.
- Fisher, N. (1992) *Hybris: A Study in the Values of Honour and Shame in Ancient Greece*, Warminster.
- Fisher, N. (2002) «Popular Morality in Herodotus», en Bakker, E. J., De Jong, I. J. F. & Van Weas, H. (eds.), *Brill’s Companion to Herodotus*, Leiden - Boston - Köln, pp. 199-224.
- Frazier, F. (2018) «Regards Grecs sur l’Athènes du V^e siècle et l’irreligion’ de Platon à Plutarque», en en Ramón Palerm, V. M. & Vicente Sánchez, C. A. (eds.), *Irreligiosidad y Literatura en la Atenas Clásica*, Coimbra, pp. 295-357.
- García López, J. (1975) *La Religión Griega*, Madrid.
- Gernet, L. (2001) *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris (1ª ed. 1917).
- Gould, J. (1994) «Herodotus and Religion», en Hornblower, S. (ed.), *Greek Historiography*, Oxford - New York, pp. 91-106.
- Griffin, J. (2007) «Herodotus and Tragedy», en Dewald, C. & Marincola, J. (eds.), *Companion to Herodotus*, Cambridge, pp. 46-59.
- Harrison, T. (2000) *Divinity and History: The Religion of Herodotus*, Oxford.

- Herman, G. (2002) *Ritualised Friendship & the Greek City*, Cambridge (1^a ed. 1987).
- Hollmann, A. (2011) *The Master of Signs. Signs and the Interpretation in Herodotus' Histories*, Cambridge.
- Hooker, J. T. (1989) «*Odyssey and Iliad*. Folly and Delusion», *ZAnt* 39, pp. 5-9.
- Hornblower, S. & Pelling, C. (2017) *Herodotus. Histories. Book VI*, Cambridge.
- How, W. W. & Wells, J. (1928) *A Commentary on Herodotus*, I-II, Oxford.
- Immerwahr, H. R. (1954) «Historical Action in Herodotus», *TAPhA* 85, pp. 16-45.
- Immerwahr, H. R. (1966) *Form and Thought in Herodotus*, Cleveland.
- Jeanmaire, H. (1945) «Le substantif ὅσια et sa signification comme terme technique dans le vocabulaire religieux», *REG* 58, pp. 66-89.
- Karila-Cohen, K. (2010) «L'étude du sentiment religieux à partir du lexique: l'exemple de ἐνθῦμιος et ἐνθυμιστός», en Carlier, P. & Lerouge-Cohen, Ch. (eds.), *Paysage et religion en Grèce Antique*, Paris, pp. 109-121.
- Krewet, M. (2017) *Vernunft und Religion bei Herodot*, Heidelberg.
- Lloyd, A. B. (1976) *Herodotus. Book II. Commentary 1-98*, Leiden.
- Lloyd, A. B. (1989) *Erodoto. Le Storie, Libro II*, Milano.
- Lloyd, A. B. (2007), en Asheri, Lloyd & Corcella, 2007.
- Maffi, A. (1982) «τὰ ἱερὰ καὶ τὰ ὅσια. Contributo allo studio della terminologia giuridico-sacrale greca», en Modrzejewski, J. & Liebs, D. (eds.), *Symposion 1977. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Chantilly, 1-4. Juni 1977)*, Köln - Wien, pp. 33-53.
- Masaracchia, A. (1977) *Erodoto. Le Storie, Libro VIII*, Milano.
- Mikalson, J. D. (1983) *Athenian Popular Religion*, Chapel Hill - London.
- Mikalson, J. D. (2002) «Religion in Herodotus», en Bakker, E. J., De Jong, I. J. F. & Van Weas, H. (eds.), *Brill's Companion to Herodotus*, Leiden - Boston - Köln, pp. 187-198.
- Mikalson, J. D. (2003) *Herodotus and Religion in the Persian Wars*, Chapel Hill - London.
- Mikalson, J. D. (2005) *Ancient Greek Religion*, Malden MA - Oxford.
- Mikalson, J. D. (2010) *Greek Popular Religion in Greek Philosophy*, Oxford.
- Motte, A. (1989) «L'expression du sacré chez Platon», *REG* 102, pp. 10-27.
- Murray, G. (1947) *Greek Studies*, Oxford.
- Nenci, G. (1994) *Erodoto. Le Storie, Libro V*, Milano.
- Nilsson, M. P. (1955) *Geschichte der griechischen Religion*, vol. I, München (2^a ed.).
- Peels, S. (2016) *Hosios. A Semantic Study of Greek Piety*, Leiden - Boston.

- Peels-Matthey, S. (2020) «(Οὐχ) ὅσιος vs. (οὐ) θέμις: A Comparative Analysis», en Ramón Palerm, V. M. & Vicente Sánchez, A. C. (eds.), *Asébeia. Estudios sobre irreligiosidad en Grecia*, Madrid - Salamanca, pp. 111-125.
- Powell, I. E., 1938: *Lexicon to Herodotus*, Cambridge.
- Ramón Palerm, V. M. (2013a) «La irreligiosidad como técnica probatoria: dictamen de Plutarco sobre Heródoto», en Santana Henríquez, G. (ed.), *Plutarco y las artes. XI Simposio Internacional de la Sociedad Española de Plutarquistas*, Madrid, pp. 229-235.
- Ramón Palerm, V. M. (2013b) «*Afrodita Extranjera*: Helena en la versión crítica de Heródoto», en Beltrán, J. A. et alii (eds.), *Otium cum dignitate. Estudios en Homenaje al profesor J.J. Iso Echegoyen*, Zaragoza, pp. 797-404.
- Ramón Palerm, V. M. & Vergara Recreo, S. (2023) «Plutarco y la irreligiosidad de Heródoto: ¿Juicio severo o ficción retórica?», en Oliveira Silva, M. A. & Sousa de Silva, M. F. (eds.), *Heródoto e a invenção do outro: Confrontos e conflitos culturais*, pp. 203-214.
- Rodríguez Horrillo, M. Á. (2020) «Historiografía y religión: transgresión, subgéneros, innovación y tradición», en Ramón Palerm, V. M. & Vicente Sánchez, A. C. (eds.), *Asébeia. Estudios sobre irreligiosidad en Grecia*, Madrid - Salamanca, pp. 169-191.
- Romilly, J. de (1971) «La vengeance comme explication historique dans l'oeuvre d'Hérodote», *REG* 84, pp. 314-337.
- Rudhardt, J. (1958) *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genève.
- Rudhardt, J. (1960) La définition de délit d'impiété d'après la législation attique», *MH* 17, pp. 87-105.
- Rudhardt, J. (1976) «Religion sociale et religion personnelle dans la Grèce antique», *Dialectica* 30, pp. 267-276.
- Rudhardt, J. (2008) *Opera inedita. Essai sur la religion grecque et recherches sur les Hymnes orphiques*, édités par Ph. Borgeaud et V. Pirenne-Delforge, Liège.
- Ruipérez, M. S. (1960) «Historia de θέμις en Homero», *Emerita* 28, pp. 99-123.
- Saïd, S. (2002) «Herodotus and Tragedy», en Bakker, E. J., De Jong, I. J. F. & Van Weas, H. (eds.), *Brill's Companion to Herodotus*, Leiden - Boston - Köln, pp. 117-147.
- Sánchez Mañas, C. (2017) *Los oráculos en Heródoto. Tipología, estructura y función narrativa*, Zaragoza.
- Schrader, C. (1977) *Heródoto. Historia. Libros I-II*, Madrid.
- Schrader, C. (1979) *Heródoto. Historia. Libro III*, Madrid.
- Schrader, C. (1981) *Heródoto. Historia. Libros VI*, Madrid.
- Schrader, C. (1985) *Heródoto. Historia. Libros VII*, Madrid.

- Schwyzler, E. (1959) *Griechische Grammatik*, vol. I, München.
- Scott, L. (2005) *Historical Commentary on Herodotus Book 6*, Leiden - Boston.
- Scullion, S. (2007) «Herodotus and Greek religion», en Dewald, C. & Marincola, J. (eds.), *Companion to Herodotus*, Cambridge, pp. 192-208.
- Sopeña Genzor, G. (2018) «Historiografía», en Ramón Palerm, V. M. & Vicente Sánchez, C. A. (eds.), *Irreligiosidad y Literatura en la Atenas Clásica*, Coimbra, pp. 241-292.
- Vannicelli, P. (2017) *Erodoto. Le Storie, Libro VII*, Milano.
- Vergara Recreo, S. (2021) *Ateísmo, retórica y política. El léxico irreligioso en “Contra Andócides por impiedad” de Lisias*, Madrid.
- Vergara Recreo, S. (2022) «La configuración (ir)religiosa del mito de Helena en Egipto: tres casos paradigmáticos», *Humanitas* 80, pp. 9-23.
- Vicente Sánchez, A. C. (2015) «La conducta ἀσεβής y sus vínculos (θέμις, ἑπινύς y otros) en la obra de Esquilo», *CFC(g)* 25, pp. 125-155.
- Vicente Sánchez, A. C. (2021) *Sagrado y sacrilego (ὅσιος y ἀνόσιος) en la tragedia griega*, Madrid.
- Vürtheim, J. (1967) *Aischylos' Schutzflehende*, Groningen.
- Wenger, L. (1931) «Ὅροι Ἀσυλίας», *Philologus* 86, pp. 427-454.
- Whitmarsh, T. (2015) *Battling the Gods. Atheism in the Ancient World*, New York.