

**Significado y función de los baños en la novela griega**  
[Meaning and function of baths in Ancient Greek Novels]

<https://doi.org/10.6018/myrtia.657161>

**Paula Martín Ventas\***

Universidad de Extremadura

[paulamv@unex.es](mailto:paulamv@unex.es)

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-6620-3199>

**Resumen:** Tras explicar la simbología del agua y del baño en la Antigua Grecia a través de algunas leyendas y ritos en los que la inmersión en el agua se emplea, entre otras cosas, como método de lustración o como medio para llevar a cabo la transformación de ciertos individuos, esta investigación se centrará en las funciones que cumplen los baños en las novelas de Caritón de Afrodísias, Longo, Aquiles Tacio y Heliodoro: ser un método de purificación previo a prácticas religiosas o posterior al contacto con los muertos, demostrar la inocencia de una persona, servir de elemento erótico, señalar puntos importantes de la trama y ser uno de los constituyentes de ciertos ritos de tránsito.

**Abstract:** Firstly, we will explain the symbolism of water and baths in Ancient Greece through some legends and rites in which the immersion in water is used, for example, as a method of lustration or as a means of bringing about the transformation of certain people. Secondly, we will focus on the functions of baths in the novels of Chariton, Longus, Achilles Tatius and Heliodorus: to be a way of purification prior to religious practices or following contact with the dead, to prove a person's innocence, to serve as an erotic element, to point out important events in the plot and to be one of the constituents of certain rites of passage.

**Palabras clave:** Agua; Baño; Purificación; Rito de tránsito; Novela griega

**Keywords:** Water; Bath; Purification; Rite of passage; Ancient Greek Novel

**Recepción:** 01/04/2025

**Aceptación:** 06/10/2025

## 1. NOTA PRELIMINAR

El objetivo principal de esta investigación es identificar y analizar las diversas funciones que cumplen los baños en las novelas griegas, tema que no ha sido estudiado todavía con la profundidad que precisa. Nos centraremos en cuatro de las cinco novelas conservadas de manera íntegra —*Calítro* de Caritón de Afrodísias (entre mediados del S. I d.C. y comienzos del S. II), *Dafnis y Cloe* de Longo (segunda mitad del S. II d.C.), *Leucipa y Clitofonte* de Aquiles Tacio (finales del S. II d.C.) y *Teággenes y Cariclea* de Heliodoro (primera mitad del S.

---

\* Este trabajo de investigación ha sido realizado al amparo de una *Ayuda para la Formación de Profesorado Universitario 2022 (FPU 2022)*. También nos gustaría agradecer al Dr. Manuel Sanz Morales y a los revisores anónimos sus convenientes consejos y correcciones.

III o del IV d.C.)—, pues Jenofonte de Éfeso no introduce dicho elemento en ninguna escena de su *Antia y Habrócomes* (finales del S. I o principios del S. II d.C.)<sup>1</sup>. El correcto tratamiento del tema requiere, en primer lugar, incluir una síntesis de lo que representaba el agua en la cultura griega.

## 2. EL SIMBOLISMO DEL AGUA EN LA ANTIGUA GRECIA

Para incontables culturas y civilizaciones el agua es un elemento que alberga un inmenso poder transformador y catártico<sup>2</sup>. En la Antigua Grecia, el agua borraba, limpiaba, metamorfoseaba, fortalecía, regeneraba. Estaba conectada a las divinidades y, por eso, a menudo se establecían templos y oráculos en las inmediaciones de fuentes y grutas con lagunas. A modo de ejemplo, mencionemos el templo eleusino de Deméter que fue levantado sobre la fuente Calicoros<sup>3</sup>, el culto de Lilibeo que se desarrollaba en torno a una caverna con agua subterránea, el hábito de la Pitia de Delfos y la sacerdotisa del santuario de Apolo Clario de beber agua de manantiales sagrados antes de pronunciar sus predicciones<sup>4</sup>, la tradición de arrojar monedas a una masa de agua que se hallaba junto al templo de Anfiareo por parte de los que eran sanados por intercesión del oráculo<sup>5</sup>, la costumbre de localizar los templos dedicados a Ártemis en lugares húmedos y cercanos a ríos y el hecho de haber elegido un sitio próximo a un manantial para ubicar un santuario ático en honor de la heroína Macaria<sup>6</sup>.

Dentro de los rituales asociados al agua nos interesan aquellos que implicaban una inmersión, un baño o un lavado<sup>7</sup>. Ya Ovidio en sus *Metamorfosis*

<sup>1</sup> Las abreviaturas de los novelistas han sido tomadas del *Diccionario Griego-Español* (Adrados *et al.*: 1989), excepto las de Caritón (Char.) y Longo (Long.). Citamos el texto de las novelas por las ediciones de Rattenbury y Lumb (1960), Reeve (1982), Garnaud (2010) y Sanz Morales (2020). Las ediciones de los otros textos clásicos utilizados han sido recogidas en la bibliografía final.

<sup>2</sup> Cf. Rodríguez Plasencia (2014: 12).

<sup>3</sup> Cf. Rohde (1973: 268) y García López (1975: 104-105). Para conocer otros casos de templos y santuarios conectados con el agua, véase Calame (2019: 194, 332-333).

<sup>4</sup> Cf. Eliade (1981: 212-213), Plin. (*H N.* 2.232) y Iambl. (*Myst.* 3.11). También son dignas de mención las prácticas de las profetisas de los Bránquidas (en Mileto), que consistían en inhalar vapor de agua y humedecer sus pies o el ribete de sus túnicas con agua (Iambl. *Myst.* 3.11).

<sup>5</sup> Cf. Paus. (1.34.4).

<sup>6</sup> Cf. Bremmer (1999: 60), Grimal (2016, s.v. Macaria) y Calame (2019: 255-256, 277, 278, 295, 296, 300).

<sup>7</sup> La inmersión en el agua simboliza la regresión a lo preformato, la regeneración total, el volver a nacer, porque la inmersión equivale a una disolución de las formas ... El contacto con el agua implica siempre regeneración; de un lado, porque la disolución va siempre seguida de un «nuevo nacimiento»; de otro, porque la inmersión fertiliza y aumenta el potencial de vida y de creación. El agua confiere un «nuevo nacimiento» por un ritual iniciático; por un

hacía hincapié en el poder lustral y de tránsito de la zambullida (Ov. *Met.* 13.948 ss., sobre el mito de Glauco)<sup>8</sup>. Así, por ejemplo, era muy frecuente la inmersión ritual de estatuillas de divinidades. A veces tenía un sentido erótico —como ocurría con el culto a Adonis en Alejandría, en el que unas mujeres al alba y entre cantos erótico-trenéticos lanzaban una estatuilla del dios al mar (Gangutia Elícegui 1987: 250, n.6)— y otras, un fin de tipo agrícola —para tener una fructuosa cosecha durante las Hilarias se sumergía una figura de Cíbele en un río o en un estanque (Eliade 1981: 206, 207)<sup>9</sup>.

En lo que respecta a la purificación<sup>10</sup>, hay que destacar la costumbre griega de lavar los cuerpos de los muertos y de colocar una vasija con agua en el hogar del fallecido para que los visitantes se limpiaran al abandonar aquel lugar (Burkert 2007: 110 y Henares Díaz 2008: 314).

A veces el lavado con agua eliminaba la culpa, la contaminación que un individuo sufría tras haber llevado a cabo algún tipo de crimen<sup>11</sup>. Así lo vemos en las *Euménides* de Esquilo: el corifeo considera que la falta que ha cometido Orestes (el matricidio) es de tal envergadura que no podrá servirse de las aras populares ni sus parientes admitirán que haga uso de las aguas purificadoras de sus hogares (A., *Eu.* 652-656)<sup>12</sup>.

Otros casos significativos son las leyes de Cirene y Selinunte que dictaban que un homicida extranjero, para ser perdonado, debía someterse, entre otras cosas, a una purificación ritual (Bendlin 2007: 186) o la costumbre de arrojar desde el promontorio de la isla de Léucade (en el mar Jónico) a los delincuentes con un propósito apotropaico (Str. 10.2.9)<sup>13</sup>.

El agua podía revelar la inocencia, la culpabilidad, la castidad o la impureza de una persona. Así las jóvenes casaderas podían demostrarles a sus futuros esposos su virtud mediante el λουτρὸν νυμφικόν: «avant de se donner à

---

ritual mágico, cura; por rituales funerarios, garantiza un renacimiento *post mortem* (Eliade 1981: 200-201).

<sup>8</sup> Cf. Sánchez Jiménez (1991:181).

<sup>9</sup> Para más ejemplos de este tipo de inmersiones o lavados de figuras de dioses, véanse García López (1975: 107), Burkert (2007: 109-110) y Calame (2019: 234-235, 286).

<sup>10</sup> «El medio más extendido de purificación es el agua y en los ritos de purificación griegos el contacto con el agua es fundamental» (Burkert 2007: 106).

<sup>11</sup> Cf. Adkins (1960: 89) y Flantrmsky Cárdenas (2010: 103).

<sup>12</sup> Cf. Flantrmsky Cárdenas (2010: 103).

<sup>13</sup> Cf. Cantarella (1996: 92-93) y Sanz Morales (2008: 68). Otros ejemplos en Burkert (2007: 114-115, 116).

un homme, la jeune fille vient se donner au fleuve comme “nymphe”. Elle lui paie son dû et lui fornuit l’occasion de la punir, s’il y a lieu» (Glotz 1904: 74)<sup>14</sup>.

En otro orden de cosas, tanto las mujeres como los hombres griegos debían purificarse, limpiarse, con agua normalmente lustral antes de acceder a templos o entrar en contacto con las divinidades para pedirles favores, suplicarles, llevar a cabo sacrificios o realizar rituales en su honor<sup>15</sup>. El agua devolvía a esos individuos por unos instantes a su estado de pureza primigenia (Eliade 1981: 206), convirtiéndolos de ese modo en seres dignos de establecer una comunicación con los dioses. Así pues, el santuario de Olimpia contaba con un área sagrada amurallada, conocida como *Altis*<sup>16</sup>, en la cual se llevaban a cabo todos aquellos ritos que implicaban el uso del agua. Entre ellos estaban precisamente las «purifications before entering temples» (Claeys 2022: 15). Y, como parte de los misterios de Eleusis, los *mystai* (‘iniciados’) debían purificarse en el mar el día previo a la celebración de unos sacrificios (García López 1975: 107, 115).

Por otro lado, el contacto con el agua podía tener efectos curativos en el alma, pues era capaz de borrar las penas amorosas. Además de existir el despeñamiento apotropaico, se empezó a extender la creencia de que todo aquel que saltaba desde la roca de Léucade podía curar su mal de amores<sup>17</sup>: ἀρθεὶς δηῦτ’ ἀπὸ Λευκάδος / πέτρης ἐς πολιὸν κῦμα κολυμβῶ μεθύων ἔρωτι (Anacr., fr. 376 *PMG*)<sup>18</sup>.

Son varios los personajes históricos, mitológicos y literarios que se arrojaron desde este promontorio con la intención de olvidar y acabar con el sufrimiento que sentían a causa de un amor no correspondido: la poetisa Safo, según cuenta la leyenda, tras haber sido rechazada por el apuesto Faón<sup>19</sup>; Céfalo, un vástagos de Deyoneo, por su amor hacia Ptéleras (Str. 10.2.9); Nireo, que proce-

<sup>14</sup> Sobre estos baños previos al matrimonio, véanse E. *Ph.* 347-348a y Sch. E. *Ph.* 347.

<sup>15</sup> Cf. Eliade (1981: 206) y Almirall Arnal (2002: 119).

<sup>16</sup> En otros santuarios esta zona era llamada *téuevoc* (Claeys 2022: 15). Cf. Mallwitz (1972: 120).

<sup>17</sup> Cf. Gangutia Elícegui (1987: 250), Sanz Morales (2008: 68), Jaime González (2017:170) y Martos-García *et al.* (2019: 98).

<sup>18</sup> «Tirándome de nuevo desde la roca de Léucade, me sumerjo en la mar canosa, ebrio de amor» (Rodríguez Adrados 1980).

<sup>19</sup> Cf. *Sud.* (σ 108; iv 323 Adler), Str. (10.2.9), Gangutia Elícegui (1987: 250), Sanz Morales (2008: 68), Grimal (2016, s.v. Faón) y Jaime González (2017: 161). Cabe señalar que, en el cuarto libro de Longo, Dafnis, al creer que Ástilo se acerca corriendo hacia él con la intención de atraparlo, se dispone a lanzarse al mar desde un acantilado. Puesto que la acción se desarrolla en Lesbos, este pasaje recuerda al salto de Safo desde la roca de Léucade (Morgan 2004: 238, *ad* 4.22.2). No obstante, la motivación de los saltadores es totalmente distinta.

día de Catana y que no murió porque fue rescatado por unos pescadores<sup>20</sup>; la diosa Afrodita para acabar con el lacerante amor que sentía hacia Adonis (Ptol. Chenn. en Phot. *Bibl.* 190, 153a, pp. 70 Henry [1962]); el Cíclope del drama satírico homónimo de Eurípides (E. *Cyc.* 166 ss.) y ciertos personajes principales de poemas amorosos no conservados como la *Cálice* de Estesícoro<sup>21</sup>.

Pero el agua también podía sanar el cuerpo. En la Antigua Grecia, existía una clara conexión entre «salud, agua y religión»: las primigenias termas vieron la luz precisamente en Epidauro (ciudad, ubicada en el Peloponeso, que era famosa por su santuario de Asclepio) y el santuario de Delfos se encontraba «junto a un manantial con propiedades curativas» (Rodríguez Plasencia 2014: 21). Algunos especialistas encuentran rastros de la balneoterapia incluso en la mitología y llegan a atribuir su creación a Heráclito, a quien estaban dedicadas aquellas instalaciones destinadas a este tipo de tratamientos. Para algunos estudiosos la explicación de esa conexión está en la propia historia sobre la muerte de Heráclito<sup>22</sup> y para otros fue Atenea o Hefesto quien hizo brotar en las Termópilas unas fuentes azufrosas gracias a las que el hijo de Zeus y Alcmena se repuso tras sus famosos Doce Trabajos o se recuperó de las laceraciones que le causaron la Hidra de Lerna y un gigantesco cangrejo que la auxiliaba. Por ese motivo la expresión *los baños de Hércules* y el término *hercúlea* se convirtieron en sinónimos de *baños medicinales* y *balnea* («lugar de cura por aguas minerales»), respectivamente.

Empero, el agua no implicaba solo purificación y curación, sino que estaba igualmente relacionada con los ritos de paso o *rites de passage* (terminología tomada de van Gennep), con el cambio de un estado a otro, de un grupo social a otro o de una etapa vital a otra. Los umbrales más importantes que los seres humanos de culturas ancestrales debían atravesar eran «el nacimiento, la iniciación o rito de adolescencia . . . , la boda y la muerte» (López Eire 2004: 363)<sup>23</sup>. En todos los casos, la persona que iba a sufrir la transformación moría metafóricamente y, tras haber pasado un tiempo aislada, renacía<sup>24</sup>. Así, por ejemplo, el adolescente que pasaba a ser un adulto, si era un varón, se convertía en un guerrero; si era una mujer, en una potencial esposa y madre (Cantarella 1985: 95).

<sup>20</sup> Cf. Grimal (2016, s.v. Nireo).

<sup>21</sup> Cf. Gangutia Elícegui (1987: 250) y (1994: 83).

<sup>22</sup> Cf. Rodríguez Plasencia (2014: 21 y n.11).

<sup>23</sup> Tiene sentido que el agua y la muerte presenten un fuerte vínculo en la religión de la Antigua Grecia, pues las almas habían de atravesar la laguna Estigia en la barca de Caronte para llegar al lugar en el que descansarían eternamente. Así que es lógico que una persona que deseara morir escogiera el salto al mar como método de suicidio (Jaime González 2017: 174).

<sup>24</sup> Cf. Eliade (1981: 207, 208).

La forma más común de transición collevaba una inmersión o baño ritual, «un motivo generalizado en el comportamiento cultural griego» (Sánchez Jiménez 1991: 187). Hablemos de dos casos llamativos:

—En una epístola que se le atribuye a Esquines, se pinta una celebración que tenía lugar en las riberas del Escamandro: el día previo a sus nupcias las doncellas se bañaban en dicho río para despojarse de su virginidad y entregársela a la corriente de agua. Tras la inmersión pronunciaban la siguiente petición:  $\lambda\alpha\beta\epsilon\mu\omega$ ,  $\Sigma\kappa\alpha\mu\alpha\delta\rho\epsilon$ ,  $\tau\eta\eta\pi\alpha\rho\theta\epsilon\nu\eta\alpha$  (Aeschin. *Ep.* 10.3)<sup>25</sup>.

—En Sición, catorce jóvenes (siete mujeres y siete hombres) eran enviados como suplicantes a la orilla del Sitas ( $\Sigma\upsilon\theta\alpha\zeta$ ). Aunque parece ser que este ritual pretendía acabar con una epidemia que había caído sobre este pueblo y expiar la muerte de la serpiente Pitón, simbolizaba a su vez «la mort de ces adolescents, une mort de nature initiatique», debido a su condición de suplicantes y a su desplazamiento y acercamiento a un río (Calame 2019: 205).

Y en el ámbito de la mitología se pueden localizar varios personajes que saltan al mar y, como consecuencia, sufren algún tipo de cambio o pasan de un estado a otro: un Dioniso niño, la mortal Ino (luego divinizada), el héroe Teseo para probar su hegemonía marítima<sup>26</sup>, el pescador Glauco<sup>27</sup>, la joven Escila<sup>28</sup> y el heraldo Licas<sup>29</sup>.

---

<sup>25</sup> «Recibe, Escamandro, mi virginidad» (Lucas de Dios 2002). Cf. Gangutia Elícegu (1994: 21) y Jaime González (2017: 165 y 170).

<sup>26</sup> Cf. Vieira (2006, 42 y n.9).

<sup>27</sup> Tras comer unas plantas prodigiosas y haberse vuelto inmortal, fue transformado en una suerte de tritón una vez que o bien se sumergió en el océano, o bien fue purificado por unas deidades marinas. Cf. Sánchez Jiménez (1991: 179, 181) y Grimal (2016, s.v. Glauco). La leyenda del pescador Glauco (oriundo de Antedón) se confunde con la de otro Glauco, el de Potnias: este adquirió la inmortalidad al sumergirse en una fuente mágica, mas, como no pudo probar su nueva naturaleza, se zambulló en el mar. Para conocer otras versiones y más detalles sobre las dos historias mencionadas véanse Vieira (2006: 36, 37, 38 y 41) y Rodríguez Somolinos (2006: 13, 14, 17 y 18).

<sup>28</sup> Según Ovidio, terminaría convertida en un monstruo marino tras haberse bañado en un manantial que había sido embrujado con unas hierbas por su rival Circe, la cual estaba celosa de ella por ser la destinataria de los afectos de su amado Glauco. Cf. Grimal (2016, s.v. Escila).

<sup>29</sup> Se trata de un camarada de Heracles que acabó metamorfoseado en las islas Lícades cuando fue arrojado desde la cima del monte Eta al mar por el enloquecido hijo de Alcmena. Cf. Grimal (2016, s.v. Licas).

### 3. LAS FUNCIONES Y EL SIGNIFICADO DE LOS BAÑOS Y EL AGUA EN LAS NOVELAS GRIEGAS<sup>30</sup>

#### 3.1. *Purificación*

Como se comentó en el anterior apartado, las mujeres y los hombres griegos debían purgarse con agua antes de adentrarse en lugares sagrados<sup>31</sup>:

—En *Leucipa y Clitofonte*, el protagonista masculino, estando en el templo de Ártemis, es magullado en el rostro por su rival Tersandro. Para no ultrajar con su sangre ese lugar sagrado, se lava fuera del recinto (Ach.Tat.8.3.2, 8.4.1).

—En *Teágene y Cariclea*, Calasiris, durante el relato que le hace a Cnemón de su vida, aclara que, antes de dirigirse al santuario de Delfos (donde será obsequiado con una profecía divina), lleva a cabo sus abluciones en la fuente Castalia, que tenía propiedades purificadoras (Hld. 2.26.4). En relación con esto, consideramos necesario mencionar un pasaje de la tragedia eurípidea *Ión*, en el que precisamente se conectan ese mismo templo y la previa purificación en dicha fuente: ἀλλ', ὁ Φοίβου Δελφοὶ θέραπες, / τὰς Κασταλίας ἀργυροειδεῖς / βαίνετε δίνας, καθαραῖς δὲ δρόσοις/ ἀφυδρανάμενοι στείχετε ναούς (E. *Io*. 94-97)<sup>32</sup>.

Otro tipo de purificación (ya comentada previamente) es la que se producía después del contacto con los muertos: al final del primer libro de la novela de Longo, los dos protagonistas se bañan tras haber asistido al entierro de Dorcón (boyero asesinado por unos piratas tírios), «they are cleansing themselves after contact with the dead, another index of their instinctive piety» (Morgan 2004: 175, *ad 1.32.1*)<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> Cabe mencionar que en los enclaves de Dafne y Zeugma, cercanos a los ríos Orontes y Éufrates, se hallaron unos mosaicos de los protagonistas de dos de las novelas fragmentarias, *Nino* y *Parténope*. Por lo tanto, a través de la iconografía ya se advierte la poderosa conexión entre el género novelesco y el agua.

<sup>31</sup> Cf. Burkert (2007: 107 y 108).

<sup>32</sup> «Mas, oh siervos délficos de Febo, sumergíos en las corrientes de plata de Castalia y, purificados con sus límpidas gotas, venid a su templo» (Calvo Martínez 1985). Cf. Crespo Güemes (1979: 150, n. 89). Véase también *Od*. 12.333-337, donde una ablución precede a una comunicación con las deidades: durante su estancia en la corte de los feacios, Ulises explica cómo, hallándose en la isla de Trinacria y tras haberse lavado las manos, solicitó a los dioses que lo ayudaran a regresar a Ítaca.

<sup>33</sup> Bowie (2019: 162) considera que únicamente tiene un sentido erótico (en paralelo con Long. 1.13.1-3). Rechaza la función purificadora de este baño dando como razón que los dos enamorados deberían lavarse y esto resulta extraño porque, de hecho, ambos se asean en la gruta de las Ninfas.

### 3.2. *Ordalía*

A veces el agua puede probar la inocencia de una persona. Así ocurre en la obra de Aquiles Tacio con la suerte de ordalía a la que es sometida Mélite, una mujer de Éfeso que se enamora de Clitofonte, durante la celebración de un juicio: su marido Tersandro desea que ella demuestre que no ha mantenido relaciones sexuales con el protagonista durante su ausencia (Ach.Tat. 8.11.2), lo cual los lectores saben que es cierto<sup>34</sup>. Para ello debe meterse en la escasa agua de la Estigia<sup>35</sup> con una tablilla colgada del cuello, en la que ha de estar escrito un juramento. Si resulta ser cierto, el agua no se inmuta; mas, si se trata de una mentira, el nivel de la fuente sube y la tablilla se sumerge (Ach.Tat. 8.12.8-9). Mélite cumplirá esto unos capítulos después (Ach.Tat. 8.14.2-4) y, tras haber seguido los pasos y haber permanecido en el agua el tiempo establecido sin que hubiera ningún tipo de perturbación, emerge como inocente de aquello de lo que se la acusaba (Ach.Tat. 8.14.2-4)<sup>36</sup>. Encontramos un caso similar en *De mirabilibus auscultationibus* de Pseudo-Aristóteles: había en Palice (Sicilia) un ingente géiser que lanzaba agua a gran presión. Todo aquel que debía realizar un juramento arrojaba dentro de él una tablilla en la que había escrito su promesa. Si esta flotaba, eso significaba que sus palabras eran sinceras; pero, si se hundía, que había mentido. En ese momento, el farsante era abrasado (Ps. Arist. *Mir.* 57)<sup>37</sup>. Si bien es cierto que el ejemplo propuesto es muy genérico en lo que al juramento se refiere, se tiene constancia de la existencia de una práctica llevada a cabo en torno a la fuente Calicoros (en Eleusis) que sí estaba relacionada directamente con la virtud femenina: a este manantial acudían mujeres vírgenes o casadas para «préter un serment de fidélité conjugale» (Glotz 1904: 79)<sup>38</sup>.

### 3.3. *El baño como elemento erótico*

Tal y como se advierte en los γυναικῶν μέλη de la Grecia Arcaica, «el baño o el arrojarse o ser arrojado al mar o al agua tiene un valor ritual con fuertes connotaciones eróticas» (Gangutia Elícegui 1987: 249). Esto se aprecia clara-

<sup>34</sup> El único contacto de ese tipo que tuvieron Mélite y Clitofonte tuvo lugar cuando ya había regresado su esposo (Ach.Tat.5.27.2-4).

<sup>35</sup> Esta laguna, en realidad, se encontraba en Nónacris (Arcadia), pero Aquiles Tacio la sitúa en Éfeso. Asimismo, cabe señalar que es Heródoto (6.74) el que nos informa de la conoción de ὕδωρ ὄρκιον de este manantial (Funkhaenel 1847: 397).

<sup>36</sup> Cf. Glotz (1904: 78-79) y Sissa (1984: 1123). En el Próximo Oriente antiguo uno de los rituales que se empleaban para resolver los pleitos era «la prueba del agua o del río», que consistía precisamente en introducir a un individuo en el agua y comprobar si se producía algún tipo de alteración en ella (Johnson 2023: 361, 364-365).

<sup>37</sup> Cf. Cantarella (1996:236), que presenta otras versiones de este rito siguiendo a Diodoro Sículo (11.89) y Macrobio (*Sat.*, 5.19.15 ss.). Véase Funkhaenel (1847: 395).

<sup>38</sup> Cf. Funkhaenel (1847: 400).

mente en la novela de Longo, pues, si bien los baños de la pareja protagonista pueden tener un sentido práctico (de limpieza tras actos que implican algún tipo de suciedad, como la caída en un agujero o el entierro de un boyero), tienen, además, un sentido sensual (Morgan 2004: 175).

—En 1.13.1-3, Cloe contempla cómo Dafnis se lava en la gruta de las Ninfas tras haber caído en un agujero mientras perseguía a unos machos cabríos. Se describen el pelo, la piel y el cuerpo del pastorcillo y se indica que a partir de ese momento la jovencita comienza a ver con nuevos ojos a su compañero y que se encienden en ella una incontenible pasión y un fuerte deseo amoroso: ἐδόκει δὲ τῇ Χλόῃ θεωμένῃ καλὸς ὁ Δάφνις, ὅτι δὲ τότε πρῶτον αὐτῇ καλός ἐδόκει τὸ λουτρὸν ἐνόμιζε τοῦ κάλλους αὔτιον ... καὶ ἐπεπόνθει Χλόη περιττὸν οὐδὲν ὅτι μὴ Δάφνιν ἐπεθύμει λουόμενον ιδεῖν πάλιν (Long. 1.13.2-3)<sup>39</sup>.

El ardor que consume a Cloe es tan intenso que poco después persuade a Dafnis de que se bañe otra vez (Long. 1.13.5) y más adelante, mientras el joven se asea, se atreve a ponerse sus ropas y besarlas (Long. 1.24.2).

—Si bien los sentimientos de Dafnis no son despertados por la contemplación de la desnudez de Cloe—sino por un dulce beso que recibe de sus labios como premio por haber vencido en una competición—, el poder mirarla durante sus baños le hace percibirse de la hermosura de su cuerpo: καὶ αὐτὴ τότε πρῶτον Δάφνιδος ὄρθροντος ἐλούσατο τὸ σῶμα, λευκὸν καὶ καθαρὸν ὑπὸ κάλλους καὶ οὐδὲν λουτρῷν ἔς κάλλος δέομενον (Long. 1.32.1)<sup>40</sup>, οὐ μὴν ὁ Δάφνις χαίρειν ἔπειθε τὴν ψυχήν, ἵδων τὴν Χλόην γυμνὴν καὶ τὸ πρότερον λανθάνον κάλλος ἐκκεκαλυμμένον (Long. 1.32.4)<sup>41</sup>.

Una prueba de la conexión de estas escenas en las que Dafnis y Cloe se lavan con el aspecto amoroso o erótico se encuentra en el libro 2, concretamente en la epifanía de Eros, dios sobre el que recae el peso de reunir a la pareja protagonista. Como se puede deducir de la narración de Filetas (Long. 2.3.3-2.6.2)—donde se hace referencia a que esta deidad se sumergió en las aguas de su

<sup>39</sup> «Y a Cloe, que lo miraba, le parecía que Dafnis era hermoso, y, como antes no le parecía así, dedujo que el baño era el causante de esta belleza ... y Cloe no sentía ningún otro deseo que el de volver a contemplar a Dafnis en el baño» (Brioso Sánchez 1982). Al mismo tiempo este baño puede ser interpretado como un elemento de tránsito: gracias a él, los sentimientos de Cloe hacia Dafnis evolucionan desde la amistad hasta el amor y la pasión. Véase Bowie (2019: 121), que recoge diferentes modelos para esta escena, entre los que destaca el pasaje odisíaco en el que Nausícaa conoce a Ulises (*Od. 6.223 ss.*): tras haberse dado un baño—durante el cual ha sido embellecido por Atenea—el Laertiada es contemplado por la joven feacia, que se enamora irremediablemente de él.

<sup>40</sup> «También ella en esa ocasión por primera vez, mientras Dafnis la miraba, lavó su cuerpo, blanco y pulcro por su propia hermosura y que no precisaba baño alguno para ser tan hermoso» (Brioso Sánchez 1982).

<sup>41</sup> «No obstante, Dafnis no podía animar a su alma a estar alegre, tras haber visto a Cloe desnuda y desvelada la belleza que antes le había estado oculta» (Brioso Sánchez 1982).

jardín y le dio un beso a este boyero—, «Eros transmits his power through his bath and his kiss, retrospectively confirming his agency in the inamorations of Bk. 1, which were catalysed by a bath and a kiss» (Morgan 2004: 181)<sup>42</sup>.

### 3.4. *Los puntos de inflexión*

Muchos baños marcan momentos clave de la trama y del desarrollo de los personajes. Por lo tanto, no es casualidad que estos aparezcan conectados a las figuras que desempeñan un papel relevante en la historia (Dafnis, Cloe, Dorcón, Calírroe, Leucipa, Clitofonte y Mélite), con la excepción de un baño y un lavado de pies en los que un personaje secundario se lava junto a uno principal (el de Cnemón y Calasiris [Hld. 2.22.2] y el de Policarmo y Quéreas [Char. 4.3.7]<sup>43</sup>). A continuación, vamos a mencionar algunos ejemplos de *Dafnis y Cloe*, *Calírroe* y *Teágenes y Cariclea*:

—Las inmersiones de Dafnis y Cloe van señalando la evolución de su relación: amistad que se convierte en amor y pasión y que desemboca en matrimonio.

—Uno de los lavados de Calírroe (Char. 2.2.2-4) precede al encuentro de la heroína con el hacendado Dionisio. El episodio supone, por tanto, un punto de inflexión esencial en el devenir de la joven y en la trama de la novela, ya que Dionisio se convertirá en su segundo esposo, elemento capital del argumento.

—Cuando se conocen Cnemón y Calasiris en las orillas del río Nilo, acuden juntos a casa del mercader Nausicles, donde son atendidos por su hija y el servicio. Dos de las criadas se encargan diligentemente de su aseo: Καὶ ἡ μέν τις ἀπένιξε τὸ πόδε καὶ τῆς κόνεως ἡλευθέρου τὰ ὑπὸ κνίμην (Hld. 2.22.2)<sup>44</sup>. Este lavado precede y prepara un episodio clave en la novela: la narración de Calasiris de su historia y, por ende, de los antecedentes de la trama.

En este sentido, podríamos encontrar un precedente narrativo en la *Odisea*: si bien el protagonista recibe varios baños a lo largo de la epopeya, hay que destacar los dos que, como en el caso justo antes comentado de Heliodoro, anteceden al relato de sus aventuras. Nos referimos a los que se producen durante su estancia en Feacia, que será un verdadero punto de inflexión para él, pues se trata de la última parada antes del regreso a su hogar (*Od.* 6.224-235 y 8.449-455). También creemos necesario recordar el lavado de pies con el que la criada Euriclea obsequia al Laertíada a su regreso a Ítaca ataviado con los harapos de un mendigo (*Od.* 19.386-397a, 19.467-470 y 19.503-507). La importancia de

<sup>42</sup> Cf. Bowie (2019: 177).

<sup>43</sup> Encontramos otro baño con las mismas características en la *Odisea*, el de Telémaco y Teoclímeno (*Od.* 17.85-90).

<sup>44</sup> «Una le lavaba los pies y le limpiaba de polvo las pantorrillas» (Crespo Güemes 1979).

esta escena radica en que desencadena una anagnórisis, permite el avance de la trama y anuncia a los narratarios que el desenlace se acerca.

### 3.5. Los ritos de tránsito<sup>45</sup>

Los rituales asociados a la transformación de un individuo conllevaban la dramatización de esas metamorfosis y siempre incluían cuatro elementos: el «“baño”, la “corona”, el “cambio de vestido” y el “corte de pelo”» (López Eire, 2004: 363). A modo de ejemplo, destacaremos algunas prácticas de la Antigua Grecia que incluían al menos uno de esos componentes: 1) en las inmediaciones del río Mílico, tras haberse purificado, los jóvenes de Patras ofrecían a Ártemis sus coronas y luego con otras guirnaldas se dirigían hacia el templo de Dioniso *Esimnetes* (Αἰσυμνήτης), simbolizando de ese modo el abandono de la adolescencia y la llegada de la madurez (Calame 2019: 247); 2) se cree que en las *Apodeíxeis* (Ἀποδείξεις) de Arcadia y las *Endymátiα* (Ἐνδυμάτια) de Argos los muchachos que iban a adquirir el estatus de ciudadanos se desprendían de sus vestimentas de adolescentes y las sustituían por otras más propias de adultos (Calame 2019: 350)<sup>46</sup>; 3) durante el último día de la celebración de las Apaturias, los jóvenes varones debían despojarse de sus cabelleras para poder convertirse en ciudadanos adultos (Chirassi Colombo 1983: 102)<sup>47</sup> y las mujeres de Trecén y Atenas antes de sus nupcias ofrendaban sus cabellos en honor de Hipólito y de Ártemis, respectivamente (Calame 2019: 198-199).

Rituales semejantes pueden hallarse en las novelas:

—En el primer libro de la obra de Longo se alude a una escena de baño de Cloe y aparecen los tres primeros elementos mencionados: ή δε Χλόν ... τὸ δε ἐντεῦθεν ἀπολουσαμένη τὸ πρόσωπον πίτυος ἐστεφανοῦτο κλάδοις καὶ τῇ νεβρίδι ἔζωννυτο καὶ τὸν γαυλὸν ἀναπλήσασα οἴνου καὶ γάλακτος κοινὸν μετὰ τοῦ Δάφνιδος ποτὸν εἶχε (Long. 1.23.3)<sup>48</sup>.

—En el quinto libro de *Leucipa y Clitofonte*, la heroína participa en una escena de baño, en la cual solo está ausente un componente, el de la corona: en

<sup>45</sup> Para un estudio general sobre los ritos de tránsito en las novelas griegas, véase Dowden (1999: 231-236) y para el caso concreto del texto de Jenofonte de Éfeso, consultese Gómez (2023:12).

<sup>46</sup> «El baño seguido del vestirse con ropa limpia forma parte de las iniciaciones individuales, de las iniciaciones a los misterios y de la ceremonia nupcial» (Burkert 2007: 109). Tal y como señala Morgan (2004: 239, *ad* 4.32.2) en relación con el cambio de vestimenta de Dafnis tras la escena de reconocimiento, la nueva ropa del héroe exterioriza su transformación social.

<sup>47</sup> Cf. Calame (2019: 198-199).

<sup>48</sup> «Y Cloe ...luego de esto, se lavaba la cara, se coronaba con ramas de pino, se ceñía la piel de cervatillo y, llenando el cuenco a rebosar de vino y leche, con Dafnis en común se lo bebía» (Brioso Sánchez 1982).

primer lugar, se nos informa sobre el hecho de que la joven lleva el pelo rapado (τὴν κεφαλὴν κεκαρμένη, Ach.Tat. 5.17.3<sup>49</sup>) y unos párrafos después se introducen los constituyentes restantes, el aseo y la ropa nueva (Ἡ δὲ τὸν μὲν τῆς διοικήσεως, ἡς εἶχεν, ἀπέπανσεν, αὐτὴν δὲ παραδίδωσι θεραπαίναις, κελεύσασα λοῦσαι καὶ ἐσθῆτα ἀμφιάσαι καθαρὰν καὶ εἰς ἄστυ ἀγαγεῖν, Ach.Tat. 5.17.10<sup>50</sup>).

Estas transmutaciones pueden materializarse en un cambio de aspecto:

—En el texto de Aquiles Tacio, se incluye la leyenda de Rodopis y Eutinico: ella era una cazadora de Ártemis que había prometido mantenerse alejada de los hombres, juramento que no agradó a Afrodita, la cual, con la ayuda de su hijo, consiguió que la muchacha cayera prendada de un joven montero llamado Eutinico. En la cueva en la que Rodopis juró fidelidad a la diosa virgen, yació la pareja. Cuando la Παρθένος se enteró, convirtió a su acólita en una fuente (Ach.Tat.8.12.1-8)<sup>51</sup>. Si bien es cierto que, en este caso, es la intervención de una deidad y no el contacto con el agua la que produce la transformación, esa fuente (que se encuentra en la gruta en la que perdió su virginidad Rodopis) servirá para probar la pureza de las mujeres que en ellas se sumerjan (Ach.Tat.8.12.8-9), tal y como se expuso en el apartado 3.2. *Ordalía*.

—El embellecimiento del bañista o las propiedades hermoseadoras del baño se advierten en dos pasajes de la novela de Longo:

1) Durante la historia que cuenta el boyero Filetas acerca de su encuentro con Eros, se explica que este dios es el responsable de la frescura de las plantas del jardín de este anciano, pues se baña en el agua con la que aquellas son regadas (Long. 2.5.4)<sup>52</sup>.

2) Cloe cree, al ver desnudo por primera vez a Dafnis en la fuente de la gruta de las Ninfas, que ha sido el agua la que lo ha dotado de tal atractivo: ἐδόκει δὲ τῇ Χλόᾳ θεωμένῃ καλὸς ὁ Δάφνις, ὅτι δὲ τότε πρῶτον αὐτῇ καλός ἐδόκει τὸ λουτρὸν ἐνόμιζε τοῦ κάλλους αἵτιον (Long. 1.13.2)<sup>53</sup> y ὁ πονηρὸν ὕδωρ, μόνον Δάφνιν καλὸν ἐποίησας, ἐγὼ δὲ μάτην ἀπελουσάμην (Long. 1.14.3)<sup>54</sup>. Y unos capítulos más adelante, cuando los papeles se intercambian y es el pastorcillo el que contempla a Cloe durante el baño, se dice que era tal la belleza de la joven

<sup>49</sup> «La cabeza rapada» (Brioso Sánchez 1982).

<sup>50</sup> «Mélite le quitó la administración que tenía a su cargo y a la mujer la puso en manos de sus criadas con la orden de bañarla, vestirla de limpio y llevarla a la ciudad» (Brioso Sánchez 1982).

<sup>51</sup> Cf. Sissa (1984: 1123).

<sup>52</sup> Cf. Bowie (2019: 177).

<sup>53</sup> «Y a Cloe, que lo miraba, le parecía que Dafnis era hermoso, y, como antes no le parecía así, dedujo que el baño era el causante de esta belleza» (Brioso Sánchez 1982)

<sup>54</sup> «¡Agua malvada!: a Dafnis sólo hiciste bello, y yo me he bañado para nada» (Brioso Sánchez 1982). Además, «for the idea that water might have a magical, beautifying effect cf. Theoc. 1.150» (Bowie 2019:125).

que no necesitaba el lavado para verse más hermosa: καὶ αὐτὴ τότε πρῶτον Δάφνιδος ὄρῶντος ἐλούσατο τὸ σῶμα, λευκὸν καὶ καθαρὸν ὑπὸ κάλλους καὶ οὐδὲν λουτρῶν ἐς κάλλος δεόμενον (Long. 1.32.1)<sup>55</sup>.

De hecho, encontramos este elemento en la *Odisea*, donde Ulises es embellecido en dos ocasiones por la diosa Atenea — una antes de encaminarse a la corte de Feacia y otra antes del reencuentro con su esposa<sup>56</sup>:

τὸν μὲν Ἀθηναίη θῆκεν, Διὸς ἐκεγεγυῖα,  
μείζονά τ' είσιδέειν καὶ πάσσονα, καδ δὲ κάρητος  
οὐλας ἥκε κόμας, ὑακινθνῷ ἄνθει ὁμοίας,  
ώς δ' ὅτε τις χρυσὸν περιχεύεται ἀργύρῳ ἀνήρ  
ἴδρις, ὃν Ἡφαιστος δέδαιεν καὶ Παλλὰς Ἀθήνη  
τέχην παντοίην, χαρίεντα δὲ ἔργα τελείει,  
ώς ἄρα τῷ κατέχενε χάριν κεφαλῆ τε καὶ ὄμοις (*Od.* 6.229-235<sup>57</sup>).

αὐτὰρ καὶ κεφαλῆς χεινεν πολὺ κάλλος Ἀθήνη  
[μείζονά τ' είσιδέειν καὶ πάσσονα: καδ δὲ κάρητος  
οὐλας ἥκε κόμας, ὑακινθνῷ ἄνθει ὁμοίας,  
ώς δ' ὅτε τις χρυσὸν περιχεύεται ἀργύρῳ ἀνήρ  
ἴδρις, δὸν Ἡφαιστος δέδαιεν καὶ Παλλὰς Ἀθήνη  
τέχην παντοίην, χαρίεντα δὲ ἔργα τελείει,  
ώς ἄρα τῷ κατέχενε χάριν κεφαλῆ τε καὶ ὄμοις.]

ἐκ δ' ἀσαμίνθου βῆ δέμας ἀθανάτοισιν ὁμοῖος (*Od.* 23.156-163<sup>58</sup>)

<sup>55</sup> «También ella en esa ocasión por primera vez, mientras Dafnis la miraba, lavó su cuerpo, blanco y pulcro por su propia hermosura y que no precisaba baño alguno para ser tan hermoso» (Brioso Sánchez 1982).

<sup>56</sup> «The poet explicitly avails himself of the symbolic power naturally associated with baths by adding in every instance but one a simile or a description of Athena actually transforming the individual in question» (Tracy 1997: 370).

<sup>57</sup>

Mas entonces Atenea, por Zeus engendrada, le hizo parecer más robusto y más alto: los densos cabellos le brillaron pendientes de nuevo cual flor de jacinto. Bien así como en torno a la plata da un cerco de oro un varón sabedor que de Hefesto y de Palas Atenea aprendió todo arte y realiza preciosos trabajos, tal la diosa de hechizos orló su cabeza y sus hombros (Pabón 1993).

<sup>58</sup>

plenitud de hermosura vertió en su cabeza Atenea: parecía más alto y robusto y los densos cabellos le brillaban pendientes de nuevo cual flor de jacinto. Bien así como en tomo a la plata da un baño de oro un varón sabedor que de Hefesto y de Palas Atenea aprendió todo arte y realiza preciosos trabajos,

El baño marca, asimismo, el paso de un estado a otro. Para ilustrar esta segunda posibilidad podemos recurrir, por ejemplo, a *Calírroe* de Caritón de Afrodisias, novela en la que unos baños marcan la consecución de un nuevo estatus por parte de los dos protagonistas: en primer lugar, Calírroe se lava poco antes de ser vendida al hacendado de Mileto, Dionisio (ώρμίσαντο δὴ καταντικὺ τῆς Ἀττικῆς ὑπό τινα χηλήν· πηγὴ δὲ ἦν αὐτόθι πολλοῦ καὶ καθαροῦ νάματος καὶ λειμῶν εὐφυῆς, ἔνθα τὴν Καλλιρόην προαγαγόντες φαιδρύνασθαι καὶ ἀναπαύσασθαι κατὰ μικρὸν ἀπὸ τῆς θαλάσσης ἡξίωσαν, διασώζειν θέλοντες αὐτῆς τὸ κάλλος, Char. 1.11.4-5<sup>59</sup>). En segundo lugar, Quéreas y su amigo Policarmo, que habían sido esclavizados y obligados a realizar trabajos forzados en Caria, son liberados por Mitrídates y obsequiados con un baño (εὐθὺς οὖν ποσέταξε τοῖς οἰκέταις ἄγειν ἐπὶ λουτρὰ καὶ τὰ σώματα θεραπεῦσαι, λουσαμένοις δὲ περιθεῖναι χλαμύδας Ἑλληνικὰς πολυτελεῖς· ἀντὸς δὲ γνωρίμους εἰς [τὸ] συμπόσιον παρεκάλει καὶ ἔθυε Χαιρέου σωτήρια. πότος ἦν μακρὸς καὶ ἡδεῖα φιλοφρόνησις καὶ θυμηδίας οὐδεν ἐνέδει, Char. 4.3.7<sup>60</sup>). Como puede comprobarse, los dos protagonistas sufren un tránsito inverso: libertad > esclavitud (*Calírroe*) / esclavitud > libertad (Quéreas).

Los cambios relevantes que se operan en los seres humanos a lo largo de sus vidas son muy diversos y tienen consecuencias muy distintas. Vamos a analizar a continuación los diferentes tipos que encontramos en las novelas griegas.

### 3.5.1. *De la adolescencia a la madurez*

En *Dafnis y Cloe* se pueden localizar dos personajes que crecen y maduran a lo largo de la novela: los protagonistas. Vemos cómo son educados y formados en el amor, siempre al amparo de personajes mortales —como Filetas de Cos o Licionion— o divinos —como las Ninfas<sup>61</sup>. Estas son deidades que están vincu-

---

tal la diosa de hechizos orló su cabeza y sus hombros.

Pareciase, salido del baño, a los dioses sin muerte (Pabón 1993).

<sup>59</sup> «Echaron el ancla frente al Ática, al abrigo de un promontorio. Allí había una fuente de abundante y pura agua y un tupido prado. Haciendo bajar a Calírroe, la dejaron lavarse y descansar un poco del viaje, pues querían preservar su belleza» (Mendoza 1979).

<sup>60</sup> «Y al punto ordenó a los criados llevarlos al baño y cuidar su cuerpo, y, una vez lavados, vestirlos con túnicas griegas lujosas. Y él mismo invitó a los notables a un banquete y celebró con sacrificios la salvación de Quéreas. Corrió bebida abundante y hubo una dulce cordialidad y nada faltó para que reinase la alegría» (Mendoza 1979). Ese cambio de estatus del héroe y su fiel camarada también viene marcado por la obtención de nueva vestimenta, como las túnicas griegas de lujo de Char. 4.3.7 (χλαμύδας Ἑλληνικὰς πολυτελεῖς).

<sup>61</sup> Las Ninfas son, especialmente para con Cloe, «forerunners and guides in the metaphorical death and metamorphosis of maturation» (Morgan 2004: 216).

ladas a este elemento en todas sus formas y que son adoradas y honradas por los seres humanos. «Son ... divinidades de fuentes, aunque también moran en las grutas ... La “gruta de las ninfas” llega a ser un lugar común en la literatura helenística ... Son divinidades del nacimiento (agua = fertilidad) y *kourotrophoi*, educan a los niños, les enseñan a hacerse héroes» (Eliade 1981:215). Tanto ellas como los centauros — «seres sobrehumanos que participan de las fuerzas de la naturaleza y las controlan»— suelen ser los encargados de la iniciación de los héroes, la cual tiene lugar normalmente en ámbitos salvajes y naturales (Eliade 1981:215). Esto remite inevitablemente a la novela de Longo: 1) una gruta dedicada a esas deidades en la que Cloe fue expuesta y en la que tanto ella como Dafnis viven momentos importantes de su relación; 2) las Ninfas son las encargadas de proteger y guiar a los protagonistas y 3) en la fuente de la caverna los dos héroes se bañan y, al verse desnudos, se despiertan sus sentimientos o se intensifica la pasión que sienten.

### 3.5.2. *De la doncellez al matrimonio*

La conversión de una jovencita en mujer estaba relacionada en la Antigua Grecia con la inmersión. Entrar en el agua simbolizaba la pérdida de la virginidad, la cual era ofrecida al dios asociado a ese río o fuente<sup>62</sup>. Así se advierte en el fr. 45 V. de Alceo, en el que se alude a unos ritos de lustración llevados a cabo por mujeres a las orillas del río Ebro (hoy Maritza) antes de la celebración de sus matrimonios<sup>63</sup> y en Alcmán, fr. 241 Calame<sup>64</sup>, donde «puede leerse cómo un grupo de jóvenes acude junto a un río y pide “realizar una boda amable”» (Gangutia Elícegui 1987:249)<sup>65</sup>.

En la *Odisea* encontramos un caso particular que merece la pena comentar: en el canto VI la diosa Atenea adopta la forma de una amiga de Nausícaa y se le aparece en sueños a esta para proponerle que al día siguiente vayan a lavar sus vestidos al río, ya que pronto habrá de celebrar su boda y dejar de ser doncella

<sup>62</sup> Cf. Jaime González (2017: 159).

<sup>63</sup> «Parece hablarse de un baño ritual de las jóvenes en el Ebro: su agua es tan saludable y embellecedora como un ungüento» (Adrados 1980: 308, n.42).

<sup>64</sup> Por la temática parece encajar dentro de la poesía de Alcmán, pero Calame (1983: 626) prefiere incluirlo entre los *fragmenta dubia*.

<sup>65</sup> Se dice que Alcmán en sus Κολυμ्बόσται («las mujeres que saltan al agua») hablaba de este tipo de rituales (Gangutia Elícegui [1987: 249] y Jaime González [2017:164]), en los que las doncellas pronunciaban sus promesas y, tras dejar junto a unos sauceas las alhajas que portaban, se lanzaban al agua (Gangutia Elícegui [1994: 15] y Jaime González [2017: 164-165]). Para ahondar más en los cantos de mujeres durante celebraciones balnearias asociadas con *rites de passage*, consultese el libro *Cantos de mujeres en Grecia* (1994) de Elvira Gangutia, concretamente los apartados *Cantos en relación con los «baños» y «saltos» de mujeres a ríos o mar*(pp.12-22) y *Los cantos en relación con el «salto» o «baño» por amor*(pp.81-83) — centrado el primero en la lírica y el segundo, en el género dramático.

(*Od.* 6.25-35). La joven hija de Alcínoo se despierta con esa idea en la cabeza y, tras conseguir el permiso paterno, se marcha con sus criadas a la ribera y con ayuda de estas lava las prendas (*Od.* 6.85-95). Si bien lo que se acaba de comentar conecta los conceptos de boda próxima y limpieza de ropa, el círculo se cierra con la descripción de un baño de las jóvenes tras haber terminado dicha tarea (*Od.* 6.96-98).

En la novela de Longo no solo lleva a cabo este rito la heroína, sino que los dos protagonistas se bañan tras recibir la noticia de que podrán llamarse el uno al otro marido y mujer en otoño (Long. 3.32.3-3.33.2).

En Caritón, mientras Calírroe se está dando un baño en la casa de Dionisio, los lectores descubren, gracias a la gran capacidad de observación de la criada Plangón, la gravidez de la heroína (Char. 2.8.5-6<sup>66</sup>). Aunque también sirve como herramienta argumental para que se revele que la protagonista está embarazada y para indicar el tránsito de Calírroe de esclava a mujer libre, la función fundamental de este baño es preparar el terreno para su conversión en esposa del hacendado de Miletó.

Su embarazo, además de ser un evento que enreda aún más la trama de la novela<sup>67</sup>, es una consecuencia de ese paso de la doncellez al matrimonio. Lleva aparejado un nuevo estatus social (el de madre), sobre todo si ese bebé es el primer hijo o un varón (Van Gennep 2019: 41), dos requisitos que se cumplen en el caso de Calírroe.

### 3.5.3. *El umbral de la muerte*

El último limen que todo ser humano debe atravesar inevitablemente, más tarde o más temprano, es el del más allá. Como se indicó previamente, en la Antigua Grecia los cadáveres eran lavados y así lo refleja Homero en el canto XXIV de

<sup>66</sup>

ἀλλὰ διὰ τοὺς κινδύνους καὶ τὴν ταλαιπωρίαν τῶν ὕστερον οὐ ταχέως συνήκειν ἐγκύμων γενομένη· τρίτου δὲ μηνὸς ἀρχομένου, πρόεκοπτεν ἡ γαστήρ· ἐν δὲ τῷ λοιπῷ συνήκειν ἡ Πλαγγών, ὃς ἂν ἦδη πειραν ἔχουσα τῶν γυναικείων. εὐθὺς μὲν οὖν ἐστίγησε διὰ τὸ πλήθος τῶν θεραπανιδῶν· περὶ δὲ τὴν ἐσπέραν σχολῆς γενομένης, παρακαθίσασα ἐπὶ τῆς κλίνης «ἴσθι» φησίν, «ῳ τέκνον, ὅτι ἐγκύμων ὑπάρχεις».

Por los peligros y sufrimientos posteriores no se dio cuenta de que estaba embarazada, pero al empezar el tercer mes se le empezó a curvar el vientre, y en el baño se dio cuenta Plangón, puesto que ya tenía experiencia en los asuntos de las mujeres. Y de momento se calló, por la presencia de varias esclavas, pero al caer la tarde, cuando tuvieron un poco de tiempo libre, sentándose en el lecho le dijo:

—Sabe, hija, que estás embarazada (Mendoza 1979).

<sup>67</sup> Para que ese niño (vástago de Quéreas) llegue a nacer y sobreviva, la heroína tendrá que unirse en segundas nupcias con Dionisio y hacerle creer que el hijo es suyo.

la *Odisea*, durante la segunda *nékyia*: el alma de Agamenón se encuentra en el Hades con la de Aquiles y le cuenta qué ocurrió a su muerte. Una vez que pudieron recuperar su cuerpo, lo limpiaron con agua templada, acto que se puede entender como parte de esa transición entre dos estados, la vida y la muerte:

αὐτὰρ ἐπεί σ' ἐπὶ νῆας ἐνείκαμεν ἐκ πολέμοιο,  
κάτθεμεν ἐν λεχέεσι, καθήραντες χρόα καλὸν  
ῦδατί τε λιαρῷ καὶ ἀλείφατι· πολλὰ δέ σ' ἀμφὶ<sup>68</sup>  
δάκρυα θερμὰ χέον Δαναοὶ κείροντό τε χαίτας (*Od.* 24.43-46<sup>68</sup>).

En el texto de Longo, el boyero Dorcón, un pretendiente de la protagonista, será preparado para atravesar el último umbral: cuando este intenta raptar a la heroína disfrazándose con una piel de lobo, su plan no sale como esperaba y es atacado por los perros de los pastorcillos. La pareja, al verlo malherido, lo lava en un manantial y trata sus cortes con corteza de olmo (Long. 1.21.4-5). A partir de ese instante, Dorcón cambia de actitud, deja de ser un enemigo para convertirse en un auxiliar. Ese es el primer tránsito que experimenta, mas, apenas ocho capítulos después, soporta el segundo, el de la muerte: la siguiente vez que el boyero aparece muere por las heridas infligidas por unos piratas (Long. 1.29.1-1.30.1). Por lo tanto, ese posterior baño puede entenderse como esa purificación preparatoria para el último limen.

¿Y es posible que alguien que haya cruzado el umbral de la muerte pueda regresar? Sí lo es para algunos personajes de las novelas:

—No es que Leucipa, la protagonista de la novela de Aquiles Tacio, muera y resucite, sino que, como ocurre en varias ocasiones a lo largo del texto, esta había sido dada por muerta. Los lectores descubren que habían sido de nuevo víctimas de un engaño: la joven está viva (Ach.Tat. 5.18.1-6), no había sido decapitada y arrojada al mar. El cuerpo que recogieron era el de otra mujer que llevaba puesta su vestimenta (Ach.Tat. 8.16.1-3). El baño que implica esa vuelta de Leucipa al mundo de los vivos tiene lugar en 5.17.10, momento en el que Mélite, al enterarse de que una joven que se hace llamar Lacena (=Leucipa) ha sido maltratada y esclavizada por su administrador Sóstenes, la libera y les pide a sus sirvientas que la laven. En ese momento, se producen dos tránsitos: esclavitud > libertad y muerte > vida. Cabe recordar que hay otro elemento que apoya esos cambios que se operan en Leucipa: el corte de pelo de la joven

68

Cuando al fin te pudimos sacar de la lucha a las naves  
y ponerte en las andas, trayendo agua tibia y ungüento  
te lavamos la piel toda hermosa y un cálido llanto  
derramaron los dánaos en tomo y cortaron sus largas cabelleras (Pabón 1993).

(Ach.Tat. 5.17.3), acto que previamente hemos relacionado con *les rites de passage*.

—Los protagonistas de la obra de Heliodoro, cuando se reencuentran tras el episodio de la guerra entre los bandidos que se desarrolla en las marismas, sienten una emoción tan grande que caen en un estado parecido al que antecede a la muerte. El joven griego Cnemón los despierta y los trae de vuelta a la realidad mojándoles la cara con un poco de agua que obtiene tras raspar la roca de la cueva en la que se hallan: ‘Ως δὴ κάκενοι παρ’ ἐλπίδα σωθέντες ἐκινδύνευον, ἔως ὁ Κνήμων πίδακά τινα διαμόμενος καὶ τὴν συρρυεῖσαν κατὰ βραχὺ νοτίδα κούλαις ταῖς χερσὶν ὑδρευσάμενος τὸ πρόσωπόν τε αὐτῶν ἐπέρραινε καὶ θαμὰ τῶν βινῶν ἐπαφώμενος ἐπὶ τὸ φρονεῖν ἐπανήγαγεν (Hld. 2.6.4)<sup>69</sup>.

#### 4. CONCLUSIÓN

En la Antigua Grecia, el poder del agua era inmenso y estaba conectado muchas veces con el ámbito divino. El baño, que aparece en diversos ritos y leyendas, llevaba aparejadas la purificación (como preparación para el viaje al más allá, como método de eliminación de la culpa o de la contaminación tras el trato con los muertos o como paso previo al establecimiento de una comunicación con los dioses), la demostración de la pureza o la inocencia (o sus contrarios), la curación del alma o del cuerpo y la metamorfosis de un individuo.

En las novelas griegas analizadas —*Calíroe, Dafnis y Cloe, Leucipa y Clitofonte* y *Teágene y Cariclea*—, los baños no son simples actos cotidianos, sino que cumplen funciones simbólicas y purificadorias y sirven para caracterizar a los personajes, mostrar los cambios que se producen en ellos y hacer hincapié en ciertos momentos claves de sus vidas. A modo de corolario, a partir de la información que se ha expuesto a lo largo de esta investigación se puede deducir que Caritón es el único de los cuatro novelistas que no utiliza las escenas de baño para purificar a sus personajes o para señalar el tránsito de la vida a la muerte; que Heliodoro no acompaña sus ritos de paso con ninguno de los tres componentes que conforman la dramatización de los mismos (la corona, el cambio de vestido y el corte de pelo); que el uso de los baños como elemento erótico, como medio de embellecimiento o como hito que marca el cruce de la adolescencia a la madurez son exclusivos del texto de Longo; que la ordalía a través del agua y la conversión de una joven en fuente solo aparecen en la obra de Aquiles Tacio; que Caritón comparte con Aquiles Tacio el paso de la libertad a la esclavitud y viceversa y con Longo, el abandono de la doncellez por el matrimonio; y, por

<sup>69</sup> «Tal era el riesgo que corrían tras haberse salvado contra toda esperanza. Por fin, Cnemón raspó la peña, por donde manaba un hilo de agua, hasta recoger en las palmas de las manos el exiguo chorro que comenzó a caer, les roció con él la cara frotándolos en la nariz y de este modo les hizo volver en sí» (Crespo Güemes 1979).

último, que el empleo de los baños para señalizar los puntos de inflexión de la trama es común a los cuatro autores.

Otra conclusión que se puede extraer es que la novela de Longo se diferencia de las otras tres en la inclusión de un mayor número de ritos de tránsito y es preciso preguntarse a qué razón se debe. Ya desde el proemio, el autor nos advierte que *Dafnis y Cloe* es una obra didáctica, un caso de «affective development and erotic education», un relato que «moves between the poles of innocence and experience, childhood and adulthood» (Morgan 2004: 10). Los jóvenes y candorosos pastores, poco a poco y gracias a una serie de figuras humanas y divinas, reciben formación acerca del amor y la religión y crecen hasta convertirse en una mujer y un hombre adultos, en esposa y esposo, en madre y padre<sup>70</sup>. Una prueba de que la obra de Longo ha de ser entendida como un viaje de crecimiento la encontramos en el elemento que diferencia esta novela de las otras cuatro conservadas: la ausencia de peripecias que conllevan desplazamientos a paisajes exóticos y lejanos. En lugar de este tipo de aventuras, tenemos un «viaggio nel tempo, attraverso le stagioni che scandiscono in progressione la crescita fisica dei due fanciulli e la maturazione dei loro impulsi emotivi e sessuali» (Pattoni 2010: 132)<sup>71</sup>. Una segunda prueba sería la excesiva inocencia de los dos protagonistas, que tantas críticas ha despertado entre los estudiosos. Entendemos que, tal y como expone Turner (1960: 119), este rasgo se extremó a propósito para poder desarrollar mejor el proceso de formación de la pareja de héroes<sup>72</sup>. Asimismo, la elección de Longo del género pastoril tampoco parece casualidad, puesto que es muy adecuado para llevar a cabo el tránsito de la infancia a la adultez. El entorno natural y campestre transmite «nostalgia for a lost past, whether the loss is of innocence or happiness» y es a su vez «an environment devoid of cultural influence» (Morgan 2004: 13, 14). Por lo tanto, la insistencia en la descripción del ambiente y del cambio de estaciones está relacionada con el objetivo didáctico y con la maduración de los dos protagonistas (Morgan 2004: 156)<sup>73</sup>, cuya transformación se materializa en la adquisición de un nuevo estatus social tras sus respectivas anagnórisis (Morgan 2004: 238, 244) y en su traslado momentáneo del campo a la ciudad (Morgan 2004: 13). Por ende, todos estos elementos constituyen el marco perfecto para que unos jóvenes se desarrollos y descubran cuál es su lugar en el mundo.

<sup>70</sup> Cf. Brioso Sánchez (1982: 17) y Morgan (2004: 186).

<sup>71</sup> Cf. Pattoni (2010: 132, n.25).

<sup>72</sup> Cf. Morgan (2004: 158).

<sup>73</sup> Cf. Calame (2019: 264).

*Declaración de contribución de autoría*

Paula Martín Ventas: conceptualización, investigación, redacción-borrador original, redacción-revisión y edición

## BIBLIOGRAFÍA

- Adkins, A. (1960) *Merit and responsibility. A study in Greek Values*, Oxford: Oxford University Press.
- Adler, A. (2001) *Lexicographi Graeci. Suidae Lexicon, Vol. IV Π-Ψ*, München-Leipzig: K.G.Saur Verlag.
- Adrados, F. R. (1980) *Lírica griega arcaica (poemas córales y monódicos, 700-300 a. C.)*, Madrid: Gredos.
- Adrados, F. R. et al. (1989) *Diccionario Griego-Español*, Madrid: CSIC.
- Almirall Arnal, E. (2002) «La religiosidad femenina en la *Ilíada* y en la *Odisea*», en Molas Font, M.D. (ed.), *Vivir en femenino. Estudios de mujeres de la antigüedad*, Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, pp. 113-133.
- Bendlin, A. (2007) «Purity and Pollution», en Ogden, D. (ed.), *A Companion to Greek Religion*, Oxford: Blackwell Publishing, pp. 178-189.
- Bowie, E. (2019) *Longus. Daphnis and Chloe*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bremmer, J. N. (1999) *La religión griega. Dioses y hombres: santuarios, rituales y mitos*, Córdoba: Ediciones El Almendro.
- Brioso Sánchez, M. (1982) «*Dafnis y Cloe* de Longo; *Leucipa y Clitofonte* de Aquiles Tacio», en Brioso Sánchez, M. y Crespo Güemes, E. (eds. y trads.), *Longo. Dafnis y Cloe; Aquiles Tacio. Leucipa y Clitofonte; Jámblico. Babiloníacas (Resumen de Focio y fragmentos)*, Madrid: Gredos, pp. 8-381.
- Burkert, W. (2007) *Religión griega: arcaica y clásica*, Madrid: Abada editores.
- Calame, C. (1983) *Alcman*, Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- Calame, C. (2019) *Les Chœurs de jeunes filles en Grèce ancienne. Morphologie, fonction religieuse et sociale (Les parthénées d'Alcman)*, Paris: Les Belles Lettres.
- Calvo Martínez, J.L. (1985) *Eurípides. Tragedias. Volumen II. Suplicantes; Heracles; Ión; Troyanas; Electra; Ifigenia entre los tauros*, Madrid: Gredos.
- Cantarella, E. (1985) «Dangling Virgins: Myth, Ritual and the Place of Women in Ancient Greece», *Poetics Today* 6, ½, The Female Body in Western Culture: Semiotic Perspectives, pp. 91-101. DOI: <https://doi.org/10.2307/1772123>

- Cantarella, E. (1996) *Los suplicios capitales en Grecia y Roma*, Madrid: Akal.
- Chirassi Colombo, I. (1983) *La religión griega. Dioses, héroes, ritos y misterios*, Madrid: Alianza Editorial.
- Claeys, I. (2022) *The role of water in Greek sanctuaries: A practical and ritual analysis of water in a case study of the sanctuaries Olympia and Epidauros*, Leiden University (Bachelor thesis).
- Crespo Güemes, E. (1979) *Heliodoro. Las etiópicas o Teágene y Cariclea*, Madrid: Gredos.
- Dowden, K. (1999) «Fluctuating meanings: “Passage rites” in ritual, myth, *Odyssey*, and Greek romance», en Padilla, M.W (ed.), *Rites of Passage in Ancient Greece: Literature, Religion, Society*, Lewisburg: Bucknell University Press, pp. 221-243.
- Eliade, M. (1981) *Tratado de historia de las religiones: morfología y dinámica de lo sagrado*, Madrid: Cristiandad.
- Flantrmsky Cárdenas, Ó. (2010) «Culpa y civilización: una lectura al mito de Dioniso órfico y al mito de la caída de Adán», *Filosofía UIS* 9, 2, pp. 89-117.
- Funkhaenel, K., H. (1847) «Gottesurtheil bei Griechen und Römern», *Philologus* 2, pp. 385-402.
- Gangutia Elícegui, E. (1987) «Anacreonte 2 *PMG* y la canción sefardí “La mar está en fortuna”», *Emerita* 55, 2, pp. 247-251. DOI: <https://doi.org/10.3989/emerita.1987.v55.i2.619>
- Gangutia Elícegui, E. (1994) *Cantos de mujeres en Grecia*, Madrid: Ediciones Clásicas.
- García López, J. (1975) *La religión griega*, Madrid: Ediciones Istmo.
- Garnaud, J.P. (2010) *Achille Tatius. Le roman de Leucippé et Clitophon*, Paris: Les Belles Lettres.
- Glotz, G. (1904) *L'ordalie dans la Grèce primitive*, Paris: Albert Fontemoing.
- Gómez, P. (2023) «Lamentos, sollozos y lágrimas: la (auto)caracterización de Antía en *Efesíacas* de Jenofonte de Éfeso», *Ordia Prima* 1, pp. 1-17.
- Grimal, P. (2016) *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona: Espasa.
- Henares Díaz, F. (2008) «Rituales del agua», *Revista Murciana de Antropología* 15, pp. 313-324.
- Henry, R. (1962) *Photius. Bibliothèque III («codices» 186-222)*, Paris: Les Belles Lettres.
- Hernández Muñoz, F. G. y García Ruiz, J. M. (2022) *Cartas atribuidas: Demóstenes y Esquines* (Ed. bilingüe), Madrid: Dykinson.
- Hett, W. S. (1955) «On marvellous things heard (*De mirabilibus auscultationibus*)», en Hett, W. S. (ed. y trad.), *Aristotle. Minor Works*, London: William Heinemann LTD, pp. 235-325.

- Jaime González, C. (2017) «El suicidio femenino en el mundo antiguo. El caso del ritual de lanzarse al mar», *Limes* 28, pp. 159-177.
- Jones, W.H.S. (1965) *Pausanias. Description of Greece. Books 8.22-10*. Volume IV, London: William Heinemann Ltd.
- Johnson, C.H. (2023) «XXII. La ordalía en el judaísmo y Derecho rabínico», en López Martínez, M.P; Sánchez-Moreno Ellart, C. y Zaera García, A.B. (eds.), *The Reality of Women in the Universe of the Ancient Novel [IVITRA Research in Linguistics and Literature 40]*, Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, pp. 359-373.
- Lafaye, G. (1966) *Ovide. Les Métamorphoses, Tome III (XI-XV)*, Paris: Les Belles Lettres.
- Legrand, Ph. -E. (1963) *Hérodote. Histoires, Livre VI, Érato*, Paris: Les Belles Lettres
- López Eire, A. (2004) «Mito y ritual: una aproximación», *Humanitas* 56, pp. 329-364.
- Lucas de Dios, J.M. (2002) *Esquines. Discursos. Testimonios y Cartas*, Madrid: Gredos.
- Mallwitz, A. (1972) *Olympia und seine Bauten*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Martos-García, A. et al. (2019) «Cultura del agua, multinaturalismo y prosopografía», *Agua y Territorio = Water and Landscape* 13, pp. 93-102. DOI: <https://doi.org/10.17561/at.13.4078>
- Mendoza, J. (1979) *Caritón de Afrodisias. Quéreas y Calírooe; Jenofonte de Éfeso. Efesiacas y Fragmentos novelescos*, Madrid: Gredos.
- Morgan, J.R. (2004) *Longus. Daphnis and Chloe (Introduction, translation and commentary)*, Oxford: Aris & Phillips Ltd.
- Mühll, P. von der (1993) *Homeri Odyssea*, Stuttgart: Teubner.
- Murray, G. (1940) *Eurípides Fabulae, Tomus I. Cyclops; Alcestis; Medea; Heraclidae; Hippolytus; Andromacha; Hecuba*, Oxford: Oxford University Press.
- Murray, G. (1966) *Eurípides Fabulae, Tomus II. Supplices; Hercules; Ion; Troiades; Electra; Iphigenia Taurica*, Oxford: Oxford University Press.
- Murray, G. (1969) *Eurípides Fabulae, Tomus III. Helena; Phoenissae; Orestes; Bacchae; Iphigenia Aulidensis; Rhesus*, Oxford: Oxford University Press.
- Pabón, J.M. (1993) *Homero. Odisea*, Madrid: Gredos.
- Pattoni, M. P. (2010) *Longo Sofista. Dafni e Cloe*, Milano: Rizzoli.
- Page, D.L. (1962) *Poetae Melici Graeci*, Oxford: Oxford University Press.
- Rackham, H. (1979) *Pliny. Natural History, Volume I: Praefatio, Libri I, II*, Cambridge: Harvard University Press.
- Rattenbury, R. M. y Lumb, T. W. (1960) *Les Éthiopiques (Théagène et Chariclée) d'Héliodore*, Paris: Les Belles Lettres.

- Reeve, M.D. (1982) *Longus. Daphnis et Chloe*, Leipzig: Teubner.
- Rodríguez Adrados, F. (1980) *Lírica griega arcaica (poemas corales y monódicos, 700-300 a.C.)*, Madrid: Gredos.
- Rodríguez Plasencia, J. L. (2014) «Sobre el agua (cultos y ritos acuáticos)», *Revista de folklore* 386, pp. 12-27.
- Rodríguez Somolinos, H. (2006) «La planta de la inmortalidad en Grecia y el mito de Glauco de Antedón», *Epos* 22, pp.11-19. DOI: <https://doi.org/10.5944/epos.22.2006.10505>
- Rohde, E. (1973) *Psique: el culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos*. I y II, Barcelona: Editorial Labor.
- Sánchez Jiménez, F. (1991) «Dioniso, Ariadna y la desdicha de Glauco», *Baetica: Estudios de Historia Moderna y Contemporánea* 13, pp. 177-190.
- Sanz Morales, M. (2008) «Safo, Poemas y Fragmentos», en Hualde Pascual, P. y Sanz Morales, M. (eds.), *La literatura griega y su tradición*, Madrid: Akal, pp. 47-84.
- Sanz Morales, M. (2020) *Chariton of Aphrodisias' Callirhoe*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter.
- Schwartz, E. (1887) *Scholia in Euripidem. Volumen 1. Scholia in Hecubam, Orestem, Phoenissas*, Berolini: G. Reimer.
- Sissa, G. (1984) «Une virginité sans hymen: le corps féminin en Grèce ancienne», *Annales. Economies, sociétés, civilisations*. 39<sup>e</sup> année 6, pp. 1119-1139. DOI: <https://doi.org/10.3406/ahess.1984.283124>
- Tracy, S.V. (1997) «The structures of the Odyssey», en Morris, I. y Powell, B. (eds), *A new companion to Homer*, Leiden: Brill, pp. 360-379. DOI: [https://doi.org/10.1163/9789004217607\\_017](https://doi.org/10.1163/9789004217607_017)
- Turner, P. (1960) «*Daphnis and Chloe*: An Interpretation», *Greece & Rome* 7, 2, pp. 117-123. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0017383500014534>
- Van Gennep, A. (2019) *The Rites of Passage*, Chicago: Chicago Press.
- Vieira, A. L. B. (2006) «O Mito de Glauco: Salto Iniciático, Purificação e uma atormetada imortalidade», *Phoénix* 12, pp. 35-45.
- West, M.L. (1990) *Aeschylus Tragoediae*, Stuttgart: Teubner.