

eman ta zabal zazu



Universidad
del País Vasco

Euskal Herriko
Unibertsitatea

Δείματα καὶ φόβοι: LA PESADILLA EN LA ANTIGUA GRECIA

GUZMÁN RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ
DIRECTORA: ANA IRIARTE GOÑI

Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea
2015

eman ta zabal zazu



Universidad
del País Vasco

Euskal Herriko
Unibertsitatea

Δείματα καὶ φόβοι: LA PESADILLA EN LA ANTIGUA GRECIA

GUZMÁN RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ
DIRECTORA: ANA IRIARTE GOÑI

Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea
2015

ÍNDICE

Agradecimientos.....	12
PREFACIO.....	18

CONTEXTUALIZACIÓN. LOS SUEÑOS ENTRE DIOS Y DIFUNTOS.

0.1. EL SUEÑO ENTRE LOS DIOS.....	65
0.1.1. La familia del sueño en Hesíodo.....	67
0.1.2. Las falaces divinidades de los fenómenos hípnico y onírico.....	72
0.1.2.1. Hipno y el engaño de Hera.....	74
0.1.2.2. Las falsas esperanzas de Oniro.....	78
0.2. EL CARÁCTER CTÓNICO DEL SUEÑO.....	83
0.2.1. La primera aparición onírica de un difunto. El sueño de Aquiles.....	88
0.2.2. La sombra de Clitemnestra en el sueño de las Erinias.....	91
0.2.3. El espectro de Polidoro en el prólogo de <i>Hécuba</i>	95

CAPÍTULO 1. LA INTENSIDAD DEL MEDIO ONÍRICO.

1.1. LA (IN)MATERIALIDAD DEL SUEÑO.....	99
1.1.1. Materialidad transgresiva.....	101
1.2. LOS TRAYECTOS DE LOS ENTES ONÍRICOS.....	104
1.2.1. Posición (στῆ δ' ἄρ' ὑπὲρ κεφαλῆς).....	105
1.3. LA DICOTOMÍA ὄναρ / ὕπαρ.....	108
1.3.1. El reproche: directrices divinas y últimas peticiones del difunto.....	110
1.3.2. Príamo: ¿sueño o realidad?.....	112
1.4. INTENSIFICADORES DEL SUEÑO.....	116

1.4.1.	La potencia de la ἐνάργεια.....	116
1.4.1.1.	La amenaza mortal de Hiparco.....	117
1.4.1.2.	Incremento de la intensidad en <i>Persas</i>	118
1.4.2.	Reiteración de los sueños.	122
1.4.2.1.	El acoso de Ío.	122
1.4.2.2.	Un visitante para dos soñadores: Jerjes y Artábano.....	125
1.4.2.2.1.	La teoría materialista de Aristóteles.....	131
1.5.	CONCLUSIONES PARCIALES.....	135

CAPÍTULO 2. TERROR Y CLASIFICACION(ES) ONÍRICAS.

2.1.	CLASIFICACION(ES) DE LOS SUEÑOS.....	141
2.1.1.	Las puertas de los ὄνειροι según Penélope.....	141
2.1.2.	El sistema de Artemidoro.	145
2.2.	TERMINOLOGÍA DEL SUEÑO Y DEL TERROR.....	150
2.3.	EL TERROR ONÍRICO.....	156
2.3.1.	El terror dentro del sueño o terror manifiesto.	157
2.3.1.1.	¿Una definición de pesadilla?.....	157
2.3.1.2.	Naturaleza desbocada.....	161
2.3.1.2.1.	Catástrofes oníricas.	161
2.3.1.2.1.1.	VUELTA AL HOGAR. EL PALACIO PATERNO SE DESMORONA.	162
2.3.1.2.1.2.	LOS EXCESOS DE MANDANE.....	165
2.3.1.2.2.	La desmesura natural en el medio onírico.....	170
2.3.1.2.2.1.	LA CORONA AUSENTE DEL ÚLTIMO SUEÑO DE JERJES.	170
2.3.1.2.2.2.	EL FLORECIMIENTO DE LA VENGANZA: EL CETRO DE AGAMENÓN.....	172
2.3.1.2.3.	Salvajismo irracional.....	172
2.3.1.2.3.1.	PENÉLOPE ANTE LA VIOLENCIA ANIMAL.....	172
2.3.1.2.3.2.	EL DEPRADADOR ONÍRICO.	177

2.3.1.3.	Reflejos del terror en el soñador.....	182
2.3.1.3.1.	Alteración respiratoria.....	182
2.3.1.3.2.	El grito: ¿final o comienzo de la pesadilla?.....	187
2.3.2.	Miedo al augurio o terror latente.....	190
2.3.2.1.	Prácticas rituales y recursos apotropaicos.....	191
2.3.2.1.1.	La tristeza de Ifigenia.....	192
2.3.2.1.2.	Atosa y la derrota anunciada.....	194
2.3.2.1.3.	La impotencia frente a las desgracias filiales: Hecuba.....	197
2.3.2.1.4.	La parodia del despertar (Aristófanes).....	201
2.3.2.2.	Consultas e intentos por evitar el augurio.....	202
2.3.2.2.1.	La resistencia de Ío.....	203
2.3.2.2.2.	La avaricia contra los vaticinios: la hija de Polícrates.....	205
2.3.2.2.3.	Posponer el cumplimiento: las medidas prácticas de Creso....	207
2.3.2.2.4.	Evitar las consecuencias: el abandono de Sábaco.....	212
2.3.2.2.5.	Aplacar a los dioses en tiempos de guerra: el posible sueño de Jerjes.....	215
2.3.2.2.6.	El dolor de las Erinias por la pérdida de su presa.....	216
2.3.2.2.7.	El final de Ciro.....	219
2.3.2.2.8.	La locura de Cambises.....	221
2.3.2.3.	Redención imposible: el terror de Clitemnestra ante la venganza del difunto.....	225
2.4.	CONCLUSIONES PARCIALES.....	239

CAPÍTULO 3. LA MEDICINA Y LA PERSONIFICACIÓN DE LA PESADILLA.

3.	EL SUEÑO EN LA MEDICINA.....	244
3.1.	LA PESADILLA “MÉDICA”.....	248
3.1.1.	Pesadilla y locura.....	251
3.2.	TERMINOLOGÍA Y ETIMOLOGÍA DE LA PESADILLA.....	259
3.2.1.	ἡπίαλος y la pesadilla pirética.....	262

3.3.	LA PERSONIFICACIÓN DE LA PARÁLISIS DEL SUEÑO.	272
3.3.1.	La figura mitológica de Efiates.	273
3.3.2.	Oto y Efiates.	275
3.3.3.	Efiates en la obra de Artemidoro.....	278
3.4.	CON-FUSIÓN DE LOS CONCEPTOS MÉDICO Y RELIGIOSO.....	284
3.5.	REMEDIOS CONTRA LA PESADILLA.....	286
3.6.	CONCLUSIONES PARCIALES.....	289

CAPÍTULO 4. CONCLUSIONES GENERALES

4.	CONCLUSIONES GENERALES	294
----	------------------------------	-----

BIBLIOGRAFÍA	302
--------------------	-----

Agradecimientos.

A lo largo de los últimos años son muchas las instituciones, compañeros y expertos que han hecho posible la presente investigación aportando, cada uno a su manera, gran apoyo académico y personal.

El Vicerrectorado de Investigación de la Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea (UPV/EHU) posibilitó el arranque de la tesis con una beca predoctoral de cuatro años bajo la dirección de Dña. Ana Iriarte Goñi, sin cuya inestimable confianza, paciencia y generosidad el trabajo habría quedado en mera ilusión. Helenista modélica y crítica constructiva, nuestra directora ha supuesto el pilar fundamental de nuestra trayectoria, iniciándonos en los encuentros y congresos tan enriquecedores en los que hemos podido disfrutar de las opiniones de otros expertos. Estamos igualmente agradecidos a los organizadores de tales eventos por su labor y atención, como la Dra. M^a Luisa Sánchez León o el Dr. Julien du Bouchet, así como al resto de participantes por todos esos buenos momentos.

Los proyectos de investigación (“El humor en la literatura griega: procedimientos y funciones I y II”, y “La Escuela de París II: Muerte y maridaje en la antigua Grecia”) en los que hemos participado nos han ofrecido la posibilidad de trabajar con grandes conocedores del mundo griego y de otras especialidades (D. Javier Alonso Aldama, Dña. Idoia Mamolar, Dña Elena Macua y Dña. Jara Breviatti, entre muchos otros), así como la gran oportunidad de visitar importantes fondos bibliográficos en Londres, Oxford y Trieste, a cuyos operarios nos gustaría recordar por su ayuda y amabilidad.

Podríamos considerar la Biblioteca del Campus de Álava (y la anterior biblioteca de la Facultad de Filología, Geografía e Historia) más que un lugar de consulta y conocimiento, un segundo hogar, donde aprendimos como becarios útiles nociones de biblioteconomía y recibimos el calor de todo el equipo. Por este motivo, nos gustaría mencionar no sólo a la directora y a los gestores del préstamo interbibliotecario, cuya disposición ha sido siempre impecable ante cualquier necesidad, sino a todos los miembros de este colectivo tan fundamental

para la actividad académica, desde la directora Dña Esperanza Iñurrieta hasta el último de los compañeros incorporados, con un cariño especial para Rita Mosquera, con quien hemos disfrutado trabajando tantas tardes.

El profesorado del Departamento de Estudios Clásicos en su conjunto ha sido fundamental para la confección de la presente exposición, no sólo por su aportación formativa, sino también por su buena acogida y por su colaboración durante los años que constituimos parte del mismo, incentivando el interés investigador y facilitando los recursos necesarios. Dentro del equipo docente, Dña. M.J. García Soler ha estado siempre accesible ante cualquier duda, mostrando atención con sus aportaciones bibliográficas y ofreciendo apoyo en todo momento.

Durante el periodo investigador, nuestra situación laboral ha cambiado en varias ocasiones, por lo que son muchos los colegas y amigos que nos han acompañado en esta aventura. Los cuerpos docentes directivos de los centros de Educación Secundaria donde hemos ejercido (Artaza-Romo en Leioa, San Inazio en Bilbao y Julio Caro Baroja en Getxo) también se han interesado por nuestro ámbito, posibilitando la asistencia a eventos durante periodos lectivos. Los profesores de latín y de filosofía, por mencionar algunos, nos han brindado un gran compañerismo, además de muy diversas sugerencias. Destacamos la figura de D. José Antonio Beobide Aizpuru, quien ya en Bachillerato nos introdujo en el mundo clásico y hoy en día constituye un compañero sin par como director del I.E.S. Julio Caro Jaroja, en el que desempeñamos el puesto de Jefe de Estudios.

Finalmente, nos gustaría agradecer la comprensión y paciencia de compañeros de piso (con cariño particular a Manuel Fontaiña, Paulina Bank, Anna Walczak, Izaro Goiriena, Néstior Villalba y Laura Sánchez), de los amigos que han escuchado e impulsado nuestras ideas (Aitor Viñas, Olatz Bilbao, Ínigo Roteta y toda la cuadrilla vizcaína y alavesa) y del resto de familiares, pues todos han demostrado un apoyo indiscutible en las dificultades. Gracias a ellos y a todas las demás personas que nos han acompañado durante el proceso por haber hecho posible que este sueño se convierta en realidad.

PREFACIO

PREFACIO

Los malos sueños han acompañado al hombre desde sus orígenes. Los sueños suelen ubicarse en las culturas antiguas en un campo intermedio entre la liberación del alma de su prisión corpórea y la posesión divina. El alma es un elemento de suma relevancia en las civilizaciones antiguas para explicar y dar sentido al mundo onírico¹. La divinidad y el elemento ultraterreno son fundamentales en la concepción griega de los sueños y de la pesadilla, así como el marco de la adivinación en el que concebían las experiencias oníricas significativas para el soñador².

La pesadilla es un tipo de experiencia onírica que se caracteriza por el terror que infunde en el soñador. Este fenómeno es de índole universal, de modo que todo ser humano ha podido sufrirlo. De hecho, encontramos seres mitológicos que lo representan en diversas culturas y épocas. Pero para abordar el estudio de este fenómeno en la Grecia de época clásica debemos tener siempre presentes las características generales que regulan los sueños.

Los sueños espantosos hacen aflorar nuestros miedos y, por tanto, nuestros puntos débiles. Soñar acciones horribles o de mal presagio puede ser muy impactante para el sujeto por el hecho de ser un augurio individual y personalizado, lo cual ahonda en las inquietudes más profundas del sujeto.

La sensación de terror es de índole psicológica, pero a menudo se desencadena a partir de estímulos físicos y manifiesta ciertos síntomas en el cuerpo³. Así, un agente externo inesperado o amenazante puede constituir el origen de una situación angustiosa para el sujeto, cuyo cuerpo reacciona con diversas alteraciones físicas que, en casos extremos, pueden conducirlo a la muerte⁴.

¹ E. Rohde, 1891-1894, pp. 11-13. G. Donnay, 1983. J. Bremmer 1983.

² E. Pellizer, 1995.

³ Nos ofrece una amplia perspectiva sobre el fenómeno J. Caro Baroja, 1996. Sobre el mundo clásico, G. Nagy, 2010; D. Konstan, 2006, "Fear", pp. 129-155; T.S. Hall, 1974. También contamos con artículos que estudian el concepto en autores particulares o en aspectos concretos, como E. Pellizer, 1987; I. Loucas, 1989; D. Kapust, 2008; V. Domínguez, 2003; E.S. Belfiore, 2014.

⁴ Recordemos el caso de los Hmong explicado por S.R. Adler, 2011.

Los elementos que inspiran terror han variado a lo largo de la historia y la geografía, si bien es cierto que existen desde siempre patrones que infunden o propician el temor en una persona, tales como la oscuridad, un estado de indefensión o el dolor; dolor extensible a todo tipo de violencia.

El proceso de dormir y los mecanismos de los sueños son los mismos en todo el ser humano, pero existen condicionantes de diversa índole que hacen que varíen algunos de nuestros deseos y temores, ese mundo cambiante que refleja las circunstancias de cada individuo, y que nuestras visiones oníricas reflejen este mundo cambiante en las circunstancias particulares.

A la hora de abordar el fenómeno que nos ocupa, hemos de tener en cuenta la participación de divinidades y difuntos⁵ y la manera en que esta concepción puede influir en la psique del soñador (antes de la experiencia, como factor de predisposición, y después de la misma, como elemento perturbador), ya que el elemento sobrehumano no tiene el mismo peso en la cultura occidental actual.

El ámbito divino y el de los difuntos, cuya imponente presencia podía acongojar al soñador, y el temor a las consecuencias en caso de no llevar a cabo las indicaciones que una figura sobrenatural podía dictar durante un sueño, son factores que dan muestra de la fe griega en el mundo onírico, y de los que hoy día carecemos a la hora de entender la concepción griega de la pesadilla.

En la antigua Grecia no existía el concepto de pesadilla que tenemos en la actualidad. Hoy en día el terror es el elemento que define este fenómeno, especialmente el derivado del contenido onírico, aunque también puede extenderse al despertar. Los griegos de época clásica también sufrían pesadillas pero no existía un término específico para denominar esta experiencia, sino que se referían a la misma como “terror” (δειμα) o con un adjetivo negativo como “mal sueño” (κακόν ὄναρ), a menudo en plural.

En la actualidad concebimos la pesadilla por oposición al sueño o, mejor dicho, como un tipo de sueño especialmente aterrador y angustioso. Los griegos

⁵ Bridier, 2001, destaca el origen de ultratumba dentro de la pesadilla y los entes asociados, insistiendo en la idea de que la figura que se presenta al soñador es un muerto que no descansa en el más allá.

no tenían una distinción tan básica como sueño y pesadilla, sino que efectuaban clasificaciones de sueños mucho más complejas que no incluían una categoría específica para la pesadilla, lo cual sugiere que la visión griega del universo onírico y de la pesadilla era más heterogénea que en la actualidad. La categoría de pesadilla no preside la oposición básica (sueño-pesadilla) como en la actualidad, sino que las clasificaciones antiguas se definen por la distinción, en primer lugar, del carácter falso o veraz del oráculo onírico.

La concepción de los antiguos griegos no coincide exactamente con nuestra idea sobre este fenómeno. Como veremos, en época clásica no se empleaba un vocablo para designar esta experiencia, como hacen las lenguas modernas; es decir, que mientras nuestra primera distinción en el terreno onírico se establece entre sueño y pesadilla, en el siglo V a.C. no usaban el término ἐφιάλτης que ha llegado al griego moderno para mencionar la pesadilla⁶. Esto no quiere decir que en época clásica nadie tuviera "pesadillas", sino que clasificaban los sueños según otros patrones y, por tanto, que tenían otra perspectiva sobre este fenómeno.

La diferencia en la forma de concebir el fenómeno en la Antigüedad y la sociedad actual radica en la vertiente oracular de los sueños. La conexión del ámbito onírico con el divino y el de los difuntos propiciaba la transmisión de conocimiento mántico, de forma que los griegos orientaban hacia el futuro el contenido de sus visiones. La perspectiva contemporánea, sin embargo, normalmente focaliza el significado de la experiencia onírica en el pasado del soñador.

Así, mientras las corrientes modernas buscan la causa de la pesadilla en traumas del sujeto, en época clásica estaba constituida por un agente externo de origen sobrenatural. Una divinidad o un difunto podían aterrar al soñador durante la experiencia, pero también infundir el miedo por un próximo acto vengativo. El temor a un castigo de una entidad suprahumana sume al soñador en la desesperación por la impotencia de su condición humana. En Heródoto

⁶ En los estudios sobre la terminología del sueño en Grecia, destaca la ausencia de un apartado dedicado a la pesadilla G. Björk, 1946; M. Casevitz, 1982; V. Donnadiéu Sánchez, 1999; M.R. Fernández Garrido y M.A. Vinagre Lobo, 2003.

encontramos varios soñadores que toman medidas para evitar el cumplimiento del designio onírico, pero siempre resulta en vano⁷.

Los textos griegos de época clásica nos ofrecen numerosos ejemplos de sueños desagradables; como visión onírica, lo que nosotros entendemos como pesadilla presenta para los griegos las características fundamentales que atribuían a todos los sueños, es decir, que procede de un plano sobrenatural, está estrechamente relacionada con el ámbito ctónico y el más allá, y puede anunciar eventos a través de un mensaje oral o mediante elementos metafóricos.

Sin embargo, en la esfera de la pesadilla griega se acusa un notable extremismo de los elementos que rodean al sueño. Los sentimientos del soñador se ven amplificados durante la experiencia onírica, así como los efectos físicos y psíquicos que se desprenden de la misma.

La pesadilla se manifiesta en aspectos que corresponden fundamentalmente a dos ámbitos: los que forman parte del contenido onírico (ver una fiera descontrolada en el sueño, ser víctima de una amenaza o herida...), y los que corresponden a las reacciones del soñador (alteración del sistema respiratorio, despertar en estado de ansiedad y terror...). Por tanto, a la hora de abordar este fenómeno que nos ocupa, es preciso buscar los elementos definitorios del mismo en ambos ámbitos, sin ceñirse exclusivamente al proceso onírico.

Es imposible definir con exactitud cómo experimentaban sus pesadillas los griegos de diversa condición social en cada región a lo largo de los siglos⁸, pero nos podemos aproximar a la forma en que concebían ese entramado de funestos símbolos oníricos, a los temores que sufrían los soñadores tanto durante la experiencia onírica como a resultados de ésta, y comprender sus reacciones, que tan extrañas pueden parecer hoy en día, valorando la profunda religiosidad que definía el universo onírico de la Antigüedad.

⁷ G. Rodríguez Fernández, 2006.

⁸ W.V. Harris, 2009, estudia la concepción de la civilización griega y romana sobre la experiencia onírica en diversos autores y en las diversas etapas históricas, pero no dedica un apartado específico al fenómeno que nos ocupa.

Nuestro propósito en el presente trabajo es estudiar el concepto de *pesadilla* en la antigua Grecia, analizando sus similitudes y diferencias con la perspectiva actual.

Desde la amplitud del concepto de la *pesadilla* en el mundo contemporáneo, entendida como cualquier tipo de mal sueño, es fácil confundir el criterio de la Antigüedad para definir este fenómeno. Nos basaremos en la orientación del terror (al contenido o al augurio) como distinción fundamental entre nuestra concepción y la antigua. Con estos dos tipos de espanto no excluyentes entre sí queremos ofrecer una sencilla tipología del miedo (aplicada a los ámbitos diferentes del sueño y la vigilia) que refleje el gran potencial de la *pesadilla*.

En otros términos, en la Grecia de época Clásica no existía una categoría de la *pesadilla* según la consideramos hoy en día, ya que los criterios clasificatorios se guiaban fundamentalmente por el carácter mántico de la experiencia.

El presente trabajo pretende analizar los rasgos más característicos del fenómeno de la *pesadilla* en sus manifestaciones de época clásica, ya que este fenómeno no ha recibido la merecida atención, a pesar de la proliferación de estudios sobre el sueño.

Trataremos de identificar los rasgos “*pesadillescos*” de los sueños homéricos y clásicos, rastreando la terminología de los textos, especialmente la que indica miedo y opresión, para, a través de tales aspectos, proporcionar una definición panorámica del fenómeno que responda a distintas concepciones dentro de la época que nos ocupa, momentos de fervor cultural y marcado por la religión y los avances científicos.

La época clásica, foco de nuestra atención, nos ha legado numerosos relatos de experiencias oníricas que podríamos calificar como *pesadilla* desde nuestro punto de vista moderno. Los griegos aluden a ellas como terror nocturno o mal sueño (δειμα, φόβος, κακόν ὄναρ), pero, ¿a qué se referían con "mal sueño"? Algunos contenidos oníricos son espantosos, pero los soñadores no

limitan el miedo a la duración del sueño sino que reflejan su angustia al despertar y a menudo llevan a cabo diversas prácticas para contrarrestar el temido augurio, también en casos de contenido onírico no terrorífico.

En cuanto al contenido onírico, destacamos el pavor que inspiran los desastres naturales y los animales salvajes como proyección del elemento irracional que aterroriza al sujeto, cuyos gritos al despertar reflejan su estado emocional, al igual que el elemento respiratorio mencionado en más de una ocasión.

La proyección mántica del contenido onírico en el avenir del soñador propicia la extensión del motivo terrorífico a la vigilia. Así, frente al horror manifiesto en la experiencia podemos hablar de un “terror latente” que amedrenta al individuo hasta que la predicción se ve cumplida.

La predicción (o petición) onírica viene avalada por instancias divinas o ultraterrenas con distintos fines, por lo que el soñador en ocasiones constituye el factor que lleva a cabo la voluntad divina (o, en otros términos, el desarrollo de la trama, si bien otras veces su visión constituye un recurso que contribuye a la tensión de los momentos críticos.

Son muy diversas las reacciones de los soñadores, que abarcan desde una notable pasividad hasta la más absoluta oposición al contenido onírico y su proyección mántica. El carácter premonitorio y yusivo de las experiencias homéricas no se orienta a la intimidación del sujeto (sino más bien al contrario, ya que algunas visiones tratan de calmar y consolar a la soñadora). En el género trágico son habituales las súplicas, ofrendas y libaciones como medios apotropaicos que los soñadores dirigen a dioses y difuntos. En la obra herodotea observamos mayor radicalismo en las actuaciones de los soñadores que con frecuencia marcan el devenir histórico al tratar de evitar la inexorabilidad del destino (propiciando de forma irónica el cumplimiento anunciado).

Son muchas las dificultades que surgen al adentrarse en el terreno onírico de la Antigüedad. La conservación de los textos es uno de estos obstáculos, ya que se han perdido innumerables referencias en la transmisión de los mismos. El

estado del legado conservado con frecuencia no es bueno y se recogen distintas variantes textuales.

Por otra parte, no sabemos si las experiencias registradas tuvieron lugar en la realidad histórica, ya que varios relatos oníricos se usan con propósitos estilísticos (amén de las experiencias del ámbito mitológico). A pesar de su carácter literario, las referencias manifiestan valiosos aspectos que reflejan la concepción griega de la pesadilla y sus implicaciones.

Los sueños en la literatura griega pueden ser concebidos con distintas intenciones. Por una parte, sirven para inducir al soñador a actuar de una determinada manera y, por otra parte, aportan al soñador cierta confianza en el respaldo divino. Como tendremos ocasión de precisar, estos dos aspectos confluyen en el sueño que Zeus envía a Agamenón en el segundo canto de *Ilíada*⁹. El sueño de Nausícaa en el canto sexto de *Odisea* y el que protagoniza Oniro guían al soñador en sus acciones a partir de su doble intencionalidad (por un lado, la que manifiesta la figura onírica al soñador y, por otro, la que subyace en los intereses de la divinidad que promueve el sueño). Apreciamos en estos casos cómo el sueño puede funcionar como un medio de los dioses para manipular a los mortales, incluso podríamos decir que el sueño que Zeus envía a Agamenón se concibe como un castigo, aspecto que cobra fuerza en las experiencias oníricas espantosas de la tragedia que aterrorizan al soñador¹⁰.

La ambigüedad del lenguaje onírico, paralela al de otros medios adivinatorios, deja lugar al equívoco y dio pie a la extensa colección de tratados sobre este aspecto de la que solamente conservamos completo el de Artemidoro de Daldis, onirócrita del s. II. d.C.

En el presente trabajo dejamos hablar a los textos en la medida de lo posible. Para ello, tratamos de propiciar la lectura analizando el vocabulario griego más significativo, tratando de ofrecer una definición completa de la

⁹ Véase *infra* “Las falsas esperanzas de Oniro”.

¹⁰ En *Ilíada*, X, 494-497, encontramos la muerte de Reso a manos de Diomedes, propiciado por el sueño paralizante que Atenea envía al rey tracio; no se explica con detalle el contenido del sueño, pero parece que se corresponde con la realidad que rodea al soñador; en este caso el sueño supone un medio de manipulación más bien física.

pesadilla a través de sus rasgos particulares y los casos más paradigmáticos. Además de una aproximación literaria, queremos aclarar el concepto desde una perspectiva antropológica más amplia, que incluye algunas nociones relativas al campo de la medicina y consideraciones modernas sobre el fenómeno que nos ocupa. No profundizaremos, sin embargo, en las conclusiones actuales para dar más protagonismo a la visión de los antiguos griegos.

Los textos que nos competen son la tragedia clásica y la *Historia* de Heródoto si bien incluimos amplias referencias a los relatos homéricos por constituir estas primeras experiencias oníricas la base y modelo de su evolución/continuación en los géneros mencionados, y también ciertas referencias médicas y filosóficas, y de otros géneros.

No abordaremos autores como Platón, el historiador Jenofonte o la épica de Apolonio de Rodas, a pesar de que transmiten ideas muy interesantes, pues consideramos que el corpus seleccionado expresa de forma sencilla y significativa la noción de pesadilla en la antigua Grecia.

El término castellano “pesadilla” presenta la raíz de “peso” y “pesar”, idea que encontramos en vocablos de otros idiomas como el francés “cauchemar” (de “caucher”; este término se adopta como préstamo en polaco, “koszmar”)¹¹.

En griego, el sustantivo ἐπιάλτης contiene la noción de presión y empuje, expresada mediante los verbos ἐπιάλλω, “echar o poner encima”, y ἐφάλλομαι, “saltar o lanzarse sobre”¹², pero este vocablo se atestigua con el significado de pesadilla en época tardía.

Hoy en día, entendemos la pesadilla como un mal sueño que produce angustia y terror, generalmente seguido de un despertar sobresaltado que inquieta y amedrenta al soñador.

¹¹ La segunda parte de *cauchemar* se encuentra también en el término inglés *nightmare*; aunque algunos concebían una relación con la yegua (*mare* tiene este significado en inglés), la raíz *mar-* designa una especie de goblin o ente fantástico, y se mantiene en la denominación de algunos seres de las mitologías nórdicas o eslavas. Sobre la etimología de *cauchemar* y *nightmare*, véase la tesis de S. Bridier, 2001, p. 25 ss. M. Bettini, 2009, pp. 97-106, ofrece una síntesis muy didáctica sobre la historia de la pesadilla que aborda los términos de algunas lenguas modernas.

¹² W.H. Roscher, 1900. Chantraine, s.v. ἐπιάλτης; A. Iriarte, 2002, “La pesadilla y el hombre político”, pp. 67-77. A. Iriarte, 1999.

El presente trabajo se centra en la Antigüedad griega, por lo que dejaremos de lado las teorías modernas sobre este fenómeno. Sin embargo, sí me gustaría llamar la atención sobre la parálisis del sueño, una experiencia en la que el soñador se encuentra absolutamente inmovilizado ante un ente que se sitúa sobre él con mayor o menor velocidad; en la mitología es habitual la personificación o explicaciones de fenómenos naturales, y en el folklore de las diversas civilizaciones es frecuente la existencia de una figura mitológica relacionada con la parálisis del sueño. Esta experiencia produce una sensación de terror absoluto en el soñador por su impotencia física ante la figura que se cierne amenazante sobre él, en un contexto que, a pesar del carácter onírico de la experiencia, mantiene un alto grado de consciencia.

Sobre el ámbito onírico de la cultura griega existe una bibliografía voluminosa que incluye las más diversas perspectivas en un amplio arco que se extiende, a grandes rasgos, desde los análisis médicos y más científicos hasta enfoques claramente esotéricos.

Los tratados para ayudar a los soñadores a interpretar sus experiencias han circulado desde la propia Antigüedad, como precisaremos en nuestro acercamiento a la obra de Artemidoro. Ahora bien, fue en la época de Sigmund Freud (1856-1939) y la Escuela psicoanalítica cuando las obras sobre interpretación de los sueños alcanzaron su máximo esplendor¹³.

Hoy en día, en cualquier librería —por no referirnos directamente al laberíntico universo de Internet— podemos encontrar un *Diccionario de sueños* que pretenda resolver el significado de nuestras percepciones oníricas con equivalencias análogas a las que ya se formulaban hace dos milenios.

Con respecto a los sueños en la Antigüedad propiamente dicha, el repertorio bibliográfico se reduce considerablemente. Aun así, encontramos obras muy interesantes sobre el tema publicadas en el siglo XX y esta floreciente tendencia se está prolongando en el siglo XXI.

¹³ En castellano, la mejor edición de la obra del célebre neurólogo austriaco es la de Amorrortu Editores, *Obras completas de Sigmund Freud*, Buenos Aires, 1978.

En adelante, proponemos un repaso de estas obras centradas en el ámbito de los sueños en la antigua Grecia, comenzando por las monografías sobre los temas más amplios dentro de este campo, para abordar, a continuación, otros estudios destacados en géneros o autores clásicos específicos (épica homérica, tragedia ática, Heródoto, medicina hipocrática, y la onirocrítica de época tardía). Finalmente, expondremos el estado de la cuestión del fenómeno de la pesadilla en la civilización griega, ámbito que no ha recibido mucha atención y que nuestro recorrido contemplará de forma especial.

Entre la multitud de aspectos relacionados con los sueños en el amplio ámbito de las fuentes griegas que trata la interpretación moderna, daremos prioridad, para empezar, a dos obras recientes vinculadas al sueño en el siglo V a.C., así como a las obras referidas a la temática del sueño en los autores en los que más profundizaremos, a saber, Artemidoro, Esquilo, Eurípides, Heródoto, Hipócrates, Homero y Sófocles.

Por una parte, repararemos en el trabajo de L. Gil *Oneirata. Esbozo de oniro-tipología cultural grecorromana*¹⁴, el cual ofrece un marco clasificatorio de los sueños de la Antigüedad estableciendo categorías oníricas no exclusivas que ilustran las inquietudes y obsesiones con las que se relacionaban¹⁵. En el primer capítulo, “Sueños banales y significativos”, Gil aborda esta distinción tan ampliamente debatida desde la Antigüedad estudiando la influencia o determinación cultural de los sueños manifestada tanto en la trama onírica como en su simbología. El esquema que nos propone en los sucesivos capítulos se desglosa en cinco grandes grupos: los sueños eróticos¹⁶, cuyo tratamiento en autores como Artemidoro era bastante “moderno”, despojado de los tabús religiosos, los relacionados con la llegada al poder¹⁷, con la muerte¹⁸ u otro

¹⁴ L. Gil, 2002.

¹⁵ Encontramos un resumen del contenido del libro en el compendio de las ponencias del XV Seminario de Historia del Monacato de Aguilar de Campoo, R. Teja (ed.), 2002, pp. 11-27.

¹⁶ “Los ensueños eróticos”, pp. 23-31, se complementa con el capítulo “Procul recedant somnia. Los ensueños en la Antigüedad pagana y cristiana”, de 1985. Gil refiere algunos relatos oníricos y se exponen algunos ejemplos de coito teriomórfico, tipo de sueño que antiguamente era más habitual por su fuerte contenido simbólico.

¹⁷ “La llegada al poder”, pp. 33-45. Las visiones que predicen el ascenso al mando pueden ser de varios tipos (presentarse a los padres antes del nacimiento, constituir revelaciones personales o a terceros...).

cambio importante en la vida del soñador¹⁹ y los sueños prostagmáticos²⁰. Siguiendo la línea de E.R. Dodds²¹, Gil considera la adecuación de los sueños a los esquemas culturales de la sociedad que ejemplifica con los sueños más significativos. En otro de sus trabajos, publicado en dos artículos de *Revista de Occidente*²², Gil estudia la responsabilidad moral de los soñadores, abordando primero las creencias populares y las concepciones de la filosofía y medicina, para concluir con la visión platónica y de los padres de la Iglesia, en cuyas teorías la responsabilidad moral en el mundo onírico tiene más peso. Resulta interesante el tratamiento de los sueños terroríficos, en los que, por su naturaleza exógena, el soñador está eximido de responsabilidad moral. Este experto en la materia que nos ocupa también se ha interesado por la vertiente de la medicina, como vemos en “La diagnosis onírica en Galeno”²³, artículo que explica tanto las teorías del funcionamiento hípico y onírico del médico de época tardía como su disposición hacia éstos por sus propias experiencias.

Por otra parte, es de destacar el trabajo de W.V. Harris, titulado *Dreams and Experience in Classical Antiquity*²⁴, en el que estudia el modo en que

Presentan gran fuerza simbólica ciertos elementos vinculados a la divinidad, como el rayo, atributo ligado a Zeus y al poder.

¹⁸ “La premonición de la muerte”, pp. 47-65. El ámbito de la muerte está estrechamente conectado con el universo onírico ya que, además del origen ctónico de los sueños y su vínculo con la Muerte en la mitología griega, con frecuencia anuncian la defunción del soñador o de un ser cercano.

¹⁹ “La señal decisiva”, pp. 67-100. En ocasiones, la experiencia onírica se vincula a la guerra o a momentos especialmente críticos que suponen cambios muy trascendentes en la vigilia, como puede ser la conversión religiosa.

²⁰ “El ensueño prostagmático”, pp. 101-130. El mensaje onírico también puede manifestar la voluntad divina al soñador con diversos fines, como fundar una colonia o instituir un rito.

²¹ E.R. Dodds, 1951.

²² L. Gil, 1963a y 1963b. Gil analiza las teorías filosóficas sobre la onirogénesis, en la cual los pilares fundamentales son el alma y los procesos fisiológicos del cuerpo desencadenados con la digestión, incluyendo las perspectivas de varios filósofos presocráticos, así como de Aristóteles u otros pensadores tardíos en un vasto corpus que también abarca la civilización latina y los escritores cristianos. El Diabolo pasa a formar parte del elenco de las formas oníricas, por lo que el soñador es eximido de sus actos oníricos, por reprobables que sean, excepto cuando los comete con su propio consentimiento y aprobación.

²³ L. Gil, 2004. Gil considera el opúsculo *Sobre la diagnosis a través de los sueños* una producción galénica y lo encuadra con observaciones que el médico realiza en otras obras, teniendo en cuenta que las experiencias oníricas pueden originarse no sólo a partir de la disposición humoral sino también en el elemento divino y en los pensamientos diurnos. De igual manera, la alimentación constituye un proceso fundamental ligado al hípico y al onírico, ya que la digestión interviene de forma directa y afecta al carácter del reposo y de las imágenes de los sueños. Véase también G. Guidorizzi, 1973 y V. Boudon-Millot, 2009.

²⁴ W.V. Harris, 2009.

soñaban los antiguos y el valor que atribuían a sus visiones oníricas. El autor se interesa por las experiencias que realmente tuvieron lugar, por lo que trata con cierto detalle soñadores como Perpetua, Artemidoro, Constantino, Agustín y Elio Arístides, excluyendo los relatos oníricos de origen mitológico. El autor tiene en cuenta las corrientes filosóficas y las circunstancias sociales de las diversas etapas históricas a la hora de exponer, valiéndose de criterios modernos, sus ideas sobre la percepción onírica, sin dejar de lado el ámbito religioso y social. Los criterios que el autor emplea para clasificar los sueños como verdaderamente acaecidos son difícilmente verificables, ya que cada experiencia puede presentar paralelismos con otras o particularidades propias, y la transmisión o posterior registro pueden estar condicionados por muy diversos factores.

Entre la bibliografía sobre el ámbito onírico de la antigua Grecia encontramos interesantes trabajos que abordan el tema de forma panorámica. Obras como la de R.G.A. Van Lieshout²⁵ o G. Guidorizzi²⁶ atienden a diversas perspectivas de los sueños ofreciendo una visión muy completa.

Van Lieshout nos sitúa en el universo onírico griego a partir de las fuentes literarias²⁷, las teorías filosóficas²⁸ y la interpretación onírica²⁹, abordando espacios a los que antes no se les había dedicado especial atención, como algunos

²⁵ R.G.A. Van Lieshout, 1980

²⁶ G. Guidorizzi, 2013.

²⁷ El primer capítulo se divide en cuatro secciones; en las que analiza la visita onírica dentro de los tres tipos de sueño (el pasivo o estático, el activo o extático y el subjetivo), expone los elementos que intervienen en el mecanismo que generaría los sueños (los dioses, el alma, órganos corporales), defiende el significado de ὕπαρ como “sueño verdadero” y sugiere la conexión entre la fórmula εὐδεις y el ámbito de la incubación.

²⁸ El segundo capítulo dedica sus espacios a la visión sobre la epistemología y el fenómeno onírico que nos ofrecen los fragmentos de Heráclito, la teoría de los εἶδωλα de Demócrito, la perspectiva médica en la que se refleja la lucidez del alma y la interpretación de índole psicológica, y, sobre todo, la filosofía platónica sobre el sueño, comentando los aspectos más relevantes de cada referencia al mundo onírico de la obra platónica. S. Rotondaro, 1998, profundiza en el estudio del filósofo, constituyendo la monografía sobre el ámbito onírico platónico más completa y exhaustiva hasta la fecha.

²⁹ El último capítulo de *Greeks on Dreams* analiza en orden cronológico las figuras dedicadas a la interpretación de los sueños, entre las que destaca la de los ἐξηγηταί, que normalmente pasan desapercibidos en el tipo de estudios que nos conciernen. El autor dedica un pequeño espacio a los instrumentos usados en la onirocrítica: los πινάκια, las colecciones de oráculos y la figura del χρησμολόγος, y los libros de sueños (concretamente el opúsculo hipocrático y las obras de Paniasis y Aristandro). Por otra parte, estudia los criterios que indican la relevancia de un sueño en la concepción griega que, como apunta el autor, atiende al valor mántico de los sueños sólo de forma excepcional, y concluye haciendo una aproximación bastante inocente al onirócrita Antifón mediante un breve análisis de los pasajes en los que es mencionado.

expertos antiguos en la materia onirocrítica o los criterios para que una experiencia onírica sea considerada relevante. El autor emplea un amplio abanico de fuentes clásicas, atendiendo al vocabulario original griego a partir del cual extrae los aspectos más llamativos del universo onírico, si bien es cierto que se echa en falta un acercamiento de las teorías aristotélicas en el segundo capítulo, y a las de Artemidoro en el tercero.

De la misma década data *Il sogno in Grecia*³⁰ de G. Guidorizzi, un compendio de trece capítulos que recoge trabajos clásicos como “Modello onírico e modelo culturale” de Dodds³¹, centrado en la categoría de visita, en la que se reflejan ciertos esquemas culturales gracias a la unión entre el lenguaje mítico y el lenguaje onírico³², o el de los Edelstein “Asclepio: la medicina del tiempo”³³. Corre a cargo del propio editor el texto titulado, “Sogno, diagnosi, guarigione: da Asclepio a Ippocrate”, en el que estudia la teoría somática de los sueños del tratado hipocrático *Sobre la dieta IV*, perspectiva que abordamos en el cuarto capítulo de nuestro trabajo, la cual³⁴ “es en definitiva la transposición

³⁰ G. Guidorizzi (ed.), *Il sogno in Grecia*, Bari, 1988.

³¹ El texto contenido en *Il sogno in Grecia* fue publicado originalmente en E.R. Dodds, 1951. Su aportación más importante a la concepción de los sueños se refiere, sin duda, al fundamento de ciertos tipos de experiencia onírica en los esquemas culturales del soñador.

³² El típico sueño de incubación, que incluye la figura externa y autónoma del dios, entra dentro de los sueños que responden a estructuras muy integradas en la sociedad.

³³ El artículo vio la luz en su publicación de 1945. Los autores estudian los métodos de curación, que pueden darse de forma directa durante el sueño o, como es más habitual en época tardía, a través indicaciones para solucionar su problema durante la vigilia. Dadas las grandes limitaciones de la medicina antigua, la autosugestión reforzada en un profundo marco religioso y otros factores, como la temporalidad de la afección o la agitación nerviosa, podían esconderse tras algunas curaciones maravillosas. El texto invita a reflexionar sobre el misterio de las curaciones milagrosas que podemos encontrar también hoy día en lugares como el Santuario de Lourdes, reflejo actual de la vertiente más religiosa de la medicina. Los autores nos ayudan a comprender el funcionamiento de los recintos incubatorios dedicados a Asclepio, descartando algunos razonamientos para explicar las curaciones, como la situación climática de los santuarios o el sonambulismo, pero no se mencionan las terapias teatrales que posteriormente serán tratadas con más detenimiento por K.V. Hartigan, 2009. En relación al mundo antiguo resulta interesante el capítulo II “Drama and Healing in Ancient Greece”, pp. 18-80. K.V. Hartigan, 2005, apunta el carácter beneficioso de las representaciones dramáticas en la recuperación del enfermo tanto en el contexto actual como en los santuarios de Asclepio.

³⁴ En el tratado hipocrático se acepta un origen del sueño doble según se centre en fuerzas sobrenaturales o en procesos fisiológicos, tipos de experiencia que corresponden al adivino y al médico respectivamente, a los que hay que añadir las visiones basadas en los residuos diurnos (en éstas el alma no viaja fuera del cuerpo, sino que intensifica su actividad en el mismo). El método de interpretación hipocrático se basa en la analogía de los elementos oníricos con las características de los humores corporales frío/caliente y seco/húmedo, en una teoría que presenta al hombre como un microcosmos cuyo equilibrio ha de preservarse.

médica de un esquema de pensamiento tradicional”³⁵. El capítulo también trata la práctica de la incubación y su función autoterapéutica. Las teorías filosóficas de Platón se ilustran en el artículo de E. Vegleris³⁶ y la perspectiva aristotélica (a la que nos referimos en el segundo capítulo sobre la materialidad onírica) en el de G. Cambiano y L. Repici³⁷. Éstos repasan los principios fundamentales que rigen la teoría del estagirita sobre el funcionamiento onírico a partir de los remanentes de las percepciones que quedan en los sentidos³⁸. Los autores aclaran ciertos puntos de la teoría onírica oscuros respecto a otros principios aristotélicos, como la ausencia de la finalidad propia de las cosas naturales en relación a los sueños³⁹ y la capacidad de soñar de los animales. En el primero de los dos capítulos dedicados a Artemidoro, “C’è del metodo in questa follia: Artemidoro”, D. Del Corno valora la obra del onirócrito como fruto de su contexto social repasando los principios artemidoreos en el marco de la racionalidad y su perspectiva científica, de forma que tilda a este personaje de “cronista puntual y completo, como es difícil encontrar en la Antigüedad”⁴⁰. En “Predizione e simbolo in Artemidoro alla luce della moderna psicologia del sogno” (publicado originalmente en la edición de F.S Krauss, *Artemidor aus Daldis, Traumbuch*, Basel-Stuttgart, 1965), H. Bender contempla la teoría de Artemidoro desde un enfoque basado en la psicología moderna de Freud y Jung, desarrollando el texto a partir de dos preguntas relativas al cambio en el contenido de los sueños y a su simbología⁴¹. Los artículos de S. Nicosia⁴² y C. Lacombrade⁴³ sobre Elio

³⁵ G. Guidorizzi, “Sogno, diagnosi, guarigione: da Asclepio a Ippocrate”, p. 97.

³⁶ E. Vegleris, “Platone e il sogno della notte”, pp. 103-120.

³⁷ G. Cambiano y L. Repici, “Aristotele e i sogni”, pp. 121-135.

³⁸ El fenómeno onírico se estudia en concomitancia con el hípnic, y, por tanto, atendiendo a los procesos fisiológicos que lo provocan, pero también se explican los tres vínculos que el estagirita establece entre el contenido onírico y la vigilia en relación con la vertiente adivinatoria.

³⁹ Para este problema se postula una relación analógica entre los residuos diurnos que definen las imágenes oníricas y los residuos de la digestión.

⁴⁰ D. Del Corno, 1988, p. 158. El texto fue publicado en la introducción de D. Del Corno, 1975. Los principios generales de interpretación contribuyen a la percepción de su método como una estructura científica que incluía dos elementos fundamentales, la fiabilidad y la novedad, a pesar de la pluralidad de procedimientos derivados del amplio relativismo en el método interpretativo.

⁴¹ En la primera parte trata la vertiente profética de los sueños propiciada por el alma y, tras un breve apunte sobre el racionalismo de la concepción aristotélica, se centra en la perspectiva moderna, destacando el factor de la educación cultural en relación al valor de los símbolos.

⁴² “L’autobiografia onirica di Elio Aristide” es un capítulo original sobre la personalidad y concepción onírica del soñador más importante en la Antigüedad tardía, quien nunca cuestiona las prescripciones oníricas por su procedencia divina. En general, todo lo que el orador sueña sucede, ya que su puesta en

Arístides y Sinesio de Cirene cierran el conjunto de estudios sobre el sueño en la antigua Grecia editado por Guidorizzi, completando con estos particulares soñadores los puntos de vista y autores fundamentales del universo onírico en la civilización griega.

En la introducción⁴⁴ del editor de *Il sogno in Grecia*, encontramos la semilla de su obra *Il compagno dell'anima* recientemente publicada⁴⁵, en la que G. Guidorizzi nos ofrece un análisis del panorama onírico de la antigua Grecia sintetizando los variados caminos del sueño y abordando los aspectos que han sembrado mayor discrepancia entre los entendidos. A pesar de que la exposición no se rige por un criterio cronológico, en varios capítulos podemos seguir la senda del concepto onírico griego hasta el cristianismo, captando ese proceso de adaptación o reestructuración del fenómeno onírico en los esquemas culturales de esta corriente religiosa. La obra trata la vertiente mitológica (“Come un soffio di vento” e “Il popolo dei sogni”), los tipos de sueño externo con mensaje directo y el metafórico (“Visite notturne” y “Le oche di Penelope”), la relación con el elemento anímico (“Il compagno dell'anima”), las categorías oníricas más significativas en la Antigüedad (“Grandi sogni”), experiencias múltiples (“Sogni doppi”)⁴⁶, las corrientes filosóficas y médicas (“Sogni e medicina”, “Aristotele e le ranocchie oniriche”), incluyendo la práctica incubatoria (“Dormire per un miracolo”), el fenómeno onírico como mensaje de gran potencial comunicativo (“Lettere da aprire”) y el tratamiento de dos autores de época tardía que no pueden faltar en una obra de estas características: el soñador incansable Elio Arístides (“Il diario onírico di Elio Aristide”) y el onirócrito Artemidoro de Daldis (“Il metodo di Artemidoro). Llama particularmente la atención el capítulo

práctica de la interpretación suele limitarse a cumplir las imágenes oníricas. Nicosia señala la gran variedad fenomenológica de los sueños y contenidos oníricos, que contrasta con los procedimientos interpretativos elementales de Arístides⁴², en una exposición que resume con claridad la perspectiva religiosa del orador.

⁴³ El texto original de C. Lacombrade data de 1951.

⁴⁴ La introducción a cargo del editor engarza los temas de los capítulos a través de tres líneas: la propia experiencia onírica, los intérpretes como categoría modesta y la tendencia científica a través de las teorías de la medicina hipocrática y de la filosofía de Platón y Aristóteles. Guidorizzi expone brevemente la naturaleza de la entidad onírica en la civilización griega poniendo de relieve la diversidad de su tipología y la existencia de ciertos esquemas culturales que evolucionan junto con la sociedad.

⁴⁵ G. Guidorizzi, 2013. En 2010 publicó un estudio sobre la locura altamente interesante, *Ai confini dell'anima. I greci e la follia*, con el mismo tono discursivo que el volumen que ahora presentamos.

⁴⁶ Este ámbito está extensamente trabajado en M. Dorati, 2013.

dedicado a la pesadilla, “Figure dell’incubo”⁴⁷, que alude a Efiálfes y su concepción médica, la naturaleza diabólica que el cristianismo le atribuye, potenciada por la asociación con Pan y el vínculo con la locura, centrándose finalmente en las pesadillas de Clitemnestra y su aparición en el sueño de las Erinias. Esta obra constituye una buena aproximación a las líneas generales del ámbito onírico griego.

Guidorizzi ha publicado anteriormente otros trabajos relativos a temas más específicos dentro del universo onírico griego, interesándose por la vertiente demoníaca⁴⁸, médica e incubatoria del sueño o el opúsculo atribuido a Galeno⁴⁹, así como en un aspecto en el que, por su cotidianeidad, a menudo no recaemos, el de la alimentación (“Tabù alimentari e funzione onirica in Grecia”⁵⁰), ámbito en que hemos de tener en cuenta el reciente estudio de A. Dalby, “La nourriture des rêves”, incluido en el segundo compendio de J. du Bouchet y C. Chandezon sobre el de Daldis⁵¹ y el trabajo “Aliments et pratiques alimentaires dans l’*Onirocriticon*”⁵² de J. Annequin, especialista en el terreno de la esclavitud y el trabajo que proyecta a la esfera onírocítica en artículos como “Les esclaves rêvent aussi... Remarques sur la *Clé des songes* d’Artémidore”, “Rêver c’est vivre: du songe de l’esclavage chez Artemidore” y “Travail et discours symbolique: la *Clé des songes* d’Artemiodore”⁵³.

⁴⁷ G. Guidorizzi, 2013, pp. 149-161.

⁴⁸ G. Guidorizzi, 1995, profundiza en esa participación en los sueños de los demonios benévolos y malignos, entes divinos cuya calidad polariza el cristianismo distinguiéndolos como ángeles y demonios. Dentro del mismo ámbito, I. Fernández López y L. Prieto Fernández, 1992, nos aproximan a la dimensión de los δαίμονες en la que se enmarcan los sueños, esfera que subyace en las distintas perspectivas de los antiguos griegos con mayor o menor intensidad, y la actitud del cristianismo que no difería en lo esencial de la pagana.

⁴⁹ G. Guidorizzi, 1985 y 1973.

⁵⁰ G. Guidorizzi, 1989.

⁵¹ J. du Bouchet y C. Chandezon, 2014, pp. 191-205.

⁵² J. Annequin, “Aliments et pratiques alimentaires dans l’*Onirocriticon*”, *Dialogues d’histoire ancienne*, 29.2 (2003), pp. 109-123.

⁵³ J. Annequin, 1987 y 1989. Este autor no se limita al campo de su especialidad, sino que también ha estudiado el sueño desde una perspectiva más amplia (Annequin, 1999). También dedica al onírocrito Annequin, 2005. Annequin, 2003, versa sobre la vertiente profética de los sueños que se presentan de forma especialmente clara a los sabios, y sobre el proceso de interpretación que incumbe a las experiencias enigmáticas del común de los mortales.

La tesis *Dreams in Classical Greece: Debates and Practices* sostenida por B. Hemingway⁵⁴ aborda desde una perspectiva antropológica el universo onírico griego de época clásica, explicando ideas del terreno mítico, las teorías filosóficas (no sólo las de Aristóteles y Platón, sino también las de Heráclito y Demócrito) y las médicas, complementarias a la corriente “tradicional” basada en el origen divino del sueño. El autor analiza el vocabulario griego, especialmente los usos de los términos ὄνειρος/ ὄνειρον, ὄναρ y ἐνύπνιον, enfatizando el carácter externo de la experiencia manifiesto en la expresión “ver un sueño” (frente a “tener un sueño”). Una parte importante del estudio se refiere a la práctica incubatoria la cual, aunque no es exclusiva de la civilización griega, refleja los esquemas culturales de la misma. También tienen cabida espacios dedicados a la relevancia de la categoría social del soñador y a su diferencia de sexo en las obras homéricas, con predominio del género femenino en las experiencias trágicas, aspectos que se completan tratando el ámbito de la adivinación a través de la figura del intérprete y la comparación de la predicción onírica con los oráculos de los santuarios. La tesis de Hemingway, matizando las ideas de Dodds, refleja la herencia cultural en el universo onírico griego y en sus distintas explicaciones (argumentos tradicionales, médicos y filosóficos).

El volumen de C. Brillante publicado en 1991, *Studi sulla rappresentazione del sogno nella Grecia antica*⁵⁵, agrupa seis capítulos relacionados con aspectos muy concretos de los sueños: la caracterización onírica de Filocleón al tratar salir de la casa en el prólogo de *Avispas*⁵⁶, la concepción sobre la experiencia onírica preeminente en los poemas homéricos basada en la visita de un mensajero, y la que está más ligada al alma del soñador (αἰῶνος εἶδωλον pindárico)⁵⁷, las teorías presocráticas sobre el alma y el fenómeno

⁵⁴ B. Hemingway, 2008.

⁵⁵ C. Brillante, 1991.

⁵⁶ “La figura di Filocleone nel prologo delle *Vespe* di Aristofane”, pp. 15-28. El protagonista trata de huir como ente onírico por cualquier recoveco intentando incluso salir por debajo cual topo, animal considerado mántico.

⁵⁷ “Due concezioni del sogno nella Grecia antica”, pp. 29-54, compara, al hablar de la categoría de experiencias engañosas, los sueños de Agamenón (*Iliada*, II, 2ss.) y de Jerjes/Artábano (Heródoto, VII, 12ss.), repasa la genealogía y enmarca en el ámbito ctónico a estos seres, que se sitúan en el camino del

onírico de Heráclito y Demócrito⁵⁸, la relación de las estatuas con el medio onírico⁵⁹, el vínculo entre éste y la vejez⁶⁰ y la experiencia onírica como medio de comunicación a través de los elementos de la palabra y la imagen aplicando los términos lingüísticos a la concepción griega del sueño⁶¹. A través de una temática tan dispar y abarcando un amplio corpus de autores, especialmente de época arcaica y clásica, Brillante explora elementos particulares de los sueños al tiempo que ilumina su contexto en ámbitos como el de su materialidad, su relación con la muerte, las teorías filosóficas o la veracidad del mensaje onírico.

En su amplia producción científica, Brillante ha publicado varios artículos relacionados con el ámbito onírico. En “La realtà del sogno da Omero a Platone”⁶² ofrece un buen panorama del concepto platónico del sueño a partir de las teorías de los grados de la imitación del modelo y del alma tripartita y lo compara con la visión homérica en relación a la distinta naturaleza objetiva y externa de la experiencia homérica, o al reflejo de los bajos instintos que indica Platón. En “Il sogno nella Grecia antica”⁶³, Brillante resume el concepto del sueño en Grecia planteando, a través de ejemplos oníricos concretos, la tipología

inframundo. En una segunda parte del capítulo, estudia la expresión αἰῶνος εἶδωλον que remite a la concepción órfica del alma, del sueño y de un más allá más próspero.

⁵⁸ En el capítulo “Il sogno nella riflessione dei presocratici”, pp. 55-94, Brillante explica el papel del alma en el universo onírico a partir de las diferentes concepciones de estos filósofos; unos la relacionaban con el elemento húmedo y otros con el fuego; también considera la diferente perspectiva de Demócrito y Epicuro, ya que el primero veía en los εἶδωλα una representación del aspecto exterior y de la psique interior, mientras que Epicuro pensaba que sólo manifestaban la apariencia exterior.

⁵⁹ “Metamorfosi di un’immagine: le statue animate e il sogno”, pp. 95-111. Brillante analiza las experiencias de Menelao en relación con las estatuas que le recuerdan a su esposa ausente, y las de Admeto, en cuyo caso el acostarse con una efigie de su difunta esposa, el llamarla por su nombre y el hecho de que Alcestis le visite en sueños constituyen medios complementarios de recuperar a la amada. Brillante también señala la similitud de los visitantes oníricos con las estatuas divinas en las experiencias incubatorias y los testimonios de estatuas animadas en las que puede introducirse o ser capturado un ente divino. En este estudio resalta la consideración de la ambigüedad de la estatua como materia inerte que puede contener un ente vivo, como un elemento intermedio entre la vida y la muerte.

⁶⁰ El capítulo “Il vecchio e la cicala: un modello rappresentativo del mito greco”, pp. 112-143, trata la relación entre el sueño y la vejez, basada en la debilidad e inconsistencia propia de tales estados, cercanos ambos a la muerte. El texto comienza introduciendo la impotente figura del anciano Edipo para abordar a continuación el mito de Titonos y su transmutación en cigarra.

⁶¹ “La comunicazione nel sogno: la parola e l’immagine”, pp. 144-177. El autor analiza, siguiendo los elementos y funciones lingüísticas, el modelo de comunicación en el mensaje onírico, partiendo de los paralelismos entre la inspiración poética y la adivinación onírica a través de la aparición de las Musas a Hesíodo. Es destacable la función fáctica del típico εἶδεις homérico, y la formulación de los dos tipos de intervención interconectados a través del sueño: el acto persuasivo del emisor (generalmente la divinidad) y la práctica interpretativa del soñador o receptor. El juego entre verdad, falsedad y apariencia, presente en los sueños y plasmado en la ambigüedad del εἶδωλον, es un tema tratado en varias ocasiones a lo largo de la obra y también muy importante en este capítulo.

⁶² C. Brillante, 1996.

⁶³ C. Brillante, 2005.

de los sueños (la visita, las experiencias visuales que hay que interpretar, y el viaje del alma), dando cabida también al intérprete más famoso, Artemidoro y a la práctica de la incubación. Brillante escribe atendiendo a los elementos divinos y de ultratumba, sin descuidar el criterio de verdad o falacia del mensaje onírico y aludiendo a testimonios de muchos autores para que el lector comprenda mejor la compleja naturaleza del universo onírico en la civilización griega. El capítulo se completa comparando la teoría freudiana con el concepto antiguo, especialmente a la luz de la filosofía platónica. Este trabajo es una aproximación al sueño profético que introduce al lector en las diversas modalidades en que este tipo de sueño se puede manifestar.

Brillante comenta en “Scene oniriche nei poemi omerici”⁶⁴ algunas escenas homéricas similares a las del sueño (las apariciones de Atenea a Telémaco y Odiseo, y la de Euriclea al referir a Penélope la muerte de los pretendientes), para analizar a continuación los pasajes iliádicos relativos al sueño de Reso y a la experiencia de Príamo⁶⁵, considerando sus paralelismos con las habituales epifanías oníricas de los poemas homéricos. Así, aclara algunos puntos oscuros sobre la consideración de estas experiencias como sueños, especialmente las implicaciones de ἀσθμαίνοντα y la solución de continuidad entre el periodo de reposo y la vigilia inherente al dios Hermes, que solventa la falta de la mención del despertar en la visión nocturna de Príamo.

Acerca de las experiencias oníricas de los poemas homéricos, la producción de los estudiosos ha sido muy fecunda, ya que constituyen los primeros modelos registrados en la literatura occidental. Además de varios volúmenes dedicados a estas visiones, contamos con varios artículos que tratan

⁶⁴ C. Brillante, 1990.

⁶⁵ *Iliada*, X, 494-497, y XXIV, 682-689. En relación al primero, Brillante analiza con detenimiento el término *asthmaíonta*, que no considera ligado al sueño sino a la condición próxima a la muerte y a la pérdida de los sentidos del rey tracio; según Brillante, es improbable que Reso viera la figura de Diomedes por serle desconocida. En cuanto a la vivencia de Príamo, no considerada un sueño por todos los estudiosos modernos, subraya la intervención de Hermes, dios mediador y limítrofe cuya labor de conductor de muertos y de sueños es conocida; así, el autor considera que esta divinidad se sitúa en el doble plano onírico y de la vigilia, de forma que cuando Príamo despierta continúa viendo la misma escena que en el sueño.

sea el mundo onírico homérico en su conjunto, sea una experiencia en particular o elementos específicos como las puertas de los sueños.

R. Piettre, en su artículo “Oneiros: le dieu-songe”⁶⁶, estudia la figura de Ὀνειρος atendiendo al campo léxico y al fundamento divino del ente y en su funesto papel llevando a cabo el encargo de Zeus en *Ilíada*. La autora analiza aspectos como la repetición del mensaje, la apariencia de Néstor, el típico εὔδεις que abre el parlamento onírico, la adecuación de Ὀνειρος en el texto homérico, su carácter de οὔλος o su posición formular (στῆ δ' ἄρ' ὑπὲρ κεφαλῆς) en relación a los sueños incubatorios, y considera que tras esta personificación se puede esconder una divinidad primigenia.

E. Lévy, en “Le rêve homérique”⁶⁷, nos ofrece una mirada crítica sobre las características particulares de los sueños de las dos obras homéricas en relación con sus circunstancias situacionales y afectivas, teniendo en consideración la naturaleza de la figura onírica con rasgos familiares para el soñador y el contenido del sueño, articulado en el reproche por dormir, la orden o consejo y el anuncio de los acontecimientos, elementos que no están presentes en todas las experiencias. Lévy analiza las diferencias entre la presentación iliádica de las visiones y aquella de *Odisea* en las que el autor acusa una menor importancia de la figura frente al contenido onírico, y menor intensidad en el campo divino, características que abren la vía para la posterior interpretación psicológica del sueño. Este estudioso, como veremos más adelante, también ha trabajado el ámbito onírico del género trágico y de la *Historia* herodotea.

Siguiendo con los estudios sobre los sueños homéricos, señalaremos también que A.H.M. Kessels publicó en 1978 *Studies on the Dream in Greek Literature*⁶⁸, obra concebida como complementaria de la de J. Hundt, *Der Traumglaube bei Homer* (1935), la cual descuida la función literaria de los sueños. Kessels estudia por separado los sueños de *Ilíada* y *Odisea* (segundo capítulo), sobre los que formula el modelo de la escena onírica homérica en

⁶⁶ R. Piettre, 1997.

⁶⁷ E. Lévy, 1982.

⁶⁸ A.H.M. Kessels, 1978.

cuatro partes (tercer capítulo)⁶⁹, además del elemento metafórico⁷⁰. En el análisis literario de los sueños homéricos incluye la alusión al ὄνειροπόλος (a quien cree un tipo de soñador favorecido), el símil onírico y la experiencia de Príamo, que no considera un sueño (tampoco última experiencia de Penélope en la que ve a su marido), explicando los términos griegos más relevantes de cada caso (como οὔλος en el de Agamenón o ἀσθμαίνοντα en el de Reso). En la comparación entre las experiencias de las dos obras homéricas, con la que el autor concluye (cuarto capítulo) se señala una mayor conexión de los sueños de *Odisea* con el argumento, además de otros aspectos como la participación divina de los dioses y la cambiante materialidad onírica. El autor sostiene que hay elementos que no se pueden explicar desde el estado mental de quien recibe el sueño, mostrando su desacuerdo con la interpretación psicoanalítica de tales experiencias. Esta monografía, clásica entre los estudios sobre el sueño homérico, trata las experiencias oníricas con profundidad, precisando el significado de la terminología griega referida a dichas experiencias⁷¹.

Complementando el enfoque literario de Kessels, G.A. Reider, en su tesis *Epiphany and Prophecy in Dreams in the Homeric Epics* (1989), estudia los sueños homéricos sobre los ejes de la intervención divina centrándose en la unión o compatibilidad del elemento divino en las experiencias oníricas. Así, se interesa por las diferencias entre los sueños en los que aparece una divinidad frente al resto y por el valor religioso y mántico de las experiencias oníricas (el autor distingue entre los sueños proféticos y los mundanos, como el símil de la persecución onírica, las experiencias divinas frente a aquellas en las que no

⁶⁹ La primera consiste en las circunstancias previas a la experiencia, como la nocturnidad o el insomnio de un dios; la segunda comprende el disfraz, la aproximación, y ubicación de la figura onírica; la tercera el sueño propiamente dicho, fundamentalmente el mensaje o diálogo onírico, y la cuarta la partida del sueño, el despertar y la reacción del soñador. J.F. Morris, 1983, analiza con detenimiento la posición de los diversos elementos de la visita onírica y sus implicaciones en cada caso; este artículo hace constante referencia a las teorías anteriores de W. Arend y D. Gunn, y, curiosamente, no menciona el estudio de Kessels.

⁷⁰ Destaca la atención que dedica a la obra de Platón en este capítulo final, en el que ofrece una clasificación del sentido de las expresiones metafóricas.

⁷¹ El quinto capítulo estudia la terminología del sueño, centrándose en ὄνειρος / ὄνειρον, ὄναρ / ὄναρ, ἐνύπνιον, los términos visuales que denotan la experiencia, el tipo de sueño llamado χρηματισμός y los verbos que indican la actividad onírica.

aparece un dios, y los sueños verdaderos y falsos). A lo largo de cuatro capítulos en los que introduce el tema⁷², Reider aborda las experiencias oníricas de *Ilíada*⁷³ por una parte y, por otra, las de *Odisea*⁷⁴, y ofrece reflexiones sobre el conjunto de los sueños homéricos⁷⁵. El capítulo de las conclusiones se centra en ciertos aspectos muy interesantes del panorama de los sueños homéricos, como son la variación de las escenas oníricas, en las que el autor encuentra más irregularidades que regularidad, apuntando que los sueños atribuidos a los dioses

⁷² La introducción está dedicada a la psicología homérica, concretamente, al papel de los dioses en las acciones de los héroes. En ella se ofrece un estupendo estado de la cuestión que recoge las publicaciones más importantes hasta el momento, y un análisis de las corrientes que se aplican al estudio de los sueños: el secularismo que despoja a las epifanías de su contenido religioso, el evolucionismo que defiende un desarrollo en la concepción de la experiencia onírica, y el psicoanálisis que busca un contenido latente que refleje los deseos y preocupaciones del soñador.

⁷³ El segundo capítulo analiza las experiencias oníricas registradas en *Ilíada*. El sueño de Aquiles sirve para explicar las características habituales de los sueños homéricos, tales como la externalidad, la posición o el reproche del visitante, en lo que el autor considera un “universo potenciado” que permite la comunicación con la esfera divina y la de los difuntos. Reider dedica un apartado a las referencias breves a los sueños, entre las cuales se encuentran las relativas al ὄνειροπόλος, quien, según el autor, era una figura que cayó en desuso que interpretaba sus propios sueños y no los de otros. También tienen cabida la experiencia de Reso (Reider no encuentra motivo para que el soñador no despertara, sin considerar la parálisis del sueño que Reso podría estar sufriendo) y el símil onírico que para el autor no constituye una evolución en la concepción homérica del sueño, sino un apunte a un tipo de experiencia mundana sin apenas importancia en los elevados cantos épicos. El apartado dedicado al sueño de Agamenón pone de relieve la repetición literal del mensaje onírico cual plegaria en un rito, y la consulta a las huestes como método para comprobar la veracidad de la experiencia. A la luz de esta novedosa interpretación, el autor expone una lectura del sueño no explotada hasta entonces ofreciendo paralelismos en el test y explica de manera satisfactoria la prueba que hace el general al ejército. Sobre el sueño de Príamo, el autor destaca la flexibilidad de la dicción formular y la función unívoca que cumple esta experiencia independientemente de su naturaleza, sea ésta considerada un sueño o una epifanía.

⁷⁴ El tercer capítulo respeta el orden de aparición de los relatos oníricos en *Odisea*. Reider estudia la identidad del εἶδωλον del primer sueño de Penélope, la compara con otras visitas oníricas ya estudiadas (con la de Agamenón en relación al emisario divino y con la de Aquiles en relación al diálogo entre el visitante y el soñador), y encuentra los elementos que hacen única esta experiencia en la falta del típico reproche inicial y de una orden onírica. Según este autor, el adjetivo ἐναργής describe la propia experiencia y las implicaciones en el futuro. Del sueño simbólico de Penélope destaca la insistente incredulidad de la reina en cuanto a los diversos augurios que anuncian el regreso de Odiseo. El autor repasa las explicaciones que se ofrecen a esta experiencia (podría ser una invención de la reina, podría amar realmente a los pretendientes, o podría intuir, sin tener conocimiento seguro, que el mendigo es su marido; teoriza esta última por la que se inclina Reider), y estudia el papel de Atenea en los augurios que, al igual que el sueño, se enmarcan en el ritmo cósmico en el que se enlaza el plano divino y el humano. Penélope, reticente a aceptar el retorno de su marido, tiene otro sueño en el que Reider la encuentra totalmente confundida, ya que asegura que el sueño no está enviado por un dios, pues Atenea acababa de visitar a Odiseo y podía haberle enviado un sueño a la reina. Aun así, esta experiencia se incluye en la ὄμοφροσύνη que se está restaurando entre Penélope y su esposo.

⁷⁵ En la comparación entre las experiencias oníricas de *Ilíada* y las de *Odisea*, Reider apunta a un mayor sentimiento religioso en las primeras y a una mayor complejidad narrativa en las segundas, descartando la teoría evolucionista (solventa el aspecto arcaico de la repetición del mensaje onírico de Agamenón con la explicación de su prueba a las tropas). Reider revisa la adecuación psicológica de las experiencias a los soñadores, y analiza las características de los sueños atribuidos a los dioses (claridad del mensaje, presentación y aceptación del sueño como divino, y el sentimiento especial de epifanía (la ὁμῆ divinal que queda al despertar Agamenón), así como el vínculo entre la creencia en la profecía y los sueños, que se va renovando a medida que los augurios se van cumpliendo.

parecen siempre externos y proféticos. Reider considera las experiencias oníricas a la luz de los estudios más importantes sobre el tema, apoyando o rebatiendo sus ideas, sin analizar el vocabulario onírico (apenas se centra en términos como ὄμφη, imprescindible en su trabajo). Advierte de la dificultad de tipificar los sueños. Sin embargo, establece una escisión demasiado tajante entre el fundamento verídico o falso de los sueños que, en nuestra opinión, no ha de considerarse de manera tan absoluta, pues, como experiencias de carácter profético, los sueños anuncian acontecimientos venideros, pero pueden hacerlo de manera velada y precisar de una interpretación más aguda (como veremos en su momento, en Artemidoro, algunos sueños significan lo contrario de lo que parece).

Expertos como W.S. Messer o R. Colantone abordan, además de las experiencias homéricas, los relatos oníricos del género trágico. Nos referiremos, para empezar, al estudio de Messer *The Dream in Homer and Greek Tragedy*, publicado en 1918. Tras advertir de que su intención consiste en revisar los antecedentes griegos como base para un estudio de los sueños latinos, este autor expone las experiencias oníricas de los géneros explicitados por el título, además de unos apuntes sobre el encuentro de las Musas con Hesíodo en el prólogo de *Teogonía*. Su propósito es estudiar la importancia del sueño en el argumento en el que se enmarcan, apuntando también algunos aspectos sobre la técnica literaria del relato onírico, pero de forma bastante superficial. Este estudio permite conocer y situar los sueños homéricos y trágicos en un contexto más amplio, considerando el mecanismo de la obra a la que pertenecen.

Il sogno nella poesia greca. Dai poemi omerici al teatro de Colantone⁷⁶ se reparte en cuatro capítulos que abordan el vocabulario onírico⁷⁷, el sueño “objetivo, el tipo metafórico y la concepción de los residuos diurnos. La autora se centra en las experiencias épicas y dramáticas (incluyendo algunos fragmentos

⁷⁶ R. Colantone, 2012.

⁷⁷ Es destacable el análisis del verbo ὀνειροπολέω, normalmente traducido por “soñar” y que la autora define como “forjar imágenes oníricas” o “crear visiones oníricas a partir de los deseos”.

que no suelen tratarse), pero también hay abundantes y acertadas referencias a las experiencias relatadas por Heródoto. El tratamiento de los textos no es muy exhaustivo, pero la autora se centra en los elementos más relevantes de cada caso, sean relativos al desarrollo, resultado o escenificación del sueño, mostrando numerosos paralelismos en la literatura griega y, en ocasiones, aproximándose a la perspectiva psicoanalítica. La obra incluye dos breves apéndices que tratan de forma sucinta las alusiones a la dimensión onírica y el sueño en las comparaciones, añadiendo pequeños comentarios a los pasajes en cuestión. Este sencillo volumen, además de constituir un detallado repertorio de experiencias oníricas, aporta interesantes reflexiones sobre las cuestiones básicas de las mismas en la civilización griega.

En cuanto a la tragedia, algunos estudiosos han abordado las experiencias oníricas trágicas siguiendo la teoría psicoanalítica. Destacan en esta corriente G. Devereux y E.S.R. Cederstrom, quienes, en la década de los setenta, ofrecieron una lectura moderna de los relatos oníricos trágicos acomodando las teorías freudianas a las soñadoras de este género literario.

Estos autores son conscientes de la dificultad de aplicar los métodos de la ciencia actual a los relatos clásicos, ya que el resultado no se corresponde con la concepción onírica griega, pero, con todo, ofrecen una lectura muy sugerente de la psicología de las soñadoras trágicas.

El volumen de Cederstrom se articula de manera cronológica, describiendo en los sucesivos capítulos las visiones oníricas y su significado en el contexto de cada obra e interpretando los procesos mentales de los soñadores y su implicación en la experiencia. Cederstrom no se detiene en el análisis de términos específicos de los pasajes estudiados, aunque sí ofrece algunas explicaciones sobre los términos oníricos más habituales (ὄνειρος, ἐνύπνιον, ὄραω, δοκέω...). Las conclusiones comparan las diversas experiencias y el uso de las mismas que hacen los trágicos, incidiendo en aspectos como los personajes y los lugares oníricos, el erotismo, la violencia, el miedo, las interpretaciones de los soñadores o el ritual apotropaico. La autora recurre poco a textos de otros

géneros para comparar las visiones trágicas (a los poemas homéricos o la *Historia* herodotea), pero resulta una obra útil para la contextualización de los sueños trágicos, e interesante en cuanto que propone sugerentes conexiones entre algunos conceptos de la psicología moderna y las experiencias oníricas recogidas en tal género.

La obra de Cederstrom⁷⁸ es más descriptiva, mientras que la de Devereux⁷⁹ analiza con detenimiento multitud de términos y expresiones que aparecen en los relatos oníricos. Devereux precisa en la introducción de *The Dreams in Greek Tragedy: An Ethno-Psycho-Analytical Study* (1976) que su objetivo es estudiar el realismo psicológico de los sueños, lo cual lleva a cabo proyectando la personalidad particular del soñador y sus circunstancias en el trasfondo cultural de los sueños literarios y aportando datos históricos y socio-culturales importantes para la explicación psicológica de los soñadores en el marco de sus circunstancias. Los cuatro primeros capítulos del estudio se centran en los sueños narrados en las obras de Esquilo (los de Atosa⁸⁰, Ío⁸¹, Menelao⁸² y las Erinias⁸³), los tres siguientes en las versiones del sueño de Clitemnestra registradas por Estesícoro, Esquilo y Sófocles, el octavo trata los sueños de las obras euripídeas y el último la metáfora onírica de las Danaides en *Suplicantes*. Es destacable el estudio pormenorizado de los vocablos griegos, normalmente orientado a la perspectiva psicoanalítica y las ocasionales alusiones a las

⁷⁸ E.S.R. Cederstrom, 1972.

⁷⁹ G. Devereux, 1976.

⁸⁰ Con respecto al sueño de Atosa, apunta que no es de gran calidad literaria. Devereux dibuja un buen perfil psicológico de la reina, destaca que es una mujer prudente y, sobre todo, su síndrome de Yocasta, apoyado en la sucesión de uniones familiares de la reina.

⁸¹ Los sueños de Ío destacan por su repetición, reflejada en el uso del plural, y esconden los deseos latentes de la soñadora.

⁸² El capítulo dedicado a la experiencia de Menelao (pp. 57-140) expone el cuadro depresivo del frustrado marido de Helena. Devereux toma en consideración las variantes textuales de este difícil pasaje para adecuar el contenido a los síntomas depresivos que padecía el rey de Esparta, con un detallado análisis de los términos que refleja la replegada personalidad de este soñador y da mucha fuerza al texto, cuya calidad narrativa ensalza la credibilidad de la experiencia.

⁸³ El sueño de las Erinias se concibe tanto bajo la perspectiva de que éstas son producto de la mente de Clitemnestra, como de que son parte de las alucinaciones de Orestes, y los sueños de esta reina registrados por Estesícoro, Esquilo y Sófocles son analizados y comparados en los capítulos sucesivos con clara tendencia a indagar el simbolismo sexual de los distintos elementos. En este sentido, resulta llamativo el concepto de “madre fálica” que Devereux utiliza en el último capítulo, en el que desentraña la naturaleza psicológica de la pesadilla.

variantes textuales de ciertas palabras, para cuya resolución se apoya en el ámbito psicológico del soñador.

Además de las monografías comentadas anteriormente, existe un amplio elenco de artículos dedicados, en particular, a obras o autores trágicos. Los sueños de Clitemnestra y, en concreto, de la *Orestíada*, han atraído la atención de muchos estudiosos. Mencionaremos aquí por su reciente publicación el trabajo de Catenaccio⁸⁴, quien nos ofrece un recorrido a través de la continuidad onírica de la trilogía de Esquilo. Este trabajo contextualiza las experiencias en su obra correspondiente y analiza los elementos más destacables de cada visión onírica; así, nos aporta un buen análisis de la cuestionada sinceridad de Clitemnestra al manifestar su padecimiento cuando veía sufrir a su marido en sueños, la serpiente con la que se identifica a la reina durante la obra y cuyo carácter violento se confiere después a Orestes, o la escenificación de *Euménides*, que refleja el cambio del mundo humano al Más allá en la propia escena. En la cadena de menciones a experiencias oníricas se aprecia un cambio desde el ámbito de la metáfora y el imaginario, como el que avanzaba Casandra, hasta el más vinculado a la acción, culminando en el asesinato de la reina y su posterior aparición como personaje onírico.

El artículo “Dream and Vision in Aeschylus’ *Oresteia*” publicado anteriormente por G.R. Rousseau⁸⁵ aborda al comienzo referencias de otras tragedias que apuntan al carácter insustancial de los sueños. A los tres apartados dedicados a cada una de las piezas de la trilogía se les suma otro relativo a la trágica figura de Casandra, capaz de ver acontecimientos aún no ocurridos en la escena. Rousseau subraya el aspecto visual al que se alude a lo largo de la obra por su vínculo con el ámbito onírico, y por ello dedica mucha atención a Casandra. El ambiente de la trilogía es muy oscuro, por ello se enfatizan las expresiones de claridad, ya que Esquilo juega en gran medida con el plano de la luminosidad. Resulta un trabajo interesante, pero no está tan centrado en las experiencias oníricas como el de Catenaccio.

⁸⁴ C. Catenaccio, 2011.

⁸⁵ G.R. Rousseau, 1963.

Otro autor que ha estudiado los sueños en la tragedia de Esquilo es E. Lévy⁸⁶, quien aborda las experiencias oníricas en su conjunto. Los puntos sobre los que se articula su trabajo son el vínculo entre los sueños y la noche, el fatalista carácter mántico de estas experiencias y el reflejo de las emociones en el contenido onírico. En el primer apartado se describe el aspecto visual e ilusorio de los sueños, en el que entran en juego los verbos ἰδεῖν y δοκεῖν, y el misterioso ambiente nocturno que rodea a tales experiencias. Lévy apunta que los griegos de la época debían de prestar atención a los sueños y creer en sus premoniciones, dado su uso en Esquilo. Acerca de las emociones vinculadas a los sueños, el autor señala la repetición de las experiencias oníricas para sugerir un pensamiento obsesivo: el sentimiento manifestado con más frecuencia es el de terror, si bien el caso de Ío se caracteriza por el deseo sexual. A pesar de que las visiones oníricas suelen ser enviadas por un elemento sobrenatural, “el sueño aparece como el revelador y amplificador de los sentimientos profundos, tanto temor como deseo”⁸⁷. Este trabajo, sin analizar de forma exhaustiva cada experiencia, explica los pilares sobre los que se sustenta el concepto onírico en Esquilo, comparado en varias ocasiones con el paradigma homérico. El estudio establece, con una exposición amena, las características básicas de la obra del poeta, pero sin contraponer la dimensión onírica de los otros trágicos.

Lévy ha publicado otro artículo sobre el conjunto de las experiencias oníricas en la obra herodotea, sobre la cual apenas existen monografías, aparte de la de Frisch, *Die Träume bei Herodot*, publicada en 1964. El trabajo de Lévy⁸⁸ aborda los sueños herodoteos de forma muy directa y sintética, sin detenerse en ninguna visión en particular. El autor divide su estudio en tres partes que corresponden a las tres fases básicas que normalmente conlleva el sueño en los relatos herodoteos: la relativa a la propia experiencia onírica, la dedicada a la interpretación de las mismas y la que versa sobre su realización. La primera estudia el léxico onírico en *Historias* de Heródoto y los tipos de sueño, el alegórico y el basado en un mensaje al soñador, mencionando también los sueños

⁸⁶ E. Lévy, 1983.

⁸⁷ E. Lévy, 1983, p. 165.

⁸⁸ É. Levy, 1995.

“geográficos” en los que la acción onírica se extiende entre Asia y Europa. En el espacio dedicado a la actividad interpretativa analiza los errores de interpretación en los relatos oníricos, ya sea por tomar el contenido al pie de la letra o por omisión de algún elemento. El último apartado se centra en el cumplimiento de las experiencias, enmarcado en el fatalismo divino que envuelve los oráculos de la obra herodotea. Esta publicación resulta muy útil para nuestro estudio, pues condensa las claves del plano onírico exprimiendo todas las experiencias de este tipo referidas a lo largo de la obra.

Pasamos a considerar a continuación algunas publicaciones relativas al ámbito de la medicina en la antigua Grecia. La incubación constituye el aspecto más llamativo de las prácticas religiosas griegas en relación con el sueño, pero la medicina basada en los sueños presenta otra vertiente de carácter más científico. No conservamos muchas fuentes antiguas en este ámbito, fundamentalmente, el cuarto libro del hipocrático *Sobre la dieta* y el opúsculo *De dignotione ex insomniis* atribuido a Galeno, junto con algunas referencias esparcidas en los tratados de tales autores.

J.A. Martínez Conesa publicó en 1973 *El sueño y los ensueños en la medicina griega*. En este opúsculo de sintetismo extremo explica con suma brevedad el mecanismo del dormir y del soñar, la farmacopea del sueño y las clasificaciones ofrecidas por los autores antiguos, así como la proximidad del fenómeno onírico con las alucinaciones y la reacción fisiológica de la polución nocturna. Este breve trabajo contempla casi todas las figuras griegas relevantes en el terreno onírico (falta alguna mención a Macrobio en el último capítulo dedicado a las clasificaciones). El tratamiento del tema está reducido al mínimo, apenas se citan textos ni hay muchas notas a pie de página, pero se abordan los puntos fundamentales en lo concerniente al sueño y los sueños en el ámbito de la medicina atendiendo al vocabulario griego. Este pequeño volumen se suma a otros artículos del mismo autor, experto en la línea de las enfermedades mentales, como muestran sus diversas publicaciones sobre el Corpus

hipocrático⁸⁹, los textos homéricos⁹⁰ y Eurípides⁹¹. En “La gimnástica médica y el tratado hipocrático *Sobre dieta*”⁹² esboza algunos temas generales y otros específicamente orientados a la gimnástica en el conjunto del tratado médico. En el campo de los sueños, este autor se define también por su interés por la herencia de las teorías antiguas en el libro de los sueños de Augerius Ferrerius de época renacentista⁹³.

J.M. Díaz-Regañón López publicó un artículo sobre los fenómenos hípnico y onírico en los textos hipocráticos⁹⁴, en el que subraya la vertiente religiosa también presente en la filosofía hipocrática. La concepción de la sintonía entre el microcosmos y el macrocosmos hace pensar que *Sobre las semanas* y el cuarto libro de *Sobre la dieta* sean producto de la mano del mismo autor⁹⁵. El artículo no ahonda en el simbolismo onírico de los tratados, pero lo contextualiza en las teorías hipocráticas de una forma clara y accesible.

Con relación a la vertiente médica del sueño, debemos destacar la tesis de M.A.A. Hulskamp⁹⁶, cuyo contenido se articula en tres capítulos en torno a los conceptos antiguos de *diagnosis* y *prognosis* (capítulo 1), el acto de dormir (capítulo 2) y el fenómeno onírico (capítulo 3). La autora nos acerca las perspectivas del Corpus hipocrático, Galeno y Aristóteles acerca de estos ámbitos y sus relaciones entre sí⁹⁷. Hulskamp también repara en la relación entre sueños y

⁸⁹ J.A. Martínez Conesa, 1991, se centra en el concepto de *μανία*, la cual se define en los tratados médicos en oposición a la frenitis por la carencia de fiebre y, en opinión de Martínez Conesa, no se identifica claramente como perturbación mental.

⁹⁰ J.A. Martínez Conesa, 1992, estudia por separado los términos que indican pérdida de la razón y se refiere a múltiples accesos de locura de los poemas homéricos; las referencias a estudios modernos, sin embargo, son escasas.

⁹¹ J.A. Martínez Conesa, 1993, estudia la terminología eurípidea de la locura desde las raíces de los términos mencionados en el título, analizando sus distintos derivados y locuciones; éstas apuntan a la concepción de dos tipos distintos de locura: una más arcaica y vengativa, y otra más moderna y de índole más psicológica.

⁹² J.A. Martínez Conesa, 2006.

⁹³ J.A. Martínez Conesa, 1975 y 2004.

⁹⁴ J.M. Díaz-Regañón López, 1975. El periodo hípnico funciona en ocasiones como fármaco contra enfermedades como, por ejemplo, la locura.

⁹⁵ El carácter astral de la simbología onírica de tal tratado indica, según Díaz-Regañón, que ha sido tomada de alguna doctrina médico-astrológica que no conservamos. En *Sobre la dieta* IV encontramos influencias órfico-pitagóricas, reflejadas en la concepción del alma expresada en los tratados.

⁹⁶ M.A.A. Hulskamp, 2008.

⁹⁷ Estos autores manifiestan concepciones diferentes del uso de los sueños en la identificación de enfermedades a través de los mismos, así como del propio funcionamiento del mecanismo onírico.

epilepsia, en el caso de los melancólicos, o en las características de las imágenes especialmente vívidas en los casos de frenitis, además de atender al tema de la pesadilla y los sueños terroríficos, relacionados con la gran afluencia de sangre al cerebro y el calor que se produce en éste, según se desprende de los escritos hipocráticos. El tratamiento de cada autor por separado se complementa con las comparaciones entre los mismos, de forma que el análisis de los pasajes relevantes se conjuga con consideraciones más amplias que inciden en las diferencias entre los tres autores estudiados. Las teorías oníricas de los médicos y el filósofo se explican con gran sencillez, aclarando el papel de los factores fundamentales que intervienen en los procesos de dormir y de soñar, como pueden ser los humores corporales, la digestión, las percepciones sensoriales y la φαντασία, según las distintas concepciones.

M.A. Holowchak, en *Ancient Science and Dreams*⁹⁸, aborda el ámbito científico del sueño en la Antigüedad grecorromana a partir de sus tres grandes vertientes: onirológica naturalística⁹⁹, onirocriticismo¹⁰⁰ y la perspectiva médica

Factores individuales, tales como la constitución corporal o la edad, y otros más generales como la digestión, pueden ser determinantes para la calidad y características del sueño y del contenido onírico, así como para la práctica diagnóstica.

⁹⁸ M.A. Holowchak, 2002.

⁹⁹ En la parte que dedica la onirológica naturalística, comenta la progresiva tendencia filosófica que se abrió paso en la perspectiva más religiosa de los santuarios incubatorios o la mostrada en los poemas homéricos, tratando las teorías de pensadores como Platón, Aristóteles o Lucrecio. El capítulo "Aristotle's Oneirological Materialism" versa sobre la concepción del estagirita, basada en los restos de las percepciones en los sentidos. En las oníricas puede influir el estado emocional del soñador (el enamorado ve a la amada) y su constitución corporal (los niños no sueñan). Señala tres funciones del sueño en el sistema aristotélico según indiquen el estado de salud, el estado moral o anuncien eventos futuros.

¹⁰⁰ La segunda parte aborda la ciencia onirocrítica estudiando tres autores: Cicerón, Artemidoro y Sinesio. Como explica el capítulo "Stoic Oneiromancy in Cicero's *De divinatione*", la obra filosófica de Cicerón *Sobre la adivinación*, mediante los planteamientos de Quinto en el libro I y la respuesta escéptica de Cicerón en el libro II, cuestiona la vertiente mántica de los sueños, presentando un debate que refleja la tensión entre razón y experiencia. La interpretación de los sueños requiere una habilidad especial, que para Cicerón está basada en la atenta observación, y en el ámbito estoico está guiada por la divinidad. El capítulo "Artemidorus' *Oneirocritica*", nos ofrece un repaso a tal obra y las clasificaciones que en ella aparecen (sueño predictivo o no predictivo, teomáticos o alegóricos, acordes o desacordes con los elementos de la realidad y en función de las características del soñador), así como a los criterios que guían la interpretación en el método del onirócrita (juegos de palabras, analogía, metonimia...). Estos criterios no pueden usarse de forma sistemática, pues se pueden contradecir; de la misma manera, las explicaciones son arbitrarias e inconsistentes. Aun así, el onirocriticismo de Artemidoro es empírico y con un objetivo claro, por lo que puede considerarse ciencia dentro de la perspectiva de la Antigüedad. En palabras de Holowchak, hoy en día la ciencia onirocrítica no es mucho más avanzada.

Sobre la oscura teoría de Sinesio, en el capítulo "Synesius' Mantic Science on Dreams", se comenta la importancia de la φαντασία que gobierna los sentidos y del πνεῦμα. Existen dos tipos de sueños, los

antigua¹⁰¹. El estudio ahonda en el concepto de ciencia en la Antigüedad, diferente al moderno por su estrecha relación con el ámbito sobrenatural, y en su proyección al campo de los sueños a través de un corpus que incluye prácticamente la totalidad de autores antiguos relevantes para tales temas (Platón, Aristóteles, Lucrecio, Cicerón, Artemidoro, Sinesio, Hipócrates, Galeno, Rufo y Arístides). Holowchak nos ofrece en cada capítulo la información básica sobre el autor y sitúa los pasajes en cada obra, para centrarse en la formación de los sueños y sus funciones. El autor contextualiza las teorías de determinados pensadores clásicos mediante fórmulas a modo de ecuación que pueden resultar atractivas, pero cuya funcionalidad no se expresa estableciendo relaciones entre las distintas fórmulas. El estudio de Holowchak está coronado por tres breves apéndices (un cuadro sinóptico que ubica de forma cronológica las figuras más importantes relacionadas con los sueños, la traducción al inglés del breve tratado galénico *Sobre el diagnóstico a partir de los sueños* (trabajo que es de agradecer, dada la escasez de traducciones) y un último apéndice que incide en la relación simbiótica entre la medicina secular y la incubación religiosa. Este volumen nos introduce en los sistemas de los autores que trata, pero no los estudia en profundidad. A pesar de que los bloques en los que se agrupan los autores clásicos están bien definidos, cada capítulo es muy independiente y no incluyen

claros y los enigmáticos, sobre los que Holowchak establece una correspondencia con la pureza del alma del soñador, de manera que las personas virtuosas experimentan sueños claros, mientras que los no virtuosos reciben visiones enigmáticas: el alma pura y cálida asciende a las regiones de aire y fuego; en caso contrario, desciende al ámbito subterráneo, ganando conocimiento lúcido en el primer caso y oscuro en el segundo. Sinesio tiene propósitos y razonamientos científicos, pero Holowchak descalifica la ciencia ejercida por este autor.

¹⁰¹ La tercera parte de la obra estudia la onirológica en el marco de la medicina antigua en sus dos grandes vertientes: los sueños diagnósticos originados a partir de la constitución física del soñador, y la práctica incubatoria. En el capítulo "Diagnostic Dreams in Hippocratic Medicine" se ofrece un resumen de la obra hipocrática *Sobre la dieta* y se compara el cuarto libro de este tratado, exclusivamente dedicado a la interpretación de los sueños, con la obra artemidorea, en la que el tema de los sueños astrales es escaso y no se trata de forma específica como en el tratado hipocrático. Artemidoro considera el conjunto del sueño, mientras en el tratado hipocrático parece que se tienen en cuenta elementos de una secuencia no definida en la totalidad del sueño. Aunque los físicos y los adivinos tenían distintos objetivos interpretativos (los primeros la salud y los segundos la mántica), trataban los mismos sueños, porque no se podían distinguir las experiencias de carácter adivinatorio y las relacionadas con el estado humoral del sujeto. El noveno capítulo "Dreams in Early Roman Secular Medicine" trata la perspectiva onírica en la medicina de época romana estudiando dos autores en concreto: Galeno y Rufo de Éfeso. Galeno percibe tres tipos de sueños: diagnósticos, reflejos de las actividades o pensamientos diurnos, y proféticos. Holowchak considera la *Diagnosis a partir de los sueños* galénica una obra coherente y ve en la misma un tono de justificación del uso diagnóstico de las experiencias oníricas. Rufo también relaciona su teoría sobre los sueños con los humores corporales, utilizando el mismo estilo analógico y fin práctico de Galeno y los textos hipocráticos.

consideraciones más sustanciosas referidas a los diversos ámbitos. La obra ofrece, en pocas palabras, un panorama histórico del fenómeno onírico que repasa los filósofos científicos griegos y culmina con una breve visión de la ciencia moderna, subrayando lo sofisticados que eran los métodos empleados por los antiguos en el heterogéneo ámbito de la ciencia.

Recientemente S.M. Oberhelman ha editado el volumen *Dreams, Healing and Medicine in Greece. From Antiquity to the Present*¹⁰², con una primera parte dedicada a la Antigüedad en la que varios expertos abordan en cinco capítulos aspectos relacionados con los escritos Hipocráticos, la práctica incubatoria, Galeno, Arístides y Artemidoro¹⁰³. Oberhelman, experto en la onirocrítica de época tardía y bizantina, ha publicado múltiples artículos relativos al tema de la onirocrítica científica, en los que analiza diversos aspectos, como la tipología de los sueños y métodos de interpretación por los que se regían los médicos¹⁰⁴ o la perspectiva artemidorea sobre las visiones concernientes a la salud¹⁰⁵.

En cuanto a la época tardía, cabe mencionar la obra *Dreams in Late Antiquity. Studies in the Imagination of a Culture*¹⁰⁶ de Patricia Cox Miller (1994), la cual estudia en su primer bloque el mundo de los sueños y la génesis y función de las imágenes oníricas, mientras que dedica el segundo a ciertos soñadores particulares. La parte dedicada al imaginario onírico analiza en cuatro capítulos la vertiente mítica del pueblo de los sueños¹⁰⁷, las teorías con las que

¹⁰² S. M. Oberhelman, 2013.

¹⁰³ Destacamos los capítulos de C. Walde, "Illness and its Metaphors in Artemidorus' *Oneirocritica*. A negative List", M.A.A. Hulskamp, "The Value of Dream Diagnosis in the Medical Praxis of the Hippocratics and Galen" y L. Percy, "Writing the Medical Dream in the Hippocratic Corpus and at Epidaurus".

¹⁰⁴ S.M. Oberhelman, 1993 y 1987. Complementa estos trabajos otro artículo del mismo autor, Oberhelman, 1977.

¹⁰⁵ S.M. Oberhelman, 1981. En relación a la obra artemidorea, también ha publicado Oberhelman, 1979.

¹⁰⁶ P.C. Miller, 1994. La traducción al español fue publicada por Ediciones Siruela ocho años más tarde.

¹⁰⁷ En "Figuraciones de los sueños", pp. 29-58, nos ofrece un análisis del pueblo de los sueños, de ese mundo cambiante que Homero, Ovidio, Virgilio y Lucrecio describen junto al Hades, y de las puertas de cuerno y de marfil que tanta polémica han suscitado, incluyendo las teorías astronómicas antiguas que identifican al país de los sueños con la Vía Láctea y a las puertas con las constelaciones de Cáncer y Capricornio. En el universo onírico, la realidad y la falacia no se distinguen netamente, por lo que la autora no suele usar las categorías de verdad y falsedad en su exposición.

los antiguos trataban de explicar el fenómeno onírico¹⁰⁸, la doctrina onirocrítica de Artemidoro¹⁰⁹ y el ámbito mágico-religioso reflejado en el uso terapéutico de los sueños¹¹⁰. La segunda parte se dedica a soñadores importantes de época tardía: Hermas¹¹¹, Perpetua¹¹², Elio Arístides¹¹³ (el único ajeno a la doctrina cristiana), Jerónimo¹¹⁴ y los dos Gregorios, Nacianceno y de Nisa¹¹⁵. La autora estudia los sueños de estos personajes en el marco histórico y cultural de su vida, considerando la existencia de modelos culturales de las experiencias oníricas. De este modo, la distinción del papel de las creencias religiosas en ocasiones se ve muy reducido, dejando patente la gran herencia de la perspectiva pagana en las

¹⁰⁸ En “Teorías de los sueños”, pp. 59-98, Miller analiza las teorías en las que los sueños fueron conceptualizados, considerando la relación del sueño con el alma, las cuales se ilustran con las concepciones de algunos autores particulares; así Aristóteles y Galeno son buenos exponentes de la teoría psicobiológica, que basa el fenómeno onírico en la interacción entre procesos físicos, como la digestión, y la actividad del alma durante el reposo. La autora estudia también el estatus de los δαίμονες como entes divinos que rellenan el espacio existente entre el ámbito divino y el humano, y los ángeles y demonios, seres sobrenaturales de la misma categoría a quienes se atribuye los sueños de carácter bueno o desagradable.

¹⁰⁹ “La interpretación de los sueños”, pp. 99-132, destaca la importancia que se otorga en el Talmud a que los sueños reciban una interpretación; también la pericia de la figura que interpreta el contenido es fundamental. En este ámbito deviene central la obra de Artemidoro de Daldis, sus clasificaciones y los diversos tipos de sueños que en ella aparecen, y la contextualización de las experiencias para su correcta interpretación, ya que el intérprete a veces tiene que recurrir a criterios numéricos o de similitud fonética en sus formulaciones. Miller también explica la alegoría en relación con los sueños mediante las reflexiones de Orígenes y Macrobio, dejando un pequeño espacio al sueño de Jacob en el que contempla una escalera que se eleva hasta el cielo.

¹¹⁰ “Sueños y terapia”, pp. 133-161, se centra en los sueños sanadores y el gran dios de la medicina Asclepio, algunas de cuyas curaciones se hallaban registradas en las estelas expuestas en los santuarios. Miller cita varias inscripciones de esas estelas, y apunta un cambio respecto al tipo de sueños transmitido por Arístides, cuya relación con los sueños se analiza en profundidad en el capítulo dedicado a este autor en la segunda parte del libro. En el terreno de la magia, los sueños podían solicitarse para el propio individuo o podían enviarse a otros, siendo con frecuencia utilizados como medio de atraer a la persona amada.

¹¹¹ “Hermas y *El pastor*”, pp. 163-181. Hermas se alfabetiza oníricamente recibiendo comunicados divinos que se dirigen, en realidad, a toda la comunidad cristiana.

¹¹² “Perpetua y su diario de sueños”, pp. 183-223. Las cuatro visiones de Perpetua contienen elementos heredados de su pasado pagano, y constituyen una afirmación de la identidad femenina de la soñadora, estudiada a la luz de las teorías feministas de L. Irigaray y de J. Kristeva.

¹¹³ “Elio Arístides y los *Discursos sagrados*”, pp. 225-249. El famoso orador Arístides muestra la implicación de la oratoria y los sueños en su vida, quien construye su personalidad a partir de las experiencias que le vinculan con el dios, reafirmando su masculinidad en sus escritos. Miller, considerando otros discursos sobre la oratoria o sobre Asclepio, subraya la importancia del vínculo entre sueño y oratoria, ámbitos presentados como iniciación mística, y la enfermedad, que, aunque parezca contradictorio, tanto necesita el orador como la guía su vida.

¹¹⁴ “Jerónimo y sus sueños”, p. 251-281. Los sueños de Jerónimo revelan un gran conflicto interior entre su cultura secular y religiosa. Destaca su vida ascética, cuyas dificultades reconoce el propio soñador, y su dura crítica a las mujeres romanas, si bien su querida Eustoquia se salva gracias a su casta virginidad.

¹¹⁵ “Los dos gregorios y el soñar ascético”, pp. 283-304. Las vidas ascética de Gregorio Nacianceno y de Gregorio de Nisa se abordan de manera conjunta en el último capítulo. Estos personajes construyen su propia identidad a partir de las imágenes oníricas en las que proyectan su personalidad, por lo que sus experiencias son de gran importancia en sus biografías.

teorías oníricas del cristianismo. La autora se retrotrae a Homero, Platón, Aristóteles y a algunos escritores latinos de época clásica para iluminar las bases sobre las que se construye la concepción tardía, de forma que algunas secciones de la primera parte del volumen podrían corresponderse con un estudio de marcos temporales más amplios. Consideramos, no obstante, que el estudio podría enriquecerse con una profundización en las teorías de los médicos tardíos. La exposición muestra ocasionales tintes feministas que abren camino a una línea de investigación no explotada suficientemente en lo que al ámbito onírico se refiere. Esta didáctica obra resulta muy interesante para considerar las similitudes con el universo onírico de periodos anteriores y comprender la concepción onírica de la época tardía.

En época romana se sitúa la figura de Artemidoro de Daldis, la cual goza en las últimas décadas de una creciente bibliografía. En Francia existe actualmente un grupo de investigadores centrados en el onirócrita de Daldis y su obra, quienes, además de trabajar en una traducción de la *Oneirokritiká*, han publicado dos volúmenes que recogen los trabajos expuestos en los respectivos encuentros celebrados anualmente en Montpellier.

En la introducción del primero de dichos volúmenes¹¹⁶, los directores J. du Bouchet y C. Chandezon¹¹⁷ establecen las líneas fundamentales para situar al onirócrita en el marco cronológico, repasando los pasajes esclarecedores para la datación *post quem* y *ante quem*, y geográfico, destacando la ausencia de las provincias occidentales y la focalización en Grecia, Asia e Italia. Los trabajos recogidos atienden a muy diversos aspectos que abarcan desde la corriente filosófica del autor¹¹⁸ o su identificación¹¹⁹ hasta los ámbitos del teatro¹²⁰ y de la

¹¹⁶ J. du Bouchet y C. Chandezon, 2012. Este volumen, que consta de una estupenda introducción y seis magníficos artículos, recoge las actas fruto del primer encuentro celebrado en Montpellier en 2009.

¹¹⁷ C. Chandezon estudia en uno de los capítulos, “L’argent et le crédit dans le monde d’Artémidore” nos adentra en la vida económica, el mundo del crédito y los acreedores, planteando cuestiones como las preocupaciones que acarrea el proteger el dinero o el endeudamiento en la bonanza de la *pax romana*, abordando la moneda y su circulación no sólo en su aspecto físico, sino también su consideración moral.

¹¹⁸ B. Pérez-Jean estudia el marco filosófico del autor, rastreando trazos de diversas corrientes en su concepción mántica de los sueños y su sistema clasificatorio. Así, establece paralelismos entre la perspectiva artemidorea y las teorías hipocráticas y platónicas, pero reconoce también algún elemento

muerte¹²¹. El conjunto del volumen resulta muy interesante tanto por los temas tratados como por la pericia de los autores que intervienen la obra. La variedad de los artículos cubre aspectos de la obra artemidorea que aún no habían sido estudiados en profundidad.

El segundo volumen publicado por el equipo de Bouchet y Chandezon¹²² presenta cuatro bloques dedicados al contexto de las fuentes y de la identidad del onirócrito¹²³, a su método interpretativo¹²⁴, aspectos de su sociedad¹²⁵ y a producciones onirocríticas distintas como la egipcia o la del Próximo Oriente¹²⁶.

propio de Artemidoro, como la calificación de sueños alegóricos. En su exposición, Pérez-Jean acerca al onirócrito más al platonismo que a la filosofía estoica.

¹¹⁹ El artículo “Artémidore, Daldis et les divinités locales sur les émissions provinciales romaines” (pp. 27-52) de F. Maffre advierte la imposibilidad de identificar a Artemidoro en los textos epigráficos por ser un antropónimo muy común, y en su estudio sobre las imágenes de las divinidades en las monedas daldianas sugiere que una nueva imagen acuñada en época de Septimio Severo representa al Apolo *Mystés* que Artemidoro menciona en relación con su patria maternal.

¹²⁰ D. Auger, por una parte, analiza los elementos del teatro en los sueños, los distintos tipos de actores y géneros y su jerarquía. Por otra parte, estudia las citas teatrales y los contenidos míticos en las visiones oníricas; y, por otra, examina el papel del soñador como actor en el sueño en el marco de los peligros que conlleva la mimesis teatral, ofreciendo un buen estudio de los tecnicismos teatrales y del concepto de este arte en la obra de Artemidoro.

¹²¹ “Le rêve et la mort dans les *Oneirokritikà* d’Artémidore” (pp.79-97) de G. Weber proporciona una buena síntesis de los elementos funerarios en los sueños y sus interpretaciones, y de la importancia de los ritos fúnebres en el paso al más allá dentro de la caótica concepción del universo de la muerte en la obra artemidorea. Weber comienza estableciendo cuatro similitudes entre el estado del difunto y el del soñador y se articula su trabajo en torno a cuatro cuestiones: aspectos de la muerte en el sueño y soñadores de la muerte, estatus del muerto y destino del cuerpo, concepciones del más allá, y determinismo de la muerte en la vida humana. En el último artículo, “Regards sur l’onirocritique byzantine” (pp. 205-219), A.M. Bernardi enlaza las teorías de Artemidoro con la onirocrítica bizantina, tan influenciada por el prisma de la Iglesia, estableciendo dos enfoques bien diferentes a lo largo de este periodo: en primer lugar, aborda las obras que exponen la interpretación de los elementos oníricos en orden alfabético, y, posteriormente, compara los escritos de Achmet y de Miguel II Paleólogo, cuya organización es de carácter temático.

¹²² J. du Bouchet y C. Chandezon (eds.), 2014.

¹²³ Este bloque incluye los trabajos de M.A. Vinagre Lobo. “Les sources d’Artémidore: Panyasis d’Halicarnasse”, pp. 33-52, y de F. Kirbihler, “Artémidore, témoin des sociétés éphésienne et romaine du II^e siècle”, pp. 53-103.

¹²⁴ Encontramos en este espacio los capítulos de J.M. Flamand, “Recherches sur la causalité dans les *Oneirokritika* d’Artémidore: la ‘théorie’ des six *stoikheia*”, pp. 107-137, P.-L. Malosse, “Oneiropolis”, pp.139-160, C. Petit, “Signes et présages: le discours prédictif et ses enjeux chez Galien, Artémidore et Ptolémée”, pp. 161-190, y A. Dalby, “La nourriture des rêves”, pp. 191-205.

¹²⁵ C. Hamdoune, “Servir l’empereur dans le traité d’Artémidore”, pp. 209-253, N. Tran, “L’identité sociale des artisans et des petits commerçants dans les *Oneirokritika* d’Artémidore de Daldis”, pp. 255-279, D. Kasprzyk, “Sophistes, philosophes, philologues”, pp. 281-312, G. Weber, “Le rêve et l’espace chez Artémidore”, pp. 313-341.

¹²⁶ K. Szpakowska, “Clefs des songes et interpretation des rêves dans l’Égypte pharaonique”, pp. 345-371, A. Mouton, “Interprétation des rêves et traits onirofantiques au Proche-Orient ancien”, pp. 373-392, A. Berthoin-Mathieu, “Héritages d’Artémidore dans l’Angleterre médiévale: le *Somniale Danielis* et le *De interpretatione somniorum*”, pp. 393-413, y M. Perrin, “Le rêve et l’ethnologue”, pp. 415-429.

Al igual que el volumen precedente, los aspectos tratados, tan dispares y específicos en ocasiones, nos ayudan a comprender mejor el método, la obra, la personalidad y la sociedad del onirócrita griego más famoso en la actualidad.

A la espera de la traducción francesa de la obra artemidorea, la edición del texto del onirócrita más colosal publicada hasta el momento es la de D.E. Harris-McCoy¹²⁷, la cual incluye, además de la traducción al inglés, una introducción en la que trata aspectos internos (como la organización y la composición) y externos (como la esfera política y los paralelismos con otras obras), y un comentario de los cinco libros que componen la obra.

En este punto, nos parece digna de mención la labor de E. Ruiz García, traductora del tratado de Artemidoro para la editorial Gredos, ya que se propició en gran medida a la difusión del onirócrita entre los hispanoparlantes y supuso una herramienta muy útil a estudiosos de varios campos. El volumen cuenta con una buena introducción, una reelaboración de la cual se encuentra, bajo el título de “Artemidoro y la arqueología del saber onirocrítico”, en *Sueños, ensueños y visiones en la Antigüedad pagana y cristiana*¹²⁸, volumen que recopila trabajos de varios autores ya mencionado. En tal capítulo estudia el método y la argumentación del intérprete que nos ha legado la *Interpretación de los sueños* más completa de la civilización griega.

Por desgracia, sólo conservamos el manual de Artemidoro, pero nos consta que al menos desde época clásica hubo autores que escribieron libros de sueños. Del Corno, prolijo estudioso cuya línea de investigación se centra en la onirocrítica de época tardía¹²⁹ y en la figura de Artemidoro, recogió en *Graecorum de re onirocritica scriptorum reliquiae* las referencias a los onirócritas griegos de cuya obra no disponemos. La primera parte del volumen presenta los textos y, la segunda, expone de forma escueta y directa comentarios

¹²⁷ D.E. Harris-McCoy, 2012.

¹²⁸ E. Ruiz García, 2002.

¹²⁹ Del Corno, 1962, 1966 y 1982. El estudioso italiano también se dedica al onirócrita y su mundo en otros trabajos como Del Corno, 1978.

sobre los autores y sus obras de forma individual¹³⁰. Este trabajo se ve complementado y ampliado por el de M.A. Vinagre Lobo, *Los libros griegos de interpretación de sueños*¹³¹, en el que se indaga sobre el contenido y las clasificaciones oníricas de los manuales antiguos, estudiando un amplio corpus de textos que abarca desde el siglo V a.C. al siglo II d.C. Los autores griegos se agrupan según su corriente académica con perspectiva diacrónica, comenzando por los testimonios de época arcaica y clásica¹³², las obras de Aristóteles y los peripatéticos¹³³, los estoicos¹³⁴, la época imperial¹³⁵, la teoría pseudo-galénica del opúsculo *Sobre la diagnosis a través de los sueños* y la clasificación de Herófilo de Calcedonia, para acabar con el diario onírico de Elio Arístides, cuya singular obra no encaja en la tipología habitual de los libros de sueños, y el tratado daldiano. El capítulo sobre Artemidoro estudia con detalle sus fuentes, entre las cuales se encuentran figuras célebres, como Aristandro de Telmeso, el intérprete de Alejandro Magno, y escritores poco conocidos, como Apolonio de Atalia o Febo de Antioquía¹³⁶. Coronando el estudio, el autor realiza un análisis comparativo de las clasificaciones oníricas de la Antigüedad griega, en el que concluye que el sistema tripartito de pensadores como Posidonio procede de la clasificación de cinco tipos y no al revés. Mediante la comparación de las

¹³⁰ El libro de Del Corno trata a estos autores de forma sumaria e individual, suponiendo una valiosa pieza para conocer a los antiguos expertos en ciencia onírica, quienes normalmente pasan desapercibidos, a pesar de la enorme influencia que han ejercido en las teorías más reconocidas en la Antigüedad.

¹³¹ M.A. Vinagre Lobo, 2011.

¹³² El primer capítulo repasa los testimonios onirocríticos de Mesopotamia, Egipto y de la cultura hebrea para abordar las menciones de intérpretes e interpretaciones en los textos literarios griegos de época arcaica y clásica (Homero, Heródoto, Jenofonte, Aristófanes...), sin omitir el testimonio de los πινάκια, otro instrumento para la interpretación oniromántica. Vinagre Lobo se detiene en la controvertida figura de Antifonte y en el cuarto libro del hipocrático *Sobre la dieta*, que podría tener como referencia una de las fuentes de Artemidoro, a saber, Paniasis de Halicarnaso.

¹³³ El segundo capítulo trata las obras de estos filósofos, de carácter predominantemente onirológico.

¹³⁴ Destacan los apartados dedicados a Crisipo de Solos y a Posidonio de Apamea.

¹³⁵ El cuarto capítulo nos sitúa en época imperial, introduciendo los focos de la producción onirocrítica (Licia, Asia Menor y Siria), y centrándose en la obra de Filón de Alejandría y de Hermipo de Berito.

¹³⁶ También hay un apartado relativo a la literatura incubatoria de los serapeos, en la que destaca la profundización de Vinagre Lobo sobre una crítica artemidorea a un tratadista cuyo nombre se omite a propósito. En uno de sus artículos, Vinagre Lobo, 1994b, establece tres tipos de sueños curativos (las curaciones directas en el sueño, la receta simple y la receta en clave cifrada), en los que enfoca la diferencia entre la literatura iatromántica clara y directa de Asclepio y los libros de sueños que recogen indicaciones simbólicas de Serapis. La atención a la vertiente mántica de este dios egipcio no se limita a esta publicación, ya que en Vinagre Lobo, 2000, investiga la evolución de la figura del intérprete de sueños en los templos de Serapis a través de varias inscripciones de serapeos. El intérprete no tenía relación con estos templos al instaurarse el culto en las ciudades helenizadas, pero pasó a formar parte del personal de los santuarios, probablemente porque consideraban que los sueños simbólicos enviados por el dios egipcio también escondían curaciones divinas y debían ser interpretados por un experto.

clasificaciones y concepciones oníricas, Vinagre Lobo ubica a muchos autores de los que sólo conservamos pocos testimonios, dilucidando el carácter de sus obras (onirológico u oniromántico, es decir, centrados en el funcionamiento onírico o en la interpretación de las imágenes, siguiendo la distinción de Del Corno dentro del campo de la onirocrítica). El estudio repasa los testimonios sobre los autores analizados reconstruyendo sus teorías a partir de proposiciones coherentes con los textos. Resulta un trabajo interesante no sólo por la laguna que existía en el campo de la onirocrítica perdida, sino también por su amplio desarrollo, la profundidad en el tratamiento, la lógica en las deducciones y su sencillez expositiva. La línea de investigación de Vinagre Lobo se centra especialmente en el ámbito incubatorio del dios Serapis, divinidad vinculada a los sueños en época tardía, y en la onirocrítica griega, tomando como hilo conductor al intérprete más famoso de la Antigüedad tardía; así, nos ha ofrecido artículos tan sugerentes sobre aspectos concretos como “El intérprete de sueños de Alejandro Magno”, “La literatura onirocrítica griega hasta el s. II d.C.: estado de la cuestión”, “Artemidoro Daldiano ante la tradición onirocrítica previa”, “Etapas de la literatura onirocrítica según los testimonios de Artemidoro Daldiano” o “Autores no onirocríticos en la obra de Artemidoro Daldiano”¹³⁷. Vinagre Lobo¹³⁸ estudia en otro artículo la relación entre la astrología y la onirocrítica en los ambientes persa y babilonio que se desprende de la capacidad de diversas figuras para interpretar sueños, como los *ὄνειροπόλοι* los *μάγοι* o los caldeos. En ambientes no griegos es donde aparece más vinculada la manipulación de los sueños a un contexto mágico. Los papiros transmiten fórmulas de envío y petición de sueños que reflejan tales prácticas mágicas orientales y egipcias.

Pese a su universalidad, no contamos con muchos estudios sobre el fenómeno que nosotros reconocemos como «pesadilla» en la civilización griega, y las monografías sobre los sueños no le dedican especial atención.

¹³⁷ M.A. Vinagre Lobo, 1994a.

¹³⁸ M.A. Vinagre Lobo, 2002.

Un volumen de J. Hillman recientemente traducido al español¹³⁹, además de su *Ensayo sobre el dios Pan*, recoge el clásico trabajo de W.H. Roscher, *Efialtes. Tratado mítico-patológico sobre la pesadilla en la Antigüedad clásica*, datado en 1900¹⁴⁰, fecha desde la que se ha publicado poco material sobre la pesadilla en la Antigüedad. La monografía de Roscher nos aproxima a la perspectiva científica más avanzada de su momento y a la visión de los médicos griegos, recogiendo una gran cantidad de datos y referencias sobre los términos empleados para designar a la parálisis del sueño y las figuras mitológicas que se relacionan con la misma. La obra de Roscher constituye, hoy en día, el estudio más completo sobre la personificación de la pesadilla en la Antigüedad griega, aunque, algunos puntos como su vertiente erótica¹⁴¹ o la concepción médica¹⁴² se corrigen o completan en trabajos más recientes y, dada la escasez de testimonios del fenómeno en el siglo V, no se investiga especialmente la época clásica, quedando fuera del estudio, por su restricción al tema, experiencias terribles como las referidas por los trágicos atenienses.

Otro manual clásico sobre la pesadilla es el de E. Jones, publicado en 1931 bajo el título de *On the Nightmare*¹⁴³. Este volumen trata de forma amplia el fenómeno que nos ocupa, aunque no focaliza el estudio en la época griega. El autor aborda varias figuras, como el vampiro, el diablo o las brujas, analizando los rasgos que las acercan a la pesadilla a través del prisma del psicoanálisis. Jones concede especial relevancia a los deseos incestuosos en sus explicaciones, y es destacable la importancia que atribuye al caballo en el terreno de la pesadilla como componente de la etimología del término inglés *nightmare*. Esta reinterpretación de la segunda parte de la palabra inglesa para pesadilla resulta atractiva, pero la evidencia lingüística apunta a la raíz que designa a un tipo de duende o ente no humano.

¹³⁹ J. Hillman, 1972.

¹⁴⁰ W.H. Roscher, 1900.

¹⁴¹ C. Stewart, 2002.

¹⁴² N. Metzger, 2012.

¹⁴³ E. Jones, *On the Nightmare*, Edimburgo, 1931.

Una breve monografía de M. Ucchesu¹⁴⁴, enmarcada en un periodo de tiempo muy amplio, enlaza conceptos de la pesadilla en la Antigüedad con el folclore sardo, en constante referencia a las ideas religiosas del cristianismo que determinaban la conciencia del mundo europeo. El autor sugiere temas interesantes, como la vertiente sexual de la pesadilla condenada por la Iglesia, la existencia del ente pesadillesco sardo, el *Ammuttadore*, o la evolución del concepto de pesadilla en función de las ideas dominantes. Aun así, esta obra, a pesar de su interés para la vertiente cultural de la pesadilla, solamente aborda el mundo griego con cierta profusión en el espacio dedicado a la medicina antigua (capítulo 2) sin dedicarle, por lo demás especial atención.

En el ámbito de la vertiente cultural de la pesadilla, destacamos la tesis de S. Bridier defendida en 1999 bajo el título *Le cauchemar. Étude d'une figure mythique*¹⁴⁵. La primera parte de la misma ofrece una aproximación antropológica al fenómeno, mientras que la segunda se dedica al estudio de ciertos pasajes literarios procedentes de obras muy diversas (desde el occidente europeo al lejano oriente). A pesar de que no se dedica en exclusiva al estudio de la Antigüedad, resulta sumamente interesante la primera parte, y en especial los primeros capítulos, los cuales tratan la pesadilla en sus manifestaciones lingüísticas y culturales en distintas sociedades europeas, la antigua Grecia incluida, exponiendo también las ideas actuales en el campo de la neurobiología y del psicoanálisis. Es destacable el análisis de las figuras mitológicas relacionadas con la pesadilla del capítulo 2, dedicado a la mitología popular, “Les démons de la nuit”, que sugiere una continuación histórica a través de seres como el íncubo, las lamias, los elfos o los vampiros. Esta obra pone de relieve la esfera de la muerte de la que procede la figura onírica y el carácter de agresión sexual que se atribuía a la experiencia hasta hace no muchos siglos.

Aunque queda fuera de nuestro marco temporal, centrado en la época clásica griega, cabe mencionar la figura del profesor emérito de la Sorbona, C. Lecouteux, destacado autor en el ámbito de los estudios antropológicos sobre la

¹⁴⁴ M. Ucchesu, 2007.

¹⁴⁵ Esta tesis se ha publicado con el mismo título posteriormente: S. Bridier, 2002.

pesadilla en la edad media¹⁴⁶. La lectura de estos escritos nos parece altamente recomendable, en la medida en que recogen ideas que han influido en otros pensadores, como Bridier, sin ir más lejos. Para épocas posteriores a la que nos ocupa, también nos parece digno de mencionar el trabajo de B. Terramorsi, interesado en las manifestaciones literarias y figurativas de la pesadilla y, en general, en su vertiente cultural¹⁴⁷.

Sobre la pesadilla en época clásica, punto central del presente trabajo, las actas de unas jornadas celebradas en Estrasburgo, *Le cauchemar dans les sociétés antiques*¹⁴⁸, recogen diez artículos que versan sobre la pesadilla en diversas culturas como la india o la judía, incluyendo un atractivo trabajo de D. Auger¹⁴⁹ dedicado por completo a la cultura griega. El trabajo comienza identificando las pesadillas de los textos homéricos en el símil de la persecución¹⁵⁰ y la experiencia de Reso, para considerar, a continuación, el fenómeno en el tipo de sueño de visita onírica tan enraizado en los esquemas de la cultura griega. La pesadilla se desvincula en gran medida de los dioses, ya que los encuentros con la divinidad se veían como un privilegio (sólo considera en este ámbito el visitante divino de Jerjes y Artábano en Heródoto¹⁵¹). El estudioso apunta que el fenómeno también se identifica por las expresiones corporales del soñador, ejemplificadas mediante el pasaje de *Coéforas* que nos ocupa en el espacio que dedicamos al grito. Las teorías platónicas y pitagóricas, al igual que el tratado hipocrático *Sobre la dieta*, proponen una causalidad fisiológica, relacionando el origen de algunos malos sueños con una ingesta excesiva o con el consumo de ciertos alimentos. Auger considera, finalmente, la dimensión trágica de la pesadilla y la proyección de la venganza del difunto deteniéndose con particular atención en las tres versiones de las experiencias de Clitemnestra

¹⁴⁶ Es muy extensa la lista de publicaciones de este autor, por lo que sólo citaremos aquí parte de sus trabajos; C. Lecouteux, 1987, 1988 y 2003. En el marco de los sueños en la Edad Media también es destacable, aunque no se centra en la pesadilla, la monografía de S.F. Kruger, 1992.

¹⁴⁷ B. Terramorsi, 2003 y 2004.

¹⁴⁸ J.M. Husser y A. Mouton (eds.), 2010.

¹⁴⁹ D. Auger, 2010.

¹⁵⁰ Homero, *Iliada*, XXII, 199-200.

¹⁵¹ Heródoto, VII, 12-19.

registradas por Estesícoro, Esquilo y Sófocles (a las que dedicamos un espacio en el marco del terror al augurio onírico), muestra excepcional de la diversidad de formas que puede adoptar el terror. Siguiendo la línea de Dodds, Auger sugiere una proyección o manifestación de los pensamientos o inquietudes interiores en las pesadillas trágicas. Así, la escena onírica de *Euménides* representa “un estado subjetivo, en el que los gruñidos, los gritos que se le escapan al coro así como las palabras de Clitemnestra traducen no sólo la sensaciones y el estado de ánimo de las durmientes, sino que también revelan la intimidad de lo que ellas ven y hacen en sueños”¹⁵². La experiencia de Hécuba también es de carácter doble, pues “entre la escena tradicional de visita y las visiones simbólicas, Eurípides no ha querido elegir”¹⁵³. Este capítulo expone las bases de los sueños angustiosos y terroríficos de los poemas homéricos y los textos trágicos, considerando aspectos culturales y escenográficos relevantes. El autor hace una buena valoración de la pesadilla, aunque quizás no enfatiza el peso del elemento mántico y de la voluntad divina. Los textos e ideas que nos ofrece son muy acertados, pero no se mencionan algunas experiencias del género trágico, como las de Ifigenia o las de Ío, dignas de ser comentadas por sus rasgos distintivos, sea un desastre natural o el acoso erótico por parte de un dios.

El volumen editado por J.M. Husser y A. Mouton resulta en su conjunto muy enriquecedor en la medida en que permite comparar perspectivas de sociedades distintas, los puntos comunes y divergentes en relación al ideario griego de época clásica.

Hasta aquí la selección de obras de la bibliografía utilizada que, por su especial relevancia para el tema que nos hemos dado como objeto, hemos considerado oportuno glosar. El trabajo que desarrollamos en adelante considera y en determinados casos corrige, los enfoques que acabamos de exponer en este estado de la cuestión.

¹⁵² D. Auger, 2010, p. 88.

¹⁵³ D. Auger, 2010, p. 89.

CONTEXTUALIZACIÓN. LOS
SUEÑOS ENTRE DIOSES Y
DIFUNTOS

En su afán de explicar los misterios del sueño, el hombre ha relacionado este ámbito con fuerzas sobrenaturales. En la concepción griega, el plano onírico se presenta como marco de encuentro entre el soñador con el elemento sobrehumano, sea un difunto o una divinidad. Muertos y dioses pueden ser protagonistas o emisarios de experiencias oníricas importantes para el soñador.

Artemidoro define el sueño o visión onírica (ὄνειρος) como “un movimiento (κίνησις) o una invención (πλάσις) multiforme (πολυσχήμων) del alma (ψυχῆς) que señala los bienes y los males venideros”¹⁵⁴. Con esta definición indica la relación del alma (ψυχή) con el sueño (ὄνειρος) y la dimensión mántica con la que se vincula el medio onírico.

Las teorías órfico-pitagóricas conciben el ámbito onírico como un medio en el que el alma se despoja de sus limitaciones terrenales y puede realizar viajes lejos del cuerpo, sin que dependa del factor divino, pero las creencias populares que relacionan las visiones oníricas con los acontecimientos venideros se basan normalmente, además del elemento anímico, en la participación de la divinidad.

En los poemas homéricos no se percibe un desplazamiento por parte del soñador durante su actividad onírica, sino que son las figuras oníricas las que se acercan a éste, ya sea desde el Olimpo o desde el mundo subterráneo, según sea su naturaleza. En otras concepciones oníricas, como la mística, cobra gran importancia la consideración del sueño como viaje del alma, de manera que, en términos de Piètre, “el ser humano se desdobra en el sueño y su alma abandona el cuerpo por ir a encontrar el mundo de los dioses, o bien se despierta en él su ‘fantasma de eternidad’, su doble divino”¹⁵⁵.

En este aspecto de la experiencia onírica entra en juego la noción de alma, implicada en una dicotomía entre cuerpo y alma paralela a la que se establece entre el sueño y la vigilia, estados en los que en principio uno de esos elementos

¹⁵⁴ Artemidoro, I, 2.

¹⁵⁵ R.K. Piètre, 1997, p. 115.

prevalece sobre el otro, el cuerpo actúa en la vigilia y el alma aparece más liberada durante el sueño¹⁵⁶.

Este concepto del alma puede guardar relación en sus orígenes con la idea del “doble”, desarrollada a partir de la visión de la imagen propia de uno mismo desde un punto exterior al sujeto¹⁵⁷, como la que se percibe en ocasiones durante los sueños o mediante los espejos¹⁵⁸.

En la época arcaica y, en parte, también en la clásica, la concepción de los sueños aparece objetivada, exterior al individuo, y vinculada a los dioses. El sueño o la figura onírica adquiere las características que sean precisas para producir en el soñador el efecto deseado. En este sentido hay que destacar que los emblemas de los dioses pueden ser comunes al lenguaje simbólico que encontramos en las experiencias oníricas¹⁵⁹, es decir, que un atributo de un dios puede servir para caracterizar a un personaje, como por ejemplo, en el sueño simbólico de *Odisea*, el águila, símbolo de la soberanía, se revela como Odiseo, rey de Ítaca¹⁶⁰. Esta interacción entre simbología onírica y lenguaje religioso¹⁶¹ tiene su origen en las determinaciones culturales de la sociedad que el individuo va modelando de acuerdo con sus vivencias, aportando a las mismas un toque de su personalidad. La contigüidad entre sueño y mito ha sido señalada por estudiosos de diversos campos, idea que no estuvo ausente en la Antigüedad¹⁶².

Heródoto, “Padre de la historia” el siglo V a.C., nos ha legado una obra impregnada de gran religiosidad, en la cual juegan un papel importante los

¹⁵⁶ Sobre la noción de alma, J.N. Bremmer, 1983. D.B. Claus, 1981.

¹⁵⁷ J.L. de León Azcárate, 2000, p. 103, en relación al origen del concepto de alma apunta que “es posible que las experiencias de una doble vida en sueños o en estado de éxtasis influyeran en la idea de que existe en el hombre una doble vida, un segundo yo con existencia propia y susceptible de desprenderse del cuerpo”.

¹⁵⁸ J.-P. Vernant, 1989, pp. 113-125, estudia la importancia del espejo en el capítulo sexto titulado “El espejo de Medusa”, que comienza explicando la función religiosa de un espejo colocado a la salida de un templo en Licosura, Arcadia. En J.-P. Vernant, 1973, pp. 302-316, capítulo V, “La categoría psicológica del doble”, estudia la proyección de la ψυχή en la figura del κολοσσός. G. Guidorizzi (ed), 1988, p. XIII, apunta una serie de hombres desde la Antigüedad hasta nuestros días que han considerado la relación entre el “doble”, o los sueños, y las creencias religiosas.

¹⁵⁹ Este aspecto de la objetividad de los sueños homéricos ha sido frecuentemente destacado, por ejemplo W.S. Messer, 1918, p. 3 y 5.

¹⁶⁰ S. B. Noegel, 2002, pone de relieve los juegos de palabras y la similitud fonética en la interpretación del sueño de Penélope.

¹⁶¹ M. Augé 1997, p. 74, sugiere que “entre el sueño, el mito y la creación literaria, entre esos tres polos de lo imaginario, se produce una circulación de imágenes en un doble sentido, circulación en virtud de la cual esas imágenes se irrigan unas a otras”.

¹⁶² G. Guidorizzi, 1988, p. X.

diversos medios de carácter mántico que establecen una conexión entre el hombre y la divinidad. El método adivinatorio más prominente en la *Historia* está constituido por los oráculos, pero los sueños también desempeñan una función notoria como esfera de contacto entre las esferas divina y humana.

Sueños y oráculos conforman modos diferentes –aunque con ciertas semejanzas- por los que el dios dirige los actos de los humanos; el lenguaje profético (exclusivamente oral) y el onírico (en su doble vertiente, tanto oral como visual) se expresan de forma ambigua y enigmática, dando cabida al error en la interpretación. Pero, mientras que los oráculos son solicitados por el consultante, los sueños se reciben sin ninguna petición previa en la obra herodotea¹⁶³, y el soñador es el receptor directo del mensaje a diferencia de la respuesta oracular, en la que es precisa la participación de un intermediario.

Los elementos mánticos y su ambigüedad están ligados a la noción de destino y a la incertidumbre que produce en los seres humanos. Es difícil determinar el alcance que atribuye Heródoto al destino como conducto de las acciones de los hombres, pues el autor proyecta el plano divino en la esfera humana creando confusión en la causalidad de los hechos. El género humano goza de relativa libertad en sus decisiones pero, por otra parte, puede provocar la envidia de los dioses, que le guían a través de oráculos y augurios, y sufrir por ello algún castigo que se materializa en una desgracia.

Los sueños son considerados como mensajeros que proceden bien de ultratumba o bien de la esfera divina, pero en ningún caso sitúan su origen en el mismo plano que el soñador. En este sentido vemos que el emisor o promotor de la experiencia es un dios o un difunto, dos géneros de existencia sobrenaturales para un receptor que siempre es de naturaleza mortal¹⁶⁴. Los ὄνειροι en calidad

¹⁶³ Heródoto, II, 141, el egipcio Setón implora ayuda a Hefesto, pero no un sueño tal como se hacía en la práctica de la incubación; su experiencia onírica presenta los rasgos de dicha práctica (aunque sin los preparativos previos).

¹⁶⁴ Por lo general, encontramos sueños en la raza de los humanos vivos, no en la de los muertos ni entre los inmortales, ya que por los habitual ni dioses ni difuntos sueñan, pero constatamos un sueño de las Erinias (Esquilo, *Euménides*, 94 ss.) que podríamos identificar como simple mecanismo poético por la carencia de más testimonios de soñadores inmortales. Lo desconcertante reside en el hecho de que los dioses sí duermen, ¿acaso sueñan los dioses?.

de entes objetivos, exteriores al soñador (como bien muestra Oniro en *Ilíada*), constituyen el canal por el cual se emite el mensaje¹⁶⁵.

Al igual que Zeus se sirve de Oniro como figura intermediaria en *Ilíada*, Atenea crea un εἴδωλον para tranquilizar a Penélope respecto al destino de su hijo. En estos casos la figura onírica procede del ámbito divino, pero no es un dios olímpico; supone un eslabón en la cadena de comunicación entre dioses y hombres. Cuando el mensaje se expresa de forma oral, el ὄνειρος se manifiesta como tal canal de comunicación, pero cuando predomina el aspecto visual, como sucede en el sueño simbólico de Penélope¹⁶⁶ o en los trágicos, el ὄνειρος conforma el propio mensaje y parece que el canal de la comunicación se establece en el ὕπνος, el sueño fisiológico sin el cual no se pueden desarrollar los ὄνειροι, sean éstos orales o visuales.

La aparición de divinidades en los sueños deriva de las creencias religiosas del soñador¹⁶⁷, que suponen un condicionamiento originado en el ámbito socio-cultural y aportan un componente de autoridad a la que el soñador se ve sometido. Los griegos atribuían a los dioses estados mentales como la ira o la locura que, al igual que los sueños, abstraen al sujeto de su comportamiento habitual y conducen sus actos en esos momentos en que los dioses alteran su mente.

¹⁶⁵ R.K. Piетtre, 1997, p. 121.

¹⁶⁶ Homero, *Odisea*, XIX, 535 ss.

¹⁶⁷ E.R. Dodds, 1951, 2001, pp. 103-131, capítulo IV, “Esquema onírico y esquema cultural”. D. del Corno, 1982, p. 57, “los sueños varían no sólo en su contenido, sino también en su forma, correspondiendo con el desarrollo histórico de diferentes culturas”.

0.1. EL SUEÑO ENTRE LOS DIOSES

Existen varias divinidades relacionadas con los procesos hípnico y onírico. Las deidades que personifican tales fenómenos aparecen poco en la literatura griega, pero contamos con la agencia de otros dioses en los relatos oníricos

Además de Hipno y Oniro, hay otras divinidades relacionadas con las actividades de soñar y dormir, como pueden ser Zeus, del cual procede el sueño (ὄναρ)¹⁶⁸, o Hermes, que posee una vara capaz de dormir y despertar a quien desea. Encontramos tres referencias homéricas de la vara (ῥάβδον) somnífera de Hermes en términos similares¹⁶⁹. Cuando Zeus le encarga la escolta del rey troyano¹⁷⁰, Hermes “cogió la vara (ῥάβδον) con la que hechiza (θέλγει) los ojos (ὄμματα) de los hombres que quiere y despierta también a los que están dormidos (ὕπνῳντας)”¹⁷¹, y cuando conduce a las almas de los difuntos en *Odisea* “llevaba su vara (ῥάβδον) en las manos, vara hermosa, dorada, que encanta (θέλγει) a los hombres los ojos (ὄμματα) si él lo quiere o despierta a los dormidos (ὕπνῳντας)”¹⁷². El encantamiento (θέλξις) forma parte de la concepción antigua de la poesía, y se asemeja al ámbito del sueño en que ambos absorben la atención del individuo y sus sentidos; en el caso del sueño la abstracción del individuo se produce de una manera doble: a través del sueño físico (ὕπνος), que anula las capacidades del sujeto, y a través de la visión onírica (ὄνειρος) como espectáculo para el soñador. No se especifica si la vara de Hermes puede hacer soñar o si se limita a dormir a quien hechiza (θέλγει)¹⁷³. La mención de los ojos (ὄμματα) puede sugerir ambas opciones, ya que es importante el elemento visual en las experiencias oníricas¹⁷⁴ (en la tragedia y la *Historia* herodotea más que en Homero), pero a su vez es característico de quienes duermen (ὕπνῳντας) tener

¹⁶⁸ Homero, *Ilíada*, I, 63.

¹⁶⁹ Se señala este atributo en la escena de preparación de Hermes en Homero, *Ilíada*, XXIV, 343-344; *Odisea*, V, 47-48 y XXIV, 2-4.

¹⁷⁰ Tratamos esta experiencia en el ámbito de la materialidad, véase *infra* “Príamo: ¿sueño o realidad?”.

¹⁷¹ Homero, *Ilíada*, XXIV, 343-344.

¹⁷² Homero, *Odisea*, XXIV, 2-4.

¹⁷³ R.G.A. Van Lieshout, 1980, p. 35 señala la actividad de este dios como emisor de sueños (ὄνειροπομπός) más que como inductor al descanso físico (ὕπνοδοτής), y considera que ὄμματα θέλγει encaja con el carácter visual de la experiencia onírica.

¹⁷⁴ G. Björk, 1946. M.R. Fernández Garrido y M.A. Vinagre Lobo, 2003.

los ojos cerrados y, por tanto, el encantamiento puede referirse a ambos elementos.

En la épica homérica los dioses a menudo aparecen en persona ante el soñador, así por ejemplo Oniro a Agamenón con el aspecto de Néstor, o Atenea a Nausícaa bajo la apariencia de una amiga¹⁷⁵. En *Ilíada* es Zeus quien maneja las apariciones oníricas¹⁷⁶, pero no siempre son dioses los que intervienen en los sueños, pues también el difunto Patroclo se presenta a Aquiles en sueños¹⁷⁷. Existen varias categorías dentro de los visitantes oníricos, pueden ser divinidades, almas de los muertos, o un εἶδωλον creado por un dios¹⁷⁸.

En *Odisea* es Atenea, la protectora de Odiseo, quien promueve los sueños. Como tal protectora, se encarga de consolar a la esposa del héroe creando un εἶδωλον, y lleva a cabo el encuentro entre Odiseo y Nausícaa para facilitarle su regreso al hogar. Además, en esta obra encontramos un sueño en clave metafórica y una aparición onírica de Odiseo a Penélope en los que no se menciona la participación de ningún dios ni difunto.

Atenea envía un εἶδωλον e incluso aparece ella misma como figura onírica, mostrándose más activa en las experiencias oníricas, mientras que Zeus, en *Ilíada*, se limita a la planificación de tales experiencias, sin intervenir en su ejecución. Atenea tiene un papel muy relevante en *Odisea* y los sueños que proporciona están al margen de la voluntad de Zeus, condiciones que le llevan a tomar la iniciativa en las experiencias oníricas.

Nos detendremos a continuación en la genealogía hesiódica, que muestra de forma excelente la tenebrosa familia de los sueños, para abordar después las personificaciones homéricas de la doble vertiente del sueño, la onírica y la somnial, y comprender mejor así su papel desde la esfera de la mitología, en la que destaca su función engañosa.

¹⁷⁵ Homero, *Odisea*, VI, 13 ss. W. Smith, 1988.

¹⁷⁶ Además de que “el sueño procede de Zeus” (Homero, *Ilíada*, I, 63), éste organiza la visita de Oniro a Agamenón y envía a Hermes con Príamo propiciando una experiencia que se discute como sueño (Homero, *Ilíada*, XXIV, 677 ss.).

¹⁷⁷ Homero, *Ilíada*, XXIII, 62 ss.

¹⁷⁸ Como el de Ifitima enviado por Atenea a Penélope, Homero, *Odisea*, IV, 796-797.

0.1.1. La familia del sueño en Hesíodo.

La invocación de Hesíodo a las Musas en el Proemio de *Teogonía* ha sido considerada como un posible sueño¹⁷⁹, pero nosotros no abordaremos este aspecto. Nos centraremos, más bien, en la familia en la que se incluyen los sueños, tanto Hipno como los ὄνειροι.

En *Teogonía*, Hesíodo nos señala el lugar de Hipno y “la tribu de los Sueños”¹⁸⁰ en el árbol genealógico de los dioses. El carácter de su madre y hermanos presenta un marco oscuro, siniestro y respetuoso donde se incluyen estas divinidades relativas al dormir (ὕπνος) y al soñar (ὄνειροι).

El Caos es el elemento primordial del universo¹⁸¹, y con la posterior aparición de Gea comienza el desarrollo del cosmos, del mundo ordenado. Hesíodo dice que “del Caos surgieron Érebo y la negra Noche”¹⁸² y posteriormente nos informa de los descendientes de ésta, entre los que figuran el Sueño (Ὕπνος), la Muerte (Θάνατος) y los Sueños (ὄνειροι).

De la Noche en unión con Érebo nacieron el Éter (Αἰθήρ) y el Día (Ἡμέρη)¹⁸³, entes que transmiten claridad y proyectan un carácter positivo, pero en la serie posterior de los descendientes de la Noche, no se menciona la participación del elemento masculino en el engendramiento¹⁸⁴:

¹⁷⁹ E.R. Dodds 1951, pp. 116-117; W.S. Messer, 1918, pp. 53-55; R.G.A. Van Lieshout, 1980, pp. 22-23; M.L. West, 1966, p. 158 ss. C. Brillante, 2003, se centra en la convergencia de sueño e inspiración poética en la obra calimáquea, modelos tradicionales bien conocidos desde la época de Hesíodo sobre los cuales se desarrollan nuevos modelos de invocación y aparición de las Musas. Brillante señala la gran diferencia entre ambos contactos en la credibilidad de ambas experiencias, mayor en el caso de la inspiración, si bien es cierto que la relación de la divinidad con la poesía sufrió un progresivo deterioro a lo largo de la civilización griega; teorías como la de Semónides, que veía en la destreza técnica el fundamento de la creación poética, colaboraron enormemente en este proceso. Estudia, además, el concepto de la *phantasia* y su evolución, ya que “en el periodo más antiguo no se distinguía netamente entre la acción ejercitada por el estímulo externo y la percepción que de él tenía el sujeto, entre la realidad externa y la representación mental” (p. 105). La φαντασία, se relaciona posteriormente, al igual que la percepción sensorial y las creaciones artísticas, con la intelección engañosa de la realidad.

¹⁸⁰ Hesíodo, *Teogonía*, 212: φύλον ὄνειρων.

¹⁸¹ J.-P. Vernant, 1989, p. 131, relaciona el Caos con los verbos χαίνω y χάσκω, “abrirse”, etimología que sugiere el modo en que esta divinidad engendra los elementos. La tesis de R.B. Martínez Nieto, 1997, pp. 15-73, dedica un espacio al texto hesiódico, con atención especial al Caos. A. Wacziarg, 2001.

¹⁸² Hesíodo, *Teogonía*, 123: ἐκ Χάεος δ' Ἐρεβός τε μέλαινά τε Νύξ ἐγένοντο.

¹⁸³ Hesíodo, *Teogonía*, 124-125.

¹⁸⁴ I. Pérez Miranda, (2009-2010), estudia el carácter ambiguo, más que malvado, de la Noche y sus descendientes, cuya caracterización no es tan negativa. A. Park, 2014.

Parió la Noche al maldito (στυγερόν) Moros, a la negra Ker y a Tánato; parió también a Hipno y a la tribu (φῶλον) de los sueños (Ονειρων). Luego además la diosa, la oscura (ἐρεβεννή) Noche, dio a luz sin acostarse con nadie a la Burla, al doloroso Lamento y a las Hespérides (...). Parió igualmente a las Moiras y a las Keres, vengadoras implacables (...). También alumbró a Némesis, azote (πῆμα) para los hombres mortales, la funesta (ὄλοή) Noche. Después de ella tuvo al Engaño, la Ternura y la funesta (οὐλόμενον) Vejez, y engendró a la astuta Eris¹⁸⁵.

Estas divinidades están vinculadas al Caos, son sus nietos, y como progenie de esta divinidad representativa del desorden, mantienen un componente de inestabilidad o de cambio. El medio onírico se caracteriza por su mutabilidad, ya que es una esfera en la que los elementos no tienen que regirse necesariamente por las leyes de la realidad diurna. Tanto la Muerte (Θάνατος) como el Sueño (Ύπνος) representan cambios fisiológicos respecto a la actividad habitual en la vigilia. El engaño, por su parte, no constituye más que una forma incorrecta de captar la realidad (de forma paralela al medio onírico), mientras que la Némesis, las Keres y las Moiras se relacionan con las fuerzas inescrutables del destino (aspecto en común con las predicciones oníricas).

En general, los hijos de la Noche constituyen, aunque no de forma exclusiva, elementos negativos en la vida de los humanos, negatividad reforzada por las connotaciones de los adjetivos empleados en la enumeración de los descendientes¹⁸⁶: Moros, vinculado al destino, es στυγερός, “odioso, horrible”¹⁸⁷, adjetivo que unos versos después califica a Eris¹⁸⁸; la Ker es negra, el Lamento es doloroso (ἀλγινόεσσαν)¹⁸⁹; las Moiras y Keres son de un castigo implacable (νηλεοποίνους), la Némesis es un daño (πῆμα) para los hombres¹⁹⁰, la Vejez es funesta (οὐλόμενον, derivado de ὄλλυμι, “destruir”), y la Eris es de firme ánimo (καρτερόθυμον; el adjetivo καρτερός tiene el valor de “firme”, acepción de la

¹⁸⁵ Hesíodo, *Teogonía*, 211-226.

¹⁸⁶ Estudios recientes, como el de D. Plácido, 2009-2010, apuntan a un carácter no tan siniestro de tal progenie, ya que “los hijos de la Noche ofrecen un panorama de los elementos contrapuestos de la realidad” (p. 39).

¹⁸⁷ Hesíodo, *Teogonía*, 211.

¹⁸⁸ Hesíodo, *Teogonía*, 226.

¹⁸⁹ Hesíodo, *Teogonía*, 214.

¹⁹⁰ Hesíodo, *Teogonía*, 223.

cual derivan otras con connotaciones positivas como “paciente, valiente, animoso” y también otras con ecos negativos como “duro, severo, cruel”).

En cuanto a la Noche, en nominativo es calificada como “negra”¹⁹¹ y en dos ocasiones de ὀλοή¹⁹² (derivado de ὄλλυμι), “funesta, fatal”. En este punto hemos de señalar las palabras de Brelich sobre tal divinidad: “La Noche en *Teogonía* no es la noche de nuestro descanso diario. La Νύξ ὀλοή es uno de los poderes más serios que la imaginación helena fue capaz de crear”¹⁹³. La Noche recibe en genitivo el calificativo de ἐρεμνή dos veces¹⁹⁴, adjetivo vinculado a Ἔρεβος, la pareja con la que la Noche engendró al Éter y al Día¹⁹⁵. El término ἐρεμνός (*ereb-nos) tiene el sentido de “oscuro, tenebroso”, y en el diccionario de Liddell-Scott se apunta que el Érebo constituye un pasaje desde la Tierra hasta el Hades¹⁹⁶. Vernant señala la claridad de la Noche en oposición a la oscuridad total y absoluta que supone el Érebo¹⁹⁷.

El Érebo ha sido visto como un doble masculino de la Noche¹⁹⁸, pero la Noche no requiere necesariamente de su participación para tener descendencia; del mismo modo que nació por partenogénesis¹⁹⁹, la misma Noche puede engendrar por división en lugar de unión. Respecto a este punto hemos de notar que la procreación por división puede dar como resultado seres con rasgos oscuros y temibles, en contraste con la claridad que presentan los descendientes nacidos por un proceso de unión (el Éter y el Día) a pesar del aspecto tenebroso de sus progenitores²⁰⁰.

La naturaleza de los familiares de Hipno y los Ὀνειροί sitúa a estas divinidades en un ámbito oscuro, tenebroso, relacionado con el ambiente mortuorio y los dominios del destino, aspectos inquietantes para los mortales. El

¹⁹¹ Hesíodo, *Teogonía*, 123.

¹⁹² Hesíodo, *Teogonía*, 224 y 757; la expresión ocupa en los dos casos el primer dáctilo y medio, hasta la cesura trihemímeras.

¹⁹³ A. Brelich, p. 299.

¹⁹⁴ Hesíodo, *Teogonía*, 744 y 758.

¹⁹⁵ Hesíodo, *Teogonía*, 124-125.

¹⁹⁶ Liddell-Scott, s.v. Ἔρεβος.

¹⁹⁷ J.-P. Vernant, 1999, pp. 22-23.

¹⁹⁸ C. Ramnoux, 1959, 1986, p. 64.

¹⁹⁹ A. Park, 2014.

²⁰⁰ Es interesante contrastar esta relación progenitura-descendientes con el prototipo de madre que estudia A. Iriarte, 2002, en el capítulo “Ser madre o el valor de la paternidad”, p. 129 ss.

componente sombrío de Hipno y de los ὄνειροι viene dado por herencia de su progenitora, pues de hecho la nocturnidad es el mejor momento para su desarrollo²⁰¹; a este respecto hemos de señalar que Hesíodo, al situar las mansiones de la Noche en el Tártaro²⁰², apunta los dones que ofrecen la Noche y el Día, restringiendo el sueño al ámbito nocturno:

Uno ofrece a los seres de la tierra su luz penetrante; la otra les lleva en sus brazos el Sueño (Ὕπνον) hermano de la Muerte, la funesta Noche, envuelta en densa niebla²⁰³.

El Día supone un elemento unido a su madre la Noche y no necesariamente opuesto; los descendientes de ésta encarnan diversos aspectos relacionados con la misma, mostrando gran complementariedad entre sí. Por ejemplo, entre Hipno y los ὄνειροι apreciamos una estrecha conexión, al igual que entre el Hipno y la Muerte (Θάνατος), divinidades con una mansión común. El Cariño o Ternura (Φιλότης), aunque puede parecer que desentona con el resto de la descendencia de la Noche, es fácilmente vinculable al Lamento y al Engaño: cuanto mayor Cariño o Amistad, mayor será el efecto de éstos.

Entre los hijos de la Noche encontramos divinidades que tienen relación con el destino y la muerte, como Moros, las Moiras (términos etimológicamente emparentados con el anterior) y las Keres. Estas últimas, según Chantraine²⁰⁴, “participan de las nociones de destino, muerte, y demonio personal”, Ramnoux las vincula con la venganza del espíritu del difunto²⁰⁵.

La Némesis también señala la parte que toca a cada humano, pero desde un punto de vista más jurídico; está vinculada a la justicia a partir de su etimología, ya que presenta la misma raíz que νόμος, “ley”²⁰⁶. La Vejez es otro elemento próximo a la Muerte, a nivel tanto temporal como causal.

Los Sueños u ὄνειροι están vinculados a la noción de destino como visiones que suponen un adelanto del mismo, mientras que Hipno, en principio,

²⁰¹ M.L. West, 1966, pp. 35-36, señala una serie de puntos que pueden haber influido en la composición de la descendencia de la Noche.

²⁰² Hesíodo, *Teogonía*, 744 ss.

²⁰³ Hesíodo, *Teogonía*, 755-757.

²⁰⁴ Chantraine, s.v. Κήρ.

²⁰⁵ C. Ramnoux, 1959, p. 68.

²⁰⁶ Chantraine, s.v. νέμω.

parece más relacionado con Tánato, la Muerte, por la similitud física de sus efectos. Hipno constituye el eslabón que enlaza los Sueños u Ὀνειροί con la Muerte, estableciendo el medio donde éstos tienen cabida.

Ramnoux agrupa los descendientes de la Noche²⁰⁷; clasifica el primer grupo triádico de relativo a la muerte (Μόρος, Κήρ y Θάνατος)²⁰⁸ y la díada del sueño (Ἵπνος y la tribu de los sueños) como hijos de primer orden, y señala que Hipno puede asociarse tanto con el cortejo de los Sueños como con Tánato, hermano tradicional junto al cual aparece nombrado en el primer hemistiquio del verso 212 de *Teogonía*.

Hipno y Tánato comparten vivienda, aunque Hesíodo no especifica que sean hermanos gemelos como se dice en Homero²⁰⁹. Al igual que su madre, residen en el Tártaro y están caracterizados de manera prácticamente opuesta:

*Allí tienen su casa los hijos de la oscura (ἐρεμνῆς) Noche, Hipno y Tánato, terribles dioses; nunca el radiante Helio les alumbra con sus rayos al subir al cielo ni al bajar del cielo. Uno de ellos recorre tranquilo (ἥσυχος) la tierra y los anchos lomos del mar y es dulce (μείλιχος) para los hombres; el otro en cambio, tiene de hierro el corazón y un alma implacable de bronce (χάλκεον) alberga en su pecho. Retiene al hombre que coge antes, y es odioso incluso para los inmortales dioses.*²¹⁰

Hipno y Tánato son divinidades nocturnas y frías, nunca reciben la luz del Sol. El Sueño se desarrolla por la noche y la Muerte sume al individuo en la oscuridad; ambos presentan un factor sombrío similar desde una perspectiva diferente, pues mientras que el Sueño tiene cabida en la noche y suspende temporalmente los sentidos del durmiente, la Muerte proporciona la oscuridad absoluta y el cese total de los órganos sensoriales, como un sueño definitivo.

Hipno está caracterizado de forma positiva en contraste con la Muerte. El Sueño (Ἵπνος) es dulce y transmite tranquilidad; los adjetivos que lo califican, μείλιχος y ἥσυχος, no son los que encontramos en Homero (en el cual los

²⁰⁷ C. Ramnoux 1959, p. 66 ss.

²⁰⁸ M.L. West, 1966, p. 227, apunta que son “tres palabras diferentes para la muerte, que sólo difieren en sus asociaciones”. Para la oposición entre el salvajismo de Ker y el aspecto más “civilizado” de Tánato, véase E. Vermeule, 1979, pp. 79-83 y J.-P. Vernant, 1989, pp. 128-129.

²⁰⁹ Homero, *Iliada*, XVI, 672 y 682: Ἵπνω καὶ θανάτῳ διδυμάοισιν.

²¹⁰ Hesíodo, *Teogonía*, 758-766.

epítetos más frecuentes son γλυκός o νήδυμος), pero indican igualmente un carácter placentero. La Muerte por su parte aparece como irrevocable, de metálicas entrañas sin compasión y aborrecida incluso por los propios dioses, a los cuales no afecta directamente²¹¹. A pesar de su caracterización contrastada, en *Los trabajos y los días* sueño y muerte se funden en el final de la edad de oro, cuyos componentes “murieron como dominados por el sueño (ὕπνω)”²¹². La desaparición de esta privilegiada generación presenta una suavidad paralela a su forma de vida²¹³, no habitual en los tiempos sucesivos.

0.1.2. Las falaces divinidades de los fenómenos hípnico y onírico.

En *Ilíada* encontramos a las dos grandes divinidades vinculadas al sueño actuando de forma dolosa por encargo de uno u otro miembro de la pareja soberana del Olimpo, Zeus y Hera. Hipno y Oniro son divinidades no olímpicas que tienen pocos mitos asociados, si bien es cierto que el motivo iconográfico de Hipno y Tánato recogiendo el cadáver de Sarpedón gozó de notable fortuna²¹⁴. Tanto Hipno como Oniro constituyen un medio para llevar a cabo un engaño que favorezca a uno u otro bando en la guerra de Troya. Por una parte Oniro es enviado por Zeus a Agamenón para que la ausencia de Aquiles se note en el batallón aqueo, y por otra parte Hera convence a Hipno para que ejerza su poder sobre el propio Zeus y ayudar así a los argivos. La actuación de estos dioses supone en cada caso un beneficio para uno de los bandos. Se trata de maquinaciones premeditadas por uno de los soberanos divinos que determinan el desarrollo del argumento al tiempo que anticipan el curso de los acontecimientos.

Hipno y Oniro están subyugados al dominio de Zeus. Oniro le obedece sin rechistar en el encargo que recibe en el segundo canto de *Ilíada*. Hipno, por su

²¹¹ La concepción de Hesíodo sobre la Muerte no se corresponde con la de los poemas homéricos que, en palabras de E. Vermeule, 1979, p. 246, “no era desagradable ni maliciosa. Es una oscuridad que no mata, sino que aceptaba al muerto”.

²¹² Hesíodo, *Los trabajos y los días*, 116.

²¹³ La existencia de este linaje mortal la describe J.-P. Vernant, 1999, pp. 57-60.

²¹⁴ J. Mas, 1999, sugiere la identificación de la imagen de dos figuras con estos dioses en una lucerna de época romana.

parte, se muestra reticente ante la petición de Hera para adormecer a Zeus por una experiencia anterior²¹⁵.

Las actuaciones de estos dioses relacionados con el reposo (Ὕπνος) y el ámbito onírico (ὄνειρος) se deben a “promotores” de origen divino pero su repercusión, sea quien sea el receptor, es patente en el mundo de los mortales transformándose en violencia, en una encarnizada contienda. En la tragedia, los sueños están vinculados con acciones violentas y el ámbito de la muerte de forma más estrecha, pero eso también es debido a la naturaleza del género.

Oniro aparece en el segundo canto de *Ilíada* como mensajero de Zeus a Agamenón para que efectúe un ataque sin Aquiles y pague con vidas aqueas la deshonra que le ha infligido a éste en el canto anterior. Es el único lugar en Homero donde podemos encontrar a Oniro actuando como la personificación de la experiencia onírica, con un papel de mensajero que refleja el carácter de los sueños como emisarios divinos.

El cambio de aspecto es habitual en los dioses que aparecen en los sueños. Así, Oniro toma el aspecto de Néstor cuando visita a Agamenón²¹⁶ y Nausícaa recibe a Atenea con los rasgos de una amiga suya²¹⁷; el εἶδωλον de Atenea tiene la forma de Iftima. Tanto Oniro como el εἶδωλον revelan al soñador su conexión con la divinidad, mientras que Atenea mantiene oculta su identidad con la apariencia de la hija de Dimante. Este encubrimiento de Atenea puede deberse a que el motivo de su visita no se relaciona tanto con los intereses de la soñadora como con los de su protegido Odiseo, y por ello interpone el motivo de la boda de la muchacha, motivo que impulsa a Nausícaa a tratar de forma excepcional al huésped²¹⁸.

Hipno en cambio tiene una función soporífera, acorde con su etimología (**sup-nos*, en latín *somnus*), capaz de dominar incluso al más poderoso de los

²¹⁵ Homero, *Ilíada*, XIV, 243-262.

²¹⁶ Homero, *Ilíada*, II, 21.

²¹⁷ Homero, *Odisea*, VI, 22-23. W. Smith, 1988.

²¹⁸ G.A. Reider, 1989, pp. 120-132. T. Van Nortwick, 1979, compara esta experiencia con otros casos homéricos. A.H.M. Kessels, 1978, considera este sueño falto de originalidad, aunque psicológicamente correcto.

dioses. Cuando Oniro llega al encuentro de Agamenón, “el inmortal sueño estaba difundido (κέχυθ' ὕπνος) alrededor”²¹⁹. Esto no significa que Hipno estuviera junto a Agamenón, sino que el efecto que se le atribuye al primero ya se ha manifestado.

El funcionamiento de Hipno y Oniro es diferente: Hipno cubre al individuo con un dulce sopor²²⁰, mientras que Oniro se sitúa junto a la cabeza del soñador y realiza su cometido con su propia presencia. Eros y Tánato actúan de una forma similar a Hipno, cubriendo de una especie de bruma al individuo cuando se enamora o cuando muere²²¹.

Sobre este aspecto insidioso del sueño, hemos de apuntar que “los sueños pueden tanto engañar como usarse de forma engañosa”²²². En este sentido, se impone aludir a la mención del falso sueño de Odiseo como medio para conseguir abrigo en la noche²²³. Los poemas homéricos facilitan, en efecto, claros ejemplos de esta concepción.

0.1.2.1. Hipno y el engaño de Hera.

Al final del canto XIII de *Ilíada*, Zeus instiga a los troyanos a luchar. Poseidón, bajo la forma de un viejo mortal, incita a Agamenón al combate²²⁴ aludiendo al regocijo de Aquiles²²⁵. En este clima de tensión bélica, Hera trama un plan para distraer a Zeus. La diosa pide el amor y el deseo a Afrodita, declarando que es para Océano, y en Lemnos “coincidió con el Sueño”²²⁶. En esta isla, situada “más allá del fragoroso mar”²²⁷, habla Sófocles en el *Filoctetes*

²¹⁹ Homero, *Ilíada*, II, 18-19.

²²⁰ Homero, *Ilíada*, XIV, 359.

²²¹ J.-P. Vernant, 1989, pp. 134-135.

²²² E. Cederstrom, 1972, p. 130.

²²³ Homero, *Odisea*, XIV, 495: θεῖός μοι ἐνόπμιον ἤλθεν ὄνειρος.

²²⁴ Homero, *Ilíada*, II, 139-146.

²²⁵ Homero, *Ilíada*, XIV, 139-140: Ἀχιλλῆος ὄλοδν κῆρ / γηθεῖ ἐνὶ στήθεσσι.

²²⁶ Homero, *Ilíada*, XIV, 231. M.L. Palmieri, 2010.

²²⁷ Homero, *Ilíada*, XXIV, 752.

de buscar una roca (δίστομος πέτρα) dispuesta de tal forma que al pasar la brisa incita al sueño en verano²²⁸.

La esposa del soberano de los dioses, para poder llevar a cabo su plan pide a Hipno:

*Adormece (κοίμησόν) bajo sus cejas los relucientes ojos (ὄσσε) de Zeus en cuanto yo me tienda a su lado, unida a él en el amor (ἐν φιλότητι)*²²⁹.

Pero Hipno se niega al principio, recordando un encargo anterior de Hera (a causa de su recelo con Heracles) que casi le cuesta la desaparición en el éter, de no ser por la intervención de la Noche y por el respeto de Zeus hacia ésta. Hipno está emparentado con la Noche, la cual ejerce de protectora cumpliendo funciones maternas cuando le resguarda de la ira de Zeus por este encargo anterior²³⁰, aunque Homero no explicita este vínculo como hace Hesíodo²³¹. En cambio en *Ilíada* sí queda patente el parentesco de Hipno con Tánato, la personificación de la muerte. Cuando Hera encuentra a Sueño se nos dice que es “hermano de Tánato”²³², y dos cantos después se precisa que son gemelos²³³.

Finalmente, Hera convence a Hipno quitando importancia al aprecio de Zeus por los troyanos y prometiéndole a una de las Gracias, Pasíteia. Ya en el Ida, Hipno se esconde en un abeto, mientras Hera seduce a Zeus y yacen envueltos en una nube. Tras llevar a cabo el plan de Hera y dejar dormido a Zeus “por el sueño (ὕπνω) y por el amor”²³⁴, Hipno actúa de mensajero dirigiéndose a Poseidón para que proteja a los dánaos²³⁵, aprovechando la inconsciencia de Zeus por su actuación, ya que le ha cubierto “de muelle sopor” (κῶμα)²³⁶. En este caso, Hipno usa la palabra κῶμα que Gil explica como “sueño profundo, de origen mágico”²³⁷.

²²⁸ Sófocles, *Filoctetes*, 18-19: ἐν θέρει δ' ὕπνον / δι' ἀμφιτρήτος αὐλίου πέμπει πνοή.

²²⁹ Homero, *Ilíada*, XIV, 236-237.

²³⁰ Homero, *Ilíada*, XIV, 258-261. Sobre la familia e identidad de este dios, E. Stafford, 2003.

²³¹ Hesíodo, *Teogonía*, 212 ss. También incluye la tribu de los sueños como descendencia de la Noche.

²³² Homero, *Ilíada*, XIV, 231: κασιγνήτω Θανάτω.

²³³ Homero, *Ilíada*, XVI, 672 y 682: ὕπνω καὶ θανάτῳ διδυμάοσιν.

²³⁴ Homero, *Ilíada*, XIV, 353: ὕπνω καὶ φιλότητι δαμείς.

²³⁵ Homero, *Ilíada*, XIV, 355.

²³⁶ Homero, *Ilíada*, XIV, 359: ἐπεὶ αὐτῷ ἐγὼ μαλακὸν περὶ κῶμ' ἐκάλυπα.

²³⁷ L. Gil, 1993, p. 231.

En este caso Hipno, al igual que la aparición de Oniro en el engaño de Agamenón²³⁸, funciona como un instrumento para llevar a cabo una actuación falaz. Pero aquí el sueño (Ἵπνος) aparece no ya como simple mensajero (tarea que desempeña más tarde al comunicar su cometido a Poseidón)²³⁹, sino que ha sido elegido para este encargo por sus inherentes poderes hipnagógicos, es decir, por su capacidad de sumir en un estado de sueño a cualquier ser, por lo cual no requiere una transmutación de apariencia para realizar sus funciones.

Así como Tetis había solicitado a Zeus sus favores por la honra de su hijo y éste elabora un plan²⁴⁰ que constituye la causa del avance troyano, Hera recurre a Hipno, pero habiendo premeditado un plan, a diferencia de Tetis. Se establece de este modo cierta equiparación de poder entre el soberano del Olimpo y el hijo de la Noche. De hecho Hera saluda a Hipno casi subyugándose, le califica de “soberano (ἄναξ) de todos los dioses (θεῶν) y todas las gentes” (ἀνθρώπων)²⁴¹. Esta denominación tiene un doble motivo: por una parte, el sueño es muy poderoso y puede, de alguna manera, dominar a dioses y hombres; por otra parte, la lisonjera Hera usa la “alabanza” como forma de *captatio benevolentiae* para ganarse el favor del dios.

El Sueño (Ἵπνος), al igual que Zeus, puede ejercer su poder tanto sobre los hombres como sobre los dioses; es un dios muy antiguo al que se le asocian lazos fraternales con la Muerte²⁴². Ambas divinidades (Sueño y Muerte) son descendientes de la Noche; proceden de un ámbito oscuro común, el particularmente favorable para la realización de los actos vinculados a estos dioses: soñar y matar o morir.

La categoría de Hipno, como la de la Noche y la Muerte, es un tanto ambigua. Por una parte puede ejercer sus poderes sobre los dioses, pero también puede sufrir la ira del soberano de los dioses. Recuerda en cierto modo a las divinidades primigenias creadoras o constituyentes del mundo de las que habla

²³⁸ Véase *infra* “Las falsas esperanzas de Oniro”.

²³⁹ Homero, *Iliada*, XIV, 354 ss.

²⁴⁰ Homero, *Iliada*, II, 3-6.

²⁴¹ Homero, *Iliada*, XIV, 233: Ἵπνε ἄναξ πάντων τε θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων.

²⁴² Homero, *Iliada*, XIV, 231 (κασιγνήτω Θανάτοιο) y XVI, 672 (Ἵπνω καὶ θανάτῳ διδυμάοσιν). E. Vermeule, 1979, p. 246, apunta que estos gemelos comparten aspectos atractivos y peligrosos y, mientras que la Muerte se limita a la esfera de los mortales, el Sueño puede igualmente actuar sobre los inmortales.

Eliade²⁴³, que una vez realizada su función quedan relegadas a un segundo plano, hasta que se produce alguna crisis y se recurre de nuevo a ellas. Pero de todos modos el Sueño hasta ahora sólo se nos muestra como funcional, como un instrumento empleado para llevar a cabo obras con intenciones perniciosas.

El Sueño, Hipno, era considerado como un dios de un estatus diferente al olímpico, ya que no reside en la esfera celeste, sino que es una divinidad ctónica, perteneciente al mundo subterráneo, con su morada en el Tártaro²⁴⁴. En *Iliada* es calificado de ἀμβρόσιος²⁴⁵, “inmortal”, y Hera se dirige a él con una apelación lisonjera²⁴⁶ cuya veracidad se manifiesta en la capacidad que demuestra esta divinidad ejerciendo posteriormente su poder sobre Zeus. También se alude a este aspecto dominante de la Noche sobre dioses y hombres de una manera no muy diferente a la que se hace con Hipno²⁴⁷, aunque queda menos enfatizado.

La comparación de este pasaje con el del canto II permite vislumbrar la diferente actuación que llevan a cabo Hipno y Oniro, pero muestra también un elemento común en su actuación de perniciosas intenciones como mensajeros divinos. En relación a este punto debemos recordar las palabras de Kessels “en la épica homérica la única clase de sueños que es importante, es ésa en que alguien (de origen divino, o bajo influencia divina) da un aviso al soñador (...), tienen un parecido con el género que Artemidoro llamó χρηματισμός”²⁴⁸.

El sueño fisiológico (ὕπνος) al que nos referimos en este canto XIV no pertenece al tipo de sueños en el que nos centraremos, constituidos por las visiones oníricas (ὄνειροι) más que por el dormir del soñador como en este caso. Las experiencias oníricas nos interesan más que la inducción al sueño fisiológico, habilidad propia de Hipno y de la vara propiedad de Hermes, pero en un estudio sobre el sueño homérico no se puede pasar por alto la intervención de esta divinidad como complemento de la aparición de Oniro.

²⁴³ M. Eliade, 1957.

²⁴⁴ Hesíodo, *Teogonía*, 758-759.

²⁴⁵ Homero, *Iliada*, II, 19.

²⁴⁶ Homero, *Iliada*, XIV, 233: Ὑπνε ἄναξ πάντων τε θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων.

²⁴⁷ Homero, *Iliada*, XIV, 259: δμήτεια θεῶν ... καὶ ἀνδρῶν.

²⁴⁸ A.H.M. Kessels, 1978, p. 174.

0.1.2.2. Las falsas esperanzas de Oniro.

El segundo canto de *Ilíada* comienza con el plan que Zeus dispone para cumplir el favor solicitado por Tetis a raíz de la deshonra sufrida por su hijo en el canto anterior. Tetis le había pedido ayuda para los troyanos, a fin de que los aqueos rindieran honores a Aquiles. Zeus decidió entonces “enviar sobre el Atrida Agamenón al pernicioso (οὔλος) Sueño (ὄνειρος)”²⁴⁹. En este canto se repite varias veces el adjetivo de “pernicioso” aplicado al Sueño²⁵⁰, incluso sale de boca del propio Zeus al dirigirse a esta divinidad. El epíteto οὔλος señala el lado pernicioso y oscuro del sueño en su doble vertiente, tanto a partir de su significado de “funesto, cruel”²⁵¹, como del de “enmarañado, enredado” que se desprende de su acepción de “lanudo, velludo”. Con la apelación de “pernicioso Sueño”, Zeus da a entender el carácter de sus funestas intenciones²⁵², latentes en su encargo:

*Ordénale que arme a los aqueos, de melenuda cabellera, en tropel: ahora podría conquistar la ciudad, de anchas calles, de los troyanos, pues los dueños de las olímpicas moradas, los inmortales, ya no discrepan, porque a todos ha doblgado Hera con súplicas, y los duelos se ciernen sobre los troyanos*²⁵³.

El mensaje es falso en sí, pero sirve para cumplir los propósitos de Zeus. En este canto, Oniro desempeña las funciones de un mensajero propias de Hermes.²⁵⁴

Pero debe de ser por el hecho de considerarlo οὔλος por lo que Zeus envía a Oniro. En cualquier caso, hay que señalar la perniciosidad en la que se desenvuelve el objetivo de la visita onírica en favor de su adecuación para este

²⁴⁹ Homero, *Ilíada*, II, 6.

²⁵⁰ Homero, *Ilíada*, II, 6 y 8.

²⁵¹ Este epíteto se utiliza para Ares en Homero, *Ilíada*, V, 461 y 717.

²⁵² R.K. Pieltre, 1997, p. 128.

²⁵³ Homero, *Ilíada*, II, 11-15.

²⁵⁴ En el último canto de *Ilíada* (XXIV, 445) Hermes vierte el sueño sobre los guardias cuando escolta a Príamo hasta la tienda de Aquiles y después le dirige un mensaje mientras duerme. Uno de los atributos de Hermes es el caduceo, instrumento con el poder de conferir y disipar el sueño (*Ilíada*, XXIV, 343-344 y *Odisea*, V, 47-48 y XXIV, 2-4), y hay que hacer notar la función de acompañante que realiza Príamo, análoga a la que le corresponde según su epíteto de ψυχοπομπός.

encargo, teniendo en cuenta que el Sueño en su vertiente física (Hipno) y la “tribu de los Sueños” (φῦλον Ὀνειρώων) son hermanos de Engaño y de Burla (entre otros), según señala Hesíodo al enumerar los descendientes de la Noche²⁵⁵. Hesíodo tiene una concepción de los sueños como conjunto, alude a ellos como φῦλον Ὀνειρώων, lo cual habríamos de relacionarlo más bien con la concepción de los sueños que Penélope expone en *Odisea*²⁵⁶. Pero, prosigamos con la visita de Oniro a Agamenón.

El dios “se detuvo sobre su cabeza, tomando la figura del hijo de Neleo, Néstor, a quien de los ancianos más honraba Agamenón”, y le expone el mensaje de Zeus añadiendo una pequeña introducción y cierre que detallamos a continuación:

Duermes (εὔδεις), hijo del belicoso Atreo, domador de caballos. No debe dormir (εὔδειν) toda la noche (παννύχιον) el varón que tiene las decisiones, a quienes están confiadas las huestes y a cuyo cargo hay tanto. Ahora atiéndeme pronto, pues soy para ti mensajero (ἄγγελος) de Zeus, que, aun estando lejos, se preocupa mucho por ti y te compadece²⁵⁷.

(Mensaje de Zeus)

Guarda esto en tus mientes, y que el olvido (λήθη) no te conquiste cuando el sueño (ὕπνος), dulce para las mentes, te suelte²⁵⁸.

El visitante onírico comienza su parlamento con εὔδεις, y reprocha al soñador su estado de inactividad, debido a la magnitud de sus responsabilidades. En los primeros versos de su discurso, Oniro muestra un tono de disconformidad con la actitud del soñador, tono habitual en los sueños homéricos²⁵⁹.

Oniro adquiere la forma de “Néstor, a quien de los ancianos más honraba Agamenón”²⁶⁰. Esta capacidad de cambiar de forma en los sueños será la característica fundamental de Morfeo. El cambio de apariencia de Oniro no despista a Agamenón, puesto que se revela como mensajero de Zeus. Agamenón,

²⁵⁵ *Teogonía*, 212 ss. Véase *supra* “La familia del sueño en Hesíodo”.

²⁵⁶ Homero, *Odisea*, XIX, 560 ss.

²⁵⁷ Homero, *Ilíada*, II, 23-27.

²⁵⁸ Homero, *Ilíada* II, 33-34.

²⁵⁹ Véase *infra* “El reproche: las directrices divinas y las últimas peticiones del difunto”.

²⁶⁰ Homero, *Ilíada*, II, 21. W. Smith, 1988.

al relatar posteriormente su sueño al consejo de ancianos indica que “el divino Sueño (Ὀνειρος) me ha venido (ἦλθεν) en sueños (ἐνύπνιον) durante la inmortal noche; sobre todo a Néstor, de casta de Zeus, en aspecto, talla y naturaleza muy de cerca se parecía”²⁶¹; y señala su posición apuntando: “se ha detenido sobre mi cabeza”²⁶². Respecto a esta expresión hemos de recordar la práctica equivalencia entre ψυχή y κεφαλή a la hora de aludir a la totalidad de una persona²⁶³.

Como apunta Reid²⁶⁴, el disfraz de la apariencia de Néstor no consta entre las órdenes de Zeus, ni tampoco los versos que introducen y concluyen la intervención de Ὀνειρος. La elección de Néstor como aspecto físico del mensajero onírico se debe a su experiencia y sabiduría y a la relación que Agamenón mantiene con él para que el soñador sea persuadido más fácilmente²⁶⁵. Por otra parte, la halagüeña posición de Néstor al oír el contenido del sueño sirve como soporte decisivo para que Agamenón pueda llevar a cabo su plan de testar las tropas²⁶⁶:

*Si algún otro de los aqueos hubiera relatado el sueño (ὄνειρον), afirmaríamos que es mentira y nos alejaríamos con más razón. Mas lo ha visto quien se jacta de ser el mejor de los aqueos*²⁶⁷.

Es destacable como criterio de veracidad, la vinculación entre la nobleza del soñador y su credibilidad que hace Néstor²⁶⁸ apuntando que si otro hubiera sido el soñador, no le creerían. El linaje del soñador en general es un elemento a tener en cuenta para su credibilidad por su relevancia en la sociedad, pero es en la

²⁶¹ Homero, *Ilíada*, II, 56-58.

²⁶² Homero, *Ilíada*, II, 59.

²⁶³ J.N. Bremmer, 1983, p. 27.

²⁶⁴ S. Reid, 1973, estudia el sueño de Agamenón desde una perspectiva moderna, vinculando la retirada de Aquiles con los deseos inconscientes del soñador

²⁶⁵ En Grecia los dioses suelen disfrazar su apariencia (excepto en los procesos incubatorios), no como en las experiencias oníricas de Oriente Próximo. S.B. Noegel, 2002.

²⁶⁶ S. Reid, 1973, p. 38. El autor ofrece una lectura psicoanalítica del sueño de Agamenón, considerando a Zeus expresión del deseo del soñador proyectado en la prueba a las tropas sobre el regreso a casa y su consecuente pánico, con el que el rey de Micenas pretende asustar a Aquiles. Reid justifica la maquinaria onírica y la actuación del soñador en términos psicoanalíticos, entre los que se encuentra los celos que despierta en él su hermano menor, Menelao, figura en la que se proyecta Aquiles tras la trifulca.

²⁶⁷ Homero, *Ilíada*, II, 80-82. R.K. Pietre, 1997, p.135, apunta que el disfraz que adopta mediante el aspecto de Néstor demuestra una gran agudeza psicológica por parte de Óneiros para aportar credibilidad a su aparición.

²⁶⁸ H.M. Roisman, 2005.

etapa más antigua cuando se considera de mayor importancia²⁶⁹. En *Odisea* Penélope introduce el criterio del material de las puertas de los sueños para valorar su veracidad, dejando de lado el rango social del soñador. Ahora bien, en la civilización griega siempre se ha concedido mayor importancia a los sueños de personajes de primer orden.

En relación a la consciencia de Agamenón como soñador cabe mencionar la aparición de ὄναρ en contraposición a ὕπαρ en *Odisea*, como una forma que vincula a ὄναρ con el engaño. Agamenón reconoce que es el Sueño disfrazado de Néstor quien se le presenta porque Oniro le revela su identidad de mensajero de Zeus²⁷⁰. Agamenón aprecia el cambio de forma de Oniro sin darse cuenta del engaño que conlleva²⁷¹, lo cual se debe a que el atrida confía en el Sueño como mensajero divino.

En el sueño de Agamenón, Ὀνειρος aparece al servicio de Zeus a modo de mensajero como dios único. Posteriormente, en el trayecto de las almas de los pretendientes al Hades al comienzo del canto XXIV de *Odisea*, se menciona una diversidad de sueños (ὄνειροι) que no aparecen desempeñando la misma función. Óneiros no aparece como la divinidad encargada de dispensar los sueños²⁷² (en *Ilíada* II es Zeus quien le envía a Oniro), sino como una entidad que puede adoptar cualquier aspecto ante los ojos del soñador. Los ὄνειροι también visitan al soñador, pues vienen (ἔλθωσι) a través de las puertas de las que habla Penélope, pero su pluralidad no sugiere la misma autoridad que la exclusividad de un solo Ὀνειρος. Aunque en ningún momento aparece como rey o padre de los sueños, su singularidad sugiere su dominio (no explícito) sobre el conjunto de aquellos que pertenecen a la categoría de δαίμονες, sobre todo si consideramos

²⁶⁹ B. Hemingway, 2008, "Dreams and Status", pp. 218-235, considera la categoría del soñador desde la perspectiva antropológica que domina su obra.

²⁷⁰ Homero, *Ilíada*, II, 63.

²⁷¹ Agamenón califica su experiencia como θεῖος ὄνειρος, pues desconocía el aspecto de οὔλος del sueño, A.H.M. Kessels, 1978, p. 41.

²⁷² R.K. Piетtre, 1997, p.121. La autora estudia la personificación divina del sueño a partir de los motivos más llamativos de la experiencia de Agamenón protagonizada por Óneiros en el encargo de Zeus. Así, tras repasar el vocabulario griego, se centra en el fundamento divino del ente y en su funesto papel en el pasaje de *Ilíada*, analizando aspectos como la reflexión de Zeus, la repetición del mensaje, la posición formular, la apariencia de Néstor o el típico heúdeis que abre el parlamento onírico. Piетtre también aborda la adecuación de Óneiros en el texto homérico, su carácter de οὔλος, su posición formular (στῆ δ' ἄρ' ὑπὲρ κεφαλῆς) en relación a los sueños incubatorios y señala que tras esta personificación se puede esconder una divinidad primigenia.

que “a pesar de su modesta labor de mensajero, Ὀνειρος es en nuestro texto nada menos que una divinidad primordial suscitada por el problema de Zeus”, dentro del grupo de divinidades anteriores a Zeus, “cuyo nuevo orden no ha suprimido, sino solamente domado su temible poder”²⁷³.

El dolo y las intenciones ocultas son características de las divinidades relacionadas con el sueño y los sueños²⁷⁴. Un cambio de apariencia o un mensaje engañoso son recursos en los que se proyecta el engaño del que éstos hacen gala, de forma paralela a las enigmáticas imágenes de los sueños en clave metafórica.

²⁷³ R.K. Pieltre, 1997, p. 126.

²⁷⁴ W.F. Wyatt, 2002, se dedica al tema del engaño de Agamenón; este autor pone el énfasis en el autoengaño del rey por su malinterpretación del sueño y en la inocencia de Zeus al respecto. El elemento que analiza con mayor profundidad es la denominación de Troya a través de diferentes expresiones, las cuales podían hacer referencia también a otras ciudades troyanas; de esta manera, aun siendo consciente de esta ambigüedad, la predisposición del rey a recibir un sueño que le anunciara la victoria y su carácter de *népios* apuntado en los propios poemas homéricos le inducen a engañar a sus tropas y a efectuar el infausto ataque contra la ciudad de Príamo. El tema del engaño ya había sido estudiado anteriormente con una perspectiva más amplia; G. Guastella, 1995, explica la visualidad implicada en los términos griegos y latinos (*videri*=δοκεῖν), y la estrecha relación del mundo onírico con el de la apariencia y la opinión (*δόξα*); estudia la veracidad y la falsedad de los sueños, haciendo especial hincapié en el elemento de la intencionalidad que define a los sueños engañosos, como se aprecia en el caso de Agamenón. La falsedad puede derivar del propio mensaje onírico o de la interpretación que recibe, frente a la veracidad que la predicción onírica supone, sobre todo una vez confirmada *post eventum*.

0.2. EL CARÁCTER CTÓNICO DEL SUEÑO

Según la concepción griega, los sueños son entes ctónicos. Los poemas homéricos ubican sus terrenos próximos al Hades²⁷⁵ y Hesíodo los presenta como descendientes de la Noche²⁷⁶. La tradicional fraternidad entre Ὕπνος y los Ὀνειροί es fácilmente comprensible, ya que sin el primero no se darían los segundos; pero el resto de la prole se completa con miembros de carácter oscuro, entre los que destaca la Muerte (Θάνατος). En este marco de inquietantes entes “nocturnos” resulta fácil y coherente situar la figura de Efialtes, el δαίμων que encarna la pesadilla.

Eurípides, a diferencia de la *Teogonía* hesiódica, menciona la Tierra (Χθών) como madre de los sueños “de alas negras” (μελανοπτερύγων μάτερ ὀνειρώων)²⁷⁷, pero en ambos casos se mantiene su ámbito oscuro. En este sentido, es interesante un pasaje del coro de *Ifigenia en Taúride*:

*Ctón engendró nocturnos fantasmas de sueños (φάσματ' ὀνειρώων) que iban a manifestar a muchos mortales el pasado, el presente y cuanto iba a suceder durante el sueño (ὕπνω), en las tenebrosas cavidades de la tierra.*²⁷⁸

Estos versos expresan de forma conjunta el carácter ctónico y mántico de los entes oníricos. El conocimiento que se desprende de los mismos es paralelo al de la inspiración poética²⁷⁹, ya que abarca toda la extensión temporal concebible. La inspiración de los poetas, al igual que la de los soñadores, procede de la divinidad y no conoce barreras temporales; la mayor diferencia entre estos dos ámbitos es que la sabiduría poética suele proyectarse hacia el pasado y las grandes hazañas heroicas, mientras que la visión onírica normalmente se refiere al futuro y es más personal, de manera acorde con la individualidad del receptor.

Las criaturas ctónicas presentan siempre rasgos inquietantes e incluso amenazantes (pongamos como ejemplo la Esfinge o las Sirenas). Este ámbito

²⁷⁵ Homero, *Odisea*, XXXIV, 12.

²⁷⁶ Hesíodo, *Teogonía* 212.

²⁷⁷ Eurípides, *Hécuba* 71.

²⁷⁸ Eurípides, *Ifigenia en Taúride*, 1263-1267.

²⁷⁹ F. Benozzo, 2009, relaciona la raíz indoeuropea de “sueño/soñar” con la de “curar” y con la inspiración poética.

constituye una fuente de conocimiento, pues son muchos los seres con capacidad mántica; además de los sueños, también Pitón o las propias Sirenas ofrecen información privilegiada. El origen ctónico de la pesadilla le confiere esta doble vertiente oscura y adivinatoria, si bien es cierto que Efiáltes es más conocido por su aspecto siniestro y aterrador que por su carácter mántico. De hecho, Estrabón menciona a este personaje, junto con la Lamia, Gorgo y Mormólíce, en relación al terror que suscita en los niños²⁸⁰.

La concepción griega del sueño –y de la pesadilla– está muy ligada a la tierra y los poderes ctónicos. Aparte del elenco de divinidades ctónicas que pueden vincularse a los sueños, hemos de tener muy en cuenta el papel de los difuntos en las experiencias oníricas. Éstos suelen ser personas cercanas al soñador, y su actitud normalmente no es violenta, pero el hecho de estar en presencia de un fallecido siempre resulta inquietante y perturbador²⁸¹. Los difuntos no definen una experiencia onírica como pesadilla, pero su presencia puede intensificar el carácter oscuro o abrumador de una visión.

Algunas soñadoras, como podemos comprobar en el apartado que dedicamos al despertar, imploran a dioses ctónicos tras haber contemplado un mal sueño; es el caso de Hécuba, quien clama a la Noche y a la Tierra (Χθών), y suplica a los dioses ctónicos que salven a su hijo²⁸². Este ejemplo, sin ser el único²⁸³, ilustra la relación del elemento ctónico con los sueños en la antigua concepción griega.

En los textos griegos encontramos con frecuencia relación entre el sueño (ὕπνος) y la muerte (θάνατος). En Homero y Hesíodo ambos conceptos se

²⁸⁰ Estrabón, I.2.8.25. M.V. Gago Saldaña, 2014.

²⁸¹ El alma de Patroclo se muestra muy amable con Aquiles. Suponemos que Polidoro no aparece con gesto negativo a su madre Hécuba, a pesar de los malos presagios y el estado de ansiedad con que ésta despierta. Pero hay otros casos en los que la relación entre el muerto y el soñador no es tan favorable, como la aparición de Agamenón en la visión de Clitemnestra en la Electra sofoclea, pues, aunque no presenta actitud agresiva, ha sido víctima de su esposa, asesina y soñadora. Esta heroína, una vez muerta a manos de su hijo Orestes, se intrometerá en el sueño de las Erinias, instándoles a despertar para vengar el matricidio.

²⁸² Eurípides, *Hécuba*, 79.

²⁸³ En los textos hipocráticos, como veremos en el espacio que dedicamos a la medicina, también se recomienda hacer plegarias a los dioses ctónicos.

presentan como divinidades hermanas²⁸⁴, lo cual no es de extrañar porque físicamente un individuo dormido se asemeja bastante a un cadáver, dada su inmovilidad y su incapacidad visual²⁸⁵. La respiración es la diferencia básica, diferencia que, desde la perspectiva griega, hace del aliento un elemento vital, el cual se ve alterado durante las pesadillas.

Artemidoro refiere en su obra la fiabilidad de las indicaciones de las almas de los difuntos en las experiencias oníricas, afirmando que “por supuesto, los muertos son también dignos de crédito, debido a que expresan verdad sin duda alguna”²⁸⁶.

Los poemas homéricos implican habitualmente a algún dios en las experiencias oníricas, pero en la tragedia cobra mayor relevancia el elemento de ultratumba por la relación del difunto con el soñador. Existía la creencia de que el espíritu del muerto podía acosar a su asesino o herederos, motivo por el cual el enterramiento y funeral del muerto cobra suma importancia²⁸⁷, hasta llegar incluso a la mutilación de algunos miembros del cadáver para evitar que se vengue²⁸⁸.

El medio onírico es especialmente favorable para la aparición de difuntos por su común origen ctónico, y por su materialidad similar (recordemos que el alma “revolotea como un sueño” en *Odisea*). La nocturnidad habitual de los sueños es un rasgo coherente con la oscuridad en la que se desenvuelven los que no volverán a ver la luz del sol. Este aspecto común entre las esferas de la muerte

²⁸⁴ Véase *supra* “La familia del sueño en Hesíodo”. J.L. de León Azcárate, 2000, p. 106, “Homero los presenta como gemelos en un claro intento de emparentar, casi hasta la identificación, el dormir con el morir, ya que de alguna forma las almas de los muertos poseen un carácter especial e inconsciente a modo de ensoñación”.

²⁸⁵ E. Vermeule, 1979, p. 42, menciona la costumbre de disponer el féretro como una cama con colchón, manta y almohadas, basada en “la antigua asociación entre sueño y muerte que aún nos resulta natural”. E. Vermeule, 1979, p. 249 señala que el aspecto cegador y relajante del Sueño acentúa su hermandad con la Muerte.

²⁸⁶ Artemidoro, II, 69.

²⁸⁷ F. Díez de Velasco, 1995, pp. 92-93, señala la importancia del ritual fúnebre como control de los vivos sobre el paso del difunto al mundo subterráneo.

²⁸⁸ J. Vara Donado, 1998, nota 40, apunta el rito de la *sobaquera* “consistía en que el asesino cortaba las manos y los pies de sus víctimas, y los ataba debajo de los sobacos para que de esta forma el muerto se viera incapacitado para tomar venganza”. E. Cantarella (1991) describe esta práctica en *Los suplicios capitales en Grecia y Roma*, Madrid, 1996, p. 26, y con más detalle la aborda Y. Muller, 2011. Véase *infra* “Redención imposible: el terror de Clitemnestra ante la venganza del difunto”.

y del sueño destaca en la concepción de las divinidades relativas a ambos ámbitos como hijas de la Noche.

Hipno y Tánato se encargan en *Ilíada*²⁸⁹ del transporte del cadáver del héroe Sarpedón a su patria²⁹⁰, cumpliendo una función anterior y paralela a la que ejerce Hermes como *psicopompos*, encargado de guiar el alma del difunto al Hades, trayecto que concluye con el trasbordo en la barca de Caronte²⁹¹. Esta actuación de Hipno y Tánato es excepcional, habitualmente no se mencionan como encargados de realizar esta tarea, que sí es evocada en varias piezas de cerámica²⁹².

Estas dos divinidades se asimilan en su función como desconexión del mundo de la vigilia por parte del individuo; de esta manera, la muerte supone un “sueño eterno”, expresión que encontramos en el *Agamenón* de Esquilo cuando el coro de argivos piensa en el tipo de muerte o “sueño interminable”²⁹³ que el destino le depara tras el asesinato de Agamenón:

*¿Qué muerte (Μοῖρ'), sin dolor ni guardar cama, podría venir sobre nosotros con rapidez trayendo el sueño eterno que nunca se acaba (τὸν ἀεὶ ... ἀτέλευτον ὕπνον), puesto que ha sucumbido mi benévolo protector...?*²⁹⁴.

En estos versos el coro muestra su aflicción y desesperación por la muerte de Agamenón y se cuestiona su propia muerte. El empleo de ἀτέλευτον ὕπνον en consonancia con una muerte rápida sin dolor ni agonía muestra una concepción más amable del cese de la vida que contrasta con los sufrimientos de Agamenón, asesinado por su propia esposa tras la guerra. Esta perspectiva de la muerte neutraliza aquélla de Hesíodo según la cual el Sueño (Ὕπνος) es dulce y

²⁸⁹ Homero, *Ilíada*, XVI, 452-456 y 667-684. G. Nagy, 1983.

²⁹⁰ M. Robertson, 1988.

²⁹¹ F. Díez de Velasco, 1995, p. 33. F. Díez de Velasco, 2010. S. Karouzou, 1961.

²⁹² La representación de la escena del transporte del cadáver de Sarpedón se difunde en época clásica, E. Vermeule, 1979, pp. 253-254, “Durante el siglo V, según la pintura funeraria aumenta su repertorio, ambos (Hipno y Tánato) comienzan a transportar griegos comunes, y a finales de siglo incluso llevan a mujeres, quienes habían estado casi excluidas del serio mundo de Tánato antes”. E. Giudice, 2003. M. Turner, 2003-2004. J. Sorabella, 2010, comienza considerando la figuración de los durmientes en autores antiguos y modernos, para centrarse en el tipo de sueño de encuentro onírico tan atestiguado en la literatura griega, atendiendo a fuentes en diferente soporte, fundamentalmente escultura, cerámica y pintura. El trabajo no se limita a figuras que duermen y entes oníricos, sino que aborda el vínculo que se crea entre la representación y quien la observa.

²⁹³ Esquilo, *Agamenón*, 1451: ἀτέλευτον ὕπνον.

²⁹⁴ Esquilo, *Agamenón*, 1448-1452.

tranquilo frente a la implacabilidad de la Muerte con los hombres²⁹⁵, confluyendo las características de estas dos divinidades.

Otros puntos de inflexión entre el sueño (ὕπνος) y la muerte en la Antigüedad, aparte de la consideración de la muerte como una especie de “sueño eterno”, son la equivalencia (en varios filósofos antiguos) de sueño = “enfriamiento parcial” y muerte = “enfriamiento total”, o la denominación de la muerte como “sueño broncíneo”²⁹⁶; además del extremado grado de parentesco establecido en *Ilíada*²⁹⁷, donde Sueño y Muerte aparecen como hermanos gemelos.

La relación entre la muerte y el sueño (ὄνειρος) se muestra claramente en un pasaje de *Alcestris*, en el que Admeto, a quien su esposa va a suplantar como víctima de la muerte, dice:

Esculpida por hábil mano de escultores la imagen de tu cuerpo quedará extendida sobre mi lecho. Junto a ella me acostaré y, rodeándola con mis manos y llamándola por tu nombre, creeré (δόξω) que en mis brazos está mi querida esposa, aunque esté ausente: frío goce, pienso yo, mas así conseguiré aliviar el peso de mi alma (ψυχῆς) y, visitándome (φοιτῶσα) en sueños (ἐν δ' ὄνειρασιν), me alegrarás, pues a lo seres queridos, aun de noche, dulce es verlos (λεύσσειν), sea el tiempo que sea²⁹⁸.

En este caso se utiliza el verbo δοκέω, habitual en el contexto onírico, pero empleado de forma diferente, pues no introduce el relato de visiones nocturnas sino más bien el deseo de una futura experiencia onírica basada en los estímulos provocados por la estatua. El término λεύσσειν, “ver, contemplar”, no se suele usar para expresar la visión en los sueños, normalmente se usa ἰδεῖν o uno de sus derivados.

²⁹⁵ Hesíodo, *Teogonía*, 762-766. Véase *supra* “La familia del sueño en Hesíodo”. El aspecto negativo de morir se atenúa en el pasaje del *Agamenón* con la dulzura característica del sueño (ὕπνος): los epítetos homéricos realzan la dimensión dulce y placentera del sueño, que además es “liberador de cuitas” como muestran los frecuentes epítetos γλυκός, γλυκερός, ἡδύς y νήδυμος.

²⁹⁶ Homero, *Ilíada*, XI, 242.

²⁹⁷ Homero, *Ilíada*, XVI, 672

²⁹⁸ Eurípides, *Alcestris*, 348-356.

Esta alusión de Admeto a la visita onírica por parte de su mujer cuando ésta muera, recuerda a la visita de Patroclo a Aquiles, sobre todo por la referencia que Admeto hace después a la sepultura común²⁹⁹, para que “jamás esté, ni aun muerto, separado de ti”³⁰⁰. Admeto quiere que sus restos reposen juntos, quiere estar lo más cerca posible de su esposa, tanto en esta vida, mediante los sueños, como en la vida ultraterrena.

La visita de Alcestris, que su marido espera en sueños, va a ser provocada por la disposición de una reproducción de su cuerpo. Esto supone un estímulo exterior que hemos de relacionar con la creencia en que la divinidad residía en las imágenes que la representaban. El tipo de sueño que evoca Admeto es de visita onírica, correspondiente a sus deseos, de forma similar a las visiones de Menelao que se mencionan en el *Agamenón* de Esquilo³⁰¹, aunque en el caso de Admeto el objetivo es su consolación, mientras que las apariciones de Helena a Menelao no resultan placenteras³⁰².

Pasemos ahora a considerar la visita de Patroclo a su querido amigo, precursora de los difuntos en las representaciones “oníricas” de la tragedia.

0.2.1. La primera aparición onírica de un difunto. El sueño de Aquiles.

En el canto XXIII de *Ilíada*, tras el final patético del canto anterior con los lamentos de la esposa de Héctor, Aquiles insta a los mirmidones a llorar a Patroclo en otro momento de patetismo y se dirige a éste anunciando el

²⁹⁹ Eurípides, *Alcestris*, 365-367.

³⁰⁰ Eurípides, *Alcestris*, 367-368.

³⁰¹ Esquilo, *Agamenón*, 416. C. Brillante, 1991, “Metamorfosi di un’immagine: le statue animate e il sogno”, pp. 95-111, considera aspectos que relacionan las estatuas y el medio onírico, como la similitud de los visitantes oníricos con las estatuas divinas en las experiencias incubatorias o los testimonios de estatuas animadas en las que puede introducirse o ser capturado un ente divino. El trabajo analiza las experiencias de Menelao en relación a las estatuas que le recuerdan a su esposa ausente, y las de Admeto, en cuyo caso el acostarse con una efigie de su difunta esposa, el llamarla por su nombre y el hecho de que Alcestris le visite en sueños constituyen medios complementarios de recuperar a la amada, quedando patente la consideración de la ambigüedad de la estatua como materia inerte que puede contener un ente vivo, como un elemento intermedio entre la vida y la muerte. J.-P. Vernant, 1973, pp. 302-316, “La categoría psicológica del doble”.

³⁰² El modelo de estas experiencias oníricas puede estar constituido por la visita de Odiseo que Penélope refiere en el canto XX de *Odisea*, 86-90.

cumplimiento de su promesa, entregar el cuerpo de Héctor a los perros y degollar a doce vástagos troyanos.

Tras la cena, “los demás fueron a acostarse, cada uno a su tienda, pero el Pelida sobre la orilla del fragoroso mar yacía dando profundos suspiros (βαρὸ στενάχων)”³⁰³. En este estado de aflicción:

*El sueño (ὕπνος), liberador de cuitas, se apoderó de él, difundiéndose (ἀμφιχυθείς) con dulzura (νήδυμος), pues sus esclarecidos miembros estaban muy cansados de acosar a Héctor hasta la ventosa Ilio*³⁰⁴.

Mientras el afligido Aquiles duerme abatido por el cansancio, se presenta el alma de su difunto amigo. La presentación de la misma insiste en el parecido con el Patroclo viviente:

*Llegó el alma (ἦλθε δ' ἐπὶ ψυχῇ) del mísero Patroclo, en todo parecida a él, en la talla, en los bellos ojos (ὄμματα), en la voz (φωνήν) y en las ropas que vestía en torno de su cuerpo*³⁰⁵.

La apariencia del alma (ψυχῇ) de Patroclo es la que mostraba cuando vivía, no mantiene las heridas de su cuerpo. En la semejanza entre el alma y el cuerpo se mencionan los ojos, elemento que se relaciona con los sueños, con las visiones oníricas³⁰⁶, aunque en este caso no se dispone con esta intención, sino para remarcar el parecido entre el difunto y la figura onírica.

El alma de Patroclo, como acostumbran las figuras oníricas en los poemas homéricos, “se detuvo sobre su cabeza”³⁰⁷, y transmite al soñador un mensaje basado en los intereses propios de la figura onírica, es decir, que no aparece como un enviado de ningún dios. El largo discurso del alma de Patroclo³⁰⁸ comienza pidiendo sepultura para entrar en el Hades³⁰⁹:

³⁰³ Homero, *Ilíada*, XXIII, 58-60.

³⁰⁴ Homero, *Ilíada*, XXIII, 62-64.

³⁰⁵ Homero, *Ilíada*, XXIII, 65-67.

³⁰⁶ En el género trágico el vocabulario relativo a la visión es ampliamente utilizado en relación a las experiencias oníricas, aspecto que destaca en Hesíodo por el uso constante de ὄψις e ἰδεῖν.

³⁰⁷ Homero, *Ilíada*, XXIII, 68: στῆ δ' ἄρ' ὑπὲρ κεφαλῆς.

³⁰⁸ M.A. Santamaría Álvarez, 2011.

³⁰⁹ D. Jouanna, 2015, nos ofrece una visión muy completa de las concepciones griegas sobre el inframundo, abordando de forma diacrónica desde la perspectiva más tradicional sobre el Hades y su geografía mítica, hasta las teorías posteriores a Platón, pasando por la perspectiva de este filósofo y por la de los cultos místicos.

Duermes (εὔδεις), y ya te has olvidado (λελασμένος) de mí, Aquiles. En vida nunca te descuidaste (ἀκήδεις), pero sí ahora que estoy muerto. Entiérrame cuanto antes, que quiero cruzar las puertas (πύλας) del Hades. Lejos de sí me retienen las almas (ψυχαί), las sombras (εἶδωλα) de los difuntos, que no me permiten unirme a ellas al otro lado del río, y en vano vago por la mansión, de vastas puertas, de Hades³¹⁰.

El mensaje de Patroclo continúa en un tono más intimista, instando al soñador al imposible contacto físico:

Dame también la mano, lo pido por piedad. Pues ya no volveré a regresar del Hades cuando me hagáis partícipe del fuego. En vida ya no deliberaremos sobre ningún proyecto sentados lejos de nuestros compañeros; pues me ha engullido la parca (κῆρ) abominable (στυγερή) que me correspondió en el momento de nacer. También tu propio destino (μοῖρα), Aquiles, semejante a los dioses, es perecer al pie de la muralla de los acaudalados troyanos³¹¹.

La κῆρ a la que alude, calificada de στυγερή, se refiere a su muerte sangrienta, pero también guarda relación con la esfera del destino, implicación que se deriva de su conexión con la muerte³¹². La κῆρ es un agente de la muerte, personal y peligrosa, a diferencia de Tánato que sólo acompaña al muerto³¹³. Las κῆρες pueden ser consideradas como causantes de los males que aquejan al hombre antes de morir, tales como el malestar, la miseria o la ancianidad, o bien estas mismas situaciones³¹⁴.

El sueño adquiere un tono mántico recordando a Aquiles su muerte al pie de Troya³¹⁵. Este sueño no tiene implicaciones falaces; su contenido es verdadero; se trata de Patroclo, no ha de por qué tener pretensiones perniciosas. Es el alma de un difunto amigo con una petición clara y concisa: su entierro. El

³¹⁰ Homero, *Ilíada*, XXIII, 69-74.

³¹¹ Homero, *Ilíada*, 75-81.

³¹² J.-P. Vernant, 1989, p. 128, dice que la κῆρ “representará la muerte como fuerza maléfica que se abalanza sobre los humanos con el fin de destruirlos, sedienta de sangre, tragándose los para que sean engullidos por esa noche donde el destino ha querido que vayan a desaparecer”.

³¹³ E. Vermeule, 1979, p. 79ss.

³¹⁴ J.L. de León Azcárate, 2000, p. 109. En Hesíodo, Ker es hija de la Noche, y se menciona junto a Moro y Tánato antes que Hipno y los ὄνειροι, y el adjetivo στυγερός califica a Moro en lugar de referirse a la κῆρ, como en el discurso de Patroclo, pero en última instancia queda vinculado a la oscura familia de la Noche. H.J. Rose, 1948.

³¹⁵ Homero, *Ilíada*, XXIII, 80-81.

anuncio de la próxima muerte (μοῖρα) del héroe enlaza con la mención del cumplimiento de la κῆρ del difunto, y prosigue con la petición de un entierro común para los dos compañeros. Esta segunda solicitud complementaria, desdoblada en los versos 83 y 91-92³¹⁶, introduce la historia de la llegada de Patroclo:

*Otra cosa te voy a decir y a encarecer si me haces caso: no deposites mis huesos aparte de los tuyos, Aquiles, sino juntos, igual que nos criamos en vuestra morada, cuando, aún en la infancia, Menecio de Opunte me llevó a vuestro hogar a resultas del luctuoso homicidio que cometí aquel día en que maté al hijo de Anfídamante, ¡insensato de mí!, sin querer, por una riña en el juego de las tabas. Entonces me acogió en su morada Peleo, conductor de carros, me crió con solicitud y me nombró escudero tuyo. ¡Que también un mismo ataúd encierre juntos nuestros huesos, y que sea la áurea urna que te procuró tu augusta madre!*³¹⁷.

Tras mencionar el destino (μοῖρα) de Aquiles, Patroclo continúa su discurso con otra petición, la de sepultura común, y recuerda su infancia, su falta involuntaria y la acogida por parte de Peleo. Hemos que subordinar la importancia del anuncio de la muerte de Aquiles a esta segunda petición del enterramiento común, aunque están formalmente separados por un verso formular (“otra cosa te voy a decir y encarecer si me haces caso”)³¹⁸; las ideas básicas que expone Patroclo están estrechamente ligadas: el entierro por su reciente muerte, la próxima defunción de Aquiles y su sepultura común.

El del alma de Patroclo es un mensaje que llega desde el “más allá”, en el que convergen el sueño y la muerte. Estos elementos encuentran su punto de unión en las manifestaciones de los muertos.

0.2.2. La sombra de Clitemnestra en el sueño de las Erinias.

³¹⁶ N. Richardson, 1993, p. 172, señala en el pasaje una estructura en forma de anillo.

³¹⁷ Homero, *Ilíada*, XXIII, 82-92.

³¹⁸ Homero, *Ilíada*, XXIII, 82.

En *Euménides* de Esquilo encontramos un sueño un tanto particular, que sigue de alguna manera el modelo homérico, pero de forma diferente. Las Erinias duermen en Delfos por obra de Apolo³¹⁹, y la sombra de Clitemnestra, asesinada por Orestes en *Coéforas*, aparece reprochándoles su ociosidad³²⁰. El tono con el que se dirige a éstas se asemeja al de los sueños de *Ilíada*, evocando, en particular, el sueño en que Patroclo se dirige a Aquiles en el canto XXIII por la condición de difunta de Clitemnestra y por su tono quejumbroso³²¹. Pero en este caso Clitemnestra no constituye una figura onírica, sino que parece, más bien, un estímulo exterior que trata de despertar a las Erinias durmientes para que realicen su cometido persiguiendo al matricida Orestes.

Es Clitemnestra quien nos orienta sobre el sentido del mismo, primero diciendo que Orestes se escapa como un cervatillo³²², y reafirmando después la comparación al decir “en sueños (ὄναρ) persigues a la fiera y gritas (κλαγγαίνεις) como un perro”³²³. Esta imagen de persecución la encontramos ya en el símil homérico al que se alude cuando Aquiles trata de alcanzar a Héctor mientras éste intenta escapar³²⁴, y el acto de gritar (κλαγγαίνεις recuerda el agitado despertar de Clitemnestra de su pesadilla en *Coéforas* (ἐξ ὕπνου κέκλαγεν ἐπτοημένη)³²⁵.

Al despertar, las Erinias relacionan el contenido del sueño con la vigilia, preguntándose “si algo de este preludio no responde a la realidad”³²⁶. Esta manera de cuestionarse el cumplimiento del contenido onírico supone la aceptación de los presagios recibidos mediante los sueños. Pocos versos más adelante, al darse cuenta de la huída de Orestes, las Erinias declaran su desgracia en términos que se corresponden con el contenido de su sueño:

*¡Ha saltado de entre las redes la fiera y se escapa! ¡Vencida del sueño (ὑπνω κρατηθεῖς!), he perdido la presa!*³²⁷.

³¹⁹ G. Devereux, 1976, p. 150 ss.

³²⁰ Esquilo, *Euménides*, 94 ss. A.M. Andrisano, 2004.

³²¹ W.S. Messer, 1918, pp. 74-75 compara estos dos sueños y los considera basados en creencias populares. G.S. Rousseau, 1963, p. 129, concibe la sombra de Clitemnestra una figura onírica externa como las que aparecen en los poemas homéricos. E.S.R. Cederstrom, 1972, p. 145, considera la aparición de Clitemnestra en el sueño como una combinación de la de Patroclo en *Ilíada* y la de Darío en *Persas*.

³²² Esquilo, *Euménides*, 111.

³²³ Esquilo, *Euménides*, 131-132.

³²⁴ Homero, *Ilíada*, XXII, 199-201.

³²⁵ Esquilo, *Coéforas*, 535.

³²⁶ Esquilo, *Euménides*, 142.

³²⁷ Esquilo, *Euménides*, 147-148.

Esta simultaneidad entre el desarrollo de la acción del sueño y los acontecimientos que ocurren alrededor del soñador es un elemento que este sueño tiene en común con el de Reso que encontramos en *Ilíada*³²⁸, aunque en la mención del sueño homérico no se explicita el contenido del mismo. Estos sueños constituyen un tipo de experiencia destinada a la anulación del soñador³²⁹, ya sea con el objeto de su propia perdición (como es el caso de Reso), ya para que no pueda realizar su cometido (como en el caso de las Erinias).

Las Erinias comprenden por sí mismas el significado de su sueño al despertar, pues, a pesar del carácter metafórico que presenta la experiencia, su interpretación es de gran simplicidad. La rápida captación del sentido del sueño puede estar relacionada con los avisos que la sombra de Clitemnestra les da mientras duermen, ya sea como estímulo exterior que afecta a la actividad onírica o como parte constituyente de las propias soñadoras³³⁰.

Parece que el espectro se introduce en el sueño de las Erinias, pero las alusiones al contenido en relación a la caza nos hacen excluir al fantasma de las visiones oníricas. De todos modos, Clitemnestra tiene acceso a las imágenes oníricas de las Erinias, estando de algún modo vinculada al sueño.

La figura de Clitemnestra en esta obra es un tanto peculiar; no forma parte de las imágenes del sueño de las Erinias, cuyo tema es la caza, ni es la responsable del envío del sueño, ya que su intención es despertar a las Erinias para que persigan a Orestes. Es una figura que parece estar entre el mundo subterráneo y el ámbito onírico que afecta y activa a las Erinias³³¹; se entromete en el sueño de las Erinias pero no de una forma plena. El aspecto ctónico de la sombra de Clitemnestra, cuyo lugar es el Hades, y el de las Erinias, “deidades de

³²⁸ Homero, *Ilíada*, X, 494-497. La huída de la fiera en el sueño podría corresponder a la absolución de Orestes tras el juicio que preside Atenea, de forma que el sueño tendría más valor premonitorio que simultáneo.

³²⁹ En este punto debemos recordar el carácter engañoso de Hipno en *Ilíada* y el efecto calamitoso que puede provocar, como en el caso de los masagetas.

³³⁰ G. Devereux, 1976, pp. 152-157; el autor considera el fantasma de Clitemnestra como un producto de las propias Erinias.

³³¹ W.S. Messer, 1918, p. 75, apunta que el sueño envía a las Erinias en persecución de Orestes, ya que el fantasma no les va a permitir descansar.

bajo la tierra”³³², confluyen en un mismo ámbito, el del sueño; ámbito que, como se ha señalado, ya desde Homero y Hesíodo tiene un marcado origen ctónico.

La sombra de Clitemnestra forma parte de la activación de las Erinias, de manera externa quejándose sobre la escena de su ultraje y desde el interior rondando su consciencia como sombra del Hades como consecuencia de su asesinato. La acción del matricida Orestes constituye el verdadero motivo que pone en funcionamiento a estas divinidades, y son las protestas de la sombra de Clitemnestra las que les instan a llevar a cabo su cometido.

Clitemnestra cambia de estatus al convertirse en una sombra del Hades, y logra la capacidad de entrometerse en los sueños, en el ámbito que designa *ónar*. En la primera obra de la trilogía desacredita el conocimiento que se desprende de los sueños, cuando comunica al coro la victoria de los aqueos sobre Troya:

COR.: *¿Acaso estás concediendo importancia a persuasivas visiones de sueños?* (ὄνειρων φάσματ' εὐπειθῆ)

CLI.: *No aceptaría yo la ilusión (δόξαν) de una mente que está soñolienta (βριζούσης φρενός)*³³³.

Pero en *Euménides*, formando parte del sueño, el espectro de Clitemnestra se dirige a las Erinias en estos términos:

*Mira estas heridas con tu corazón, que una mente dormida (εὔδουσα φρήν) tiene en sus ojos claridad, mientras que de día el destino (μοῖρα) de los mortales no se puede ver de antemano*³³⁴.

Estos dos pasajes citados manifiestan la relación de la *phrén* con el ámbito del sueño, como si fuera el órgano receptor de las imágenes oníricas. Las palabras de Clitemnestra muestran un cambio de actitud respecto a los sueños en el momento en que se incluye en ellos. En el *Agamenón*, Clitemnestra muestra su desconfianza hacia los mismos, excluyéndose totalmente de su influencia; en *Coéforas*, en cambio, es afectada por una pesadilla y aparece menos escéptica, llevando a cabo ritos apotropaicos. Finalmente, en *Euménides*, ya en un nivel

³³² Esquilo, *Euménides*, 115.

³³³ Esquilo, *Agamenón*, 274-275.

³³⁴ Esquilo, *Euménides*, 103-105. A.J. Podlecki, 1986, estudia estos versos y los defiende como esquileanos

más próximo al ámbito onírico, si no dentro del mismo, admite la clarividencia contenida en los sueños, y ella misma funciona como puente entre la mente dormida de las Erinias y el mundo exterior.

El personaje de Clitemnestra muestra actitudes muy diversas hacia los sueños, primero desacreditándolos y afirmando su fiabilidad después. La invitación que la sombra de Clitemnestra hace a las Erinias para que observen sus heridas³³⁵ sugiere una captación visual de tal figura³³⁶, lo cual acentúa la fuerza del sueño para lograr un efecto tan potente en las soñadoras como el descrito anteriormente.

Éste es el primer sueño cuya representación sobre el escenario nos consta. Esquilo sigue el modelo de visita homérico, pero lo mezcla con una experiencia onírica de tipo metafórico. En este sentido, nos recuerda al sueño animalesco de Penélope, pero el autor trágico entretiene los dos tipos de experiencias, que se suceden simultáneamente, mientras que en *Odisea* se encuentran yuxtapuestas.

En *Euménides*, el sueño aparece separado en dos planos, por una parte se presenta la figura onírica y, por otra parte, se menciona el contenido onírico en clave metafórica, que se desarrolla de forma paralela a la visita del espectro de Clitemnestra. De este modo, la experiencia onírica de las Erinias se desdobra en un origen externo (el fantasma), y una fuente interna (la persecución) procedente de la mente de las soñadoras, pero esta separación no está bien definida y el aspecto interno puede estar vinculado a una fuente exterior de naturaleza divina.

0.2.3. El espectro de Polidoro en el prólogo de *Hécuba*.

Encontramos a manos de Eurípides una puesta en escena similar, mediante la figura del espectro de Polidoro, que encauza el prólogo de *Hécuba*.

La figura de Polidoro introduce la obra como una figura onírica que merodea alrededor de la soñadora, por la parte exterior de la tienda de

³³⁵ Esquilo, *Euménides*, 103.

³³⁶ R.G.A. Van Lieshout, 1980, p. 24, considera que el verso 104, εὔδουσα γὰρ φρήν ὄμμασιν λαμπρύνεται, establece explícitamente carácter visual del sueño.

Agamenón. A continuación, aparece la reina sobresaltada por sus experiencias oníricas y da a conocer su sueño metafórico.

La aparición de Polidoro presenta características comunes con la aparición de la difunta Clitemnestra a las Erinias durmientes³³⁷, sobre todo en la manera de manifestarse como personaje puesto en escena³³⁸. Polidoro se presenta al comienzo de la obra como procedente del Hades, de la misma manera que Patroclo en *Ilíada*³³⁹; cuenta cómo su padre lo confió a Poliméstor con motivo de la guerra y cómo éste lo asesinó para quedarse con sus riquezas al vencer los aqueos. Entonces el espectro de Polidoro señala su estado actual diciendo:

*Yazgo unas veces tendido sobre la costa, otras veces en el
reflujo marino, llevado de aquí para allá por los muchos
vaivenes de las olas, sin ser llorado (ἄκλωτος), sin tumba
(ἄταφος). Ahora me dirijo hacia mi madre Hécuba, una vez
que he abandonado mi cuerpo, flotando en lo alto por tercer
día consecutivo ya...*³⁴⁰

El fantasma anticipa el sacrificio de Políxena y la aparición posterior de su cadáver, y se marcha anunciando la entrada de Hécuba, “temerosa de mi aparición”³⁴¹.

Hécuba señala la visita de su hijo, cuya muerte desconocía, mediante ἔννουχον ὄψιν. Esta expresión que no designa explícitamente el sueño, puede referirse a una aparición (φάσμα) nocturna, aunque ὄψις es un término muy usado en conexión con el sueño. Dados los paralelismos con el sueño de las Erinias, podríamos situar la aparición de Polidoro en los límites del universo onírico, como un visitante de origen subterráneo, de la categoría de los difuntos, que se aproxima al soñador sin interferir en su experiencia onírica de tipo metafórico, situándose al margen de la misma. Pero la figura del fantasma tiene una naturaleza similar que le permite asistir al sueño y presentarse al soñador a través del mismo.

³³⁷ Esquilo, *Euménides*, 94 ss. E.S.R. Cederstrom, 1972, p. 163. W.S. Messer, 1918, p. 88, concibe la presencia de Polidoro en el sueño de su madre como una fusión de la aparición del fantasma de Darío en *Persas* y del fantasma que habla en el sueño como en *Euménides*.

³³⁸ N. Lane, 2007, sugiere que el actor que interpretaba el fantasma estaba en el mismo plano que el resto.

³³⁹ J. Jouanna, 1982, p. 45, apunta que “el fantasma de Polidoro corresponde a la misma realidad que el εἰδωλον de Patroclo, se trata del alma del muerto que visita al durmiente”.

³⁴⁰ Eurípides, *Hécuba*, 28-32.

³⁴¹ Eurípides, *Hécuba*, 54.

Las experiencias oníricas de Hécuba muestran la doble vertiente de los sueños en relación a la muerte. Por una parte, el tipo de visita onírica manifiesta la aparición del difunto, que suele dirigir un mensaje al soñador, como imagen protagonista del sueño. Por otra parte, aparece implicada la muerte en el sueño metafórico de la reina, como elemento vinculado al aspecto premonitorio del ámbito onírico, que en este caso afectará a otro de los descendientes de la desventurada reina: su hija Polixena.

La puesta en escena del fantasma de Polidoro³⁴² evoca la experiencia onírica de las Erinias, en la que la sombra de la difunta Clitemnestra se dirige a las soñadoras (y no a la audiencia), las cuales a su vez están sumidas en un sueño metafórico relativo a la caza. En el caso de las Erinias, es el fantasma quien informa sobre el contenido del sueño, mientras que en este caso es Hécuba, la propia soñadora, la que relata su visión. A pesar de las diferencias estructurales y escenográficas de ambas experiencias, las dos tienen como función situar a la audiencia en la acción dramática, al tiempo que suponen una apertura de la obra muy efectista e impactante.

³⁴² J. Jouanna, 1982, estudia esta visita, la posición y el movimiento de este fantasma como figura onírica considerando su puesta en escena. Asimismo, señala que la visita onírica es más real que el sueño simbólico, por la existencia objetiva del visitante, lo cual permite que sea representado en escena (p. 45).

PRIMERA PARTE. LA INTENSIDAD
DEL MEDIO ONÍRICO

1.1. LA (IN)MATERIALIDAD DEL SUEÑO.

En este apartado nos centraremos en el vocabulario y las expresiones que trasladan el alto grado de intensidad atribuido por el pensamiento griego a la experiencia onírica.

El mundo onírico se caracteriza por su fugacidad e inconsistencia. Al igual que los sueños, el sopor (ϋπνος) se presenta a menudo como una inconsistente materia gaseosa que visita al soñador.

Cuando Oniro llega ante Agamenón en el segundo canto de *Ilíada*, “lo encontró durmiendo (εϋδοντα); el inmortal (ἀμβρόσιος) sueño (ϋπνος) se difundía (κέχυθ') alrededor”³⁴³. En el canto XIV, al ponernos al corriente del plan de Hera para con Zeus, se señala que pretendía “difundirle un próspero (ἀπήμονα) y suave (λιαρόν) sueño (ϋπνον) sobre los párpados y las juiciosas mentes”³⁴⁴. El adjetivo ἀ-πήμων, formado sobre πήμα (sufrimiento, desgracia), se relaciona, al igual que el epíteto “liberador de cuitas”³⁴⁵, con un estado de bienestar por oposición al dolor, logrado fundamentalmente por el olvido que propicia la ruptura con las preocupaciones de la vigilia.

La materialidad de la experiencia onírica se manifiesta de manera similar, cual sustancia volátil, sobre todo en las comparaciones con lo intangible. En *Prometeo encadenado* se equipara con el ámbito onírico la debilidad de la raza humana³⁴⁶, flaqueza reflejada en *Fenicias* con la imagen de Antígona al pie de su anciano padre, “débil como un sueño”³⁴⁷.

³⁴³ Homero, *Ilíada*, II, 18-19. L. Gil, 1993, señala la antigua concepción del sueño como un fluido, que en la tradición tardía guarda Hípno en un cuerno.

³⁴⁴ Homero, *Ilíada*, XIV, 164-165.

³⁴⁵ Por ejemplo en *Ilíada*, XXIII, 62. El término λιαρός indica tibieza y suavidad, cualidades con las que Hera pretende que a Zeus le pase inadvertido el engaño.

³⁴⁶ Esquilo, *Prometeo encadenado*, 549, (ισόνειρον). Brillante, 1991, pp. 112-143, dedica un espacio a la similitud de la debilidad senil con la evanescencia onírica en el capítulo “Il vecchio e la cicala: un modelo rappresentativo del mito greco”. Los dones de Prometeo a los humanos, entre los que se encuentra el arte de la onirocrítica, son propios del sexo masculino, como señala S. White, 2001, pp. 114-115. W. Cavini, 2009. G. Devereux, 1967, pp. 118-121, estudia los pasajes de Esquilo relacionados con la debilidad del medio onírico, a los que se contraponen la fuerza vengativa del sueño de Clitemnestra.

³⁴⁷ Eurípides, *Fenicias*, 1722.

Los sueños como entidad física se caracterizan tanto por su versatilidad (cambio de apariencia y flexibilidad de su materia³⁴⁸) como por su debilidad y su fácil disolución al menor contacto, como vemos en los frustrados intentos de contacto con los difuntos. Por ejemplo, en la tentativa de Odiseo por abrazar a su difunta madre, “a manera de sueño (ὄνειρος) o de sombra, escapóse de mis brazos”, y “sólo el alma, escapando a manera de sueño (ὄνειρος), revuela por un lado y por otro”.³⁴⁹

Asimismo, esta evanescencia atribuida a los sueños se manifiesta cuando Aquiles intenta abrazar la ψυχή de su difunto amigo Patroclo:

*Tendió los brazos hacia él, pero no lo pudo tocar; el alma (ψυχή), como el humo, bajo tierra se desvaneció entre leves susurros*³⁵⁰.

En este primer intento de contacto físico en los sueños homéricos, la entidad de Patroclo se marcha sin ser abrazada por Aquiles. Su manera de partir es similar a la del εἶδωλον que Atenea envía a Penélope, calificado de *ámauron*, “oscuro, confuso, débil”, al desaparecer en “los soplos del viento (ἐς πνοιᾶς ἀνέμων)”³⁵¹. Igualmente, Atenea se acerca como figura onírica a Nausícaa, “cual soplo (πνοῦη) de brisa (ἀνέμου)”³⁵². Esta asociación entre las figuras oníricas, ya sea un dios, un εἶδωλον o un alma, y el componente etéreo, gaseoso, del humo o del aire, sugiere la participación de estas entidades en una naturaleza común.

Pero no todas las experiencias oníricas se presentan con esta liviandad, o, mejor dicho, la ligereza material de los sueños no impide que la imagen sea nítida y dotada de impalpable realidad e, incluso, perviva al despertar como en el caso pindárico de las bridas de Pegaso (en la actualidad constituye un tópico descubrir restos de las vivencias oníricas al día siguiente). En tal experiencia

³⁴⁸ En Heródoto, V, 92, encontramos el caso de Melisa, madre de Demarato, quien concibió a su hijo una noche en que se acostó con una figura igual a su marido Aristón –supuestamente el héroe Astrábaco– que le puso unas coronas. Dichas coronas permanecen en la vigilia del mismo modo que las bridas de Belerofonte, pero en la experiencia de Melisa se trata de una aparición nocturna y no de un sueño, por lo que no la incluimos en este estudio.

³⁴⁹ Homero, *Odisea*, XI, 207-208 y 222. Píndaro con la expresión σκιᾶς ὄναρ también subraya la idea de fugacidad, “¡Seres de un día! (ἐπάμηροι) ¿Qué es uno? ¿Qué no es? ¡Sueño de una sombra (σκιᾶς ὄναρ) es el hombre!” (*Pítica* VIII, 95). P. Toohey, 1987. G. Nagy, 2000.

³⁵⁰ Homero, *Ilíada*, XXIII, 99-101.

³⁵¹ Homero, *Odisea*, IV, 838-839.

³⁵² Homero, *Odisea*, VI, 20.

sueño (ὄναρ) y realidad (ὕπαρ) se confunden, dejando así patente la imprecisión de sus límites. La ἐνάργεια de la visión es tan intensa que el elemento onírico se ve materializado en la vigilia, paradigma extremo de nitidez y realidad de un elemento originalmente onírico.

1.1.1. Materialidad transgresiva.

En la *Olímpica* XIII de Píndaro, dedicada a Jenofonte de Corinto, Belerofonte recibe la visita de la diosa Atenea prestándole ayuda para la doma de Pegaso:

Aquél [Belerofonte] había soportado en verdad antaño muchas penalidades, en su afán por uncir a Pegaso, hijo de la ofídica Gorgona, cerca de la fuente, hasta que la doncella Palas le llevó la áurea diadema de las bridas, y del ensueño (ἐξ ὄνειρου) al punto surgió una visión real (ὕπαρ); y ella le dijo: “¿Duermes (εὔδεις), rey eólida? Toma, acepta este ecuestre encantamiento y muéstraselo al padre Domador mientras le sacrificas un toro blanco”³⁵³.

Palas se implica a menudo en los sueños, como vemos en *Odisea*, donde promociona la experiencia onírica de Penélope a través de un εἶδωλον “estando dormida en las puertas del sueño (ἐν ὄνειρείησι πύλῃσιν)”³⁵⁴, y visita a Nausícaa bajo la apariencia de una amiga de la soñadora para propiciar su encuentro con Odiseo (no para ayudar a la soñadora)³⁵⁵.

El objeto que permanece en la vigilia, las bridas, permitirá a Belerofonte someter al alado corcel Pegaso:

³⁵³ Píndaro, *Olímpica XIII*, 63-69.

³⁵⁴ Homero, *Odisea*, IV, 809. El participio κνώσσοῦσα, así como κνώσσοντι en Píndaro, apenas son usados para indicar la actividad de dormir.

³⁵⁵ En la épica homérica, los visitantes divinos no aportan la solución a los problemas de quienes sueñan sino que, a lo sumo, inspiran confianza y tranquilidad en los soñadores. El sueño de alivio y consuelo más representativo es el primero de Penélope (*Odisea*, IV, 795ss.). El caso de Príamo es otro notable ejemplo de ayuda divina, pero no aporta la solución al verdadero problema del soñador (*Iliada*, 677ss.). En la obra herodotea, en cambio, (II, 141) Setón recibe la visita de Hefesto, al igual que Atenea en el caso pindárico, sin modificación en su aspecto y con una clara finalidad auxiliadora.

Tales son las palabras que la doncella de oscura égida le pareció (ἔδοξεν) que le había dirigido en las tinieblas mientras dormía (κνώσσοντι); de un salto enderezó sus piernas. Tomó en sus manos el prodigioso objeto (τέρας) que a su lado estaba³⁵⁶.

El sueño de Belerofonte sigue la línea de las visitas oníricas típicas de los poemas homéricos, pero incluye algunos elementos nuevos, como la materialización de un elemento onírico en la realidad diurna y el lugar donde se desarrolla el sueño, mencionado, algunos versos después, en la consulta de Belerofonte a cierto adivino:

Alegre fue a buscar al adivino (μάντιν) local, el hijo de Cérano, y le expuso la conclusión de todo el suceso: Cómo sobre el altar (ἄνὰ βωμῶ) de la diosa se había acostado (κοιτάξατο) durante la noche de acuerdo con su oráculo (χρήσιος) y cómo en persona la hija de Zeus, el del rayo por lanza, le había proporcionado el áureo objeto domeñador de impulsos³⁵⁷.

El adivino Cérano, figura con autoridad en materia onírica³⁵⁸, sugiere a Belerofonte lo siguiente:

Obedecer cuanto antes al ensueño (ἐνυπνίῳ) fue su consejo y, cuando al poderoso sostenedor de la tierra hubiese sacrificado un animal de fuertes pezuñas, levantar enseguida un altar (βωμὸν) a Atenea Ecuestre³⁵⁹.

El adivino no predice el futuro ni ofrece una interpretación de la experiencia onírica, sino que determina el ritual adecuado, al estilo de los *kritaí* en *Coéforas* de Esquilo. Además del sacrificio de “un animal de fuertes pezuñas” correspondiente al toro blanco que Atenea menciona en el sueño, el adivino le aconseja a Belerofonte erigir un altar (βωμὸν), elemento habitual en las ofrendas

³⁵⁶ Píndaro, *Olímpica XIII*, 70-73.

³⁵⁷ Píndaro, *Olímpica XIII*, 74-78.

³⁵⁸ E. Suárez de la Torre, 1988, 1989 y 1993. Cérano es nieto de Melampo, de quien también desciende Anfiarao, héroe que disponía de un oráculo relacionado con la incubación. Sobre la vertiente religioso-mántica del poeta tebano, P. Sineux, 2007 hace una interesante lectura histórico-política del culto de Anfiarao, héroe que desplaza su vertiente adivinatoria en favor de otra sanadora desarrollada por su asimilación a Asclepio. El autor presenta con detalle el desarrollo de la práctica incubatoria y conjuga el uso conjunto de fuentes gráficas y escritas para conformar un completo y sugerente estudio sobre este personaje. Son numerosos los artículos que Sineux ha escrito acerca de Asclepio y su culto.

³⁵⁹ Píndaro, *Olímpica XIII*, 79-82.

votivas, que alude al lugar donde el eólida recibió la visita de la diosa. Descansar en un recinto sagrado con el objeto de recibir auxilio divino es la característica principal de la práctica incubatoria a la que también Heródoto alude en otra ocasión³⁶⁰.

³⁶⁰ Heródoto, VIII, 134, alude a esta práctica para solicitar oráculos y explica por qué los tebanos no pueden dormir en el templo de Anfiarao, pero no menciona ninguna preparación previa ni el desarrollo de la repuesta oracular. En los poemas homéricos y en la tragedia ática los soñadores no duermen en recintos sagrados salvo en el caso de las Erinias, quienes aparecen durmiendo en el templo de Apolo (pero sin ejercer la práctica incubatoria).

1.2. LOS TRAYECTOS DE LOS ENTES ONÍRICOS.

La mutabilidad física de las entidades oníricas se manifiesta en los cambios de apariencia y en los trayectos hasta la habitación del soñador. La aproximación al soñador de las entidades oníricas del Olimpo o del Hades se detalla en algunos pasajes homéricos. Oniro, al recibir el mandato de Zeus, “con presteza llegó (ἵκανε) a (ἐπὶ) las veloces naves de los aqueos y marchó (βῆ) sobre (ἐπ') el Atrida Agamenón”³⁶¹, y de manera similar, “llegó (ἦλθε δ' ἐπὶ) el alma del mísero Patroclo”³⁶². En estos casos iliádicos encontramos el verbo de movimiento en tmesis con la preposición ἐπὶ, la cual, además de indicar dirección, puede adquirir también el matiz de hostilidad³⁶³.

En *Odisea*, sin embargo, advertimos cierta variación en el modo de aproximarse de los visitantes oníricos, pero sin cambio en la idea esencial. El εἶδωλον que Atenea envía para consolar a Penélope (notemos que éste es el sueño más tranquilizador y calmado de los poemas homéricos), “en la alcoba (ἐς θάλαμον) penetró (εἰσῆλθε) bordeando la cuerda del cierre”³⁶⁴, y, al irse la figura mensajera, la soñadora “hallaba aliviado su pecho por la clara visión (ἐναργὲς ὄνειρον) que le vino (ἐπέσσυτο) en la paz de la noche”³⁶⁵. Por otra parte, la propia diosa, para llegar a Nausícaa, “se acercó a su casa” (ἔβη πρὸς δῶμα)³⁶⁶ y “cual soplo de brisa penetró (ἐπέσσυτο) hasta el borde del lecho”³⁶⁷.

A diferencia de los poemas homéricos, en la tragedia y en Heródoto no se suele mencionar el acercamiento de los sueños al durmiente. Esto se debe

³⁶¹ Homero, *Ilíada*, II, 17-18.

³⁶² Homero, *Ilíada*, XXIII, 65.

³⁶³ En el sueño de Penélope, la preposición ἐς /εἰς funciona como prefijo indicando dirección e incluso interioridad en relación a la cámara de la reina de Ítaca.

³⁶⁴ Homero, *Odisea*, IV, 802. Acerca de este sueño, A.H.M. Kessels, pp. 83-89. G.A. Reider, 1989, pp. 120-132.

³⁶⁵ Homero, *Odisea*, IV, 840-841.

³⁶⁶ Homero, *Odisea*, VI, 13.

³⁶⁷ Homero, *Odisea*, VI, 20. Obsérvese que también contiene la preposición ἐπὶ como preverbio. Nausícaa se emplea el verbo ἐπι-σεύω en la misma forma de aoristo que encontramos en la marcha del εἶδωλον (en voz media-pasiva significa “lanzarse, apresurarse, ir o correr apresuradamente hacia o contra...”). Penélope emplea el mismo verbo para introducir la visita de su marido experimentada en la noche, diciendo “el destino (δαίμων) me envía (ἐπέσσευεν) tristes (κακὰ) sueños (ὄνειρατ') también, que esta noche a mi lado llegaba a dormir (παρέδραθεν) uno igual a él” (εἵκελος αὐτῷ); en este caso, la forma ἐπέσσευεν presenta la voz activa, pues la soñadora se ve como víctima de las ilusiones de alguna divinidad, las cuales le privan del descanso que el sueño (ὕπνος) proporciona respecto a las cuitas.

fundamentalmente a los mecanismos empleados en la épica homérica para mostrar el mundo divino y su interacción con el ámbito humano. Las soñadoras trágicas se ven acuciadas y frecuentadas por sueños (el caso más claro es el de Ío, reflejado mediante las expresiones ὄψεις ἔννουχοι πωλεύμεναι, πάσας εὐφρόνας, ξυνειχόμενῃν y νυκτίφοιτ' ὀνειράτα³⁶⁸), pero apenas dan datos de su procedencia o ubicación. En la *Electra* sofoclea, Crisótemis dice que su padre ha “venido a la luz” (ἐλθόντος ἐς φῶς)³⁶⁹, pero ella no es la soñadora y no se refiere estrictamente al modo de aproximación del espectro, sino al hecho de haber “resucitado” en la experiencia.

Es distinto el caso del fantasma de Polidoro quien, en el prólogo de *Hécuba*, apunta, “ahora me dirijo (ἀίσσω) hacia (ὑπὲρ) mi madre Hécuba”³⁷⁰. El verbo ἀίσσω, “lanzarse, volar”, no es de uso habitual en la aproximación del ente onírico, y la presencia de la preposición ὑπὲρ aporta la idea de elevación o suspensión sobre la soñadora, al igual que la fórmula homérica στή δ' ἄρ' ὑπὲρ κεφαλῆς³⁷¹.

1.2.1. Posición (στή δ' ἄρ' ὑπὲρ κεφαλῆς)

La figura onírica de los poemas homéricos, una vez que se aproxima al lugar, suele adoptar la misma posición, sobre la cabeza del soñador; tal ubicación se indica mediante la expresión típica στή δ' ἄρ' ὑπὲρ κεφαλῆς³⁷², la cual se adapta perfectamente a los dos primeros dáctilos y medio del hexámetro, hasta la cesura pentemímera. Esta fórmula se emplea, siempre al comienzo del verso, en relación a los sueños que reciben Agamenón, Aquiles, Príamo, Penélope (en la

³⁶⁸ Esquilo, *Prometeo encadenado*, 645 y 655-657.

³⁶⁹ Sófocles, *Electra*, 419.

³⁷⁰ Eurípides, *Hécuba*, 30-31.

³⁷¹ Considerando sobre todo la típica ubicación homérica y el adjetivo μελανοπτερύγων aplicado a las figuras oníricas, autores como J. Jouanna, 1982, suponen que el espectro de Polidoro aparecía suspendido en lo alto del escenario mediante la μηχανή. N. Lane, 2007, sin embargo, descarta que el actor se situara en un nivel superior.

³⁷² Encontramos la expresión στή δ' ἄρ' ὑπὲρ κεφαλῆς en *Ilíada*, II, 20 y 59; XXIII, 68; XXIV, 682. *Odisea*, IV 803; VI 21.

visita del εἶδωλον) y Nausícaa. La colocación del visitante “sobre la cabeza”³⁷³, acentúa el carácter superior y dominante del visitante. El soñador se halla en un nivel más bajo y recibe una impresión más impactante en cuanto que está en el lecho indefenso ante el asalto nocturno de una figura que se sitúa sobre él (ὑπὲρ). La expresión aporta, además, la idea de levitación, característica de los entes sobrehumanos.

El caso de Reso varía la expresión habitual empleando κεφαλῆφιν ἐπέστη. Esta locución respeta la mención de la cabeza y del verbo ἴστεμι, pero utilizan el antiguo locativo en –φι en lugar del sintagma preposicional introducido por ὑπὲρ, y añade el preverbio ἐπί que hemos visto como característica de la aproximación del visitante en otros sueños. Esta experiencia, que esboza en dos versos una visión onírica cuyo contenido no es muy claro, comprime la llegada y situación de la figura en la forma ἐπέστη³⁷⁴.

En la *Historia* herodotea a menudo encontramos una forma de ἐφίστημι en relación al ente onírico. Para el sueño de Cresos se emplea ἐπέστη³⁷⁵ (la misma que en el Reso homérico), pero este verbo se usa normalmente en participio, concretamente en acusativo (ἐπιστάντα) como complemento directo de un verbo de visión³⁷⁶.

En la visión de Hiparco se halla ἐπιστάντα en un contexto mucho más violento, pues un hombre grande y hermoso le impera a sufrir³⁷⁷. El participio ἐπιστάντα, al igual que la expresión formular homérica, se puede entender como indicador de flotabilidad y levitación sobre el sujeto soñante.

³⁷³ G.A. Reider, 1989, p. 63-64, considera esta expresión como vinculada al medio necesario para percibir la experiencia onírica, es decir, a los sentidos del oído y la vista (de manera no estrictamente física).

³⁷⁴ En la versión trágica del mito encontramos la forma παρεστῶς (Eurípides, Reso, 682), pero no en el contexto de un visitante como en estos otros casos. En cambio, la experiencia del auriga se presenta mediante una expresión paralela a las de visita: μοι καθ' ὕπνον δόξα τις παρίσταται (v. 780)

³⁷⁵ Heródoto, I, 34. En la historia de Cresos también encontramos el término ἐπιστάσα referido a la visión del sueño (ὄψις ὄνειρον), Heródoto, I, 38.

³⁷⁶ Así ocurre en el caso de los egipcios Sábaco y Setón, en el que el participio concierne con la figura onírica, tanto con la que aconseja a Sábaco cortar en dos a los sacerdotes, como en la aparición de Hefesto que insta a Setón a luchar contra los árabes; en ambas experiencias el verbo aporta la idea de firmeza en el mensaje, y en ambas podemos suponer una ubicación del protagonista onírico más o menos elevada sobre el soñador.

³⁷⁷ Heródoto, V, 56. Igualmente imperativas son las experiencias de Jerjes antes de la invasión de Atenas, en las que también encontramos el participio. En el segundo sueño de Jerjes, el participio es neutro (ἐπιστάν) por usarse la variante neutra ὄνειρον, pero conlleva el mismo significado.

Es llamativo el término ὑπερστὰν³⁷⁸ en el relato sobre el sueño de Artábano por el hecho de tener el preverbio que se usa en los poemas homéricos para situar a la figura onírica en la expresión στῆ δ' ἄρ' ὑπὲρ κεφαλῆς. El participio ὑπερστὰν enfatiza la posición elevada del visitante, a quien dota de mayor autoridad y poder intimidatorio³⁷⁹.

El vocabulario herodoteo relativo a la aproximación del ente onírico es cercano al empleado en los poemas homéricos y, a su vez, presenta aspectos comunes al del género trágico, fundamentalmente en el uso del verbo δόκεω (en concreto la forma ἐδόκεε) y en el vocabulario relativo a la visión³⁸⁰, usado de forma pionera en el sueño de Penélope.

³⁷⁸ Heródoto, VII, 17.

³⁷⁹ En el caso de Artábano se emplea ἦλθε como término para señalar la aproximación del ente onírico, al igual que en algunos sueños homéricos, pero la figura presenta una actitud realmente amenazante (Heródoto, VII, 17).

³⁸⁰ El léxico de la visión relacionado con el ámbito onírico es muy usado en la tragedia y en la obra Herodotea. M.R. Fernández Garrido y M.A. Vinagre Lobo, 2003. R. Nishizawa, 1965.

1.3. LA DICOTOMÍA ὄναρ / ὕπαρ.

Las experiencias oníricas siempre han sido intrigantes, y en ocasiones el ser humano las confunde con recuerdos de acciones que no han acontecido. En la actualidad, hacemos una distinción tajante entre la vigilia y los sueños (excepto en casos excepcionales), pero las sociedades antiguas no eran tan conscientes de los procesos mentales durante el sueño. Según Cappelletti³⁸¹ “puede decirse que en las llamadas culturas primitivas el sueño no se distingue de la vigilia o se le considera como un estado o modo de ser superior al de ésta”.

En los poemas homéricos observamos gran continuidad entre la realidad diurna y la onírica, sobre todo cuando el contenido del sueño se basa en una visita de alguien conocido, ya que es un evento que ocurre cotidianamente en la vigilia.

Sin embargo, en el género trágico el contenido se complica en clave metafórica, aun manteniendo las leyes que rigen la naturaleza. Las experiencias registradas en la historiografía herodotea, en cambio, con frecuencia se caracterizan por elementos desmesurados que no se corresponden con la vigilia, como una persona con unas alas inmensas.

Así, los elementos que aparecen en los sueños no responden necesariamente a las leyes de la lógica imperante en la realidad diurna. La vigilia está sujeta a ciertas normas dadas por la naturaleza y por la sociedad que se flexibilizan o deforman en el plano onírico. La dualidad reflejada en los planos del sueño y de la vigilia es paralela a la establecida por la oposición entre los ámbitos divino y humano, y está muy ligada al concepto del alma. Así, nuestra existencia se divide entre una rígida realidad cotidiana, y el universo onírico, tan lleno de posibilidades como quepan en la imaginación del soñador o, desde la perspectiva antigua, en la voluntad divina.

Esta es la dualidad expresada por ὄναρ y ὕπαρ, términos que encontramos dos veces en contraposición dentro de los poemas homéricos³⁸² y que queda reflejada en el reproche de varios visitantes. El término ὄναρ indica la

³⁸¹ A.J. Cappelletti, 1989, p. 9.

³⁸² Homero, *Odisea*, XIX, 547 y XX, 90.

experiencia o el estado onírico, mientras que ὕπαρ se refiere a los hechos que suceden en la vigilia. La etimología de ὄναρ se vincula popularmente con ἀνά (ὄν en eolio)³⁸³, en contraposición a ὕπαρ, que deriva de ὑπό³⁸⁴, plasmando la idea de ascensión en el concepto del sueño.

En el sueño alegórico de Penélope, el águila se dirige a la soñadora comenzando su discurso por “ten valor” (θάρασει) y, antes de dar la explicación de los elementos simbólicos, dice “no es un sueño (ὄναρ), sino una realidad (ὕπαρ) que se cumplirá”³⁸⁵. Poco más tarde, al comienzo del canto siguiente, Penélope invoca a Ártemis y alude a un sueño en el que la figura de su marido se acostaba junto a ella, señalando su regocijo, “pues decía que aquello no era un sueño (ὄναρ), sino ya realidad (ὕπαρ)”³⁸⁶. Esta oposición sitúa la experiencia onírica (ὄναρ) como primariamente engañosa y cabalística, formulada por alguien consciente de que tras su visión pueden estar escondidos sus deseos.

En el *Prometeo encadenado* de Esquilo, el protagonista afirma que él fue “el primero en discernir (κάκρινα) a partir de los sueños (ἐξ ὀνειράτων) qué ha de ocurrir en la realidad (ὕπαρ)”³⁸⁷. Prometeo, más que contraponer estos dos planos vitales, integra en la realidad los sueños, o partes de los mismos, como una forma de adivinación³⁸⁸.

La palabra ὕπαρ se relaciona tanto con el plano de la realidad diurna, como con los acontecimientos que en él tienen cabida, de la misma manera que ὄναρ designa el plano de los sueños y los propios sueños³⁸⁹. La ruptura entre ambas esferas de realidad no siempre es abrupta, pero marca una oposición que refleja las limitaciones del ser humano, relegado al mundo material con excepcionales ocasiones de contacto divino a través del medio onírico. La

³⁸³ Chantraine, s.v. ὄναρ.

³⁸⁴ Para esta oposición M. Casevitz, 1982, pp. 70-71, y Chantraine, s.v. ὕπαρ; como éstos indican, H. Frisk incluye ὕπαρ en la familia de ὕπνος, con una alternancia de sufijo.

³⁸⁵ Homero, *Odisea*, XIX, 547: οὐκ ὄναρ, ἀλλ' ὕπαρ ἐσθλόν, ὃ τοι τετελεσμένον ἔσται.

³⁸⁶ Homero, *Odisea*, XX, 90: χαῖρ', ἐπεὶ οὐκ ἐφάμην ὄναρ ἔμμεναι, ἀλλ' ὕπαρ ἦδη.

³⁸⁷ Esquilo, *Prometeo encadenado*, 485-486: κάκρινα πρότος ἐξ ὀνειράτων ἢ χρῆ / ὕπαρ γενέσθαι.

³⁸⁸ Esquilo, *Prometeo encadenado*, 484.

³⁸⁹ Algunos estudiosos conciben *húpar* como un sueño de carácter veraz; R.B. Rutherford, 1992, p. 195, lo interpreta como “visión real”. R.G.A. van Lieshout, 1980, p. 41-44, considera varios casos en los que *húpar* tiene el valor de “sueño verdadero”, a pesar de la opinión de A.H.M. Kessels, 1978, p. 189 “ὕπαρ no significa ‘sueño verdadero’ en ningún lugar de la literatura griega. Se le dota de este significado por algunos lexicógrafos que lo inventaron para explicar Homero, *Odisea*, 547”.

mutabilidad del universo onírico y su fugacidad propicia su concepción como algo irreal y fantasioso, sobre todo a medida que su origen se desvincula del elemento divino.

1.3.1. El reproche: directrices divinas y últimas peticiones del difunto.

El visitante onírico de la épica homérica suele comenzar su discurso con un reproche hacia el soñador, habitualmente un εὔδεις³⁹⁰ acompañado de un vocativo³⁹¹, para hacerle notar la pérdida de tiempo que el dormir le supone ante las “necesidades” que el sueño le impone, al tiempo que sitúa al receptor en el plano de la realidad en el que se desarrolla la acción.

En esta situación de apremio, el soñador recibe un mensaje en imperativo³⁹². Esta forma de dicción por parte del visitante pone de manifiesto cierta sumisión en el destinatario de las palabras. De hecho, se puede decir que los soñadores responden a la vivencia onírica de la manera esperada por el ámbito suprahumano.

En el caso del Agamenón iliádico, Oniro enfoca los primeros versos del mensaje, introducidos por εὔδεις, hacia los deberes de un dirigente diciendo “no debe dormir toda la noche el varón que tiene las decisiones, a quien están confiadas las huestes y a cuyo cargo hay tanto”³⁹³; y para persuadirle de que ataque a los troyanos, apoya su autoridad en Zeus, quien “ha ordenado (κέλευσε) que armes a los aqueos...”³⁹⁴. El visitante concluye su discurso con dos verbos en imperativo, uno de segunda persona y otro de tercera que también implica a esa segunda persona:

³⁹⁰ Homero, *Iliada*, II, 23; XXIII, 69; XXIV, 683; *Odisea*, IV, 804.

³⁹¹ C. Brillante, 1991, “La comunicazione nel sogno: la parola e la immagine”, pp. 144-177, señala que el Εὔδεις recoge la función fática en el mensaje onírico.

³⁹² En el género trágico también encontramos experiencias yusivas con el patrón homérico, como las de Ío que le instan a unirse con Zeus, y otras en las que las órdenes de la figura onírica no son tan efectivas como en los textos de Homero, como la de las Erinias en la que la sombra de Clitemnestra azuza a las durmientes vengadoras.

³⁹³ Homero, *Iliada*, II, 24-25.

³⁹⁴ Homero, *Iliada*, II, 28.

*Guarda esto en tus mentes (ἔχε φρεσί), y que el olvido (λήθη) no te conquistó cuando el sueño (ὕπνος), dulce para las mentes, te suelte.*³⁹⁵

Esta experiencia no parece especialmente violenta. De hecho, la figura onírica se aleja mientras el soñador queda “imaginando en su ánimo (θυμὸν) cosas que no se iban a cumplir”, es decir, que el rey de Micenas parece tener un despertar dulcemente iluso.

La aparición de Patroclo a Aquiles también se construye sobre la base de varios imperativos. Sus palabras comienzan con el habitual εὔδεις y la consiguiente reprimenda:

*Duermes (εὔδεις), y ya te has olvidado de mí, Aquiles. En vida nunca te descuidaste, pero sí ahora que estoy muerto.*³⁹⁶

El mensaje se articula sobre tres imperativos con sus correspondientes argumentaciones: “entiérrame (θάπτέ) cuanto antes”, “dame (δός) también la mano”, “no deposites (μὴ ... τιθήμεναι) mis huesos aparte de los tuyos”. De esta manera, el espectro apremia a su amigo con sus peticiones pero, eso sí, sin aterrorizar al soñador. Sin embargo, no se suscita sentimiento de terror en el soñador, ya que el visitante es un ser querido, pero sí muestran cierto desasosiego, tras el fallido intento de abrazo, las “lastimeras palabras” que el héroe pronuncia al despertar:

*¡Ay! También en las mansiones del Hades es algo el alma (ψυχή) y la sombra (εἶδωλον), aunque la inteligencia (φρένες) no se conserva.*³⁹⁷

Encontramos otra forma de reproche muy marcada en el género trágico. El espectro de Clitemnestra se dirige a las durmientes con un autoritario “¡podéis dormir!”³⁹⁸ y concluye su primer parlamento diciendo “mediante un sueño (ὄναρ)

³⁹⁵ Homero, *Iliada*, II, 33-34.

³⁹⁶ Homero, *Iliada*, XXIII, 69-70.

³⁹⁷ Homero, *Iliada*, XXIII, 103-104. Para el concepto de alma, véase D.B. Claus, 1981; G. Donnay, 1983 y J. Bremmer, 1983; un trabajo más reciente del mismo autor en relación al tema es Bremmer, 1994.

³⁹⁸ Esquilo, *Euménides*, 94.

os estoy invocando”³⁹⁹, desdoblado el típico εὔδεις homérico al principio y al final de su discurso.

1.3.2. Príamo: ¿sueño o realidad?

Zeus ordena a Hermes escoltar a Príamo hasta la tienda del Pelida, “ya que es a quien más gusta de escoltar a los hombres”⁴⁰⁰, y el dios se prepara para su cometido cogiendo las sandalias aladas y el caduceo, “la vara con la que hechiza los ojos de los hombres que quiere y despierta también a los que están dormidos”⁴⁰¹.

Hermes adquiere la apariencia de un apuesto príncipe al dirigirse a Príamo, aspecto que éste elogia y toma por un buen presagio, ya que la buena apariencia es símbolo de nobleza. El dios se presenta como escudero de Aquiles y, una vez llegados a la tienda, el dios descubre a Príamo su verdadera identidad⁴⁰². Príamo ha sido objeto de dos apariciones en el mismo día⁴⁰³, y por la noche Hermes aparecerá en su sueño una vez más.

³⁹⁹ Esquilo, *Euménides*, 116. El término ὄναρ aparece dos veces en esta obra (v. 116 y 131), y en ambos casos esta palabra queda resaltada al ocupar la primera posición del verso.

⁴⁰⁰ Zeus se dirige a Hermes en estos términos en Homero, *Ilíada*, XXIV, 334.

⁴⁰¹ Homero, *Ilíada*, XXIV, 343-344: εἴλετο δὲ ῥάβδον, τῇ τ' ἀνδρῶν ὄμματα θέλγει ὃν ἐθέλει, τοὺς δ' αὖτε καὶ ὑπνώοντας ἐγείρει. Las sandalias desempeñan su función en el transporte del dios, y el caduceo facilita la escolta de Príamo hasta la tienda del Pelida (*Ilíada*, XXIV, 445: τοῖσι δ' ἐφ' ὕπνον ἔχευε διάκτορος Ἀργειφόντης. Este instrumento le ayudó a conseguir el sobrenombre de “Argicida”, muy frecuente en este canto (*Ilíada*, XXIV, 23, 109, 153, 182, 339, 379...). A. Frothingham, 1916.

⁴⁰² Los mensajeros divinos suelen referir su verdadera identidad, como hace Hermes en esta aparición (Homero, *Ilíada*, XXIV, 460) o Iris en su epifanía del mismo canto (v. 173). En el ámbito onírico, Oniro confiesa en su parlamento a Agamenón que es “mensajero de Zeus” (*Ilíada*, II, 26) y el εἶδωλον formado por Atenea con el aspecto de Iftima, en su diálogo con Penélope aclara que es dicha diosa quien le envía (*Odisea*, IV, 28-29), al igual que el águila indica a Penélope su equivalencia metafórica con su esposo (*Odisea*, XIX 49-50). Sin embargo, en su visita a Nausícaa, Atenea no revela su identidad a la soñadora (*Odisea*, VI, 25-40), tendencia que define en gran parte la ambigüedad de las apariciones oníricas de los géneros trágico e historiográfico.

⁴⁰³ En el canto final de *Ilíada* los dioses, compadecidos de la suerte del cadáver de Héctor, instan a Hermes a raptarlo, pero ante la negativa de Hera, Poseidón y Atenea, Zeus decide consultar a Tetis para que convenga a su hijo de que acepte el rescate por el cadáver y no dañe a Príamo. Zeus envía a Iris al encuentro de Príamo, para que solicite con regalo la devolución del cuerpo de su hijo a Aquiles. Hécuba procura disuadir a Príamo de sus intenciones de adentrarse en el campamento enemigo, pero éste está convencido de la veracidad del mensaje divino, “si me hubiera invitado algún otro de los terrestres (...) afirmaríamos que es mentira y nos alejaríamos con más razón; mas ahora yo mismo he escuchado (ἄκουσα) y visto (ἑσέδρακον) a la diosa cara a cara”, Homero, *Ilíada*, XXIV, 220-223.

El Pelida se percató de que a Príamo “un dios le ha traído a las veloces naves de los aqueos”⁴⁰⁴, y no obstruye el desarrollo de los hechos que los olímpicos desean que se sucedan. Al acostarse, Hermes se siente incómodo ante la situación de su protegido:

Los demás dioses y los hombres, dueños de carros de guerra, durmieron toda la noche (εὔδον παννύχιοι), doblados (δεδημημένοι) por el placido sueño (ὑπνω), pero el sueño (ὑπνος) no se había adueñado del benéfico Hermes, que meditaba en su ánimo cómo escoltar al rey Príamo fuera de las naves a escondidas de los sagrados centinelas⁴⁰⁵.

La expresión εὔδον παννύχιοι también la encontramos con motivo del sueño de Agamenón⁴⁰⁶, en el que Zeus, el responsable de la experiencia onírica, sufre un insomnio paralelo al que en este canto presenta Hermes⁴⁰⁷. En ambos casos el desvelo de los dioses se resuelve provocando una experiencia onírica en un mortal, pero los sueños de Agamenón y de Príamo se desarrollan de forma diferente a partir de las distintas intencionalidades divinas.

Hermes, aunque Zeus no le había solicitado una aparición onírica expresamente, siguiendo su encargo de protector “se detuvo sobre su cabeza”⁴⁰⁸ y le intimida presentándole sin tapujos su delicada situación en campamento hostil, comenzando con un reproche que recoge el típico εὔδεις:

¡Anciano! No te importa el mal a juzgar por cómo duermes aún en medio de los enemigos, ahora que Aquiles te ha dejado. Verdad que has rescatado a tu hijo, pagando cara su liberación. Pero por tu vida incluso el triple tendrían que pagar los hijos tuyos que han quedado en Troya, si Agamenón atrida te reconoce y si te reconocen todos los aqueos⁴⁰⁹.

El dios insta a su protegido para que salga del campamento aqueo sin ser visto. A diferencia de otras visitas iliádicas, ésta no se expresa en imperativo,

⁴⁰⁴ Homero, *Iliada*, XXIV, 564.

⁴⁰⁵ Homero, *Iliada*, XXIV, 677-681.

⁴⁰⁶ Homero, *Iliada*, II, 2.

⁴⁰⁷ M.A. Fernández Contreras, 2000.

⁴⁰⁸ Homero, *Iliada*, XXIV, 682.

⁴⁰⁹ Homero, *Iliada*, XXIV, 683-688.

pero desvela al soñador el enorme peligro que corre y del elevado coste que supondría su propia liberación en caso de que los aqueos le atraparan.

Tras el mensaje, “el anciano sintió miedo (ἔδεισεν) y levantó al heraldo”. El terror de Príamo viene indicado por el aoristo épico de δείδω, “temer, tener miedo”; la experiencia onírica inspira este sentimiento en el rey, le suscita una grave preocupación e inquietud al advertirle su peligrosa situación.

Este sueño no responde a una falacia divina y el mensaje que presenta es de carácter admonitorio, claro y conciso. Las palabras de Hermes alarman a Príamo, y estalla la urgencia de retornar a salvo con el cadáver de su hijo, a pesar del respeto mostrado por Aquiles⁴¹⁰.

Algunos estudiosos no consideran esta experiencia como un sueño⁴¹¹, sino como una teofanía del dios Hermes. Las palabras que dirige a su protegido bien podrían constituir la voz de la conciencia del anciano, si no fuera porque al levantarse “Hermes les unció los caballos y las mulas”⁴¹² y le escolta de nuevo, es decir, que, además de no mencionarse el despertar de Príamo, tras la experiencia el mensajero onírico se desenvuelve en el ámbito de la vigilia⁴¹³. Sin embargo, Hermes sí manifiesta el estado onírico al hacerle consciente de su estado a Príamo⁴¹⁴ y la visión presenta rasgos afines a otros sueños, como el típico “se detuvo sobre su cabeza”⁴¹⁵ y el tono de reproche que presentan habitualmente el mensajero onírico⁴¹⁶, aunque no se refiera explícitamente su despertar.

El término εὔδεις, referido a su a su estado somnoliento y no propiamente al acto de dormir, podría traducirse como “te estás durmiendo” (de forma que Príamo estaría cayendo en el sueño), por lo que no es una pista concluyente.

⁴¹⁰ M.A. Lloyd, 2004, apoyándose en su análisis del término ἐπικερτομέων (*Ilíada*, XXIV, 649), apunta que la formalidad y el tono de Aquiles constituyen un recurso para facilitar la salida del campamento aqueo y continuar el desarrollo argumental.

⁴¹¹ W.S. Messer, 1918, no considera un verdadero sueño el mensaje de Hermes a Príamo.

⁴¹² Homero, *Ilíada*, XXIV, 690. C.W. Macleod, 1982, p. 145. señala la economía en el viaje de vuelta de Príamo.

⁴¹³ Homero, *Ilíada*, XXIV, 690-691.

⁴¹⁴ Homero, *Ilíada*, XXIV, 683: οἷον ἔθ' εὔδεις.

⁴¹⁵ Homero, *Ilíada*, XXIV, 682: στῆ δ' ἄρ' ὑπὲρ κεφαλῆς.

⁴¹⁶ C.W. Macleod, *Iliad. Book XXIV*, Cambridge, 1982, p. 145, apunta que este reproche por estar dormido es típico de las apariciones oníricas.

La confusión entre el estado de vigilia y la experiencia onírica que se atribuye a algunas sociedades primitivas⁴¹⁷ está reflejada en este canto. Las últimas horas del rey troyano están marcadas por una excepcional intensidad ya que, por una parte, Príamo, inmerso en los desastres de la guerra que asedia su ciudad, está profundamente afligido por la muerte de su proge⁴¹⁸ y, por otra parte, ha mantenido varios contactos con los dioses (con Iris para recibir el mensaje de Zeus y con Hermes para gozar de su protección) y ha experimentado otra sensación intensa al solicitar un augurio para confirmar su empresa y serle concedido⁴¹⁹.

La consciencia humana pierde rendimiento debido factores externos (golpes, alimentación, calor extremo...) e internos (neurosis, intereses particulares...). Como consecuencia, su funcionamiento se ve alterado y pueden aflorar ilusiones similares a los sueños cuando el sujeto no está aún completamente dormido.

Las imágenes que sobrevienen en estos momentos de abatimiento antes de caer en las profundidades del sueño, reciben el nombre de hipnagógicas. Este tipo de imágenes normalmente están relacionadas con una experiencia diurna intensa, cansina o impactante para el sujeto, pero igualmente pueden estar motivadas por una noticia o evento proyectado en el futuro.

Las imágenes que surgen en el periodo hipnagógico, (al entrar en el sueño) son de naturaleza similar a las hipnopómpicas (percibidas antes de despertar) y actualmente a menudo suelen relacionarse con la denominada parálisis del sueño (sensación de otra entidad que se aproxima al soñador) y con patologías como la narcolepsia⁴²⁰.

⁴¹⁷ Véase por ejemplo M. Augé, 1997, p. 16-17. J.S. Lincoln, 1935.

⁴¹⁸ En Homero, *Ilíada*, XXIV, 495-501, Príamo muestra su dolor ante Aquiles por la muerte de Héctor, "el único hijo que le quedaba" (v. 499), subrayando la pérdida al aludir al elevado número de sus hijos.

⁴¹⁹ Homero, *Ilíada*, XXIV, 308-321.

⁴²⁰ M.M. Ohayon *et al.*, 1996.

1.4. INTENSIFICADORES DEL SUEÑO.

1.4.1. La potencia de la ἐνάργεια.

Las imágenes oníricas registradas en los textos griegos suelen ser muy impactantes para los soñadores. En varios relatos oníricos se destaca la vivacidad de la experiencia, equiparable a la de la vigilia (aunque los elementos no se trasvasen como en el caso de Belerofonte). La ἐνάργεια no siempre se menciona, pero se desprende del impacto sobre el soñador, quien con frecuencia consulta su visión a algún intérprete. Esta intensidad crea una impresión en la “víctima” casi tan profunda como si su experiencia hubiera sido “real”.

Actualmente, la intensidad de las emociones suscitadas por el sueño se considera un criterio distintivo de la pesadilla⁴²¹.

Varios estudiosos reconocen la función de la ἐνάργεια en la percepción griega, la cual, como afirma Piettre en relación al adjetivo ἐναργής, a partir de Homero “oscila entre el campo de la evidencia sensible e intuitiva y aquel, a priori opuesto, de la descripción y del arte retórico”⁴²².

La ἐνάργεια no sólo pero no sólo se percibe a nivel sensorial, sino también conlleva influye en el plano cognoscitivo⁴²³. Van Lieshout señala la importancia que la ἐνάργεια confiere a una visión: “ἐνάργεια cualifica la aparición onírica como ‘real’, ‘corpórea’ y es, por tanto, significativa en lo ominoso”⁴²⁴. De igual manera, Reider enlaza esta cualidad con la vertiente mántica, “hablar de un sueño como ἐναργής es describir tanto la propia experiencia como las implicaciones en el futuro”⁴²⁵.

⁴²¹ A. Zadra, M. Pilon y C. Donderi, 2006, distinguen la pesadilla de los malos sueños a través de este criterio.

⁴²² R.K. Piettre, 1999, p. 13. La autora incluye al final del artículo la distinción entre ἐνάργεια y ἐνέργεια sobre la base de su carácter activo/pasivo.

⁴²³ R.K. Piettre, 1999, p. 14, “la cualidad del dios ἐναργής no responde a una mera operación sensorial, sino simultáneamente a su correspondiente intelectual, en tanto que identifica una imagen visual”.

⁴²⁴ R.G.A. Van Lieshout, 1980, pp. 18-19.

⁴²⁵ G.A. Reider, 1989, p. 132.

1.4.1.1. La amenaza mortal de Híparco.

Heródoto relata el final de la tiranía de Híparco, hijo de Pisístrato, al ser asesinado por Harmodio y Aristogitón. Este ateniense murió “tras haber contemplado (ιδόντα) la visión (ὄψιν) de un sueño (ἐνυπνίου) clarísima (ἐναργεστάτην) acerca de su destino”⁴²⁶:

La noche anterior a las panateneas Híparco creyó (ἐδόκεε) que un hombre (ἄνδρα) corpulento (μέγαν καὶ) y de aspecto muy apuesto (εὐειδέα) se colocaba encima de él (ἐπιστάντα) y le decía estos versos enigmáticos: “Sufre (τλῆθι), oh león, con ánimo paciente (τετληότι) lo insufrible (ἄτλητα), jamás el hombre injusto escapa (οὐκ ἀποτίσει) del castigo (τίσιν)”⁴²⁷.

Este sueño se basa en la visita de este hombre bien formado cuya identidad no se desvela⁴²⁸. Las palabras que instan a Híparco a sufrir componen dos hexámetros dactílicos de carácter oracular. La figura onírica se dirige a Híparco metafóricamente como “león”⁴²⁹, expresando su mensaje mediante un lenguaje enigmático si bien bastante explícito en el registro oral.

El primer hexámetro del oráculo proporcionado por el visitante onírico presenta tres términos derivados de la raíz *tla- (τλῆθι, τετληότι y ἄτλητα), que implica sufrimiento, mientras que en el segundo se juega con τίσιν y ἀποτίσει, manifestando la irrevocabilidad del castigo. En cada hexámetro, por tanto, tanto el sufrimiento como el castigo quedan enfatizados a través de sendos juegos de palabras. Estos elementos negativos concurren en la muerte de Híparco, cumpliéndose los designios oníricos preconizados por la misteriosa figura. Las palabras del visitante adquieren un marcado aspecto yusivo, subrayado por el imperativo τλῆθι, que evoca el tono de otras figuras oníricas⁴³⁰.

⁴²⁶ Heródoto, V, 55. 4-5.

⁴²⁷ Heródoto, V, 56. 1-5.

⁴²⁸ En Esquilo, *Persas*, 184-185, Atosa señala la talla y hermosura de las mujeres que protagonizan su sueño, al igual que queda reflejado en las experiencias de Jerjes.

⁴²⁹ El león es el único animal que se menciona en los sueños de Herodoto, retomado posteriormente en la alusión al parto de Agarista, la cual da a luz al mismo animal.

⁴³⁰ Como apuntábamos arriba, el imperativo es muy frecuente en la apertura de los discursos oníricos de los textos homéricos. En Heródoto, la serie de experiencias oníricas de Jerjes y Artábano refleja el mismo carácter yusivo, pero en estos sueños la visita se muestra más amenazante, si cabe, para conseguir que el rey persa obedezca sus mandatos.

El protagonista del sueño usa desde la posición onírica habitual (ἐπιστάντα) un tono de reproche que no responde exactamente al reproche que a menudo encontramos en los sueños homéricos, sino que parece motivado por alguna ofensa previa del soñador, dado el ensañamiento del visitante. Heródoto no se detiene en el personaje de Hiparco y no sabemos cuál pudo ser su falta, aunque posteriormente se refiere el destierro del adivino Onomácrito⁴³¹, hecho que no aparece relacionado en ningún momento con la experiencia onírica de forma explícita.

El superlativo ἐν ἐναργεστάτην subraya la claridad de la experiencia en su conjunto, como mensaje (auditivo/visual) cuyo significado se manifiesta de forma evidente con el devenir de los acontecimientos (proyección mántica).

1.4.1.2. Incremento de la intensidad en *Persas*.

Atosa, reina de los persas, en una situación de incertidumbre sobre el destino de su hijo y el de todo su reino, introduce su relato onírico de la siguiente manera⁴³²:

*Continuamente (αἰεὶ) vivo en medio de innúmeros (πολλοῖς) sueños nocturnos (νυκτέροις ὄνειρασιν), desde que mi hijo, tras haber aprestado su ejército, partió con intención de arrasar el país de los jonios. Pero nunca hasta ahora vi (εἰδόμην) algo tan claro (τοιόνδ' ἐναργές) como la noche (εὐφρόνης) pasada. Te la contaré (λέξω)*⁴³³.

La reina enfatiza la frecuencia de sus experiencias mediante el adverbio αἰεὶ y el adjetivo πολλοῖς. La heroína está aquejada de la pluralidad de sueños que disturban su descanso, los cuales, a pesar de la omisión de su contenido, debían ser relativos al destino de su hijo (cuya partida marca el inicio de tal sucesión onírica). Suponemos que las experiencias anteriores recogerían la

⁴³¹ Heródoto, VII, 6.

⁴³² A. Moreau, 1992-1993. R. Cristofoli, 1999.

⁴³³ Esquilo, *Persas*, 176-180.

misma predicción de forma más atenuada, pues destaca la ἐνάργεια de la última y no otra característica que sugiera un contenido distinto o innovador.

Esta ἐνάργεια, palabra que nos lega la actual “energía”, se refiere a la “claridad y nitidez” de la experiencia, tanto a nivel visual como oracular, a la vez que a la impresión de la profunda realidad de la misma. Jouanna señala una ἐνάργεια similar en el sueño de Hécuba, concluyendo que “el grado de realidad de la visión depende del grado de claridad de la visión o secundariamente del grado de impresión en el soñador al despertar”⁴³⁴.

La presentación del sueño muestra la impresión que ha causado en la reina, por ser el más nítido (ἐναργές) de los que con tanta frecuencia (αἰεὶ) le asaltan⁴³⁵. El contenido no es especialmente terrorífico, pero sí su significado oculto:

Me pareció (ἐδοξάτην) que dos mujeres con rico atuendo (εὐεῖμονε), la una, ataviada con vestidos persas, la otra con dóricos, ante mi vista se presentaban (εἰς ὄψιν μολεῖν), mucho más excelentes en altura que las de ahora e irreprochables por su belleza, y hermanas del mismo linaje (γένους ταύτου). Como patria habitaban, la una, Grecia, tierra que obtuvo en suerte, la otra la tierra bárbara⁴³⁶.

Estos versos presentan a las mujeres bien vestidas (εὐεῖμονε), con una talla muy destacada y gran belleza⁴³⁷. Entre las dos mujeres existe un estrecho parentesco, se dice que son hermanas y de una misma raza o linaje (γένους)⁴³⁸.

⁴³⁴ J. Jouanna, 1982, p. 44.

⁴³⁵ G. Devereux, 1976, p. 6, señala que la serialidad de los sueños de Atosa sugiere la repetición del motivo onírico perfilado por la progresiva adición de pequeños detalles o componentes del sueño final.

⁴³⁶ Esquilo, *Persas*, 181-187.

⁴³⁷ Esquilo, *Persas*, 184-185. Heródoto también señala la estatura y belleza de algunos visitantes oníricos. E. Hall, 1996, apunta en su comentario que “los griegos concebían héroes del pasado, diosas y mensajeros en los sueños como extremadamente altos”. G. Devereux, 1976, pp. 8-9 señala este aspecto añadiendo el elemento edípico en la percepción infantil de la altura de las mujeres representativas del pasado.

⁴³⁸ Esquilo, *Persas*, 185-186: κασιγνήτα γένους ταύτου. El autor puede referirse a la tradición que coloca a los persas como descendientes de Perseo, pero cabe la posibilidad de que la mujer con peplo persa represente las regiones griegas ya controladas. Esta posibilidad se ve reducida por la mención de la patria de las mujeres, de una la Hélade y de la otra una tierra bárbara, por lo que hemos de asociar la mujer de atuendo persa con las ciudades persas, y no con las ciudades sobre las que tenían influencia. Por su parte, la mención de los peplos dóricos, no representa solamente a Esparta, sino que incluye a los demás griegos (E. Hall, 1996, p. 124.). Sobre la hermandad que presentan estas figuras, G. Devereux, 1976, p. 8. Para dicha hermandad como mensaje universalista esbozado por la figura de autoridad y de saber que encarna la reina persa de Esquilo, A. Iriarte, 2004, pp. 205-214.

Esquilo parece subrayar la parte que juega el destino en esa disputa entre parientes (γένους τὰ τοῦ) que surge por diferencias debidas al azar, pues cada mujer habitaba su tierra “habiéndola recibido por suerte”⁴³⁹. Tras la presentación de las mujeres que actúan en el sueño, se introduce la acción y la figura de Jerjes como protagonista:

Según creía yo ver (ἐγὼ ἴδοικον ὄρᾶν), ambas andaban preparando cierta discordia (στάσιν) entre ellas, y mi hijo, que se enteró, estaba conteniéndolas y apaciguándolas, tras lo cual, las unce a su carro y pone colleras bajo sus cuellos. Una se ufanaba con este atalaje y tenía su boca obediente a las riendas. La otra, en cambio, se revolvió y con las manos iba rompiendo las guarniciones que al carro (δίφρον) la uncían; tras arrancarlas con violencia, quedó sin bridas y partió el yugo por la mitad. Cae mi hijo, y su padre Darío se pone a su lado, compadeciéndolo (οἰκτίρων). Al verlo Jerjes, se rasga el vestido que cubre su cuerpo. Te digo (λέγω) - sí - que esto he visto (εἰσίδειν) esta noche⁴⁴⁰.

El relato del sueño está introducido con una expresión corriente, “voy a contártelo” (λέξω)⁴⁴¹, y cerrado por un verso completo, “esto digo (λέγω) que he visto esta noche”⁴⁴².

El sueño describe una escena en clave metafórica que presenta dos mujeres uncidas al carro por Jerjes⁴⁴³. La discordia se origina entre las mujeres, no la inicia Jerjes, y se refiere con el término στάσιν⁴⁴⁴, particularmente asociado al enfrentamiento político, que define la lucha intestina. El Rey intenta detener el

⁴³⁹ Esquilo, *Persas*, 187: κλήρω λαχοῦσα γαῖαν. El factor del azar proporciona de algún modo una justificación para los griegos, que habitan una tierra que los dioses les han concedido y no están dispuestos a ceder. Por otra parte se manifiesta la ὕβρις de aquellos que buscan más de lo que les corresponde, como Jerjes en este caso.

⁴⁴⁰ Esquilo, *Persas*, 188-200.

⁴⁴¹ Esquilo, *Persas*, 180.

⁴⁴² Esquilo, *Persas*, 200. de no ser así, la ofrenda y el presagio podrían considerarse dentro de la experiencia onírica, pues ya hay un precedente de un águila como personaje onírico en Homero, *Odisea*, XIX, 538 ss; W.S. Messer, 1918, p. 64, señala que el sueño de Atosa sigue este modelo onírico, de manera que Esquilo avanza la técnica homérica del sueño metafórico.

⁴⁴³ Este sometimiento al yugo puede simbolizar la ocupación de la Atenas por parte de Jerjes, G. Devereux, 1976, p. 7.

⁴⁴⁴ E.S.R. Cederstrom, 1972, p. 122, apunta el énfasis de Atosa en que Jerjes no comenzó la disputa, e indica la batalla de Maratón o la historia hostil general entre estas civilizaciones como posibles elementos que subyacen en la mencionada στάσις. E. Hall, 1996, p. 124, sugiere la revuelta jonia y la invasión de Grecia en el año 490 a.C.

conflicto a través del yugo, dejando de manifiesto que “la intervención para mantener la paz es una razón admirablemente satisfactoria para la guerra”⁴⁴⁵.

El sueño se desarrolla en clave alegórica fácilmente descifrable. Los vestidos de las mujeres aportan la resolución de su identificación simbólica. El carro de Jerjes representa su poder militar⁴⁴⁶, que parecía haber sometido al conjunto heleno. El hecho de que la mujer con vestimenta helena rompa el yugo y desestabilice al soberano persa refleja la resistencia de los griegos y preconiza la victoria de éstos. Este augurio se ve reforzado por la actitud de lamento que muestra Darío compadeciendo a su hijo⁴⁴⁷, y cobra mayor fuerza con el presagio de las aves que se narra tras la experiencia onírica⁴⁴⁸.

La soñadora no se ve implicada en la acción onírica sino que aparece como espectadora, a diferencia del soñador homérico, quien es parte fundamental de su visión mismo actuando como receptor del mensaje y obedeciendo el mandato onírico.

Posteriormente en la misma obra, al conocer la derrota de su hijo, la reina renueva su dolor lamentando el “evidente” (ἐμφανής) sueño que “muy claramente” (κάρτα μοι σαφῶς) le anunció sus desgracias (κακά)⁴⁴⁹. Los términos ἐμφανής y σαφῶς se refieren al contenido mántico de la experiencia que ni la reina ni el coro supieron interpretar correctamente ni, a pesar de sus esfuerzos, pudieron hacer nada por rechazar; estas palabras corroboran el mal presagio que ya, antes de cumplirse, era ἐναργές. De hecho, parece que Esquilo, en la reminiscencia de la reina, actualiza el elemento de la ἐνάργεια del sueño enfatizando la evidencia del mismo por su resultado en la vigilia, de modo que el carácter “real” e impactante de la experiencia torna una profecía evidente.

⁴⁴⁵ E.S.R. Cederstrom, 1972, p. 111. La experiencia onírica se introduce con el verbo δοκέω combinado con la expresión εἰς ὄψιν μολεῖν, desdoblada entre los versos 181 y 183. El uso de δοκέω y de ὄψις en relación al sueño es habitual en la tragedia, pero no en Homero. En cambio, el infinitivo μολεῖν evoca los verbos de movimiento que acercan las figuras oníricas al soñador.

⁴⁴⁶ G. Devereux, 1976, p. 12.

⁴⁴⁷ S. Saïd, 1981. C.A. Gallego Arroyave, 2015.

⁴⁴⁸ Esquilo, *Persas*, 205-211.

⁴⁴⁹ Esquilo, *Persas*, 518-519.

1.4.2. Reiteración de los sueños.

Los soñadores clásicos, salvo excepciones como las que contemplamos en el presente espacio (y Penélope en los textos homéricos), no suelen temer más de un sueño. La reiteración onírica evidencia su origen en la voluntad divina a los ojos del soñador, quien, abrumado por la insistencia de sus visiones, acaba accediendo a las exigencias sobrenaturales.

La repetición de los sueños, factor inquietante y angustioso para quien lo experimenta, constituye un recurso excepcional para incrementar la tensión de la trama hasta el cumplimiento de la predicción. De esta manera, la intriga va *in crescendo* hasta el punto álgido que anunciaba el contenido. El plano onírico presenta una funcionalidad literaria espectacular, ya que puede anunciar los hechos, caracterizar psicológicamente al soñador o dirigir la acción de la trama de forma sutil y bien integrada en la obra⁴⁵⁰.

Así, por ejemplo, en la obra herodotea Astiages tiene dos visiones temporalmente espaciadas protagonizadas por su hija que guían su actuación propiciando el cumplimiento de la predicción onírica, aunque no lo hace atendiendo a una orden explícita de un visitante.

1.4.2.1. El acoso de Ío.

En *Prometeo encadenado* de Esquilo Ío aparece desconsolada en su vagar⁴⁵¹, acosada por el tábano que le ha asignado la celosa Hera. En su encuentro con el protagonista epónimo, la heroína⁴⁵², mutada en vaca como consecuencia del amor de Zeus, refiere sus visiones oníricas como origen de su desdicha:

⁴⁵⁰ El caso más evidente de experiencia onírica como parte importante del argumento es el de Clitemnestra. W.S. Messer, 1918, estudia la implicación argumental de los sueños homéricos y trágicos.

⁴⁵¹ Esquilo, *Prometeo encadenado*, 561 ss. El viaje de Ío está analizado en el Segundo apartado de S. White, 2001, pp. 115-122.

⁴⁵² Sobre la historia de Ío, Apolodoro, II, 1.3; A. García Masegosa, 1998, pp. 27-33. Para su metamorfosis, F. Frontisi-Ducroux, 2003, pp. 156-163, con fuentes iconográficas de la heroína. Es infinita la bibliografía sobre el titán, por lo que nos limitaremos a señalar la sugerente obra que invita a reflexionar sobre las diferentes versiones del mito, C. García Gual, 1979.

De continuo (αιει) frequentaban (πωλεύμεναι) mi alcoba de virgen (ἐς παρθενῶνας) visiones nocturnas (ὄψεις ἔννουχοι) que me seducían (παρηγόρουν) con dulces palabras (λείοισι μύθοις): ‘¡Oh, muy dichosa doncella! (κόρη) ¿Por qué sigues virgen (παρθελεύη) tan largo tiempo, cuando te es posible lograr la óptima boda? (γάμου) Sí, Zeus ha sido encendido por el dardo de tu deseo (ἡμέρου) y quiere gozar contigo de Cipris (συναίρεσθαι Κύπριν). No desdeñes tú, niña, el lecho (λέχος) de Zeus, sino sal al prado (λειμῶνα) de la alta hierba de Lerna, a las manadas (ποίμνας) y establos de vacas (βουστάσεις) propiedad de tu padre, para que la mirada de Zeus halle satisfacción de su deseo’ (πόθου)⁴⁵³.

La soñadora señala constantemente en su lamento mediante varios términos, antes y después del contenido de su sueño, la frecuencia con la que se producen las visitas “de continuo (αιει) visitaban mi alcoba de virgen visiones nocturnas” (ὄψεις ἔννουχοι πωλεύμεναι)⁴⁵⁴ y posteriormente “por tales sueños (ὄνειρασι) era acuciada -¡infeliz de mí!- todas las noches (πάσας εὐφρόνας), hasta que me atreví a revelar a mi padre los sueños que por la noche me frecuentaban” (νυκτίφοιτ' ὄνειρατα)⁴⁵⁵.

El verbo πωλέομαι, variante causativo-iterativa de πέλω, tiene relación con el movimiento, intensificada en este caso con el adverbio αιει, y a veces implica un mensaje⁴⁵⁶. La frecuencia de los sueños señala el contenido del sueño con πάσας εὐφρόνας y el adjetivo νυκτίφοιτα. Este término, compuesto por νύξ, “noche”, y φοιτάω, “ir y venir con frecuencia”, evoca el vaivén nocturno de los sueños, esto es, la visita onírica, y su agobiante insistencia.

Estos versos insisten en la reiteración de las visitas oníricas mediante la acumulación de expresiones que indican frecuencia (αιει, πάσας εὐφρόνας, νυκτίφοιτα). La soñadora no se agobia por visiones aterradoras, sino por la frecuencia e insistencia de sus experiencias y, por supuesto, por las implicaciones que conllevan.

⁴⁵³ Esquilo, *Prometeo encadenado*, 645-654.

⁴⁵⁴ Esquilo, *Prometeo encadenado*, 645-646.

⁴⁵⁵ Esquilo, *Prometeo encadenado*, 655-657.

⁴⁵⁶ Liddell-Scott, s.v. πωλέομαι. El uso de este verbo evoca el desplazamiento de la figura onírica en Homero, véase *supra* “Los trayectos de los entes oníricos”.

Este sueño, tal como lo narra Ío, transmite un mensaje oral con palabras tranquilas (λείοισι μύθοις), aunque inducen gran perturbación en el soñador, es decir que, a pesar de su carácter amable y persuasivo, las directrices contrarias a la voluntad de la soñadora crean en ésta gran desasosiego⁴⁵⁷. Para presionar a la soñadora, en las primeras palabras de la visita, a pesar de estar calificadas como λείοισι⁴⁵⁸, subyace un tono de reproche en consonancia con los sueños de visita homéricos.

Las ὄψεις ἔννυχοι no reflejan ninguna identidad concreta, lo cual constituye la mayor diferencia respecto a los sueños homéricos, que, a excepción de Hermes, otorgan importancia al aspecto físico del visitante, señalándolo habitualmente. No queda explícita la identidad del visitante onírico⁴⁵⁹, pero, se infiere que Zeus es el emisor. Los visitantes oníricos desempeñan una función de intermediarios entre el dios supremo y el objeto de su deseo de forma paralela a Oniro en su visita a Agamenón, y al εἶδωλον creado por Atenea. El tono imperativo, con marcada insistencia por el carácter repetitivo del sueño en este caso, dirige las acciones de los soñadores en la vigilia, llevando a cabo de este modo la voluntad divina.

El objetivo del sueño, la unión amorosa con Zeus, se expresa haciendo hincapié tanto en el deseo (πόθου, ἡμέρου) que la soñadora produce en el soberano de los dioses, como en la virginidad de la propia soñadora⁴⁶⁰.

⁴⁵⁷ Estas visiones de Ío, acaecidas por la noche, tienen rasgos de apariciones nocturnas (no oníricas), ya que se desarrollan de forma similar y no aparece ningún verbo de los que suelen introducir los sueños, como δοκέω, o los relacionados con la visión, pero la visión está implícita en la palabra ὄψις, e Ío menciona dos veces el término “sueño” tras el relato del mismo (Esquilo, *Prometeo encadenado*, ὄνειρασιν en el verso 655 y ὄνειρατα en el 657). M. Griffith, 1983, p. 206, señala que las visiones nocturnas (y explícita, “sueños y visitas divinas”) son el canal principal por el que los dioses se comunican con los humanos ordinarios.

⁴⁵⁸ En Homero, *Odisea*, IV, 795-841, y XIX, 535 ss. los sueños de Penélope aportan confianza al soñador (de forma similar a la experiencia de Setón en la *Historia* herodotea), cualidad que se relaciona con el adjetivo λείος, “sencillo, plácido, tranquilo”, pero en general las visitas oníricas muestran cierta censura para con el soñador.

⁴⁵⁹ W.S. Messer, 1918, p. 68, indica la incertidumbre sobre el origen del sueño trágico respecto a la épica homérica, ya que en los poemas homéricos suele mostrarse el desarrollo de la experiencia por parte de un dios.

⁴⁶⁰ El sueño constituye una invitación acosadora para saciar el apetito sexual de Zeus, objetivo del sueño y el principio de los avatares de Ío. El componente sexual está en el trasfondo de todo el sueño, tanto en las alusiones a la virginidad de Ío, como en el léxico relativo al matrimonio (γάμος, λέχος) y al deseo (ἡμερος, πόθος), destacando en la expresión συναίρεσθαι Κύπριν, “gozar juntos de Cípris”. Se alude a la virginidad de Ío en varias ocasiones; ella misma menciona su “alcoba de virgen (παρθενῶνας)” (Esquilo, *Prometeo encadenado*, 646). Las visiones (ὄψεις) se dirigen a ella con el vocativo “ἰοῦ, muy dichosa doncella!”, κόρη, término que indica este estatus virginal, e inquieren el motivo de la prolongación del

La transfiguración animal de Ío se prelude en las indicaciones finales del sueño, con la mención de la pradera (λειμῶνα), las manadas (ποίμνας) y los establos de vacas (βουστάσεις)⁴⁶¹. La pradera (λειμῶνα) es un espacio adecuado para las reses pero conlleva, además, marcadas connotaciones sexuales⁴⁶², constituyendo el punto de enlace entre la suerte que correrá la heroína con su transformación en vaca y las obscenas intenciones de Zeus⁴⁶³.

1.4.2.2. Un visitante para dos soñadores: Jerjes y Artábano.

El caso más famoso de sueños recurrentes es el de Jerjes y Artábano, pues la misma figura hace tres apariciones sucesivas con progresiva agresividad a dos soñadores diferentes. En relación a estas experiencias nos gustaría mencionar el trabajo de G. Bodei Giglioni⁴⁶⁴, simpático opúsculo publicado a comienzos de siglo dedicado a estas experiencias en particular.

El tratamiento que hace Bodei Gilioni se enmarca en la perspectiva histórico-cultural, excluyendo el ámbito lingüístico de su metodología. Su obra, si bien no profundiza en algunos aspectos, plantea cuestiones interesantes de diversa índole, como la identificación de las fuentes del historiador⁴⁶⁵ sobre el ámbito persa, el debate sobre si la perdición de Jerjes se debió a su ὕβρις o al νόμος imperialista de sus antepasados, o la perspectiva interpretativa recogida en Heródoto (persa o griega). Este opúsculo es digno de mención por la accesibilidad que ofrece al escrito herodoteo, contextualizando las experiencias

mismo con el verbo παρθενεύω (Esquilo, *Prometeo encadenado*, 648). E.S.R. Cederstrom, 1972, pp. 78 y 80, considera las fuentes de este sueño internas al soñador, el deseo como elemento que determina la experiencia onírica. Estas experiencias, aunque se insertan en la mitología, se prestan sobremanera a una lectura psicoanalítica basada en la proyección los sentimientos de la soñadora a una fuente exterior, G. Devereux, 1976, pp. 25-53.

⁴⁶¹ Esquilo, *Prometeo encadenado*, 653.

⁴⁶² C. Calame, 1992, pp. 159-163, "Prados y jardines legendarios". A. Motte, 1973.

⁴⁶³ S. White, 2001, refleja el lado más amable de Zeus como garante de justicia en esta obra, en la que otros ven una proyección del tirano.

⁴⁶⁴ G. Bodei Giglioni, 2002.

⁴⁶⁵ Bodei Giglioni cita varias inscripciones persas para contrastar la información proporcionada por la obra herodotea, que considera menos fantástica de lo que algunos han pensado, y también recurre a la tragedia *Persas* para ilustrar algunos aspectos de la figura del Rey, sin detenerse, curiosamente, en la experiencia onírica de Atosa.

oníricas tanto en el método del historiador como en la realidad histórica, proyectada en el marco del imperialismo persa que condiciona la causalidad desde el plano de los mortales y en las experiencias oníricas de Jerjes que implican la esfera sobrehumana.

El rey persa Jerjes consulta a los persas principales sobre la conveniencia de un conflicto bélico con los griegos. Tras la aprobación de Mardonio⁴⁶⁶, Artábano, tío de Jerjes, aconseja a su sobrino reflexionar sobre tal empresa⁴⁶⁷, lo cual indignó al rey. Pero, llegada la noche, el monarca recapacita e, inquieto por la consideración de Artábano, “encontraba que no era empresa para él salir en campaña contra Grecia”⁴⁶⁸. Sumido en sus cavilaciones hasta adoptar la resolución de detener el proyecto, finalmente Jerjes se durmió:

Y durante toda la noche contempló una visión (εἶδε ὄψιν) que los persas refieren así: Jerjes creyó (ἐδόκεε) que acudía (ἐπιστάντα) a él un hombre corpulento y bello (μέγαν τε καὶ εὐεϊδέα), que le decía: “¿De manera, persa, que ahora piensas no mandar ningún ejército contra Grecia, y antes has mandado a los persas alistar uno? Ni haces bien en modificar tu acuerdo ni tendrás a tu lado a nadie que coincida contigo. ¡Sigue por el camino que has decidido de día!”. Le dijo esto y Jerjes creyó que se fue volando (ὑποπτάσθαι).⁴⁶⁹

Jerjes no concede mucha importancia a este sueño, ya que desatiende su mensaje, pero más tarde el soñador sí insinúa la intervención divina al repetirse el sueño:

Sobrevino la noche siguiente, y cuando Jerjes dormía (κατυπνωμένῳ) el mismo sueño (τὸ αὐτὸ ὄνειρον) le dijo de pie junto a él (ἐπιστάν): “¡Hijo de Darío! De modo que delante de los persas has renunciado manifiestamente a la campaña y no tienes en cuenta para nada mis palabras, como si de nadie las hubieras oído. Debes saber que si no emprendes inmediatamente esta guerra, de ello te sobrevendrá lo siguiente: que tal como en poco tiempo te convertiste en grande y poderoso, también en poco tiempo te verás humillado.”⁴⁷⁰

⁴⁶⁶ Heródoto, VII, 9.

⁴⁶⁷ Heródoto, VII, 10.

⁴⁶⁸ Heródoto, VII, 12. 3-4.

⁴⁶⁹ Heródoto, VII, 12. 5-12.

⁴⁷⁰ Heródoto, VII, 14.

Apareciendo la misma figura (ὄνειρον) cuya identidad se desconoce, con el mismo objetivo de la visita anterior⁴⁷¹, la visita onírica se repite de forma consecutiva, recriminando al soñador su desobediencia y señalando la necesidad de la guerra con mayor énfasis⁴⁷². El mensaje del personaje onírico presenta un tono más amenazante que hace que Jerjes se levante “horrorizado (περιδεῆς) por la visión” (ὄψις)⁴⁷³. El terror es un elemento destacado en los sueños del género trágico que persistirá, de forma acentuada, en la aparición posterior de la misma figura onírica a Artábano.

A raíz de la segunda visita, Jerjes comunica a Artábano la obligación en la que se ve de llevar a cabo la guerra porque, según declara el propio Jerjes:

*Tras haber mudado de opinión y de haber adoptado otra decisión, acude (ἐπιφοιτῶν) ante mí, se me aparece (φαντάζεται), un sueño (ὄνειρον) que no está en absoluto de acuerdo con que yo haga esto, y ahora me ha amenazado (διαπειλῆσαν) y se ha ido (οἶχεται).*⁴⁷⁴

Jerjes siente la necesidad de ratificar el sueño (ὄνειρον) y, considerando la posibilidad de que su experiencia haya sido de origen divino (y temiendo, por tanto, desobedecer un mandato de los dioses), insta a Artábano para que ocupe su lugar y reciba la visita onírica⁴⁷⁵:

*Por tanto, si es un dios (θεός) el que me lo envía (ἐπιπέμπων) porque es muy de su agrado que se emprenda la campaña contra Grecia, el tal sueño (τὸντὸ τοῦτο ὄνειρον) también acudirá volando (ἐπιπτήσεται) a ti y te mandará lo mismo que a mí. Creo que bien podría suceder si tú tomas toda mi indumentaria y te la pones, si luego te sientas en mi trono y, finalmente, si duermes (κατυπνώσειας) en mi cama.*⁴⁷⁶

⁴⁷¹ H.A. Gärtner, 1983, p. 14, “la segunda visión no aporta nada nuevo, sino que añade un complemento a la primera”; el autor se refiere a que la segunda visita, además de señalar la falta de Jerjes, alude al peligro que resultaría de la desobediencia del mandato. A. Hollmann, 2001, p. 82, apunta que era el mismo sueño y no otro.

⁴⁷² J.A.S. Evans, 1961, p. 110, considera que el sueño significa que, en caso de que Jerjes rehúse a la expedición contra los griegos, estará cambiando los νόμοι de los persas, cuya costumbre es estar en pie de guerra. El autor apunta que fue Darío quien estableció el expansionismo como νόμος persa (p. 111).

⁴⁷³ Heródoto, VII, 15, 1-2.

⁴⁷⁴ Heródoto, VII, 15, 8-11.

⁴⁷⁵ J.A. Álvarez-Pedrosa Núñez, 2011.

⁴⁷⁶ Heródoto, VII, 15, 11-16.

Jerjes considera que su sueño es de estatus real⁴⁷⁷, y piensa que mediante esta artimaña⁴⁷⁸ logrará engañar al dios (θεός) que envía (ἐπιπέμπων) el sueño (ὄνειρον) para que Artábano también pueda contemplarlo. Artábano duda que un sueño (ὄνειρον) haya venido (ἐπιφοιτᾶν) por el envío (πομπῆ) de algún dios (θεοῦ τινος)⁴⁷⁹, y expone a continuación su teoría acerca de los sueños, negando la intervención divina:

Pero esto, hijo mío, no es divino (theîa). En efecto, los sueños (ἐνύπνια) que se ciernen sobre los hombres (ἐς ἀνθρώπους πεπλανημένα), pertenecen al tipo de lo que te enseñaré, puesto que soy mucho mayor que tú. Normalmente las visiones (ὄψεις) de los sueños (ὄνειράτων) se ciernen (πεπλανῆσθαι) sobre aquello en que se ha pensado (φροντίζει) durante el día (ἡμέρης). Y nosotros estos días pasados tuvimos en las manos muy especialmente (κάρτα) esta expedición⁴⁸⁰.

Frente a Jerjes, que apunta la posibilidad de que el sueño (ὄνειρον) proceda de la divinidad (θεοῦ), Artábano basa las imágenes oníricas (ὄψεις ὄνειράτων) en lo que preocupa (φροντίζει) al soñador en la vigilia (ἡμέρης)⁴⁸¹. De esta manera, Artábano no muestra ninguna confianza en los sueños respecto a los acontecimientos futuros ya que, según su teoría, las visiones oníricas están originadas en los pensamientos del soñador, pero no descarta una posible intervención divina al decir:

Si la cosa en realidad no es como yo indico, sino que aquí hay algo que participa de lo divino (τοῦ θείου μετέχον), tú ya lo has aclarado de manera muy resumida: que (la visión) se me aparezca (φανήτω) a mí tal como se te ha aparecido a ti y me dé sus órdenes (διακελευόμενον)⁴⁸².

⁴⁷⁷ R.G.A. Van Lieshout, 1970, p. 243.

⁴⁷⁸ G. Germain, 1956. El empleo del sustituto del rey era frecuente ante las campañas del monarca a una expedición; la práctica del sustituto del rey se inscribe en el sistema religioso babilonio. Entre otras posibilidades para la aparición de este rito en la historia de Jerjes, Germain apunta que los súbditos recientes del rey de Persia pudieron prestar los usos de un rey de Babilonia.

⁴⁷⁹ Heródoto, VII, 16. 17.

⁴⁸⁰ Heródoto, VII, 17. 18-24.

⁴⁸¹ H.A. Gärtner, 1983, p. 15, señala la afinidad entre la explicación de Artábano y el racionalismo jonio. R.G.A. Van Lieshout, 1970, p. 236, relaciona la explicación racional de Artábano con las teorías de Empédocles e Hipócrates sobre el fenómeno onírico.

⁴⁸² Heródoto, VII, 16. 24-27.

Artábano no cree que la visión se le vaya a presentar a él, aunque vista con los trajes del rey y se acueste en su cama, y señala la posibilidad de que sea Jerjes quien reciba de nuevo la visita pues, “si insiste en sus visitas (ἐπιφοιτήσει) a ti, creería enseguida que es algo divino” (θεῖον)⁴⁸³, y finaliza su discurso afirmando que no cambiará su opinión hasta que no reciba él mismo la aparición onírica.

Este descrédito inicial de Artábano en cuanto a la participación divina en los sueños recuerda a la actitud de Atis, el hijo de Creso, en relación a la experiencia onírica de su padre⁴⁸⁴. Estos casos pueden reflejar cierto escepticismo contemporáneo, pero la visita que recibe Artábano, así como el fatal desenlace del hijo de Creso, sirven de ejemplos moralizantes disipa las dudas en torno al tema⁴⁸⁵.

Esa noche Artábano durmió con vestidos de Jerjes en la cama del rey. Heródoto relata de esta manera lo sucedido:

Vino (ἦλθέ) a él, cuando estaba dormido (κατυπνωμένω), el mismo sueño (τὸντὸ ὄνειρον) que visitaba (ἐφοίτα) a Jerjes, y colocándose encima (ὑπερστῶν) de Artábano le dijo: “¡De modo que tú eres quien disuade a Jerjes de la expedición contra Grecia, como si él te preocupara en algo! Pero ni ahora ni después lograrás desviar lo que debe suceder; en todo caso, a Jerjes ya se le ha revelado (δεδήλωται) lo que sufrirá en caso de desobediencia”⁴⁸⁶.

Artábano no engaña al visitante sobre su identidad a pesar de sus ropas. La actitud del sueño se muestra cada vez más amenazante, puesto que al acoso verbal se suma la coacción física, y no deja de recordar la anterior visita a Jerjes,

⁴⁸³ Heródoto, VII, 16. 36-37.

⁴⁸⁴ C.W. Fornara, 1990, p. 37, compara la situación establecida entre Jerjes y Artábano con aquella de Creso y su hijo: “Artábano intenta disipar la fuerza del sueño con una explicación sofisticada en una formulación más extrema que la de Atis”. Según Fornara, Heródoto incluye la perspectiva racionalista con motivo de su última refutación, ya que el de Halicarnaso “no sólo creía en la divinidad de los sueños y en la inevitabilidad de lo que presagiaban, sino que veía su historia como la confirmación de sus creencias”.

⁴⁸⁵ R.G.A. Van Lieshout, 1970, p. 245, sin inclinarse por la concepción divina del sueño por parte del historiador, dice que en caso de que Heródoto realmente transmita en la teoría de Artábano su pensamiento, “normalmente reduce el sueño al divagar de la intensa actividad en la vigilia, pero en casos excepcionales, en los que el sueño se repite y posee una ἐνάργεια especial, reconoce el origen divino del sueño”.

⁴⁸⁶ Heródoto, VII, 17. 4-10.

que presentaba, excepto la violencia física, la misma hostilidad hacia el soñador⁴⁸⁷.

Además de la amenaza oral aportada por el sueño (ὄνειρον), “Artábano creyó (ἐδόκεε) que el sueño (ὄνειρον) lo amenazaba (ἀπειλέειν) y que quería quemarle los ojos (ὄφθαλμούς) con un hierro candente”⁴⁸⁸, intimidación ante la que se despertó gritando (ἀμβώσας μέγα)⁴⁸⁹.

Tras su aterradora experiencia Artábano cuenta a Jerjes el sueño y, tras mostrar su prudencia rememorando algunas derrotas persas, acepta el designio de la figura onírica (ὄνειρον) e insta a Jerjes para que continúe con los preparativos de la guerra mediante estas palabras:

*Pero puesto que aquí hay un empuje divino (δαιμονίη) y los griegos, a lo que parece, están condenados a una ruina dispuesta por los dioses (θεήλατος), me convierto ahora mismo y mudo de opinión: tú, por tu parte, proclama (σήμηνον) a los persas lo que el dios les envía (τὰ ἐκ τοῦ θεοῦ πεμπόμενα)*⁴⁹⁰.

Esta experiencia trastoca la concepción que Artábano tenía sobre los sueños y sobre el partido que había que adoptar respecto a la guerra, de forma que queda convencido de la participación divina (δαιμονίη) en el envío de los sueños⁴⁹¹. Ante la insistencia y las amenazas de la figura onírica para que la expedición prosiga, Artábano piensa que la fatalidad recaerá sobre los griegos por designio divino (θεήλατος) y pide a su sobrino que dé a conocer (σήμηνον) a los demás lo que el dios les depara⁴⁹².

Estas visitas oníricas se corresponden en gran medida con el típico sueño homérico, no sólo por el tono de reproche que insta a la acción al soñador, sino también por otros factores como su buen aspecto o el vuelo que define el

⁴⁸⁷ A. Hollmann, 2011, p. 82, apunta que “aunque las experiencias de Jerjes y Artábano tienen contenidos diferentes, Heródoto se refiere a ellos como el mismo sueño, ya que la figura onírica es la misma”.

⁴⁸⁸ Heródoto, VII, 18. 1-2.

⁴⁸⁹ El terror que provoca el grito, suscitado por el sueño (ὄνειρον), evoca la pesadilla de Clitemnestra en *Coéforas* de Esquilo, siendo que ésta también despierta gritando (Esquilo, *Coéforas*, 34-35).

⁴⁹⁰ Heródoto, VII, 18. 13-16.

⁴⁹¹ M.P. De Bakker, 2007, pp. 152-158, estudia la importancia de estos sueños subrayando la participación divina.

⁴⁹² El verbo, σημαίνω, se emplea tanto para expresar lo que los sueños (o la divinidad) revelan, como para señalar el tono yusivo de la predicción, del propio sueño. A. Iriarte, 1990, p. 53, 115, etc.

desplazamiento de la figura, capacidad característica de la naturaleza sobrehumana escondida tras su atractiva apariencia física de mortal (μέγαν καὶ εὐεἰδέα)⁴⁹³. Existen, en concreto, muchos paralelismos con el mensaje transmitido a Agamenón por Oniro en el segundo canto de *Ilíada* y su frustrado desenlace⁴⁹⁴, sobre todo porque en ambos casos el mandato onírico es engañoso y el soñador no alcanza el éxito en la empresa que el mensajero onírico le insta a llevar a cabo⁴⁹⁵.

El papel que desempeña el prudente tío de Jerjes manifiesta un paralelismo con la figura de Néstor, quien da su aprobación a los designios del sueño de Agamenón (aunque Artábano se resiste al principio), pero también evoca la figura del consejero Solón en la historia de Creso, y el personaje de Darío en *Persas* de Esquilo como personajes que pueden reflejar la actitud del autor⁴⁹⁶.

Es difícil determinar si Heródoto concebía el origen de los sueños en el ámbito de la divinidad o en las preocupaciones del soñador. Parece que, a partir del desarrollo de los acontecimientos en los relatos referentes a los sueños, el autor se decanta por la intervención divina en las experiencias oníricas, pero la inclusión de la teoría atribuida a Artábano refleja la ambigüedad de la postura del historiador, quien, como sabemos, se sitúa a medio camino entre el mito y la historia.

1.4.2.2.1. *La teoría materialista de Aristóteles.*

⁴⁹³ Las mujeres que protagonizan el sueño de Atosa en *Persas* de Esquilo también destacan por su grandeza (μεγέθει) y su belleza (κάλλει). Esquilo, *Persas*, 184-185. A. Hollmann, 2001, p. 91-92. Se menciona igualmente el buen aspecto del visitante que insta a sufrir a Hiparco.

⁴⁹⁴ H.A. Gärtner, 1983, pp. 17-18, apunta que encontramos los mismos elementos en ambos pasajes (el rey, el sueño que conduce a un desastre y cierta mala gana por parte del soñador); Heródoto sigue la tradición épica con una presentación típica de los hechos, en los que “toda actividad humana depende de potencias divinas”. J. de Romilly, 1971, p. 327, señala la influencia de la tradición épica y trágica, así como el paralelismo entre las experiencias oníricas de Jerjes y la de Agamenón.

⁴⁹⁵ El sueño (ὄνειρον) que se les aparece a Jerjes y Artábano no les promete la victoria ni se presenta como mensajero del Olimpo, sino que se limita a insistir y amenazar para que se efectúe la expedición.

⁴⁹⁶ R.G.A. van Lieshout, 1970, p. 244.

La teoría de Artábano sobre el origen de los sueños en las vivencias diurnas contiene las bases de la concepción aristotélica⁴⁹⁷, de corte científico y muy avanzada para su época. El estagirita conecta los mecanismos hípnic y onírico con procesos fisiológicos, originados en la capacidad sensorial⁴⁹⁸ y condicionados por el ciclo digestivo. Conservamos tres opúsculos que abordan el proceso hípnic, el onírico y su proyección mántica⁴⁹⁹.

En términos similares a los de la medicina, la perspectiva de Aristóteles relaciona el sueño físico con el proceso de la digestión⁵⁰⁰:

Pues bien, como hemos dicho, el sueño (ὕπνος) no es cualquier incapacidad de la sensibilidad, sino que esta afección se produce por la evaporación debida a la toma de alimento (τροφήν)⁵⁰¹.

El proceso somnial está determinado por la ingesta de alimentos (tanto por la cantidad como por el tipo de productos), cuya repercusión también es notable en la formación de imágenes oníricas. Aristóteles señala como causa del sueño (ὕπνος) algunos alimentos como la adormidera, la mandrágora, el vino y la cizaña⁵⁰², pero también alguna fatiga o enfermedad.

Los sueños (ὄνειροι) se relacionan con los movimientos en el cuerpo durante su reposo, cuya intensidad se amplifica de forma excepcional en el

⁴⁹⁷ E. Suárez de la Torre, 1973, nos aproxima a las obras aristotélicas sobre los fenómenos hípnic y onírico enfocando su herencia platónica (aunque, a diferencia de Platón, exime al soñador de la responsabilidad moral en sus visiones) y las influencias de otras corrientes como el *Corpus Hippocraticum*, al tiempo que distingue la concepción del filósofo en sus etapas de juventud y madurez. M.E. Díaz, 2012, pp. 218-236, apoyándose en pasajes de otras obras aristotélicas sin relación con el sueño y en las teorías platónicas que relacionan el fenómeno onírico con la parte del alma irracional, profundiza en la génesis fisiológica y psicológica de los sueños y en conceptos como el de φαντασία, sin dejar de lado su vertiente mántica. J. Junod, 2006, estudia la voluntad de la acción desvinculando la intencionalidad del soñador de sus procesos fisiológicos.

⁴⁹⁸ B. Hubert, 1999, estudia el concepto de la vigilia como periodo de percepción y acto frente a la suspensión sensorial de los sentidos durante el reposo, poniendo de relieve la importancia del sentido común del que dependen el resto de sentidos; así, la vigilia, el sueño y los sueños se proyectan como distintas afecciones de ese sentido primario. El artículo se complementa con el publicado por Suárez de la Torre, 1973, ya que aborda el funcionamiento de tal sentido común y los mencionados planos de la existencia humana con un enfoque más filosófico. Acerca de la φαντασία, véanse A.J. Cappelletti, 1980 y Labarrière, 2002.

⁴⁹⁹ Para estudiar estas obras, *De somno et vigilia*, *De insomniis* y *De divinatione per somnum*, resulta de gran ayuda la edición y comentario de D. Gallop 1991.

⁵⁰⁰ Suárez de la Torre, 1973, p. 294, apunta que la idea de la digestión como causa del sueño ya había sido expresada anteriormente por Diógenes de Apolonia.

⁵⁰¹ Aristóteles, *De somno et vigilia*, 456b 18-20.

⁵⁰² Aristóteles, *De somno et vigilia*, 456b 30-31.

contenido onírico. La sangre⁵⁰³ transmite el calor a través de las venas, en primer lugar a la parte alta del cuerpo, hasta que se concentra y refluye hacia abajo, produciéndose el proceso del sueño. Frente a Hipócrates o Galeno, que basan su interpretación en la teoría humoral, Aristóteles da más importancia a los factores externos como elementos definitorios del contenido onírico⁵⁰⁴.

En su *De divinatione per somnum*, el filósofo explica que ciertas imágenes oníricas proceden de la amplificación de las percepciones remanentes en los sentidos. La persistencia de las sensaciones diurnas en la esfera onírica constituye una conexión importante entre sueño y vigilia y la clave de la teoría aristotélica. Destacamos el ejemplo de quien sueña “que disfruta de la miel y de sabores dulces porque fluye por su garganta una pequeñísima flema”⁵⁰⁵. Así, los restos de las sensaciones experimentadas constituyen el elemento paralelo a los “pensamientos diurnos” que postula Artábano como causa u origen de las experiencias oníricas. En época tardía Artemidoro de Daldis refleja esta teoría en su definición del ἐνύπνιον como sueño no premonitorio originado en las pasiones o miedos del soñador⁵⁰⁶.

En su tratado *De insomniis*, el estagirita dice que, por la gran exhalación que sube a la parte superior, en los niños y en los que han comido se producen muchos movimientos (κίνησις) que impiden la formación de imágenes oníricas⁵⁰⁷; en la explicación de esta carencia de sueños intervienen los movimientos debidos a la ingesta de alimentos y la constitución fisiológica del soñador, que facilita o dificulta el proceso digestivo⁵⁰⁸. Artemidoro también

⁵⁰³ E. Suárez de la Torre, 1973, p. 293, señala que varios filósofos presocráticos habían visto la causa del sueño en la sangre.

⁵⁰⁴ M.A.A. Hulskamp, 2008.

⁵⁰⁵ Aristóteles, *De divinatione per somnum*, 463a 14-15.

⁵⁰⁶ El de Daldis comienza el primer capítulo de su obra estableciendo la distinción entre ὄνειρος y ἐνύπνιον según la carga mántica de la experiencia. (Artemidoro, I, 1)

⁵⁰⁷ Aristóteles, *De insomniis*, 462b.

⁵⁰⁸ G. Cambiano y L. Repici, 1988, nos acercan la concepción aristotélica de los sueños en sus vertientes fisiológica y mántica, y dedican un pequeño espacio a la formación de la experiencia onírica en los sujetos (p. 125-127). Artemidoro de Daldis establece una relación entre la veracidad de la experiencia onírica y la digestión al decir “una excesiva ingesta de alimentos impide tener un sueño veraz, incluso en los albores del amanecer” (Artemidoro I, 7), En el consejo de cenar moderadamente parece que subyace la idea aristotélica de que el consumo de alimentos produce movimientos en el cuerpo que afectan a lo que Artemidoro define como “movimiento (κίνησις) o invención del alma” (Artemidoro I, 2), es decir, el ὄνειρος.

alude a un defecto alimentario como causa del ἐνύπνιον o sueño no premonitorio⁵⁰⁹.

Por tanto, el contenido onírico se ve afectado por los efectos de la ingesta de alimentos, ya que los movimientos humorales alteran la captación de los sueños. Las visiones se originan a partir de estímulos externos, como el mencionado de la flema, o restos de percepciones en los órganos sensoriales⁵¹⁰, que se ven amplificadas durante la experiencia onírica.

Artábano y Aristóteles explican de forma racional la génesis onírica a través del resurgimiento (y ampliación) de las remanencias diurnas, concepción que constituye la semilla de las teorías actuales.

⁵⁰⁹ Artemidoro I, 1, “las vivencias de carácter somático están originadas por la necesidad o por el exceso”. Artemidoro I, 7: “una excesiva ingestión de alimentos impide tener un sueño veraz, incluso en los albores del amanecer”. Artemidoro, 4, Proemio: “es preciso considerar el ensueño como algo carente de significado, que no anuncia ningún evento futuro, que únicamente tiene vigencia durante el estado de reposo y que está producido por un deseo irracional, un fuerte temor o bien por un exceso o una falta de alimentos”.

⁵¹⁰ B. Hubert, 1999, pp. 101-103, dedica un pequeño espacio a las imágenes originadas en los residuos sensoriales en su aproximación a los diversos aspectos que conforman el ámbito del sueño.

1.5. CONCLUSIONES PARCIALES

La inconsistencia física de los fenómenos hípnico y onírico sirve como motivo de comparación en los textos griegos, pero se plasma también en los movimientos de las figuras que visitan al soñador y en el eventual contacto frustrado. Los verbos usados en el acercamiento son los habituales para indicar “ir” o “venir” en griego antiguo⁵¹¹, aunque la naturaleza de los personajes oníricos es etérea y les permite llegar incluso por la cerradura de la habitación⁵¹². Éstos suelen adoptar una posición fija sobre la cabeza del soñador y, tras comunicar su mensaje, se alejan. La partida del ente onírico provoca el despertar del soñador, con algunas desapariciones muy efectistas como la del alma de Patroclo, la cual “como el humo, bajo tierra se desvaneció entre leves susurros”⁵¹³, o el εἶδωλον de Atenea que “del cuarto escapó bordeando el cerrojo a las brisas del aire”⁵¹⁴.

El límite entre el sueño y la vigilia está muy definido en la consciencia moderna, de manera que no cabe la confusión entre ambas esferas, salvo en casos excepcionales de parasomnias y sujetos desequilibrados. En la Antigüedad, sin embargo, la interacción divina en el mundo de los humanos propiciaba la dimensión del sueño como medio de comunicación y, por tanto, una conexión más estrecha entre el plano onírico y el de la vigilia. De hecho, el mensaje de la experiencia onírica solía repercutir posteriormente en la vida del soñador (en ocasiones simplemente anuncia un acontecimiento, pero otras veces conduce las acciones del soñador para que el designio pueda realizarse).

⁵¹¹ A Cambises “le pareció que se le acercaba un mensajero” (ἐδόκεέ οἱ ἄγγελον ἐλθόντα, Heródoto, III, 30). El advenimiento de este personaje onírico se formula de manera neutra, sin ninguna preposición que indique ningún tipo de hostilidad. De hecho, tal personaje transmite un mensaje ambiguo sin mostrar violencia en absoluto, a pesar de la reacción del soñador. Este ejemplo constituye un caso de llegada muy vago e indeterminado, mientras que normalmente se emplea algún tipo de preposición, además del verbo ἐπίστυμι o algún otro similar.

⁵¹² *Odisea*, IV, 802 (ἐς θάλαμον δ' εἰσῆλθε παρὰ κληῖδος ἱμάντα).

⁵¹³ Homero, *Ilíada*, XXIII, 100-101.

⁵¹⁴ *Odisea*, IV, 838-39: σταθομοῖο παρὰ κληῖδα λιᾶσθη / ἐς πνοιᾶς ἀνέμων.

En los textos griegos, encontramos la oposición ὄναρ-ὑπάρ como proyección de la distinción entre sueño y vigilia, también reflejada en el reproche de la figura onírica. En la dualidad ὄναρ-ὑπάρ se refleja la debilidad de la experiencia onírica, asociada a la ilusión y al engaño, en contraste con la certitud de la vigilia vinculada al plano de la realidad tangible.

Es habitual el reproche al soñador por parte de la figura onírica para instarle a la acción, ya sea para cumplir un deber o para llevar a cabo la voluntad divina. En los textos homéricos la forma εὔδεις es especialmente recurrida y no siempre en forma amenazante. En cualquier caso, se trata de un uso formular que define el estado onírico del sujeto ante la audiencia, y muy efectivo como factor de apremio para el soñador. Esta expresión, al igual que la que indica la ubicación del visitante (στῆ δ' ἄρ' ὑπὲρ κεφαλῆς) acaba fijándose como elemento típico del cual se llega a abusar⁵¹⁵.

El imperativo explicita los hechos que el sujeto debe llevar a cabo para no crear confusión, dejando siempre patente la dominancia de la entidad onírica. La función del sueño a menudo se proyecta en la forma imperativa, la cual urge a actuar al soñador según la voluntad divina e integra en mayor medida el sueño en el argumento. De hecho, los sueños son un buen recurso para dirigir la acción de la trama⁵¹⁶, ya que a menudo anuncian o provocan un desenlace con autoría divina que afecta directamente a los personajes. Dada la naturaleza superior de los visitantes o promotores de las experiencias oníricas, los soñadores difícilmente pueden ignorar el contenido de sus visiones o resistirse a su destino. El imperativo constituye la categoría morfológica más agresiva del lenguaje por la carga yusiva que conlleva y la imposición del emisor sobre la voluntad del receptor. Como hemos visto, los mensajes oníricos no siempre resultan violentos ni desagradables, pero hemos de comprender que una visita onírica no deseada por parte de un ente sobrenatural puede asustar al soñador tanto como una secuencia de imágenes violentas, o incluso más.

⁵¹⁵ La naturaleza onírica de la escena de Príamo ha sido cuestionada, a pesar de la mención del típico εὔδεις.

⁵¹⁶ W.S. Messer, 1918, se ocupa de este aspecto en relación a los sueños homéricos y trágicos.

En varios casos, las experiencias oníricas que presentan un grado de realidad similar al de la vida diurna. Los griegos relacionaban esa intensidad con la ἐνάργεια, cualidad que dota a las visiones de una nitidez excepcional. Tal claridad se vinculaba también con la evidencia del significado, si bien es cierto que, a causa de la ambigüedad del lenguaje onírico, muchos soñadores no aciertan con la interpretación y se percatan de la predicción ya en su cumplimiento.

Destaca la ἐνάργεια de las experiencias de Belerofonte por la materialización del elemento onírico y, en el ámbito de la pesadilla, aquella de Hiparco, calificada con un adjetivo en grado superlativo (ὄψιν... ἐναργεστάτην)⁵¹⁷, que constituye uno de los sueños más agresivos, ya que el visitante insta a sufrir al soñador. La ἐνάργεια no siempre se menciona, pero se desprende del impacto sobre el soñador y sus acciones a consecuencia del sueño.

El adjetivo ἐναργής en Homero sólo califica a los dioses y a uno de los sueños de Penélope, “la clara visión (ἐναργὲς ὄνειρον) que le sobrevino (ἐπέσσυτο) en la paz de la noche”⁵¹⁸, de modo que este término sugiere en cierto grado la naturaleza divina de la experiencia onírica.

La intensidad de realidad visual (ἐνάργεια) y la repetición del sueño constituyen factores que intensifican el impacto de la experiencia sobre el sujeto. Siendo así, la sensación de miedo o angustia se acentúa porque el designio onírico, normalmente expresado de forma agresiva (sea oral o visualmente), escapa al control del soñador, quien se ve importunado una y otra vez por una aparición que se manifiesta de manera poderosa.

Uno de los aspectos señalados por quienes han sufrido la parálisis del sueño es la sensación de realidad durante su experiencia y, en muchos casos, la recurrencia de sus visiones. En este fenómeno el grado de consciencia del soñador es similar al del estado de vigilia, de ahí que el terror experimentado pueda ser tan potente como en una vivencia diurna.

⁵¹⁷ Heródoto V, 55.

⁵¹⁸ Homero, *Odisea*, IV, 481. Este sueño recibido por Penélope tiene como objetivo aliviar la inquietud de la reina, por lo que no puede considerarse una pesadilla. En este caso el adjetivo ἐναργής también puede referirse tanto a nitidez de la visión, dado el diálogo que mantienen la soñadora y la figura onírica, como a su proyección mántica, ya que el mensaje transmitido goza de una alta precisión.

Las experiencias oníricas de Jerjes y Artábano constityen un precioso ejemplo de conjunto en el que el reproche y la violencia van aumentando progresivamente a medida que se suceden los sueños. A colación de estas visitas, Heródoto expone la teoría racional que formula el origen de las visiones en los pensamientos diurnos, perspectiva muy similar a la que encontramos en Aristóteles. Esta teoría influyó de forma decisiva en las especulaciones posteriores sobre el universo onírico, encauzando los estudios en este ámbito hasta la época actual.

Los sueños toman sus componentes de las experiencias diurnas, pero también incluyen estímulos recibidos del exterior durante su desarrollo, lo cual puede inducirnos a considerar la posibilidad de que Hermes se dirige a Príamo situándose cerca de él (sobre su cabeza) cuando éste está entrando en la fase onírica. Siguiendo esta hipótesis tendríamos un Hermes que funciona como estímulo exterior y una imagen que la mente de Príamo construye sobre este estímulo, ya que no se menciona si el dios a su regreso del Olimpo⁵¹⁹ ha adoptado de nuevo el aspecto de escudero de Aquiles con el que se había presentado anteriormente.

⁵¹⁹ Cuando lleva a Príamo a la tienda del Pelida, el dios revela su identidad y “se alejó hacia el vasto Olimpo”, Homero, *Iliada*, XXIV, 468.

SEGUNDA PARTE. TERROR Y
CLASIFICACION(ES) ONÍRICAS

2.1. CLASIFICACION(ES) DE LOS SUEÑOS.

Las clasificaciones de los sueños en la Antigüedad griega no contemplaban una categoría específica de pesadilla, si bien existía una entidad, Efiálfes, que personificaba la opresión durante el sueño, fenómeno ligado a la parálisis onírica. Esta encarnación mitológica es el elemento sobre el que se articula nuestra denominación y concepto de pesadilla. De hecho, en griego pervive el término ἐφιάλτης y en italiano se usa la variante latina *incubo*, vocablos cuya etimología, al igual que sucede en castellano, refleja la idea de presión sobre el soñador.

Los sueños se tipifican desde cada esfera de conocimiento. Así, los médicos establecen la existencia de experiencias que manifiestan el estado corporal mientras los intérpretes defienden la proyección oracular de las visiones. En cualquier caso, en la Antigüedad se oponía el tipo de sueño que aportaba algún conocimiento al soñador con un correlato carente de valor significativo.

2.1.1. Las puertas de los ὄνειροι según Penélope.

En *Odisea* encontramos la primera distinción en el origen de los sueños, todos ellos pertenecientes al ámbito divino. Tras referir al mendigo-Odiseo su sueño animalesco, Penélope muestra una actitud escéptica sobre la predicción onírica.

La reina clasifica las visiones según su veracidad o falsedad mediante el elemento de las puertas del sueño⁵²⁰, mencionando el “pueblo de los sueños”⁵²¹ en una pluralidad personificada que concuerda con la que aparece en Hesíodo⁵²²:

⁵²⁰ Homero, *Odisea*, XIX, 562-567. J. Russo, 2002. B. Haller, 2009, propone una interpretación del discurso sobre las puertas del sueño que enfatiza la asociación del cuerno con los dientes y las palabras, y del marfil con los ojos y la vista; de esta manera, Penélope, al referir su experiencia a su marido disfrazado, estaría instándole a actuar ante la incómoda situación de los pretendientes. De Smidt, 2006, relaciona el juego de palabras con el material del arco, elemento principal de la prueba que idea, y con la astucia de la que la soñadora da muestras. El motivo de las puertas del sueño, también mencionado en

Huésped, son los sueños (ὄνειροι) ambiguos y oscuros, y lo en ellos mostrado no todo se cumple en la vida. Pues dos son las puertas (πύλαι) de los inconsistentes (ἀμενηνῶν) sueños (ὄνειρων). De marfil (ἐλέφαντι) es la una, de cuerno (κεράεσσι) la otra, y aquellos que nos llegan (ἔλθωσι) a través del marfil aserrado nos engañan (ἐλεφαίρονται) trayendo palabras que no se realizan (ἔπε' ἀκράαντα); los restantes, empero, que vienen por el cuerno pulido, se cumplen de cierto (ἔτυμα κραίνουσι) al mortal que los ve (ἴδηται)⁵²³.

El criterio de la veracidad expresado por Penélope es el imperante en la civilización griega, pues persiste hasta la época de Artemidoro, ya en el siglo II d.C. La distinción relativa al carácter verídico de las visiones establecida por las dos puertas también se plasma en otros factores como la estación del año o el momento en el que se produce el sueño.

La dualidad de las puertas explica la naturaleza veraz o falaz del sueño dando cabida al azar o a la voluntad divina, de forma paralela a los toneles que menciona Aquiles en su respuesta a la paternal súplica de Príamo cuando éste va en busca del cadáver de su hijo: “dos toneles están fijos en el suelo del umbral de Zeus, uno contiene los males y el otro los bienes que nos obsequian”⁵²⁴. La suerte de los hombres viene dada por esta dicotomía que, al igual que las puertas de los sueños, implica las nociones de azar y destino, al tiempo que expresa la ambigüedad del porvenir y su origen en el elemento divino.

Esos objetos, tanto los toneles como las puertas, encierran entes del ámbito divino que se relacionan con la esfera de los humanos. Además de esta idea de contención que manifiestan tanto los toneles como las puertas, ambos elementos se sitúan “en el umbral”, enfatizando el aspecto de la oposición entre espacios, de los límites entre el espacio que corresponde a los hombres y el lugar donde se desenvuelven los seres divinos.

Para llegar hasta el soñador, las entidades oníricas cruzan el umbral de cuerno o marfil, de forma paralela a los visitantes que proceden del inframundo,

Odisea, IV 809, aparece en la descripción del país de los sueños de Luciano en *Relatos verídicos* II, 32-33 y en la obra de Virgilio, *Eneida*, VI 893-896. R.S. Kilpatrick, 1995. U. Molyviati-Toptsis, 1995.

⁵²¹ Homero, *Odisea*, XXIV, 12, δῆμον ὄνειρων.

⁵²² Hesíodo, *Teogonía*, 212.

⁵²³ Homero, *Iliada*, XIX, 560-567.

⁵²⁴ Homero, *Iliada*, XXIV, 527-528.

quienes también deben franquear el límite marcado por unas puertas que separan el infierno del plano del soñador⁵²⁵, aunque en este caso no hay ningún filtro de veracidad⁵²⁶. El difunto Polidoro declara en el prólogo de la *Hécuba* de Eurípides que se presenta “tras dejar la subterránea morada de los muertos y las puertas de la sombra, donde habita Hades apartado de los dioses”⁵²⁷, umbral que también menciona el difunto Patroclo en su visita a Aquiles al solicitarle “entiérrame cuanto antes, que quiero cruzar las puertas del Hades”⁵²⁸. El regreso onírico del Hades, común a estos héroes, tiene como objetivo la consecución de los ritos funerarios, para efectuar el paso definitivo al reino de los muertos⁵²⁹.

Estos umbrales que limitan la realidad humana y las esferas divina y mortuoria, definen unos ámbitos de distinta naturaleza que encuentran su punto de unión en el medio onírico.

Para explicar la famosa dualidad de las puertas de los sueños se han expuesto, ya desde la Antigüedad, varias teorías que relacionan estos materiales con la fiabilidad de los sueños. Una de ellas está basada en el juego de palabras entre κέρασ/κραίνω y ἐλέφασ/ἐλεφαίρω. Kessels apunta que el juego etimológico del pasaje habría comenzado con κέρασ/κραίνω porque es más apropiado al contexto que ἐλέφασ/ἐλεφαίρω⁵³⁰.

Por otra parte, las puertas de cuerno han sido asociadas a los ojos (se usa ἴδεται en relación a los sueños que pasan por dichas puertas) y las de marfil a la boca por el material de los dientes y porque los sueños que atraviesan estas puertas sólo acarrearán palabrería (ἔπεα)⁵³¹. Esta concepción vincula la veracidad de la percepción visual con la importancia epistemológica que los griegos

⁵²⁵ A. Tasso, 2013.

⁵²⁶ Los difuntos forman parte de los visitantes oníricos dignos de crédito según Artemidoro, “debido a que expresan la verdad sin duda alguna” (II, 69).

⁵²⁷ Eurípides, *Hécuba*, 1-2.

⁵²⁸ Homero, *Ilíada*, XXIV 71.

⁵²⁹ J.-P. Vernant, 1989, p. 71, “La muerte no supone la mera privación de la vida, la simple defunción; consiste en una transformación donde el cadáver es a la vez instrumento y objeto, una transmutación operada en y por el cuerpo. Los ritos funerarios producen este cambio de estado: a su término el individuo abandona el mundo de los vivos, al igual que su cuerpo se desvanece en el más allá, al igual que su ψυχή alcanza sin posibilidad de retorno las orillas del Hades”.

⁵³⁰ A.H. Kessels, 1978, p. 106.

⁵³¹ D. Turkeltaub, 2014. A. Rozokoki, 2001, propone una lectura según la cual el aspecto impresionante del marfil, que puede ser muy brillante, contrasta en su aspecto engañoso con el desapercibido cuerno, que causa menos impresión; esta dicotomía repartida en un continente positivo y otro negativo no es única, por lo que Rozokoki la considera un “modo de pensamiento favorecido del poeta”.

atribuían al sentido de la vista, alegando que las cosas vistas son más ciertas que las oídas.

En el mismo canto me menciona la silla de Penélope “guarnecida de plata y marfil”⁵³², tras referir a Penélope su inventado origen y su falso encuentro con Odiseo:

*Al gemir de su esposa, [Odiseo] sintió compasión mas sus ojos; mantuviéronse fijos: de cuerno (κέρα) diríanse o de hierro, sin ningún parpadeo, pues supo engañar a su llanto*⁵³³.

Amory, citada por Kessels⁵³⁴, escribe que “en *Odisea*, el cuerno se asocia con la verdad claramente reconocible y con Odiseo, mientras que el marfil está asociado a la verdad engañosa y a Penélope”, pero no olvidemos la capacidad de Odiseo para “ensamblar plausibles (ἐτύμοισιν ὁμοῖα) mentiras” (ψεύδεα)⁵³⁵.

Existe una tercera teoría que apunta a la transparencia del cuerno en oposición a la opacidad del marfil⁵³⁶, aunque ninguno de los materiales es completamente transparente, lo cual se corresponde muy bien con la naturaleza oscura de los sueños.

Vlahos explica la consulta del sueño y la referencia a las puertas con el reconocimiento del mendigo por parte de Penélope al comienzo del libro XIX⁵³⁷.

Kessels⁵³⁸ afirma que Homero conocía la tradición sobre una tierra de los sueños y era sabido que existían sueños verdaderos y falsos. El concepto de las puertas “probablemente fue introducido por el propio Homero”⁵³⁹ y, tras analizar las conexiones etimológicas de κέρας y ἐλέφας, aduce como prueba adicional que en la mitología del Este no hay evidencias de una tierra o puertas de los sueños⁵⁴⁰.

⁵³² Homero, *Odisea*, XIX, 56.

⁵³³ Homero, *Odisea*, XIX, 210-212.

⁵³⁴ A.H.M. Kessels, 1978, p. 103, citado de A. Amory, 1966.

⁵³⁵ Homero, *Odisea*, XIX, 203.

⁵³⁶ Estas teorías, procedentes de época antigua, están expuestas en P.C. Miller, 1994, pp. 31-33.

⁵³⁷ J.B. Vlahos, 2007.

⁵³⁸ A.H.M. Kessels, 1978, p. 105.

⁵³⁹ A.H.M. Kessels, 1978, p. 106. R.B. Rutherford, 1992, p. 196, también apunta hacia una invención del autor, por la explicación que introduce Penélope.

⁵⁴⁰ A.H.M. Kessels, 1978, p. 107.

Hesíodo no especifica cuál es la morada de los Sueños (Ὀνειροί), pero en el último canto de *Odisea*, cuando Hermes conducía las almas de los pretendientes al Hades, se señala su itinerario de este modo:

*Del Océano a las ondas llegaron, al cabo de Leucas, a las puertas (πύλας) del Sol, al país de los Sueños (δῆμον Ὀνειρώων), y pronto descendiendo vinieron al prado de Asfódelos...*⁵⁴¹

Este pasaje, en el que aparecen los Ὀνειροί como conjunto de divinidades o δαίμονες, se corresponde bien con la cita de los mismos que hace Hesíodo, y señala el δῆμον Ὀνειρώων, “pueblo de los Sueños” entre el Océano y el Hades, lo cual apunta a la naturaleza ctónica de los mismos⁵⁴², común con la de Hipno y Tánato. Los sueños en su generalidad, tanto Hipno como los Ὀνειροί, pertenecen al mundo ctónico y al ámbito de la muerte, habitan fuera del cosmos real, junto al mundo de la inexistencia⁵⁴³. En esta referencia de Homero se hace alusión a las puertas (πύλας) del Sol antes de la mención del pueblo de los Ὀνειροί⁵⁴⁴, es decir, que se separan los dos conceptos que aparecen unidos en la formulación de Penélope.

2.1.2. El sistema de Artemidoro.

Artemidoro de Daldis es una figura de época romana situada alrededor de la segunda mitad del siglo II d.C.⁵⁴⁵, de cuya vida sabemos pocos datos aparte de su faceta viajera⁵⁴⁶ y su gran conocimiento de los manuales sobre oniocrítica⁵⁴⁷.

⁵⁴¹ Homero, *Odisea*, XXIV, 11-13.

⁵⁴² R.G.A. Van Lieshout, p. 18, señala que la raíz de ὄνειρος “conlleva connotaciones ctónicas o relativas al Hades en la comprensión de la realidad y origen del sueño”.

⁵⁴³ A. Brelich, 1966, p. 298.

⁵⁴⁴ P.C. Miller: 1994, p. 55 incluye las teorías astronómicas antiguas que identifican al país de los sueños con la Vía Láctea y a las puertas con las constelaciones de Cáncer y Capricornio.

⁵⁴⁵ Para el ambiente en el que vivió Artemidoro véase R.A. Pack, 1955. F. Kirbihler, 2014.

⁵⁴⁶ Asistía a festejos celebrados en lugares muy dispersos, para “coleccionar con esmero el mayor número posible de experiencias oníricas en las fiestas públicas de Grecia, en Asia Menor e, incluso, en Italia”, Artemidoro, V, proemio. Al comienzo de su obra, en el proemio del primer libro, también apunta que ha tratado con los adivinos que frecuentan las plazas “por espacio de muchos años en las ciudades y en las fiestas públicas de Grecia, y también en Asia, en Italia y en las islas más grandes y populosas, deteniéndome a escuchar antiguos sueños y sus consecuencias”.

⁵⁴⁷ Artemidoro, I, proemio, “no hay obra de oniocrítica que yo no haya manejado”.

Escribió el único tratado sobre la interpretación de sueños conservado de la Antigüedad griega, su *Ὀνειροκριτικόν*, pero no fue el único que trató el tema, ya que la obra es fruto de una larga tradición de la que el autor da cuenta en su tratado, como muestran los testimonios de otros expertos en el campo⁵⁴⁸.

El *Ὀνειροκριτικόν*, se compone de cinco libros en los que va exponiendo el significado de diversos elementos oníricos a la vez que ilustra sus explicaciones con los sueños que ha recopilado. Artemidoro establece diversos principios para asociar elementos oníricos con sus referentes en la vida cotidiana⁵⁴⁹, partiendo siempre del criterio de la analogía. Las asociaciones de ideas que propone se relacionan con cualquier aspecto del contenido onírico, como puede ser el parecido físico, la contigüidad, o la funcionalidad, así como su valor simbólico en el ámbito mitológico⁵⁵⁰. El onirócrito ofrece algunas normas generales sobre el alcance de las implicaciones de los sueños, y analiza de forma pormenorizada la significación de los elementos oníricos. El de Daldis busca la precisión teniendo en cuenta la naturaleza u oficio del soñador a la hora de distinguir el significado de los componentes del sueño, pues el mismo signo puede encerrar un valor diferente para un rico y para un esclavo. También se deben tener en cuenta otras circunstancias de la experiencia y del soñador, por lo que el procedimiento interpretativo conforma un sistema muy ambiguo, abierto y flexible, capaz de adaptarse a cualquier situación. Sin embargo, el uso de criterios diferentes en la formulación de las equivalencias y la complejidad clasificatoria cuestiona su sistematicidad y su metodología.

Artemidoro intenta explicar los valores de los elementos oníricos desde una perspectiva científica, y ciertos aspectos de su técnica interpretativa siguen vigentes en las teorías modernas⁵⁵¹. La mayor diferencia entre la interpretación en la antigua Grecia y las tendencias actuales reside en que los griegos proyectan

⁵⁴⁸ D. del Corno, 1969. M.A. Vinagre Lobo, 1991, 1992a, 1992b y 2011. Según la Suda, también escribió sobre onitoscopia y quiroscopia, pero estas obras no se conservan. Estos temas muestran el interés del autor por el campo de la mántica, dentro del cual se insertan este tipo de técnicas.

⁵⁴⁹ El ámbito teatral y su repercusión en la obra artemidorea está bien analizado por M.C. Barrigón Fuentes, 1998.

⁵⁵⁰ M.C. Barrigón Fuentes, 1995.

⁵⁵¹ El padre del psicoanálisis, Freud, también se interesó por la producción de Artemidoro. S.R.F. Price, 1986.

hacia el futuro el contenido de los sueños, mientras que la onirocrítica de nuestros días vincula la experiencia onírica al pasado y a los sentimientos del soñador, a sus deseos y frustraciones. Artemidoro también considera el factor del soñador, pero utiliza categorías muy amplias.

En el libro I establece una clasificación de los sueños con respecto a varios criterios que retoma en el libro IV.

La diferencia primaria se establece entre las visiones oníricas (ὄνειροι) y los ensueños (ἐνύπνια)⁵⁵², los cuales no tienen implicaciones en el porvenir.

Dentro de los ὄνειροι establece dos categorías: los sueños directos (θεωρηματικοί), cuyas imágenes se corresponden de manera directa con los efectos del sueño en la realidad, y los simbólicos (ἀλληγορικοί), cuyo elemento premonitorio se desarrolla a través de elementos con referentes distintos en la vigilia⁵⁵³. Esta tipología se basa en el grado de similitud entre el contenido del sueño y su correlato en la vida diaria.

Artemidoro apunta que las preocupaciones del soñador anulan el valor mántico de los sueños⁵⁵⁴. En la concepción helénica de los sueños, los dioses juegan un gran papel que se reduce hoy día a la esfera de los individuos con gran sentimiento religioso⁵⁵⁵. El autor relaciona el ensueño (ἐνύπνιον) desprovisto de valor premonitorio (ἀσήμαντον) con la aparición (φάντασμα), y la visión onírica (ὄνειρος) con la representación (ὄραμα) y la respuesta oracular (χρηματισμός), pero no explica estas categorías oníricas⁵⁵⁶.

En el grupo de los sueños alegóricos (ὄνειροι ἀλληγορικοί), Artemidoro apunta cinco tipos de sueños: propios (ἴδιοι), ajenos (ἀλλότριοι), comunes (κοινοί), públicos (δημόσιοι) y cósmicos (κοσμικοί). Esta clasificación de los sueños alegóricos está basada en los protagonistas oníricos y en el alcance del cumplimiento del sueño.

⁵⁵² Artemidoro, I, 1.

⁵⁵³ Artemidoro, I, 2.

⁵⁵⁴ Artemidoro, I, 6.

⁵⁵⁵ El papel de los dioses en la obra artemidorea se analiza en A.N. Pena, 2003 y G. Rodríguez Fernández, 2009a.

⁵⁵⁶ Sobre las clasificaciones tardías, A.H.M. Kessels, 1969. S. Torallas Tovar, 1999. M.A. Vinagre Lobo, 2011.

En el esquema clasificatorio que traza Artemidoro se aprecia la variedad en la tipología de las experiencias oníricas, una diversidad que se completa con la distinción entre el tipo de sueños genérico (γενικόν) y específico (ειδικόν)⁵⁵⁷. El tipo genérico (γενικόν) se basa en la relación cuantitativa entre significantes y significados, y Artemidoro enumera diversas clases de sueños según el número de significantes y de cuánta significación encierren⁵⁵⁸.

Unos sueños son buenos tanto por su aspecto interno como por el externo; otros son malos desde ambos puntos de vista; unos terceros son positivos en lo que se refiere al aspecto interno y negativos en el externo y, por último, otros desfavorables en su aspecto interno y favorables en lo externo. Se debe entender por aspecto interno la imagen del sueño y por aspecto externo su desenlace⁵⁵⁹.

El tipo de sueños específico (ειδικόν) se centra en la relación entre la cualidad buena o mala de los aspectos interno (κατὰ τὸ ἐντὸς) y externo (κατὰ τὸ ἐκτὸς) del sueño. Combinando la positividad o negatividad de la expresión del contenido en el plano onírico (κατὰ τὸ ἐντὸς) y en el de la realidad (κατὰ τὸ ἐκτὸς), se obtienen cuatro clases de sueños:

Son negativos desde ambos aspectos los sueños siguientes: creer que uno se cae desde un precipicio, que se topa con una banda de piratas, que se ve un Cíclope o su antro, que se queda paralizado, que enferma o que pierde algo por lo que sentía una especial predilección. Ciertamente, es necesario que las consecuencias sean tales, cuales las reacciones afectivas del alma ante semejantes espectáculos⁵⁶⁰.

Este pasaje es muy relevante por la conexión que formula entre las proyecciones negativas del sueño que se reflejan en la vigilia, siguiendo el principio por el que la impresión en el soñador marca el carácter del cumplimiento onírico.

⁵⁵⁷ La distinción se anuncia al final de Artemidoro, I, 3.

⁵⁵⁸ Artemidoro, I, 4.

⁵⁵⁹ Artemidoro, I, 5.

⁵⁶⁰ Artemidoro, I, 5.

Caer por un precipicio o quedar inmóvil actualmente se conciben como manifestaciones de la parálisis del sueño, y Efiálfes, aunque Artemidoro no lo menciona en este pasaje, también podría entrar en esta clase de sueño específico.

Sobre los ὄνειροι buenos en su aspecto interno y malos en el externo, el onirócrita cita el caso de un soñador que comía con Crono y otro que recibía del Sol dos panes (el sustento para los dos días que viviría)⁵⁶¹. También señala dentro de esta clase “soñar que se es de oro, que se encuentra un tesoro, que se coge de un muerto un perfume, una rosa o cualquier cosa parecida”⁵⁶².

El onirócrita considera sueños malos en su contenido pero de resultado beneficioso visiones como la de “ser herido por un rayo⁵⁶³, siendo pobre, participar en una campaña militar como soldado, siendo esclavo, (...) o luchar como gladiador”.

Artemidoro establece una clasificación relacionada con el carácter positivo o negativo del contenido y del resultado (lo que nosotros hemos llamado terror manifiesto y terror latente) en la que podemos ubicar el concepto de pesadilla, aunque sin una correspondencia exacta. El contenido del sueño puede parecer negativo y resultar un signo positivo, por lo que el terror inspirado por la imagen onírica puede conllevar un desenlace favorable, aunque debemos tener en cuenta que la impresión causada en el soñador constituye otro de los criterios interpretativos.

⁵⁶¹ Estas visiones de cumplimiento negativo relacionadas con dioses nos recuerdan a la experiencia de la hija de Polícrates (Heródoto III, 124-125)

⁵⁶² Artemidoro, I, 5.

⁵⁶³ El elemento del rayo está presente en Jenofonte, *Anábasis*, III, 11-13.

2.2. TERMINOLOGÍA DEL SUEÑO Y DEL TERROR.

La terminología onírica griega ha sido bastante estudiada en las últimas décadas. M.C. Barrigón y J.M. Nieto⁵⁶⁴ proponen, a través de las traducciones al francés, inglés e italiano, una reflexión sobre los problemas de vocablos como ὕπνος, ἐνύπνιον, y ὄνειρος en su traducción castellana, ya que la palabra “sueño” puede reflejar las tres. Su propuesta de traducir ὕπνος como “estado de reposo”, ὄνειρος como “sueño” y ἐνύπνιον como “ensueño” nos parece acertada, subrayando sus reservas sobre la amplio significado de este último.

El clásico artículo de M. Casevitz, “Les mots du rêve en grec ancien”⁵⁶⁵ nos aproxima al campo léxico del sueño de forma bastante sumaria, estudiando con cierto detenimiento la familia de ὄναρ y ὄνειρος en los textos homéricos y la oposición ὄναρ / ὕπαρ, y haciendo breve referencia al resto de vocablos. Casevitz establece las líneas generales en el estudio de la terminología griega para la experiencia onírica, pero no llega a expresar la riqueza del griego y sus conclusiones no son absolutamente sólidas (el uso de ὄψις no anula necesariamente la oposición entre sueño y vigilia). Esta publicación presenta de forma sintética los términos relacionados con el campo semántico del sueño (como experiencia onírica) en griego clásico.

Existen artículos clásicos sobre el tema (como “Ὀναρ ἰδεῖν” de Björk⁵⁶⁶ o “Les mots du rêve en grec ancien” de Casevitz⁵⁶⁷), pero es el de Vinagre Lobo y Fernández Garrido⁵⁶⁸ el más actual y exhaustivo, abordando por separado las diversas etapas y géneros de la literatura griega. Fernández Garrido es experta en las experiencias oníricas del género novelesco, en autores como Longo, Caritón de Afrodisias, Heliodoro o Jenofonte de Éfeso, y Vinagre Lobo es un referente a nivel mundial en el campo de la onirocrítica. Como coautores, han publicado “La terminología griega para ‘sueño’ y ‘soñar’”, texto imprescindible para el estudio

⁵⁶⁴ M.C. Barrigón Fuentes y J.M. Nieto Ibáñez, 1992.

⁵⁶⁵ M. Casevitz, 1982.

⁵⁶⁶ G. Björk, 1946.

⁵⁶⁷ M. Casevitz, 1982.

⁵⁶⁸ M.R. Fernández Garrido y M.A. Vinagre Lobo, 2003.

lexicográfico del ámbito onírico. Su trabajo analiza con mayor profundidad y sistematicidad la terminología del sueño en los distintos géneros y autores.

Este artículo expone de manera cronológica los vocablos usados para designar la actividad o experiencia onírica en los diversos géneros y periodos griegos hasta el siglo II d.C, deteniéndose a reflexionar sobre el uso de los términos en Artemidoro de Daldis, autor que establece para los propósitos de su tratado una distinción arbitraria en el significado de ὄνειρος y ἐνύπνιον que no se reflejaba en el habla cotidiana. El tratamiento, considerando el amplio marco temporal, es muy claro y sintético, apuntando, en ocasiones de forma muy sucinta, los sustantivos, verbos o expresiones usadas por cada autor, y proporcionando un buen número de pasajes griegos. Este artículo constituye el trabajo sobre la terminología onírica griega en su conjunto más reseñable de los que se han publicado hasta el momento.

R. Lazzeroni publicó en 2002 un artículo⁵⁶⁹ que arroja luz sobre las variantes masculina y neutra ὄνειρος/ὄνειρον, ya que estudia este tipo de dobles con ejemplos de varias lenguas como el hitita o el sánscrito. Lazzeroni realiza diversas consideraciones sobre las lenguas ergativas y repasa en las apariciones de los términos sobre todo en los casos nominativo y acusativo (el neutro es más frecuente en acusativo, mientras que el nominativo es más habitual en el masculino), teniendo finalmente en consideración el distinto grado de animación/individualización de los dos tipos de neutros señalados por Ostrowski. Este trabajo se desarrolla en clave lingüística, sin por ello profundizar en las raíces indoeuropeas del sueño. En cualquier caso, las reflexiones formuladas sobre la oposición neutro/animado resultan de gran interés para el estudio del doblete ὄνειρος/ὄνειρον de los textos homéricos.

Cabe mencionar la tesis de V. A. Leuci⁵⁷⁰, publicada en 1993 y centrada en el vocabulario técnico del sueño en el mundo grecorromano, si bien su núcleo

⁵⁶⁹ R. Lazzeroni, 2004.

⁵⁷⁰ V.A. Leuci, 1993.

es el estudio de los términos en el campo de la epigrafía en contraste con experiencias registradas por un autor de prosa literaria⁵⁷¹.

En el estudio de la terminología griega no suele tener cabida ninguna mención al fenómeno de la pesadilla debido a la ausencia de palabras que la designen en época clásica. Así pues, el vocabulario relativo a este tipo de sueño se aborda normalmente por separado en publicaciones específicas sobre este fenómeno. Este criterio de separación entre sueño y pesadilla es moderno, puesto que los griegos no hacían distinción entre la pesadilla y otro tipo de sueños, sino que clasificaban sus experiencias oníricas sobre la base de su origen y/o significado, más que por el carácter agradable o desagradable de su contenido.

El campo semántico del miedo en la antigua Grecia es bastante amplio. En la literatura homérica, trágica y herodotea el terror en relación a los sueños se expresa, sobre todo, mediante términos relacionados con φόβος y δέϊμα. Nagy explica la etimología de φόβος a partir de la raíz de “correr”, “huir”, mientras relaciona la de δέϊμα con el otro y la duda⁵⁷².

En los poemas homéricos el miedo está poco relacionado con los sueños. Solamente se menciona el temor de Príamo (ἔδεισεν) tras el aviso de Hermes⁵⁷³ y el que siente Penélope por la suerte de su hijo cuando la visita el εἶδωλον para calmarla, con expresiones como “duermes y en sueños tu pecho atormentas”

⁵⁷¹ El ámbito latino está presente en dos de los cinco capítulos, uno dedicado a las inscripciones y otro a los sueños en la obra de Suetonio, y dentro de la civilización griega, en la que se enmarca nuestro trabajo, encontramos tres capítulos, relativos a las inscripciones, papiros y al orador Elio Arístides. Leuci comienza explicando los términos en las inscripciones a partir de las etapas que presenta el modelo onírico de los templos (los términos relativos a dormir, aparición del sueño, la propia visión e introducción del contenido), para abordar a continuación datos relativos a las fechas y a los territorios (la Grecia continental, las islas y Asia Menor), destacando los términos o expresiones más usados en cada región y el uso o características que implican (preferencia del comando, importancia de la divinidad...). En el segundo capítulo nos aproxima a la terminología de los papiros; en éstos se registra un menor número de experiencias oníricas, lo cual permite al autor explicar con mayor detenimiento el contenido de los sueños referidos. El tercer capítulo está dedicado a Elio Arístides. Leuci aborda por separado el primer libro de los *Discursos sagrados*, el resto de tal obra, y las referencias al mundo onírico en su producción oratoria, recogiendo y analizando la riqueza léxica del orador en constante comparación con la terminología estudiada en los capítulos anteriores. El gusto por la variación de este soñador hipocondríaco nos ofrece un elevado número de vocablos usados de forma técnica para designar la experiencia onírica. El corpus que analiza no había recibido tanta atención en cuanto a las ocurrencias léxicas; la inclusión de un autor como Elio Arístides en un estudio junto con el ámbito epigráfico resulta positiva como enriquecedor contraste entre las dotes retóricas del orador y el escueto estilo epigráfico.

⁵⁷² G. Nagy, 2010.

⁵⁷³ Homero, *Ilíada*, XXIV, 789.

(τετιμημένη ἦτορ)⁵⁷⁴ y “ten valor y no sumas ya en temores tu alma (μετὰ φρεσὶ δειδίθι)”⁵⁷⁵.

La terminología del miedo se amplifica en los pasajes oníricos del género trágico. En la tragedia *Reso* atribuida a Eurípides se subraya el φόβος desencadenado durante el sueño, colocando el término en la posición final del verso de forma casi consecutiva, la primera en dativo y la segunda en nominativo (φόβω/... ἔννουχος γὰρ ἐξώρμα φόβος)⁵⁷⁶. De esta forma se enfatiza su intensidad y su persistencia en la vigilia.

El terror no sólo se menciona como efecto del sueño, sino que también se usa de forma metonímica para designar la propia experiencia onírica.

Hécuba en su desgarrador despertar expresa su desesperación lamentándose de su fortuna y de sus experiencias oníricas, “¿por qué en la noche me veo así en vilo asaltada por terrores y espectros?” (αἶρομαι ἔννουχος οὕτω δείμασι φάσμασιν). La reina troyana también califica su visión de “terrible” (φοβερὰν ὄψιν).

Clitemnestra en *Coéforas* envía libaciones a la tumba de su marido “agitada por temores” (ἐκ τ' ὄνειράτων καὶ νυκτιπλάγκτων δειμάτων πεπαλμένη)⁵⁷⁷ tras haber despertado por un grito por su espanto (ἀμβόαμα μυχόθεν ἔλακε περὶ φόβω)⁵⁷⁸, el cual reconoce al cumplirse el sueño (κάρτα μάντις οὐξ ὄνειράτων φόβος)⁵⁷⁹ y en la *Electra* sofoclea Crisótemis señala un temor nocturno (ἐκ δειματός του νυκτέρου) como causa de tal envío, temores reconocidos por la propia soñadora (δειμάτων ἃ νῦν ἔχω)⁵⁸⁰.

Atosa se queda muda del miedo (φόβω δ' ἄφθογγος)⁵⁸¹ tras el funesto augurio del águila al que ataca un halcón, apunta “para mí fue terrible de ver, como lo es oírlo para vosotros” (δείματ' ἔστ' ἰδεῖν).

⁵⁷⁴ Homero, *Odisea*, IV, 804.

⁵⁷⁵ Homero, *Odisea*, IV, 825.

⁵⁷⁶ Eurípides, *Reso*, 686 y 688.

⁵⁷⁷ Esquilo, *Coéforas*, 523-524.

⁵⁷⁸ Esquilo, *Coéforas*, 34-35.

⁵⁷⁹ Esquilo, *Coéforas*, 929: ἢ κάρτα μάντις οὐξ ὄνειράτων φόβος.

⁵⁸⁰ Sófocles, *Electra*, 636.

⁵⁸¹ Esquilo, *Persas*, 206.

Dada la naturaleza horrorosa de las imágenes oníricas y su infausto anuncio es normal que el vocabulario del sueño en la tragedia esté marcado por la familia léxica del terror, sobre todo teniendo en cuenta la carencia de un término específico para designar la pesadilla.

En el género trágico se emplea el sustantivo δῆμα en varias ocasiones para indicar tal fenómeno. En la *Historia* herodotea, a pesar del carácter terrorífico de algunas experiencias, el miedo indica el efecto sobre el soñador sin sustituir la terminología relativa a la visión como medio de referirse a los sueños. Los soñadores de la *Historia* aparecen asustados no sólo por el contenido desagradable o violento de su visión sino, sobre todo, por las implicaciones mánticas que esconde.

Creso intenta proteger a su hijo de una muerte causada por una punta de hierro, hasta que éste es herido en una cacería a la que asistió tras persuadir a su padre alegando que las garras del jabalí eran la punta metálica que temía (τὴν σὺ φοβέαι)⁵⁸².

Astiajes tuvo miedo (ἐφοβήθη) al conocer lo que significaba su visión en la que su hija Mandane inundaba toda Asia con su orina⁵⁸³. Este rey actuó temeroso de su visión (δεδοικῶς τὴν ὄψιν) y la casó con un medo de baja condición para evitar que su descendiente le arrebatara el trono. Otras formas de la raíz del verbo δέω en relación con el mundo onírico se encuentran también en el caso del rey Jerjes (περιδεῆς γενόμενος τῇ ὄψι)⁵⁸⁴ y tras la aparición iliádica de Hermes a Príamo (el anciano “temió”, ἔδεισεν)⁵⁸⁵.

Otra forma de referirse a la pesadilla es mediante el adjetivo κακός, término que usa Penélope en relación a su última experiencia (ὄνειρατ' ἐπέσσευεν κακὰ) en la que su marido visita su lecho. Esta visión no puede considerarse como pesadilla por su contenido, ya que es agradable para la soñadora, pero la reina sí la concibe como negativa por la incertidumbre que le provoca alentando vanas esperanzas.

⁵⁸² Heródoto I, 39. 6.

⁵⁸³ Heródoto I, 107.

⁵⁸⁴ Heródoto VII, 15. 1-2.

⁵⁸⁵ Homero, *Ilíada*, XXIV, 689.

El término *κακός* vincula la experiencia con su cumplimiento en la realidad diurna. El sueño, el vaticinio (sobre todo de una catástrofe) y su cumplimiento son elementos estrechamente unidos que se funden en este adjetivo.

En el pasaje iliádico sobre la muerte de Reso se menciona el sitagma *κακόν ὄναρ*. El adjetivo, además del contenido onírico, acentúa el carácter desfavorable del desenlace que culmina con la muerte del general tracio.

Cuando Penélope (cantos XIX-XX) se refiere a sus experiencias como *κακά*, por tanto, debemos entender que les atribuye un carácter falaz. La reina considera sus vivencias oníricas como pesadillas porque las ve como un engaño y teme que no se cumplan.

En la obra de Artemidoro aparecen varios términos ligados al terror. El sustantivo *φόβος* es frecuente en las interpretaciones, como producto de la experiencia, y se halla también en algunas explicaciones de carácter más teórico. Son habituales los adjetivos *φοβερός* y *ἄφοβος*, relacionados con ciertos elementos oníricos (no con el carácter de la experiencia onírica), y el participio del verbo *φοβέομαι*, especialmente en dativo. En varias ocasiones encontramos la expresión “para los que temen” (*φοβουμένοις*) atetizando la interpretación de algunas imágenes oníricas, de manera que el terror conforma una categoría de soñadores más que un tipo de experiencia onírica. La terminología vinculada al terror queda proyectada a la interpretación, ya que no se relaciona con pesadillas de forma específica.

2.3. EL TERROR ONÍRICO.

La vertiente mántica de los sueños y, más concretamente, la imposibilidad de frenar los augurios desfavorables, constituyen otro elemento que llena de inquietud y preocupación a quien vive una experiencia de tal tipo.

La causa del terror puede diferir en cada soñador, pero en relación al mundo onírico, podemos distinguir entre dos grandes tipos de terror correspondientes a los dos niveles de significación de las imágenes del sueño (manifiesto y latente), de los cuales uno afecta al soñador durante su experiencia y el otro *a posteriori*. De esta manera vemos cómo el terror puede proceder tanto del contenido manifiesto como del contenido latente, el cual precisa de una correcta interpretación.

El terror provocado por la pesadilla se asocia en la actualidad al contenido onírico, en el que se ven proyectadas las fobias del soñador. En la Antigüedad, sin embargo, el potencial mántico de las experiencias oníricas dejaba instalado el miedo a una próxima desgracia en el sujeto.

El terror manifiesto en las imágenes oníricas se origina sobre todo en situaciones violentas que escapan al control del soñador durante su experiencia. Una visita onírica no deseada, una amenaza animal o una catástrofe natural son elementos que pueden motivar este tipo de miedo.

Por otra parte, tras las experiencias oníricas en ocasiones se esconde la venganza de un difunto o la cólera de los dioses. Cuando la visión vaticina un presagio funesto, el individuo se ve abocado a un destino por el que se ve completamente acongojado. Los intentos por evitar el augurio y calmar el temor a menudo consisten en ritos apotropaicos (sobre todo por parte de las soñadoras), pero en ocasiones también se llevan a cabo ciertas determinaciones radicales en vano.

Esta distinta proyección del terror, la una a partir de las propias imágenes oníricas y la otra orientada hacia su futuro cumplimiento, suponen dos tipos de pesadilla representativos, aunque no exclusivos, de las perspectivas antigua y moderna respectivamente. En ambos casos la experiencia onírica es el origen del

miedo, pero su proyección y duración es distinta, pues mientras el terror manifiesto en la imagen onírica cesa al despertar, el terror latente en la predicción se extiende hasta que el presagio se ve cumplido en la vigilia y puede llevar al soñador a actuar de manera incorrecta.

2.3.1. El terror dentro del sueño o terror manifiesto.

2.3.1.1. ¿Una definición de pesadilla?

Clitemnestra nos da una definición de pesadilla “trágica”; describiendo falsamente su insomnio por la ausencia de su marido, dice no tener ya lágrimas en sus ojos por llorar día y noche:

De mis sueños (ἐν δ' ὀνειράσιν) me despertaba con el leve vuelo de un rumoroso mosquito, mientras veía (ὀρῶσα) en torno a ti un mayor número de sufrimientos (πάθη) de los que cabía en el tiempo que estaba dormida (ξυνεύδοντος).⁵⁸⁶

La ligereza del sueño es un aspecto que atañe a la pesadilla, lo cual no impide que las vivencias oníricas sean absorbentes e impactantes (como sucede en el caso de Reso, quien muere inmerso en el medio onírico)⁵⁸⁷.

Estos sueños de Clitemnestra pueden ser inventados para magnificar su alegría, pero también responden a los deseos de la soñadora⁵⁸⁸. Las visiones de las que habla Clitemnestra son fruto de su invención y nunca han tenido lugar o, al menos, no exactamente de la manera en que la reina lo relata.

La comparación entre los sufrimientos y el tiempo en el que se enmarcan ofrece una imagen hiperbólica de los insinceros sentimientos de la reina, y expresan de forma excepcional la impotencia y angustia que la locutora quiere dar a entender. El dolor y el deseo se combinan dando lugar a estos sueños que

⁵⁸⁶ Esquilo, *Agamenón*, 891-894.

⁵⁸⁷ G. Rodríguez Fernández, 2009-2010. En caso de que no sean una invención de la soñadora, el rencor que guarda a su esposo quedaría satisfecho hasta su regreso, pues mientras tanto Clitemnestra impone en sus sueños estos impresionantes padecimientos sobre su esposo. El frágil despertar de la reina podría deberse a la ansiedad por la llegada de su marido, que también será su víctima.

⁵⁸⁸ E.S.R. Cederstrom, 1972, p. 130.

presentan un valor doble, el del sufrimiento que da a entender a Agamenón y el que Clitemnestra no expresa, su deseo de muerte sobre Agamenón, “deseo que satisfará dando así a sus sueños ‘psicológicos’ un carácter premonitorio”⁵⁸⁹.

Este pasaje esconde una gran carga irónica. Clitemnestra se expresa de forma paronomástica anunciando al público, conocedor de la verdad que se esconde bajo su discurso, el final de Agamenón, al tiempo que refleja de forma sutil la infidelidad de la esposa con el usurpador Egisto a través del participio ξυνεύδοντος compuesto del prefijo ático que indica unión. La mención de estas experiencias es irrelevante en el argumento, pero refuerza la tensión ofreciendo un magnífico juego psicológico que conduce a la muerte del héroe epónimo.

Los sueños aterradores que menciona Clitemnestra al regresar Agamenón constituyen un reflejo de los posteriores acontecimientos.

El placer que estas visiones deben producir en Clitemnestra, contrasta con las imágenes de sufrimiento (πάθη) que contiene el sueño. En la segunda obra de la trilogía giran las tornas y es la soñadora la que padece desgracias mientras Agamenón es quien se regocijará en su tumba, o desde el Hades.

Poco después en la misma obra, el coro, intuyendo el desarrollo de los acontecimientos, expresa la espontaneidad de las imágenes que se forman en su mente, al mismo tiempo que su aversión hacia las mismas:

*¿Por qué este terror (δῆϊμα) revolotea con persistencia y se pone delante de mi corazón que presiente el futuro? (τερασκόπου) Mi canción vaticina (τερασκόπου) sin que nadie se lo haya mandado ni le haya pagado por ello, pues no toma asiento en el trono de mi corazón un atrevimiento (θάρσος) que impulse a escupir cual si se tratara de sueños de difícil interpretación (δυσκρίτων ὄνειράτων)*⁵⁹⁰.

En este pasaje, el sentimiento de terror surgido por el advenimiento de un suceso se relaciona con el ámbito de los sueños, concretamente los δυσκρίτων ὄνειράτων. El adjetivo δυσκριτής, traducido como “de difícil interpretación” por Perea Morales, deriva de la raíz κρίν-, correspondiente al campo de la

⁵⁸⁹ E. Lévy, 1983, p. 165.

⁵⁹⁰ Esquilo, *Agamenón*, 975-982.

“elección”⁵⁹¹ (del cual se extrae el sentido de “interpretación”). El prefijo δυσ- indica oposición, obstáculo, e implica negatividad y desavenencia; en este sentido, creo que, en este caso, podríamos entender el adjetivo, además de la traducción señalada, como “de interpretación desfavorable”⁵⁹².

Los citados versos de Esquilo reflejan la involuntariedad del vaticinio, paralela a la de la pesadilla. En la cara opuesta, quienes practicaban la incubación esperaban recibir un mensaje onírico, pero los soñadores no pretenden experimentar un ambiente pesadillesco.

Dejando de lado las experiencias de Clitemnestra, nos volvemos hacia una famosa descripción de un prototipo de visión tormentosa. El símil homérico del canto XXII de *Ilíada* pone de relieve el aspecto angustioso del sueño, concentrando en muy pocos versos una imagen muy plástica. La experiencia onírica a la que se alude en la comparación no se adscribe a ningún personaje de la obra, sino que se refiere a una experiencia de carácter general, como sucede normalmente en los símiles homéricos⁵⁹³. Este tipo de sueño es común y puede encontrarse en cualquier civilización⁵⁹⁴, lo cual propicia su carácter generalizador:

*Igual que en un sueño (ἐν ὄνειρῳ) no se puede aprehender a quien huye, y ni el uno logra escapar ni el otro ir en su persecución, así tampoco ellos podían, uno prenderlo y el otro eludirlo.*⁵⁹⁵

Estos versos se enmarcan en la persecución de Aquiles a Héctor, antes del enfrentamiento final en el que el príncipe troyano pierde la vida. Esta escena constituye un momento crítico de la obra, y se prolonga con elementos que van

⁵⁹¹ M. Fernández-Galiano y B. Perea Morales, 1986.

⁵⁹² Encontramos otro adjetivo referido a los sueños con el mismo prefijo aplicado a las visiones de Clitemnestra en la *Electra* sofoclea: la heroína epónima, al persuadir a su hermana de la inconveniencia de llevar a cabo los ritos encargados por Clitemnestra a raíz de su experiencia, señala como argumento el envío de “sueños siniestros” (δυσπρόσοπτ’ ὄνειρατα) por parte del difunto (Sófocles, *Electra*, 460).

⁵⁹³ A.H.M. Kessels, 1978, pp. 49-52.

⁵⁹⁴ Estos versos son muy representativos en las teorías jungianas sobre los arquetipos del sueño. C. Brillante, 1990.

⁵⁹⁵ Homero, *Ilíada*, XXII, 199-201: ὡς δ' ἐν ὄνειρῳ οὐ δύναται φεύγοντα διώκειν· οὔτ' ἄρ' ὁ τὸν δύναται ὑποφεύγειν οὔθ' ὁ διώκειν.

cercando el destino de Héctor. Se entrelazan descripciones que suspenden la acción, desdoblada en los planos divino y humano⁵⁹⁶.

Los hexámetros reflejan la carrera que ocupa a Aquiles y Héctor plasmándola en su proyección onírica. La ejemplificación de la agitada vigilia en este plano representa la situación de ambos personajes con pocas palabras y mucha precisión. Por una parte, el héroe troyano escapa corriendo con todas sus energías para salvar su vida y, por otra, el encolerizado Aquiles le persigue sin cesar anhelando vengarse del asesino de su gran amigo Patroclo.

El símil, así como la situación de la vigilia correspondiente, adquiere el aspecto agobiante de una pesadilla, tanto desde el punto de vista de Héctor, el perseguido, como desde el del Pelida, el persecutor. Es evidente que el príncipe troyano está bajo la amenaza de muerte que supondría ser alcanzado por el furibundo Aquiles y, en ese sentido, su situación es más delicada. Para Héctor, el acoso del Pelida supone un elemento opresor que mantiene, o incluso incrementa, el temor que le invade al ver a Aquiles y echar a correr⁵⁹⁷.

La comparación con el ámbito onírico enfatiza la angustia que el troyano siente al no poder huir. El símil refleja de manera excepcional esa imposibilidad de aumentar la distancia entre su cuerpo y el de su verdugo, con el fuerte contraste entre el agitado movimiento de la carrera onírica y la inmovilidad del soñador en la cama; inmovilidad que infunde en el sujeto la sensación de impotencia directamente relacionada con el miedo en la pesadilla y la parálisis del sueño⁵⁹⁸.

Por su parte, el Pelida sufre la frustración inspirada por la incapacidad de alcanzar su objetivo; el héroe está exaltado, y dicha frustración, la cual cuestiona su epíteto “de pies ligeros”, aumenta la irritación que siente hacia su enemigo, la cual, a su vez, retroalimenta el sentimiento de impotencia.

La agitación de la escena en los dos planos, el de la vigilia y el onírico, hace suponer su reflejo en el ritmo de la respiración, tanto en los héroes como en

⁵⁹⁶ S. Nannini, 1995, p. 146 ss., aborda la técnica narrativa y la ralentización de esta escena.

⁵⁹⁷ Homero, *Ilíada*, XXII, 136-137.

⁵⁹⁸ S.R. Adler, 2011.

el soñador ficticio, rasgo que caracteriza el fenómeno de la pesadilla⁵⁹⁹, expresada en su vertiente persecutoria de manera magistral en este símil.

Las escenas oníricas que nos ocupan en el presente espacio (las que hacen “sufrir” a Clitemnestra y el símil homérico de la persecución) muestran situaciones que provocan un alto grado de angustia en el soñador (con matices, en el caso de Clitemnestra). Son visiones de diversa índole, una basada en el sufrimiento de un ser querido y otra en el típico sueño de persecución, que ofrecen proyecciones diferentes de un mismo fenómeno, enmarcado en la impotencia y terror del soñador. Estas dos experiencias reflejan el malestar del soñador alargando el tiempo en el que se desarrollan sus padecimientos, pues la dolorosa y agónica lentitud de la acción onírica incrementa notablemente el grado de sufrimiento en el sujeto.

2.3.1.2. Naturaleza desbocada

En el contenido de los sueños encontramos con frecuencia diversos aspectos de la naturaleza, tales como animales o plantas. Pero, además, hay también experiencias en las que la fuerza de los fenómenos naturales se muestra desbocada, desmesurada e incontrolable.

2.3.1.2.1. *Catástrofes oníricas.*

Las fuerzas de la naturaleza es impredecible y devastadora, como podemos comprobar en cualquier telediario. En todas las civilizaciones y épocas, el hombre ha tenido que afrontar o, mejor dicho, sufrir, calamidades meteorológicas tales como incendios, erupciones volcánicas, tornados o maremotos, con medios más precarios que hoy en día. Normalmente estos fenómenos se atribuían a la actuación divina, y se contemplaban con frustración e

⁵⁹⁹ Véase *infra* “El grito: ¿final o comienzo de la pesadilla?”.

impotencia, pues los esfuerzos humanos apenas pueden contener o paliar los efectos destructivos de tales potencias naturales. Los elementos de la naturaleza y la agresividad animal desencadenan *ipso facto* el terror del individuo que le sirve como mecanismo instintivo de defensa.

Las experiencias oníricas también pueden constituir el escenario para estas calamidades a las que la naturaleza nos somete, como muestran varios sueños de época clásica, marcados con frecuencia por una desmesura cuyas dimensiones solamente son concebibles en el ámbito onírico.

Los soñadores griegos durante su angustiada experiencia pueden darse a la fuga (como Ifigenia) o lamentarse por los acontecimientos oníricos (como Penélope al ver morir a sus ocas). No todos los relatos oníricos señalan la actitud del soñador ante las calamidades naturales, pero cabe suponer que la parálisis sería uno de los efectos más habituales de tamañas catástrofes.

2.3.1.2.1.1. VUELTA AL HOGAR. EL PALACIO PATERNO SE DESMORONA.

El prólogo de *Ifigenia entre los Tauros* corre a cargo de la protagonista, que comienza rememorando su genealogía, su sacrificio, y sus funciones rituales como sacerdotisa en el templo de Ártemis⁶⁰⁰. Es la encargada de sacrificar “a todo griego que llega a esta tierra según una ley antigua de esta ciudad”⁶⁰¹, lo cual invierte su anterior situación de víctima en Áulide.

La heroína epónima expone su desconsoladora experiencia onírica de esta manera:

Me pareció en sueños (ἔδοξ' ἐν ὕπνῳ) que vivía en Argos, muy lejos de esta tierra, y que dormía (εὔδειν) en medio de otras jóvenes. De repente, se conmovió (σεισθῆναι) la tierra por un terremoto (σάλλω), eché a huir (φεύγειν) y, ya fuera, vi cómo se derrumbaba (πίπνοντα) el entablamento de

⁶⁰⁰ M. Guerra Gómez, 1998.

⁶⁰¹ Eurípides, *Ifigenia entre los Tauros*, 38-39.

*palacio y cómo el elevado techo caía (βεβλημένον) por tierra desde sus altos soportes.*⁶⁰²

En estos versos se plasma un comienzo idílico y nostálgico que se transforma en un panorama funesto y desolador para la soñadora. La experiencia comienza de manera plácida y alegre, ya que Ifigenia se encuentra en su pólis natal rodeada por un cortejo de compañeras, durmiendo plácidamente en un ambiente que se enturbia súbitamente rompiendo la calma imperante.

El significado del sueño no parece muy positivo teniendo en cuenta el terremoto que sufre la casa familiar y la lustración relacionada con la muerte⁶⁰³.

La sacudida terrestre hace escapar a la soñadora, suponemos que agitada y atemorizada, para contemplar la caída de su morada paterna.

La sensación de ver el desplome de la propia casa debe intensificar la angustia ante el arrasador fenómeno natural, con una mezcla de recuerdos infantiles y aflicción por la impotencia al asistir a tal espectáculo, especialmente en el caso de Ifigenia, apartada de palacio tiempo ha. El hecho de huir nos recuerda el famoso símil homérico según el cual no es posible escapar en sueños del perseguidor⁶⁰⁴, aunque en este caso nadie acosa a la protagonista y, tras su intento de fuga se aproxima para lustrar la columna:

*Me pareció (ἔδοξέ μοι) que solo quedaba una columna de la casa paterna que dejaba caer pelo rubio de su capitel y cobraba voz humana. Yo, siguiendo esta costumbre de matar extranjeros (ξενοκτόνον), le rociaba con agua lustral como a quien va a morir y lloraba (κλαίουσα).*⁶⁰⁵

Esta segunda parte del relato onírico, la de la columna, es más significativa en cuanto a que se refiere a Orestes, pieza clave de la obra; pero la primera parte nos ofrece una ambientación que, además de justificar en mayor

⁶⁰² Eurípides, *Ifigenia entre los Tauros*, 44-49.

⁶⁰³ C.P. Trieschnigg, 2008, hace un recorrido por la obra de este trágico mostrando los cambios en la interpretación de la experiencia por parte de la audiencia al tiempo que desentraña el significado de la misma. La autora aclara la aparente contradicción entre el contenido onírico y el oráculo de Apolo a Orestes y ensalza la función dramática del sueño y los altibajos de su interpretación a lo largo de toda la obra. Este trabajo desvela el significado de los elementos oníricos de forma muy didáctica, atendiendo no sólo al desarrollo de la obra, sino también a la terminología del texto original, muy importante para comprender la elección del verbo ὑδραίνειν y no otro término en el pasaje trágico.

⁶⁰⁴ Homero, *Ilíada*, XXII, 199-200.

⁶⁰⁵ Eurípides, *Ifigenia entre los Tauros*, 50-54.

medida la ansiedad de Ifigenia, nos permite rastrear elementos comunes a la pesadilla. En primer lugar, la repentinidad con que se desencadena el terremoto, supone un factor de agitación que altera a la soñadora casi tanto como el propio seísmo; por otra parte, la caída de la casa y las connotaciones que conlleva, presenta una imagen de pesadez que amenazaba con caer (πίτνοντα) sobre la amedrentada argiva, que expresa el tropel de sentimientos en su llanto.

En el sueño, la protagonista aparece llorando (κλαίουσα) cuando purifica la columna. Este motivo también aparece en el sueño simbólico de Penélope, que, tras asistir a la matanza de sus ocas, “lloraba (κλαῖον) y gemía en el sueño (ἐν περ ὄνειρῳ)”⁶⁰⁶. Ambos sueños manifiestan un aspecto interno negativo, con una reacción onírica común por parte de la soñadora, el llanto, aunque en el caso de Penélope se contrarresta con el carácter positivo de las palabras tranquilizadoras que le dirige el águila. Por otra parte, estas experiencias oníricas se relacionan con un aspecto externo positivo, puesto que el asunto que subyace en el sueño se resuelve felizmente en la acción de ambas obras.

La soñadora se encontraba dormida (εὔδειν) en el propio sueño⁶⁰⁷. Esta mención de su estado mental evoca la observación habitual del visitante onírico, el típico εὔδεις homérico.

Esta visión está muy cargada de simbolismo, hasta tal punto que la soñadora yerra en su interpretación y se sume en la desesperación. También se lamenta la protagonista mientras cumple su cometido de lustrar a los recién llegados. La actitud desasosegada de la soñadora trasciende su experiencia para asolarla durante la vigilia. Al despertar, la protagonista busca alivio exponiendo a cielo abierto su vivencia onírica⁶⁰⁸, expuesta en el prólogo de la obra, y posteriormente entra en escena con el coro en una párodos llena de desconsuelo y consternación, convencida por su visión de la muerte de su hermano.

En relación al terremoto, Artemidoro escribe:

⁶⁰⁶ Homero, *Odisea*, XIX, 541.

⁶⁰⁷ G. Devereux, 1976, p. 273, señala esta característica como la más llamativa del sueño de Ifigenia. W.S. Messer, 1918, p. 96, ve este rasgo como un intento de conseguir la compasión y simpatía de la audiencia.

⁶⁰⁸ Eurípides, *Ifigenia entre los Tauros*, 43. Referir el aire al aire libre es uno de los métodos apotropaicos, al que también se alude en *Electra* de Sófocles, véase *infra* “Redención imposible: el terror de Clitemnestra ante la venganza del difunto”.

Los terremotos significan que los asuntos y la vida del que los ve sufrirán profundos cambios. (...) Se ha observado que solamente a los que proyectan un viaje y a los que están endeudados tales visiones les resultan favorables y propicias. Ciertamente, los cataclismos y los derrumbamientos ya no permiten que los interesados permanezcan en el mismo lugar que ocupaban precedentemente y, por tal motivo, los libera también de los débitos y las ataduras⁶⁰⁹.

Es muy posible que Artemidoro recordara el sueño de Ifigenia al redactar la simbología del terremoto en su tratado sobre la interpretación de los sueños. Ifigenia no tenía planeado ningún viaje, pero el reconocimiento de su hermano supone un giro y éste le propone la vuelta a casa, comenzando la elaboración de la huída⁶¹⁰. La escapada de Taúrیده, propiciada o no por el elemento sísmico del sueño, se produce de forma exitosa, según indican las palabras del mensajero sobre lo acontecido⁶¹¹.

2.3.1.2.1.2. LOS EXCESOS DE MANDANE.

Otro episodio onírico con fuerte presencia de una fuerza natural descontrolada está constituido por las experiencias del medo Astiages⁶¹². Este monarca sueña en dos ocasiones con su hija, la primera de las cuales citamos a continuación:

Creyó ver (ἐδόκει) en sueños (ἐν τῷ ὕπνῳ) que su hija orinaba tanto, que anegaba (πληῖσαι) su ciudad y que incluso hasta inundaba (ἐπικατακλύσαι) Asia entera.⁶¹³

El desarrollo de esta visión es asombroso porque la fuente de la anegación imposible es su hija, pues es más que imposible la anegación descrita en el sueño por una causa semejante. La magnitud de la inundación se intensifica mediante el

⁶⁰⁹ Artemidoro, II, 41.

⁶¹⁰ Eurípides, *Ifigenia entre los Tauros*, 1010 ss.

⁶¹¹ Eurípides, *Ifigenia entre los Tauros*, 1289-1292 menciona la huída de Orestes y Pílates, y 1313-1316 la de Ifigenia.

⁶¹² R. Drews, 1969.

⁶¹³ Heródoto, I, 107.

uso de dos expresiones cuyos verbos enfatizan de manera progresiva el alcance de la orina de Mandane, la hija del rey medo; el término πλήσαι significa “llenar”, y se aplica a la ciudad, pero, por si no fuera lo suficientemente exagerado, a continuación se emplea ἐπικατακλύσαι, vocablo formado con dos prefijos (ἐπι-/κατα-) que indican la desmesura absoluta en relación a un espacio cuya magnitud es de por sí difícil de concebir desde la perspectiva humana de la época, pues el territorio de Asia únicamente se puede captar en su conjunto gracias a las tecnologías modernas.

A pesar de la ahogante imagen onírica con los consiguientes destrozos que puede provocar una catástrofe de tamañas dimensiones, no se menciona una reacción por parte de Astiages hasta después de la consulta a los ὄνειροπόλοι; entonces “quedó aterrorizado (ἐφοβήθη) cuando supo por ellos el significado”, y “por el temor que le inspiraba la visión” (δεδοικῶς τὴν ὄψιν) casó a su hija con un persa de mediana condición intentando contrarrestar el augurio onírico. El miedo del rey no se debe al carácter incontrolable del desarrollo onírico, en el que sus dominios se ven arruinados por la inundación, sino que sus sentimientos proceden de la interpretación que se desprende de la experiencia⁶¹⁴.

Astiages tiene otra visión en la que la naturaleza se muestra alterada, lo cual enlaza con la arriba mencionada, pero en este caso referida al ámbito botánico. Aunque dedicamos otro espacio al rasgo reiterativo de los sueños como característico de las pesadillas, me gustaría señalar en este punto la contigüidad de las sorprendentes vivencias oníricas del rey medo, ambas expuestas en capítulos sucesivos (aunque entre ellas transcurren varios meses) y presididas por la desmesura de distintos aspectos naturales. Astiages, en su segunda experiencia:

Contempló (εἶδε) otra visión (ἄλλην ὄψιν); le pareció (ἐδόκει) que del sexo de esa hija crecía una parra que cubría (ἐπισχεῖν) toda Asia⁶¹⁵.

El final de Astiages se verá perfilado por el descendiente que nace de su hija, por lo que el significado de los elementos oníricos, estrechamente ligados a

⁶¹⁴ J. Van der Veen, 1996, en el capítulo 3 “The Significant of the Insignificant”, pp. 32-33, señala que el miedo de Astiages residía en que su hija se casara con un marido ambicioso.

⁶¹⁵ Heródoto I, 108.

los órganos sexuales de Mandane, ha de ponerse en conexión con el nieto, Ciro, que constituirá la verdadera pesadilla de su abuelo. En la onirocrítica tardía, Artemidoro no considera buen augurio el desarrollo vegetal en el cuerpo propio⁶¹⁶.

Los sueños de Astiajes anuncian el poder que emanará del interior de su hija Mandane a través de elementos portentosos, por una parte en forma de orina⁶¹⁷ y, por otra, como una parra que alcanza toda Asia. En ambas ocasiones se menciona Asia como el territorio al que afecta el fruto de Mandane. Tanto la inundación como la parra surgen de las partes pudendas de la hija de Astiajes, lo cual indica el fruto que concibe junto a Cambises, aunque uno de los sueños se produce antes de la unión y el otro antes del parto. Se puede advertir cierta secuencialidad en estos sueños en cuanto que, en el campo de la agricultura, la existencia del elemento húmedo favorece la germinación y precede al crecimiento de la vegetación.

El segundo sueño viene a ser una confirmación del primero en cuanto al poder del hijo de Mandane⁶¹⁸, si bien provocan en el soñador dos decisiones diferentes: la primera, casar a su hija con un persa mediocre para evitar conflictos políticos, y la segunda matar al fruto de la unión a la que el primer sueño le había inducido. Astiages no podría haber tomado la segunda decisión si no hubiera actuado como lo hizo a partir del primer sueño, casando a su hija con un persa mediocre. Los sueños y las reacciones del soñador aparecen concatenados para propiciar la concepción y la crianza oculta del joven Ciro, aspectos reflejados a través de los elementos oníricos: el líquido que fluye del cuerpo de Mandane y la robustez de la parra que predice el poder que alcanzará Ciro.

Tras su segunda visión, el rey medo volvió a consultar a los *ὄνειροπόλοι*, quienes señalaron (*ἐσήμαινον*) sobre la visión (*ὄψιος*) “que iba a reinar el

⁶¹⁶ Artemidoro, III, 46.

⁶¹⁷ En relación al simbolismo de la orina, C. Pelling, 1996, p. 71. L. Gil, 2002, p. 35, señala el “gran papel en las claves de los sueños babilonias, relacionado siempre con la procreación, por lo que se la puede considerar como un equivalente al licor seminal.

⁶¹⁸ Es habitual la corroboración de un oráculo con otro fenómeno mántico, como apreciamos en el caso de Sábaco (Heródoto II, 139). En ocasiones los soñadores o consultantes tratan de comprobar la veracidad de la predicción recurriendo a otros focos mánticos; R. Stoneman, 2011, pp. 45-48.

descendiente de su hija en lugar de él”⁶¹⁹. Cuando nació Ciro, Astiajes mandó a Hárpago que lo matara, pero finalmente Ciro es criado por el pastor a quien Hárpago ordena el cruel encargo de abandonarle en el bosque⁶²⁰.

Habiendo desempeñado Ciro el puesto de rey en un juego es reconocido por Astiajes, quien consultó de nuevo a los μάγοι que le habían interpretado (ἔκριναν) el sueño (ἐνύπνιον). Éstos dijeron que, si no había muerto ya el niño, era preciso que reinase, pero teniendo en cuenta que había ejercido de rey en un juego infantil, respondieron:

*Si el niño vive y ha reinado, no habiendo sido esto hecho con intención, podéis tener confianza (θάρσεέ) y buen ánimo, pues ya no hay peligro de que reine segunda vez. Además de que algunas de nuestras predicciones llegan a pequeñeces (παρὰ μικρὰ), y las cosas pertenecientes a los sueños (ὄνειράτων) a veces se dirige a lo insignificante (ἐς ἀσθενές).*⁶²¹

Esta teoría según la cual en ocasiones los μάγοι piensan que sus predicciones pueden referirse a banalidades, tiene su paralelo en la que postula Artábano basando el origen onírico en las experiencias diurnas del soñador, ya que ambas hipótesis restan importancia a la predicción de los sueños. El cumplimiento insignificante refleja la dicotomía de la clasificación básica sueño verdadero/falso reflejando los sueños que, según Penélope cruzan las puertas de marfil y no se cumplen. También Artemidoro señala que algunos elementos oníricos pueden ser de poca importancia respecto a la interpretación, factor que complica la labor del onirócrita.

No considerando ya Astiajes temible (δεινὸν) el sueño (ὄνειρον), los μάγοι, pensando que “el sueño (ἐνύπνιον) había ido a parar en algo insignificante”, aconsejan al rey que envíe al niño a Persia con sus padres. Así

⁶¹⁹ Heródoto, I, 108.

⁶²⁰ J. Van der Veen, 1996, en el capítulo 3 “The Significant of the Insignificant”, pp. 23-52, estudia el notable papel que desempeñan los personajes secundarios en la sucesión de Astiajes, centrándose en los el boyero Mitridates y su esposa Cino. El autor destaca el papel de las relaciones familiares presentadas en esta narración. T. Harrison, 2000, pp. 236-237, señala que, dado el repetido rechazo de cada individual por matar al niño, “no hay elección que hacer. La naturaleza divina o destinada de la cadena de eventos es sugerida por Heródoto varias veces”.

⁶²¹ Heródoto, I, 120.

hace Astiajes, declarando a Ciro que había atentado contra su persona “por una visión (ὄψιν) no cumplida (οὐ τέλην) de un sueño” (ὄνειρου)⁶²².

Astiajes, tras una derrota propiciada por la alianza entre Hárpagos y Ciro, hizo matar a los ὄνειροπόλοι de entre los μάγοι⁶²³, y con el reinado de Ciro los persas tomaban el dominio sobre los medos.

El sueño, al igual que el oráculo, señala eventos irrevocables. De esta manera Ciro escapa a la muerte que su abuelo había decretado para él y, posteriormente, consigue suceder a éste en el trono.

El cumplimiento de las nefastas consecuencias advertidas por los ὄνειροπόλοι se logra a través de las medidas que adopta Astiajes como consecuencia de sus experiencias oníricas⁶²⁴. En estos sueños no se menciona la intervención de ningún dios pero el elemento divino, si no explícito, siempre está latente en los sueños premonitorios⁶²⁵.

Astiajes recibe estos sueños (ὄνειρος/ἐνύπνιον) como una visión (ὄψις) protagonizada por su hija, en cuya acción no toma parte el propio soñador. De la misma manera, el significado del sueño no se circunscribe a Mandane sino que recae sobre su futuro hijo y su padre, a quien predice la pérdida de su reino. Mandane, en este sueño “familiar”, constituye el eslabón que enlaza al rey Astiajes con la figura de Ciro, si bien el contenido del sueño afecta de diversa manera a estos parientes anunciando fatalidad a Astiajes, un poderoso sucesor a Mandane, y un vasto imperio para Ciro.

La desproporcionada inundación de orina y el crecimiento exagerado de un motivo vegetal no constituyen una proyección violenta, pero empequeñecen al soñador ante el sombrío entorno que se impone sin medida. La oscuridad, unida al descontrol y la incertidumbre del súbito desarrollo vegetal, constituye un marco angustioso en el que el sujeto no puede desenvolverse con soltura dado el

⁶²² Heródoto, I, 121.

⁶²³ Heródoto, I, 128.

⁶²⁴ C. Fornara, 1990, p. 38. E. Lévy, 1995, p. 26, apunta que “si Astiajes no se hubiera esforzado por impedir que el sueño se realizase, Ciro habría podido suceder de forma natural a su abuelo”. C. Pelling, 1996, p. 75, señala el sueño de Creso como paralelo en la realización involuntaria de las condiciones necesarias para el cumplimiento del sueño. J. Van der Veen, 1996, en el capítulo 3 “The Significant of the Insignificant”, p. 35-38.

⁶²⁵ En Heródoto existen varios sueños que, de manera no expresa, parecen manipulados por la divinidad, como por ejemplo el de Creso o el de Cambises. G. Rodríguez Fernández, 2006.

anómalo comportamiento natural. La ansiedad puede afectar al sujeto en función del impacto que la visión le produzca, pero en estos casos no se menciona el malestar del soñador, sino que el recelo a la visión se funda en el temor a su velado anuncio.

2.3.1.2.2. *La desmesura natural en el medio onírico.*

2.3.1.2.2.1. *LA CORONA AUSENTE DEL ÚLTIMO SUEÑO DE JERJES.*

Encontramos un paralelismo con el segundo sueño de Astiajes en el desmesurado crecimiento presente en la última experiencia de Jerjes⁶²⁶. La sucesión de sueños del Rey en el séptimo libro de la Historia culmina con una visión de tipo metafórico en la que, a diferencia de las experiencias anteriores, no aparece un visitante onírico amenazante. Heródoto refiere el contenido así:

Cuando Jerjes se disponía para la expedición, durante el sueño (ἐν τῷ ὕπνῳ) tuvo (εγένετο) una tercera visión (ὄψις); los magos, al oírla la interpretaron (ἔκριναν) en el sentido de que se trataba de toda la tierra y de que Jerjes esclavizaría a todos los hombres. He aquí la visión (ὄψις): creyó (ἔδόκει) que lo coronaban con el tallo de un olivo cuyas ramas cubrían (ἐπισχεῖν) toda la tierra, y la corona que le habían puesto en la cabeza desapareció⁶²⁷.

Al igual que en la segunda experiencia de Astiages, se emplea el verbo ἐπισχεῖν, compuesto de ἐπί y ἔχω, con el sentido de “extenderse sobre”. Sin embargo, este término puede significar también “tener poder sobre” u “ocupar un país”, con lo que la ambigüedad de las visiones se refleja también a través del vocabulario⁶²⁸.

⁶²⁶ Heródoto, VII, 19.

⁶²⁷ Heródoto, VII, 19. 1-7.

⁶²⁸ S.B. Noegel, 2002, aborda el recurso de los juegos de palabras y similitudes fonéticas en la ciencia onirocrítica de varias culturas antiguas, como se refleja también en el sueño de Penélope en el canto XIX de *Odisea*.

Tanto Astiages como Jerjes son reyes cuyos dominios están en plena expansión, y los dos sueñan con un fenómeno natural vinculado a ellos que afecta parcial o totalmente a la geografía conocida hasta el momento. Estas experiencias, que podrían constituir una confirmación de su creciente poder, en realidad dejan patente el carácter variable y desconcertante del desarrollo “natural” de los acontecimientos, anunciando la ruina de los soñadores en tal desmesurada empresa.

Encontramos otro paralelo a la desmesura antinatural en las alas que presenta Darío en el sueño de Ciro, cubriendo Asia con una y Europa con la otra. Esta expansión exagerada de los elementos oníricos simboliza el poder, el cual se escapa indefectiblemente de las manos de los soñadores.

La visión (ὄψις) de Jerjes se considera un buen augurio, que los magos interpretan (κρινάντων) como la victoria absoluta del soberano persa. La corona simboliza poder y victoria, pero los intérpretes no tuvieron en cuenta la posterior desaparición de la corona o el hecho de que estuviera compuesta por un tallo de olivo, pues este árbol está asociado a la diosa Atenea, protectora de los principales enemigos de los persas. De uno de estos factores, si no de ambos, se deriva el error en la interpretación de los μάγοι⁶²⁹.

Teniendo en cuenta la presencia del olivo y las consecuencias de los sueños de Jerjes, podemos sospechar que Atenea se encuentra tras la maquinación de este sueño, pero no se menciona explícitamente su intervención, de manera que la aparición de este árbol puede constituir un símbolo que representa a los atenienses o a sus tropas, sin implicar la participación de esta diosa en particular.

Esta visión onírica rompe con la sucesión de sueños basados en visitas, a la vez que aporta el remate final a los sueños de Jerjes (y Artábano). El ὄνειρος que aparecía intimidando al soñador insistía en la campaña militar contra Grecia y se mostraba tan irrevocable que no cabía otra interpretación más que obedecer a sus designios. La última visión de carácter metafórico, sin embargo, da lugar a

⁶²⁹ E. Lévy, 1995, p. 24, explica que los μάγοι suprimen el aspecto desfavorable de la visión porque no quieren descomplacer a Jerjes; de esta manera evitan la suerte de los ὄνειροπόλοι que Astiages había hecho empalar.

diferentes interpretaciones y, por tanto, al error de los μάγοι, puesto que no es tan unívoca como las anteriores visitas.

2.3.1.2.2. *EL FLORECIMIENTO DE LA VENGANZA:
EL CETRO DE AGAMENÓN.*

En la *Electra* sofoclea encontramos otro ejemplo onírico paralelo en cuanto al crecimiento desmesurado de un elemento vegetal. Clitemnestra tiene un sueño con diversos aspectos sobrenaturales: en primer lugar, aparece su difunto marido Agamenón; en segundo lugar, clava el cetro en el hogar y florece, y, por último, crece hasta ensombrecer toda la tierra de Micenas. Esta soñadora, como se desprende de las libaciones que encarga y de las súplicas que pronuncia, se halla terriblemente afectada por su experiencia, no exclusivamente por el desmesurado elemento floral, sino por su implantación por parte del esposo al que ella misma asesinó y, sobre todo, por el mal augurio que presiente. Los crímenes pasados no siempre quedan en el olvido, como la propia Clitemnestra bien sabe, y la aparición de un difunto “enemigo” en una visión onírica hace revivir el recuerdo de los males cometidos, dando cabida al temor de una eventual venganza.

2.3.1.2.3. *Salvajismo irracional.*

2.3.1.2.3.1. *PENÉLOPE ANTE LA VIOLENCIA
ANIMAL.*

Según Roscher en su obra sobre Efiates, la pesadilla se manifiesta a menudo como un animal peludo de forma variable que se abalanza sobre el soñador, y señala como causa la obstrucción de los orificios respiratorios, de manera que las características del ente pesadillesco se constituyen en función del

material que obstaculiza el paso del aire y del grado de obstrucción⁶³⁰. En este sentido, me gustaría señalar la presencia de animales, especialmente de aquéllos más peludos, como rasgo que también podemos encontrar en el fenómeno griego de la pesadilla y que podría ser acorde con la teoría de Roscher. Sin embargo, esto no quiere decir que el elemento animal como protagonista onírico constituya la clave de este tipo de experiencia, sino que es uno de los medios por los que se manifiesta.

Las apariciones de animales son habituales en el medio onírico. El primer sueño protagonizado por animales es aquél de Penélope⁶³¹ en el que un águila, después identificada con Odiseo, asesina a las ocas con las que tanto se regocijaba la heroína, las cuales representan a los pretendientes.

La reina de Ítaca, en el punto más álgido de la acción⁶³², pide a Odiseo, sin haberle reconocido aún⁶³³, que escuche e interprete (ὑπόκριναι)⁶³⁴ su sueño (ὄνειρον) acerca de sus ocas y el águila. En el diálogo entre Penélope y el mendigo, las palabras del mendigo Odiseo tienen un significado para Penélope, basado en el consuelo y la esperanza, y otro muy diferente para la audiencia, desarrollado mediante una ironía similar a la que encontramos en la tragedia, porque Odiseo no ha sido aún reconocido por su esposa. Penélope comienza a confiar en el mendigo y parece que busca su apoyo, tanto en el momento de relatarle su sueño como en el momento de prevenirle sobre la prueba que va a establecer a los pretendientes.

⁶³⁰ W.H. Roscher, 1900, pp. 142-157.

⁶³¹ G.A. Georgiadès, 1949.

⁶³² J. Russo, 1982, p. 4, señala que “según la acción se acerca al clímax incrementa el número de augurios, profecías y sueños”.

⁶³³ Hay teorías que conciben un reconocimiento anterior, como S. Reece, 2011. M. Zerba, 2009. Según J. Russo, 1982, Penélope intuye el retorno de Odiseo, en un escenario sobre el que se suceden cada vez más señales y crece la actividad psíquica de la pareja hacia la ὁμοφροσύνη en la creciente excitación con la que culmina en la obra. Russo se detiene en la expresión que Penélope usa para describir a su marido en su último sueño, εἶκελος αὐτῷ, la cual no se refiere sólo al Odiseo de veinte años atrás, sino también el mendigo con el que ha mantenido la entrevista. El autor también alude a la imaginaria hipnagógica e hipnopómpica, de gran viveza, que tan magistralmente es empleada en los poemas homéricos. A.V. Rankin, 1962, sugiere que Penélope ya conocía la equivalencia de las ocas y el águila con los pretendientes y Odiseo porque se encuentra en un augurio referido por Telémaco que también anuncia el regreso del rey de Ítaca; de hecho, Rankin encuentra cariño para con los pretendientes por parte de la reina, quien anhela una figura marital cual era Odiseo antes de partir, veinte años antes.

⁶³⁴ Homero, *Odisea*, XIX, 535: ἀλλ' ἄγε μοι τὸν ὄνειρον ὑπόκριναι καὶ ἄκουσον. Sobre el término, véase B. Zucchelli, 1963 y G.K.H. Ley, 1983.

Tras el relato, Penélope le explica la prueba para la elección del pretendiente⁶³⁵. Como apunta Kessels⁶³⁶, el sueño fortalece la esperanza de Odiseo, y la competición del arco perfila el principio del plan de Odiseo, quien ya había pensado en retirar las armas. Penélope relata de este modo su experiencia onírica:

Tengo aquí una veintena de ocas que comen el trigo en la artesa del agua: me regocijo (ιαίνομαι) viéndolas (εισορόωσα). Un águila grande y de pico ganchudo, viniendo (έλθὼν) desde el monte, rompíales el cuello y matábalas; muertas todas ya y en montón, voló el águila al éter divino, mas yo en sueños (ἐν περ ὄνειρῳ) lloraba y gemía (κλαῖον καὶ ἐκώκυον), y al par las aqueas bien trezadas juntábanse en torno al oír mis lamentos de dolor (οἴκτρ' ὀλοφυρομένην) por la muerte que el águila diera a mis ocas⁶³⁷.

Estos versos nos informan del contenido del sueño, expuesto en clave metafórica, y seguidamente se introduce la explicación del mismo en boca del águila:

Pero aquélla, viniendo (έλθὼν) de nuevo, posóse en la viga del salón y me habló en lengua humana, contívome y me dijo: 'Ten valor (θάρσει), tú, nacida de Icario, famoso en el mundo. No es un sueño (ὄναρ), sino benigna realidad (ὑπαρ) que se cumplirá: son las ocas tus propios galanes; yo, el águila antes, soy ahora tu esposo que vuelve y que a todos aquellos pretendientes habré de imponer su afrentoso destino (πότμον)'. Tal me dijo y entonces a mí me dejó el dulce sueño (ὑπνος) y, mirándolo todo, hallé dentro de la casa a las ocas que picaban el trigo en la misma gamella de siempre⁶³⁸.

Este relato supone una gran innovación en cuanto a la manera de presentar el contenido del sueño, desdoblado en una escena metafórica que aporta los mismos elementos que la explicación oral ofrecida a continuación por el águila,

⁶³⁵ F. Maiullari, 2000. J.B. Harrod, 1981.

⁶³⁶ A.H.M. Kessels, 1978, p. 99.

⁶³⁷ Homero, *Odisea*, XIX, 536-543.

⁶³⁸ Homero, *Odisea*, XIX, 544-553.

el destino o muerte (πότημον) de los pretendientes⁶³⁹. El águila, animal que connota soberanía real y victoria⁶⁴⁰, desempeña una doble función en el sueño: por una parte es un actor de la escena onírica y, por otra parte, funciona como mensajero al referir el significado del sueño a Penélope, sirviendo como punto de inflexión entre los tipos de la visita onírica y del sueño metafórico⁶⁴¹.

El carácter metafórico del sueño está muy marcado. La equivalencia entre los gansos y los pretendientes se refuerza por la actividad devoradora de ambos colectivos⁶⁴². El número de gansos también es significativo, pues se corresponde en el ámbito de la vigilia con el número de años de ausencia por parte de Odiseo⁶⁴³. Este sueño manifiesta una estrecha relación entre los elementos oníricos y la vida despierta de Penélope. Si abordamos el sueño desde una perspectiva moderna, la experiencia refleja una intensificación de los recursos psíquicos internos⁶⁴⁴, pero el origen psicológico de la experiencia onírica no prima en el pensamiento griego⁶⁴⁵.

Esta experiencia constituye el primer sueño que no aparece como simple mensajero: se ve un “universo paralelo” que refleja los eventos en clave animalésca y que contiene, además, una feliz interpretación a pesar de los lloros de Penélope por sus ocas en el sueño al desconocer su significado⁶⁴⁶.

⁶³⁹ A.Rozokoki, 2001, nos ofrece el contexto del sueño alegórico de Penélope mediante un comentario muy sintético sobre las expresiones más relacionadas con el ámbito onírico, unas conclusiones de corte clásico (Penélope desea el regreso de Odiseo, quien confirma las palabras del águila-Odiseo en el sueño, donde se aclara cómo debe conseguirse la muerte de los pretendientes).

⁶⁴⁰ R.B. Rutherford, 1992, p. 195. En relación al águila en el sueño, véanse los trabajos de A. Athanassakis, 1987 y 1994.

⁶⁴¹ Esta duplicidad en la manera de transmisión del mensaje ha sido explicada por Messer como debida a la innovación que suponía la expresión visual, producto de una técnica más avanzada, razón por la que el poeta se ve en la necesidad de esclarecer el significado del sueño dentro del mismo, para un público no acostumbrado a este tipo de visiones oníricas. W.S. Messer, 1918, pp. 34 y 52.

⁶⁴² J. Russo, 1982, p. 102.

⁶⁴³ A.V. Rankin, 1962, p. 621. A. Rozokoki, 2001, p. 2.

⁶⁴⁴ J. Russo, 1982, p. 5.

⁶⁴⁵ En Heródoto, VII, 16, encontramos la exposición de una teoría por parte de Artábano que basa los sueños en las preocupaciones del soñador, teoría cercana a la aristotélica.

⁶⁴⁶ La alegría que producen las ocas a Penélope en el sueño y el afecto que muestra con sus lloros iniciales por la muerte de los animales, son elementos que insinúan el aprecio inconsciente de Penélope por los pretendientes. A.V. Rankin, 1962, sostiene esta teoría según la cual Penélope preferiría la boda con un pretendiente antes que el regreso de Odiseo. A. Rozokoki, 2001, pp. 2-3 desdice este tipo de teorías señalando la indignación mostrada por Penélope en los cantos anteriores. A.H.M. Kessels, 1978, p. 93 ss., también se opone a la hipótesis de Rankin.

Durante esta experiencia percibimos un cambio en el estado de ánimo de la soñadora similar al de Ifigenia, ya que el gozo que siente al ver las ocas (ἰαίνομαι) se torna en dolor y luto con la muerte de los animales⁶⁴⁷.

Penélope se ve sumida en llanto y se desgarrá en lamentaciones, reacción surgida dentro de su experiencia que podría constituir el modelo de la que manifiestan las soñadoras trágicas. A pesar del buen augurio que esconde la experiencia, explicado a continuación por el ave que adquiere habla humana, las griegas se reúnen alrededor de la reina para acompañarla en su dolor. La tristeza de Penélope refleja la ambigüedad del sueño⁶⁴⁸, que transmite dolor (por las ocas) y confianza (por el discurso del águila). La soñadora menciona su regocijo (ἰαίνομαι) viendo (εἰσπορώσα) a las ocas y por esto “lloraba y gemía” a raíz de la matanza, pero el águila tranquiliza a la soñadora (θάρσει). Dentro del sueño existen dos interpretaciones, la primera, por parte de Penélope es errónea y no se formula como tal, sino que se desprende del lloro que la matanza de las ocas provoca en la soñadora como personaje onírico. La segunda está constituida por el mensaje oral que proporciona el águila, corroborado por Odiseo tras el relato del sueño:

¡Oh mujer! No es posible interpretar (ὑποκρίνασθαι) ese sueño (ὄνειρον) explicándolo de manera distinta, pues el mismo Odiseo te ha indicado (πέφραδ') lo que habrá de pasar: la ruina amenaza a todos los pretendientes y ninguno evitará la muerte (θάνατον) y las Ceres⁶⁴⁹.

Odiseo, no habiendo revelado su identidad, confirma el sentido del sueño subrayando la destrucción de los pretendientes de manera prácticamente oracular,

⁶⁴⁷ L. Pratt, 1994, coloca en el centro de su trabajo el lloro de Penélope por sus ocas muertas en el sueño; descartando la perspectiva psicoanalítica que, a su parecer y al nuestro, no se corresponde con la línea de la poesía homérica; considera que Penélope no se percata, en un primer momento, de la ecuación ocas=pretendientes, sino que reacciona a su experiencia como si su marido hubiera muerto, considerando la muerte de las ocas como la destrucción de la unidad familiar y su patriarca. Pratt enfatiza la importancia del carácter aviar del sueño y profundiza en la simbología antigua de las ocas, que también representaban la fidelidad marital así como un guardián prudente, con el gran mérito de aclarar el cariño de la reina por sus ocas sin recurrir a cuestionables asociaciones psicoanalíticas en relación al material homérico.

⁶⁴⁸ R.B. Rutherford, 1992, p. 194, señala en este punto el concepto freudiano de inversión de afecto, según el cual “la respuesta en la vida real es el reverso de la respuesta onírica”.

⁶⁴⁹ Homero, *Odisea*, XIX, 555-558.

desde una posición privilegiada gracias al cambio de apariencia⁶⁵⁰. Pero Penélope desconfía de la veracidad de su visión e introduce la famosa descripción de las puertas del sueño⁶⁵¹.

2.3.1.2.3.2. EL DEPREDADOR ONÍRICO.

En el género trágico hay sueños protagonizados por diversos animales: unos lobos asaltan a unas yeguas en el caso de Reso, una serpiente muerde el pecho a Clitemnestra en *Coéforas* y a Hécuba un lobo le arrebató del regazo un cervatillo que representa a su hija. En estas visiones los animales manifiestan una actitud violenta que responde a sus impulsos más salvajes e instintivos. Su conducta agresiva refleja la irracionalidad animal y sus ataques contra otros elementos oníricos o contra el soñador constituyen una proyección de fuerzas imprevisibles e irrefrenables por éste. La aparición de un visitante onírico amenazante puede presentar estas características, pero la violencia espontánea e irracional es más propia de los animales.

En la tragedia *Reso*, el terror queda patente tanto en las yeguas protagonistas del sueño como en el auriga, el soñador que nos transmite su experiencia:

*En mi sueño (καθ' ὕπνον) se hizo visible una visión (δόξα τις παρίσταται). Podía distinguir con claridad a las yeguas que yo mismo crié y que ahora me encargaba de guiar en el carro de Reso, y vi cómo dos lobos saltaban sobre sus lomos y azotaban con sus colas el pelo de los caballos, haciéndoles correr, y los ollares de las potras resoplaban (θυμὸν πνέουσαι) y se encabritaban de terror (φόβῳ). Intentando apartar yo las fieras de las yeguas me desperté, agitado por el terror (φόβος) nocturno.*⁶⁵²

Su relato comienza evocando su afectuosa relación con los animales, de manera más sosegada, hasta que aparecen las fieras que sobresaltan a las fieras y

⁶⁵⁰ A. Rozokoki, 2001 p. 4.

⁶⁵¹ Homero, *Odisea*, XIX, 560 ss.

⁶⁵² Eurípides, *Reso*, 780-788.

el terror (φόβος) domina la escena, apoderándose también del soñador. La repetición de tal término en posición final intensifica la sensación de terror por la violencia descontrolada que el soñador vive de manera intensa hasta despertarse. Las yeguas se ven terriblemente afectadas por el ataque de los lobos, resoplando fuertemente (elemento respiratorio vinculado a la pesadilla) y muy alteradas por el miedo.

El simbolismo de la visión es claro, sobre todo conociendo la existencia real de las excepcionales yeguas de Reso y el cumplimiento simultáneo a la propia experiencia. La violencia ejercida en el sueño por los lobos⁶⁵³ sobre las yeguas tiene su paralelo en la agresividad de Diomedes para con Reso en el plano de la vigilia.

Al igual que en las experiencias de Ifigenia y Penélope, en este caso la tranquila escena onírica inicial se transforma en una situación de pánico que turba al soñador. Es especialmente notable el paralelismo con el sueño de Penélope, por tratarse de animales en la misma secuencia de presentación de los animales queridos, irrupción y ataque del elemento amenazante.

El lobo, símbolo de rapacidad⁶⁵⁴, es un elemento que encontramos también en el sueño de Hécuba. La reina troyana busca la asistencia de Héleno y Casandra para clarificar sus sueños. Casandra profetiza gracias al don de Apolo, por lo que supondría un medio de confirmación del significado de sus sueños, función que en otros casos se desempeña mediante un augurio⁶⁵⁵ o un oráculo⁶⁵⁶.

El relato del sueño simbólico se comprime en dos versos:

Pues he visto (εἶδον) una cierva moteada, degollada (σφαζομένην) por la sangrienta zarpa de un lobo, tras haberla arrancado de mi regazo por la fuerza (ἀνοίκτως)⁶⁵⁷.

⁶⁵³ Dolón emplea un disfraz de lobo para infiltrarse en el campamento aqueo poco antes de que el sueño tenga lugar. E.S.R. Cederstrom, 1972, p. 190-191, señala los lobos como reverso irónico del disfraz de Dolón. O.M. Davidson, 1979, pp. 61-66. Acerca del ámbito del espionaje, J.A. Richmond, 1998.

⁶⁵⁴ E.S.R. Cederstrom, 1972, p. 166. Sobre la relación del lobo con el ámbito de la muerte, C. Mainoldi, 1984, pp. 28-30.

⁶⁵⁵ Esquilo, *Persas*, 205 ss.

⁶⁵⁶ Esquilo, *Prometeo encadenado*, 658 ss.

⁶⁵⁷ Eurípides, *Hécuba*, 90-91.

La terrible visión (φοβερὰν ὄψιν) en clave animalesca contiene la imagen de la muerte, también presente en la visita del espectro de Polidoro. Parece que el sueño de la cierva se asocia a la muerte cercana de Políxena⁶⁵⁸, sobre todo por el género femenino del elemento onírico⁶⁵⁹.

El vocabulario de estos versos refleja la crueldad del depredador tanto a nivel emocional, pues arrebatada a la soñadora el indefenso animal que ésta trata cual niño pequeño, como a nivel físico, ya que el lobo degüella (σφαζομένην) de forma sangrienta y sin piedad (ἀνοίκτως) a la cierva. La escena transmite una agresividad desmedida en un ambiente inicial de ternura, y Hécuba presiente que su hija va a ser elegida para el sacrificio que el espectro de Aquiles ha exigido. La mención del contenido onírico se sitúa tras un desgarrador llanto que transmite de forma intensa el temor y rechazo de la soñadora.

Los lobos “oníricos”, sean los del auriga de Reso o los de Hécuba, comparten el protagonismo de la visión con otros animales más dóciles que tienen el papel de presa, creando un fuerte contraste en el carácter de ambas partes. Estos depredadores constituyen el fin de seres más “civilizados”, y son la ruina de los pastores. Para Artemidoro, los lobos simbolizan, además del año, “un enemigo violento, rapaz, malvado y que sale al encuentro abiertamente”⁶⁶⁰, lo cual resulta coherente con la aparición de estas bestias en las experiencias oníricas del siglo V⁶⁶¹.

La experiencia con mayor grado de animalidad en el soñador es aquella de las Erinias, pues evoca una escena de caza en la que las soñadoras se conforman como perros que acosan su presa Orestes. Esta persecución nos recuerda al símil

⁶⁵⁸ W.S. Messer, 1918, p. 87, señala que el sueño sobre Polidoro se ha puesto en escena ante la audiencia por su fantasma, y que la visión simbólica de Hécuba sólo puede aplicarse a Políxena. G. Devereux, 1976, p. 273, en cambio, dice que Polidoro funciona como un estímulo exterior que Hécuba transforma en cervatillo, defendiendo de este modo algún tipo de participación del fantasma de Polidoro en este símbolo; Devereux apunta a la condensación psicológica de las figuras de sus dos hijos en el elemento del cervatillo facilitada por la relación entre los nombres de sus hijos (p. 282).

⁶⁵⁹ En el sueño metafórico de Penélope también se distingue a los animales con el sexo de su referente en la vigilia, en ese caso las ocas.

⁶⁶⁰ Artemidoro, II, 12.

⁶⁶¹ Sobre la concepción y representación del lobo, véase C. Mainoldi, 1984.

homérico que expresa mediante una experiencia onírica el acecho de Aquiles a Hector alrededor de la muralla troyana⁶⁶².

El espectro de Clitemnestra, quien continuamente les reprocha que estén dormidas, nos informa de la visión de las soñadoras. Clitemnestra se siente ultrajada por no haber sido vengada, “mientras él (Orestes) se ha escapado y se aleja como un cervatillo. Con ligereza saltó de entre las redes y se ha mofado magníficamente de vosotras”⁶⁶³. Las Erinias se ven transformadas en perros de caza, con una actitud acosadora que proyectan en el mundo externo de la vigilia a través de sus gruñidos. Esta animalización es acorde con la función persecutoria de estas deidades en los crímenes de sangre, ya que su deber es acabar con los matricidas como Orestes. Además, las Erinias resultan odiosas a los dioses, lo cual les sitúa en un estatus similar al de los perros respecto a los humanos, ya que son animales poco apreciados por los griegos⁶⁶⁴.

En *Euménides* son frecuentes las alusiones a animales, y el pasaje del sueño es una buena muestra del grado de animalización que pueden llegar a adquirir los personajes⁶⁶⁵. La actitud persecutoria de estas divinidades en el sueño persiste al despertar, como se refleja en estos versos:

*Yo, puesto que me guía la sangre de una madre, perseguiré
en justicia a ese hombre y seré para él un cazador con
jauría (κάκκωνηγέσω)*⁶⁶⁶.

Las soñadoras están tan animalizadas que incluso hablan en los términos de su experiencia. Ellas mismas se ven como cazadoras, y mencionan a Orestes como “liebre” posteriormente⁶⁶⁷.

Tras la escena del sueño hay ciertas alusiones que recuerdan la caza con la que soñaban las Erinias. Por ejemplo Apolo, al expulsar a las Erinias de su

⁶⁶² Homero, *Ilíada*, XXII, 199-201, “Igual que en un sueño no se puede aprehender a quien huye, y ni el uno logra escapar ni el otro ir en su persecución, así tampoco ellos podían, uno prenderlo y el otro eludirlo”.

⁶⁶³ Esquilo, *Euménides*, 111-113.

⁶⁶⁴ Artemidoro apunta que “los cánidos no se corresponden en absoluto con personas nobles y libres, sino con seres particularmente agresivos y desvergonzados, pues tales son los hábitos de aquéllos”. Artemidoro, II, 11.

⁶⁶⁵ G. Fedeli, 2013.

⁶⁶⁶ Esquilo, *Euménides*, 230-231.

⁶⁶⁷ Esquilo, *Euménides*, 326.

santuario, les sitúa al nivel del depredador por excelencia en los siguientes términos:

*Justo es que seres así habiten la cueva de algún león que se atraca de sangre, en lugar de contaminar a los que se acercan a los oráculos*⁶⁶⁸.

Posteriormente el coro de Erinias apela a su madre, la Noche, quejándose de este modo:

*¡El hijo de Leto me roba mis prerrogativas, al intentar quitarme esta liebre (πῶκα), víctima válida para expiar el asesinato de su propia madre!*⁶⁶⁹.

Orestes aparece como una liebre (πῶκα), metáfora que nos remite a la comparación con un cervatillo hecha por Clitemnestra durante el sueño de las Erinias, ya que ambos animales presentan una condición de presa en común, por oposición a las sanguinolentas Erinias que se presentan como animales depredadores.

En otra discusión con Apolo, las Erinias afirman que cazarán al matricida, empleando para ello un verbo que contiene la raíz que designa al perro (ἐκκυνηγέσω)⁶⁷⁰. Estas alusiones al tema de la caza pueden deberse al carácter de las Erinias, acosadoras infatigables sedientas de sangre. Apolo también está relacionado con la caza, pero es un cazador más civilizado. Su hermana Ártemis es la diosa de la caza por excelencia, pero preside un tipo de caza mediante unas normas, no la cacería indiscriminada, pues también es protectora de los animales salvajes. Por ello, en relación a la caza, las Erinias representan el acoso depredador, la captura salvaje, violenta y sangrienta.

Aunque se pueden relacionar con el contenido del sueño, las referencias al ámbito de la caza no tienen que estar forzosamente motivadas por el mismo. De hecho, el conjunto de la *Orestíada* es un entramado de asesinatos en el que el

⁶⁶⁸ Esquilo, *Euménides*, 193-195.

⁶⁶⁹ Esquilo, *Euménides*, 323-327.

⁶⁷⁰ Esquilo, *Euménides*, 231.

cazador es cazado, y son frecuentes las imágenes relacionadas con el ámbito de la caza⁶⁷¹.

La función del sueño, además de propiciar la huída de Orestes en la trama, es subrayar la naturaleza depredadora de las soñadoras, a la vez que sirve como adelanto del fracaso ante su cometido⁶⁷².

2.3.1.3. Reflejos del terror en el soñador.

2.3.1.3.1. *Alteración respiratoria.*

Comúnmente, la pesadilla se concibe hoy en día como un fenómeno psíquico, interno, que se manifiesta físicamente en una alteración del funcionamiento respiratorio y posiblemente sudor y gritos. Estudios científicos como el de Hartmann⁶⁷³ ahondan en el plano físico como base de las pesadillas, atendiendo a las sustancias que alteran el funcionamiento normal del mecanismo onírico.

Roscher presenta en el primer capítulo de su tratado la concepción de la pesadilla según los avances de su época⁶⁷⁴. En el 1900, este fenómeno presentaba como eje el funcionamiento del aparato respiratorio. Los estudiosos admitían la dificultad de tomar aire como elemento central de la pesadilla, y postularon la obstrucción de nariz y boca por cualquier tipo de material como causa de la misma; así, dependiendo de la textura del material y el grado y modo en que obstruya los orificios respiratorios, la visión onírica tiene más o menos acentuadas sus características físicas y su irrupción violenta ante (o sobre) el soñador. También se apuntan ciertas enfermedades y alimentos como causa de tal experiencia, cuya viveza puede alcanzar la de la realidad, aunque estudios más

⁶⁷¹ J.-P. Vernant y P. Vidal-Naquet, 1972, 1987, pp. 135-159. La caza es un tema habitual en la trilogía de Esquilo, y los personajes del drama se asocian a diversos animales.

⁶⁷² G.S. Rousseau, 1963, p. 131, apunta que el sueño muestra la debilidad de las Erinias antes del juicio.

⁶⁷³ E. Hartmann, 1984.

⁶⁷⁴ W.H. Roscher 1900.

recientes descartan la alimentación como desencadenante del fenómeno que nos atañe.

El cambio en el ritmo de la respiración refleja la excitación del sujeto (sea ésta de carácter fóbico o sexual), como se desprende del sueño iliádico de Reso.

En el mito de Reso encontramos el motivo del sueño en un pasaje iliádico⁶⁷⁵ y en una tragedia atribuida a Eurípides, ejemplos óptimos de pesadilla. El rey tracio descansaba tras llegar al campamento troyano cuando fue asesinado por Diomedes, quien roba sus inigualables yeguas blancas.

Al fin el hijo de Tideo alcanzó al rey, que fue el decimotercero al que arrebató el ánimo (θυμὸν), dulce como miel, palpitante (ἀσθμαίνοντα): esa noche en su cabeza (κεφαλήφιν) se había posado (ἐπέστη) un mal sueño (κακὸν ὄναρ) con el aspecto del hijo del Enida por obra del ingenio de Atenea⁶⁷⁶.

La información sobre el sueño de Reso es escasa y está muy concentrada. Parece que la figura onírica podría coincidir con el asesino que se cierne sobre el soñador, de forma que la acción onírica y la de la vigilia serían paralelas y simultáneas⁶⁷⁷.

Sin embargo, cabe la posibilidad de considerar el sintagma κακὸν ὄναρ como predicativo del nominativo παῖς, cambiando así la traducción: “cual mal sueño se posó sobre su cabeza el hijo del Enida”. Siguiendo esta línea no existiría una verdadera pesadilla⁶⁷⁸, sino que constituiría una simple mención a manera de símil.

Existe una tercera opción consistente en traducir el término ὄναρ en su acepción adverbial, “en sueños”, de forma que quedaría en evidencia el protagonismo de Diomedes en la escena onírica, pero otros factores como la

⁶⁷⁵ B. Fenik, 1964.

⁶⁷⁶ Homero, *Iliada*, X, 494-497: ἀλλ’ ὅτε δὴ βασιλῆα κινήσατο Τυδέος υἱός/τὸν τρισκαιδέκατον μεληδέα θυμὸν ἀπηύρα/ ἀσθμαίνοντα· κακὸν γὰρ ὄναρ κεφαλήφιν ἐπέστη/ τὴν νύκτ’ Οἰνεΐδαο πάϊς διὰ μῆτιν Ἀθήνης. L. Giuliani, 1996. G. Rodríguez Fernández, 2009-2010.

⁶⁷⁷ N. Sels, 2013.

⁶⁷⁸ A.H.M. Kessels, 1978, p. 46, apunta estas posibilidades siguiendo a Hundt. G.A. Reider, 1989, pp. 79-83, explica los argumentos que propician la lectura de estos versos como un sueño frente a la perspectiva que defiende el sintagma κακὸν ὄναρ como predicativo de Diomedes.

ubicación del visitante (κεφαλήφιν ἐπέστη), la alteración respiratoria expresada por el participio ἀσθμαίνοντα y la intervención de Atenea (διὰ μήτιν Ἀθήνης) apoyan la teoría de que Reso estaba contemplando una imagen onírica, concretamente la de su asesinato.

El participio ἀσθμαίνοντα es una de las pocas referencias a la respiración del soñador que encontramos en el ámbito onírico. Sobre el sustantivo ἄσθμα, “falta de respiración, jadeo” se construye el verbo ἀσθμαίνω. Este verbo se aplica también a quienes van a expirar, pero en estos versos todo parece indicar que refleja el terror que invade al soñador como síntoma de una pesadilla⁶⁷⁹. Esta agitación podía ser el prelude del despertar del tracio pero no tuvo tiempo para reaccionar.

La astucia de Atenea se relaciona con la agencia de la experiencia onírica⁶⁸⁰, participación fácilmente comprensible ya que, por una parte, no es la primera ocasión en la que manipula el medio onírico⁶⁸¹ y, por otra, el recurso del sueño, galante del engaño en su doble vertiente hípica y onírica, constituye un ingenioso ardid para mantener al tracio dormido y facilitar a Diomedes su labor.

Reso, estando en posición horizontal, es muy vulnerable y está a merced de su verdugo, tanto en el ámbito de la vigilia como en el del sueño, ya que la figura que se aproxima al soñador se sitúa sobre su cabeza, aunque en este caso encontramos una variante de la expresión formular no utilizada en otras experiencias oníricas, κεφαλήφιν ἐπέστη en lugar del habitual στῆ δ' ἄρ' ὑπὲρ κεφαλῆς⁶⁸².

⁶⁷⁹ A.H.M. Kessels, 1978, pp. 47-49.

⁶⁸⁰ W.K. Clinton, 1929, estudia el tratamiento de estos dioses para añadir un elemento más a favor de la autoría de Eurípides. A. Schnapp-Gourbeillon, 1982, señala que “Diomedes aparece como el instrumento de Atenea en su lucha contra las divinidades rivales” (p.49) y “todo el canto se coloca bajo el signo de la μήτις” (p.53).

⁶⁸¹ En Homero, *Odisea*, IV, 787-841, y VI, 13-51, sueños de Penélope y Nausícaa. W.S. Messer, 1918, p. 24-30.

⁶⁸² La variación puede ser significativa y estar motivada por la duplicidad del sujeto (onírico y real), para incrementar el matiz de hostilidad o para diferenciarla de las visitas oníricas típicas de mensaje. El verbo ἐπιστῆναι es empleado en diversas formas por Heródoto en relación a los sueños, especialmente el participio ἐπιστάντα, por lo que la variación en el pasaje de Reso no ha de considerarse excesivamente extraña.

La visión onírica no presenta ninguna implicación en el argumento⁶⁸³, sino que está usada como adorno tétrico de una escena rápida e impactante tanto para el soñador como para la audiencia. En este caso más que la visión onírica, es el sopor (ὕπνος) la causa de la ruina del soñador⁶⁸⁴.

Este sueño, en su brevedad y escasa concisión, constituye un ejemplo de pesadilla excepcional que podemos poner en relación con la parálisis del sueño (Efialtes) ya que, además de la imagen que presenta al rey tracio tendido inmóvil bajo la aplastante silueta de Diomedes, la escena transmite otro rasgo fundamental de la pesadilla, como es la dificultad respiratoria (plasmada mediante el participio ἀσθμαίνοντα) surgida por el terror o sobresalto que pesa sobre el soñador.

En la versión trágica del mito atribuida a Eurípides⁶⁸⁵, la respiración acelerada también queda expresa pero se proyecta en las yeguas asaltadas por sendos lobos⁶⁸⁶, cuando el auriga describe la situación de los animales:

Dos lobos saltaban sobre sus lomos y azotaban con sus colas el pelo de los caballos, haciéndoles correr, y los hollares de los potros resoplaban ira (θυμὸν πνέουσαι), y se encabritaban de terror (φόβῳ)⁶⁸⁷.

La forma participial πνέουσαι⁶⁸⁸, en principio es más neutra que ἀσθμαίνοντα, pero se ve reforzada en el contexto del verso por su complemento, θυμὸν, término que aporta gran ímpetu y potencia, y la mención del pánico

⁶⁸³ G. Devereux, 1976, p. 267, señala que este sueño es un recurso estilístico y no un hilo conductor.

⁶⁸⁴ En la *Historia* de Heródoto (I, 211) se narra la derrota de los masagetas, víctimas del sueño gracias a una astuta treta de Creso. Ciro les engañó permitiéndoles una victoria insignificante y dejando preparado un gran banquete con mucho vino, de manera que venció sin oposición una vez que los masagetas se habían dormido. El hecho de inducir el sueño para anular a los enemigos es una capacidad característica de Hermes gracias a su caduceo.

⁶⁸⁵ Su autoría ha sido cuestionada. A. Burlando, 1997, pp. 105-127, “La questione dell’autenticità”. G. Björk, 1957. S. Compagno, 1963-1964. W. Ritchie, 1964. T.R. Bryce, 1990-1991. A. Tuilier, 1983. Sobre la herencia homérica y su proyección teatral, V.J. Liapis, 2014; R.S. Bond, 1996; F. Bernacchia, 1990; L. Battezzato, 2000; F. Jesi, 1979.

⁶⁸⁶ El motivo del lobo, usado como disfraz por Dolón poco antes de la desgracia de Reso está muy presente en este mito, como apreciamos también en el contenido onírico expuesto en la versión trágica. M. Fantuzzi, 2006. Para el disfraz de Dolón, véase A. Burlando, 1997, pp. 51-71, “Balla coi lupi (ovvero il travestimento di Dolone)”; G.W. Elderkin, 1935. Sobre la concepción de este animal, C. Mainoldi, 1984; A. Marcinkowski, 2001.

⁶⁸⁷ Eurípides, *Reso*, 783-786.

⁶⁸⁸ Sobre las diversas implicaciones del soplo en la Antigüedad griega, E. Barra-Salzedo, 2007.

(φόβω) que se apodera de las yeguas. De hecho, es este terror el que provoca la agitada respiración de los animales.

En un fragmento de Sófocles conservamos otra alusión de la respiración en el ámbito pesadillesco⁶⁸⁹. Es imposible concretar la experiencia a la que se refiere pero, como es habitual en el género trágico, el sujeto soñante es femenino. Los dos versos conservados están en boca de un interlocutor que, a modo de intérprete, trata de consolar a la soñadora, diciendo:

*Ten ánimo, mujer. La mayoría de las situaciones terribles (δεινῶν), tras resoplar exhalandó (πνεύσαντα) en el sueño (ὄναρ) de la noche, de día se calman.*⁶⁹⁰

El pasaje revela la existencia de una experiencia onírica de carácter angustioso que ha impactado a la soñadora⁶⁹¹. El término πνεύσαντα, como todos los que expresan tal función fisiológica, aporta una imagen de agitación y movimiento que identifica ciertos sueños con el ámbito de la pesadilla. idea reforzada en estos versos por términos como δεινῶν, πνεύσαντα, ὄναρ y νυκτός.

En la *Electra* sofoclea el coro expresa su confianza en la llegada de la Justicia por haber oído “gratos sueños” (ἀδύπνῳν ὄνειράτων)⁶⁹². Este calificativo, ἀδύπνῳν, que literalmente significa “de dulce soplo”, se aplica desde la perspectiva de Electra; es decir, que cuanto más fuertes sean las pesadillas para la parte enemiga (la reina asesina), cuanto mayor el azote del ente onírico, más dulces resultarán a sus detractores.

El elemento respiratorio, ofrece una muestra del impacto de la visión en el sujeto durante su experiencia, como hemos podido comprobar en los citados pasajes. En la literatura griega, tal alteración está causada por estímulos negativos, es decir, por malos sueños y no por aspectos que exciten

⁶⁸⁹ A.H. Sommerstein, 2012, ubica la producción que no nos ha llegado de este autor, señalando el contenido de las obras perdidas y su relación con otras obras de Esquilo y Eurípides.

⁶⁹⁰ Sófocles, fragmento 65 (Estobeo, IV 44, 56): θάρσει, γύναι· τὰ πολλὰ τῶν δεινῶν, ὄναρ / πνεύσαντα νυκτός, ἡμέρας μαλάσσεται.

⁶⁹¹ R.C. Jebb, W.G., Headlam, A.C. Pearson, *The Fragments of Sophocles*, Cambridge, 2010, p. 42, apunta que Ribbek (*Röm. Trag.* p. 55), considera que corresponde a un sueño de Dánae o de su madre.

⁶⁹² Sófocles, *Electra*, 480.

positivamente al soñador. Normalmente, el terror continúa al despertar, corroborando que la naturaleza de la experiencia es aquélla de la pesadilla.

2.3.1.3.2. *El grito: ¿final o comienzo de la pesadilla?*

En la primera antístrofa que canta el coro en *Coéforas* se hace una referencia al sueño de Clitemnestra sin mencionar su contenido. En tal alusión al sueño de Clitemnestra también encontramos una referencia al elemento respiratorio⁶⁹³, en un oscuro y controvertido pasaje que evoca de forma directa la pesadilla. Este pasaje introduce el sueño en la obra desdoblándolo en dos partes, primero queda reflejada su percepción desde el exterior, y posteriormente el corifeo expondrá a Orestes su contenido interno⁶⁹⁴. De este modo Esquilo crea expectación y un ambiente de terror⁶⁹⁵:

Con voz estridente que eriza el cabello (ὀρθόθριξ), el profeta onírico (ὄνειρόμαντις) de esta morada, salió a deshora del sueño (ἐξ ὕπνου) y exhaló ira (κότον πνέων) en plena noche; y, de pavor (περὶ φόβῳ), lanzó (ἔλακε) un grito (ἀμβόαμα) que se elevó desde lo hondo del palacio, cayendo pesadamente (βαρὺς πίτνων) en las estancias de las mujeres.⁶⁹⁶

Estos versos son oscuros (intencionadamente, ya que Esquilo quiere crear un clima de fatalismo en la escena) y el propio texto está corrupto⁶⁹⁷, lo cual complica aún más su interpretación, pero constata claramente una actividad respiratoria fuera de lo habitual.

⁶⁹³ G. Devereux, 1967, pp. 116-118, estudia los pasajes esquileanos relacionados con la alteración respiratoria.

⁶⁹⁴ Con objeto de arrojar luz sobre el interlocutor de los versos 929-930 (en la escena de la muerte de Clitemnestra), encontramos una buena aproximación a estos versos al comienzo del artículo de M.P. Pattoni, 2009.

⁶⁹⁵ G.S.Rousseau, 1963, p. 122, apunta que este pasaje se expresa por entero en el lenguaje del terror.

⁶⁹⁶ Esquilo, *Coéforas*, 32-36.

⁶⁹⁷ La edición electrónica del TLG presenta la forma Φοῖβος en el verso 32, término que no reflejan otras ediciones, como la italiana de E. Medda, L. Battezzato y M.P. Pattoni, 1995.

El ámbito de la adivinación subyace en todo el pasaje. El término *μυχός* se empleaba para designar el lugar donde profetizaba la Pitia, tiene connotaciones oraculares, al igual que el verbo *ἔλακε*, usado en el mismo ámbito⁶⁹⁸.

El participio *πίτων*, concertado con *ὄνειρόμαντις*, nos remite a una entidad que se sitúa sobre el soñador al estilo homérico, “cayendo” sobre éste; el predicativo *βαρὺς* concreta la identificación de tal figura, pues la pesadez constituye un aspecto que define a la pesadilla.

La mención del elemento del terror (*φόβω*), en estrecha conexión el grito, y el adjetivo *ὀρθόθριξ*, alude a la reacción fisiológica del erizamiento del cabello provocado, entre otros, por el miedo o la ira.

La identificación del término *ὄνειρόμαντις* resulta un tanto confusa, ya que puede referirse tanto al sueño profético⁶⁹⁹ como a quien profetiza por medio de los sueños, por lo que su identificación resulta aún más ambigua.

La soñadora se asocia al grito profético, que “víctima del espanto, profirió un grito al despertarse”⁷⁰⁰, pero los participios que conciertan con *ὄνειρόμαντις* son masculinos, lo cual sugiere la relación del término con el dios Apolo y con el difunto Agamenón⁷⁰¹.

Tras los inquietantes versos, los expertos aclaran el origen del sueño:

Los intérpretes de estos sueños (κριταί τῶνδ' ὄνειράτων), de parte de la deidad (θεόθεν), han gritado (ἔλακον) comprometiendo su palabra (ὑπέγγυοι) que quien habita bajo tierra reprocha (μέμφεσθαι) con ardor, lleno de ira (ἐγκοτεῖν) a quienes lo mataron”⁷⁰².

La alusión al origen ctónico del sueño por el rencor del difunto Agamenón nos inclina a considerar el sueño como su medio de censura para con su asesina. Algunos estudiosos piensan en Apolo como fuente del sueño⁷⁰³ y, en verdad, este pasaje tiene ecos proféticos, reflejados en el uso de *ἔλακον* y de

⁶⁹⁸ A.F. Garvie 1986, p. 57.

⁶⁹⁹ Así se refleja en la traducción italiana de, E. Medda, L. Battezzato y M.P. Pattoni, 1995, p. 373.

⁷⁰⁰ Esquilo, *Coéforas*, 535. A.H. Sommerstein, 1993, p. 1, relaciona este verso con el 34, al apuntar que Clitemnestra se despertó gritando.

⁷⁰¹ J. Torrano, 1999, pp. 29-30.

⁷⁰² Esquilo, *Coéforas*, 38-41.

⁷⁰³ G.S. Rousseau, 1963), p. 122-123, atribuye un error a los intérpretes, a los cuales se refiere como *oneirópoloi* (término que no aparece en la tragedia), y relaciona el sueño con Apolo; el coro apunta a Delfos como fuente por su cuidadoso lenguaje, que alude de forma velada a la actividad oracular.

θεόθεν⁷⁰⁴. Si este dios fuera el responsable del sueño, al propiciar el encuentro entre los hermanos a través de un sueño estaría actuando de una forma muy parecida a Atenea en el encuentro entre Nausícaa y Odiseo⁷⁰⁵. Tanto Apolo como Agamenón pueden ser los artífices de este sueño: el dios como protector de Orestes y promotor de la venganza, y Agamenón como difunto enfurecido por la deshonra que ha sufrido, aunque los κριταί apuntan a este último.

Este aspecto manifiesta cierto paralelismo con el sueño de las Erinias⁷⁰⁶ por su vínculo con Apolo, pero también interviene en el mismo la sombra de la difunta Clitemnestra. Agamenón toma parte en la pesadilla reprochando (μέμφεσθαι) a la soñadora, según declaran los intérpretes (κριταί). La censura se transvasa a la sombra de Clitemnestra en su aparición de la última pieza de la trilogía, al dirigirse a las Erinias cuando están soñando.

En este caso parece que el difunto Agamenón o, podríamos decir, su defunción se halla en el origen del estremecedor sueño profético que aterroriza a la soñadora anunciando su venganza. El despertar de la soñadora, mencionado mucho antes de revelar el contenido onírico, está marcado por un grito (ἀμβόαμα)⁷⁰⁷, proyección de su espanto.

Gritar constituye una acción que puede revelar una alegría o terror extremos de manera involuntaria, pero en el contexto del sueño emitir un grito es un signo de pavor absoluto, como muestran las reacciones de los afectados. Hay otras experiencias que culminan con un grito del soñador, como es el caso de Artábano en la cadena de sueños que inicia Jerjes.

La vivacidad de la experiencia, así como el susto del durmiente, se refleja de manera implícita en la reacción de Artábano, concretamente en el alarido que exhala. El grito revela la intensidad de su miedo. Este terror se ve potenciado por la ἐνάργεια de la visión, la responsable, en última instancia, de que el soñador despierte gritando y acate el mandato onírico.

⁷⁰⁴ Este adverbio se vincula tanto a ἔλακον como a ὑπέγγυοι, A.F. Garvie, 1986, p. 58.

⁷⁰⁵ Homero, *Odisea*, VI, 13 ss.

⁷⁰⁶ Esquilo, *Euménides*, 94-139.

⁷⁰⁷ D. Quehec, 1992.

En los textos hipocráticos, como veremos en el espacio que dedicamos a su perspectiva sobre la pesadilla, también se mencionan los gritos del soñador como efecto de este fenómeno.

2.3.2. Miedo al augurio o terror latente.

El despertar constituye un momento clave de la pesadilla, pues sucede en el momento cumbre de la experiencia onírica, cuando la acción onírica se encuentra en su punto más álgido y el sujeto se ve más afectado por el impacto de su visión.

En este sentido, es comprensible el terror que invade a las soñadoras trágicas cuando relatan sus visiones o tratan de evitar el cumplimiento del designio mediante ritos apotropaicos, o incluso cuando se ven avocadas a la desgracia anunciada.

En el género trágico la reacción predominante es el miedo, que acentúa el carácter desconsolado de los personajes. Así, el auriga de Reso despierta de su infausto sueño junto a su general recién asesinado:

Intentaba apartar yo a las fieras de los caballos, cuando me desperté, agitado por el terror (φόβος) nocturno (ἔννυχος). Y oí, al levantar la cabeza quejas de moribundos. En ese instante, un chorro tibio de sangre recién vertida me inundó, y manaba del cuerpo de mi amo degollado agonizante⁷⁰⁸.

En la versión iliádica es Reso⁷⁰⁹ quien sueña, pero el general tracio tampoco tuvo tiempo para reaccionar frente a la funesta amenaza porque Diomedes acaba con su vida. El asesinato ejecutado mientras la víctima soñaba ejemplifica el no retorno del despertar o, lo que es lo mismo, el paso directo del sueño a la muerte.

El efecto emocional de la pesadilla no concluye con el periodo hípnico, sino que se extiende al despertar, a la reacción del soñador, e incluso al

⁷⁰⁸ Eurípides, *Reso*, 787-791.

⁷⁰⁹ Homero, *Ilíada*, X 494-497.

cumplimiento de los designios, lo cual hace “revivir” en la vigilia el cúmulo de sensaciones experimentado en el tenebroso ámbito nocturno.

El género trágico es el que mejor plasma los sentimientos de quienes sueñan, ya que nos los transmiten en primera persona. Así podemos percibir la alteración de las soñadoras, quienes a menudo tratan de revocar la predicción onírica aplacando a dioses y difuntos con ofrendas.

En los poemas homéricos, los héroes pueden mostrarse desconcertados tras sus experiencias oníricas, pero aun así acatan las órdenes del sueño actuando con sumisión y presteza.

La prosa Herodotea no describe con detalle los despertares, pero deducimos la impresión del soñador, quien, en alguna ocasión, se plantea incluso un asesinato para evitar la predicción y, sin embargo, con sus acciones se aboca irónicamente al destino que intentaba rechazar. Según Artemidoro, la intensidad del efecto provocado en el soñador refleja las proporciones de la predicción onírica⁷¹⁰.

En la literatura clásica encontramos actitudes y reacciones muy distintas ante las experiencias oníricas. Para entenderlas tenemos que tener presente la concepción antigua y su carga mántica. De esta manera podemos comprender mejor los ritos apotropaicos y la desesperación de algunas soñadoras trágicas o los vanos intentos de actuar en contra de la predicción onírica de la obra herodotea.

2.3.2.1. Prácticas rituales y recursos apotropaicos.

Intentando compensar las limitaciones contra el augurio onírico impuestas por su condición de mortal, las soñadoras del género trágico tratan de aplacar las

⁷¹⁰ Artemidoro, I, 12 “En el caso de las visiones que anuncian una desgracia, si el alma del que sueña en su momento no reacciona con excesivo disgusto, los resultados desfavorables serán menos graves y casi no llegarán a cumplirse”.

fuerzas superiores con ofrendas y súplicas⁷¹¹. Son varias las heroínas trágicas que llevan a cabo vanos ritos apotropaicos para contrarrestar los designios oníricos. El caso más notable es el de Clitemnestra, quien envía libaciones a la tumba de su difunto marido, pero no es la única que lleva a cabo tales prácticas.

Excepto en el posible sueño de Jejes, todas las acciones rituales corren a cargo de soñadoras. Los varones reaccionan confiando en su valor y fuerza (salvo los más sabios que evitan -o casi- el contenido mediante una respuesta más pasiva, como Sábaco y Cresos).

En el ámbito científico, los tratados hipocráticos aconsejan, entre otros recursos, hacer súplicas a los dioses ante una experiencia onírica desfavorable⁷¹². En época tardía expertos como Artemidoro seguían recomendando las ofrendas como medio propiciatorio o apotropaico, “después del sueño, ofrece un sacrificio y manifiesta tu agradecimiento”⁷¹³.

2.3.2.1.1. *La tristeza de Ifigenia.*

Un buen ejemplo de soñadora amedrentada por su experiencia es Ifigenia, quien confía al aire (πρὸς αἰθέρ') “las extrañas visiones (φάσματα) que le ha traído la noche pasada”⁷¹⁴.

Tras su resis inicial, la protagonista entra en el templo de Ártemis, y reaparece en la párodos, con la entrada del coro, declarando su desesperación por la muerte de su hermano. Aquí se repite el motivo del llanto, y la soñadora declara:

*La ruina me ha alcanzado y lloro (κατακλαιομένοι) por mi hermano, por su vida; ¡Qué visión, qué visión de sueños (ὄψιν ὀνειρώων) he contemplado esta noche, cuya oscuridad se acaba de marchar!*⁷¹⁵.

⁷¹¹ J. Jouanna, 1992, subraya, por una parte el uso dramático de los sacrificios para la organización de la obra en relación a las salidas y entradas de los personajes en escena y, por otra, su explotación en aras del espectáculo.

⁷¹² Véase *infra* la tercera parte, “Medicina y personificación de la pesadilla”.

⁷¹³ Artemidoro IV, 2, en relación a los sueños “provocados”.

⁷¹⁴ Eurípides, *Ifigenia entre los Tauros*, 42-43.

⁷¹⁵ Eurípides, *Ifigenia entre los Tauros*, 148-151.

Ifigenia está sumida en el dolor que supone la muerte de su hermano, y se dispone a verter libaciones en su honor. Esta práctica, a diferencia de otros casos, se lleva a cabo no tanto para contrarrestar el augurio, ya que la soñadora está convencida del significado, sino para honrar del difunto.

Antes del reconocimiento de Orestes, cuando el vaquero anuncia la captura de los griegos, Ifigenia alude al estado de amargura en el que se encuentra a causa de sus sueños:

Ahora que, por los sueños (ἐξ ὄνειρων) que me han llenado de amargura, creo (δοκοῦσ') que Orestes ya no vive, me encontráis mal dispuesta (δύσθουιν), quienquiera que seáis quienes habéis llegado⁷¹⁶.

La protagonista se encuentra afligida por sus premoniciones oníricas, el contenido del sueño, relacionado con la muerte de Orestes, le deja una sensación de desasosiego, con una mala disposición (δύσθουιν) para llevar a cabo los sacrificios. La disposición de las personas implicadas en el rito, así como en el caso de la Pitia, es importante para llevarlo a cabo correctamente⁷¹⁷.

La heroína menciona su intuición de la muerte de su hermano, expresándola mediante δοκέω (δοκοῦσ'), empleado también en la presentación del sueño. De este modo, la expresión de la creencia (δοκοῦσ') errónea de Ifigenia se solapa de manera sutil en el texto con la experiencia oníca (ἐξ ὄνειρων).

Posteriormente, en la escena de reconocimiento, Ifigenia descarta la tristeza por la muerte de su hermano, al enterarse de que vive por mediación de él mismo (sin conocer aún la identidad del que iba a ser su víctima, transmisor de la noticia), diciendo “¡Adiós sueños falaces (ψευδεῖς ὄνειροι)! Resulta que no teníais ningún valor”⁷¹⁸. El uso del adjetivo ψευδός “falso” en relación a su pesadilla refleja la clasificación básica establecida por Penélope a través de las puertas de cuerno y marfil. Con la alegría de saber que Orestes sigue vivo, la

⁷¹⁶ Eurípides, *Ifigenia entre los Tauros*, 348-350.

⁷¹⁷ La mala disposición (δύσθουιν) puede referirse también a la impiedad de la soñadora para con los recién llegados. W.S. Messer, 1918, p. 93, considera que, a raíz de la malinterpretación del sueño, “Ifigenia endurece su corazón contra la entrada de bondad alguna”.

⁷¹⁸ Eurípides, *Ifigenia entre los Tauros*, 569. M.J. Cropp, 2000, p. 213, señala la ironía trágica latente, al no darse cuenta Ifigenia de que es su propia malinterpretación del sueño la que le ha llevado a conclusiones erróneas.

soñadora se libera de los malos presentimientos por los que se veía angustiada, pero no reinterpreta el sueño⁷¹⁹. A su vez, Orestes desacredita en los siguientes versos⁷²⁰ la veracidad de los dioses, de forma que “ambos repudian sus creencias anteriores”⁷²¹.

2.3.2.1.2. *Atosa y la derrota anunciada.*

Otra soñadora del género trágico que ejecuta varios ritos de carácter purificadorio respecto a sus visiones es Atosa. Desde el comienzo de su primera intervención señala la inquietud (φροντίς) que le embarga, la cual le “desgarra el corazón”⁷²²; tal sensación se ve potenciada por los sueños que le asaltan por la noche.

Al despertarse, la reina se purifica tocando el agua de una fuente, “de bella corriente” y se dispone a hacer ofrendas a los dioses apotropaicos⁷²³.

Ve entonces un águila⁷²⁴, símbolo de la soberanía, que se posa sobre el altar de Apolo y a continuación aparece un halcón que la ataca sin encontrar resistencia por parte del águila. El halcón se impone sobre un ave de mayor tamaño, lo cual simboliza la superioridad numérica de los persas, derrotados por los griegos⁷²⁵. La reacción de esta heroína, lavarse con agua y ofrendar, constituye un intento de rechazar las implicaciones negativas de la premonición onírica, pero el augurio de las aves ratifica el advenimiento del desastre que la reina teme.

⁷¹⁹ M.J. Cropp, 2000, p. 569, Ifigenia no se da cuenta de que es su propia malinterpretación del sueño la que le ha llevado a conclusiones erróneas.

⁷²⁰ Eurípides, *Ifigenia entre los Tauros*, 570-571, “Tampoco los dioses (δαίμονες) a quienes llamamos sabios son más veraces (ἀψευδέστεροι) que los fugaces sueños” (ὄνειρων).

⁷²¹ W.S. Messer, 1918, p. 93.

⁷²² Esquilo, *Persas*, 161.

⁷²³ Esquilo, *Persas*, 201-204.

⁷²⁴ E.Hall, *Aeschylus. Persians*, Warminster, 1996, p. 125.

⁷²⁵ E. Hall, *Aeschylus. Persians*, Warminster, 1996, p. 126.

Este presagio está colocado justamente tras el relato del sueño, cuando la reina pretende establecer contacto con la esfera divina mediante las ofrendas⁷²⁶. El presagio es de índole negativa y refuerza el contenido no muy esperanzador del sueño, ya que tiene lugar durante la acción apotropaica.

La soñadora apunta que “para mí fue terrible de ver (δείματ' ἔστ' ἰδεῖν), como lo es oírlo para vosotros”⁷²⁷, aplicando la terminología onírica del terror típicamente trágica al presagio que confirma la predicción.

El trasfondo mántico-divino que amedrenta a la soñadora se extiende desde el sueño hasta el presagio de una forma concentrada, ya que ambos elementos premonitorios están muy próximos entre sí y en conexión con la ofrenda a los dioses⁷²⁸.

No se menciona a ninguna divinidad como responsable de la experiencia onírica de la reina persa, pero ella misma señala la irrupción de sus “muchos sueños” a partir de la marcha de su hijo, hecho que aparece enfatizado en el enlace οὐπερ⁷²⁹. El único dios que se menciona, y no en el sueño sino en el presagio, es Apolo, pero hemos de considerar el juego de palabras entre Φοῖβος y φόβος, de modo que el nombre del dios podría estar inspirado por el sentimiento que se crea en la soñadora, siguiendo uno de los principios que caracterizan el arte de la onirocrítica, las similitudes fonéticas y los juegos de palabras tan recurridos por los intérpretes desde Artemidoro hasta nuestros días como medio de asociación de ideas⁷³⁰. De todos modos, la figura de Apolo guarda otras implicaciones en relación a los sueños en general, como vemos en las súplicas o consultas que a él se dirigen a partir de malos sueños⁷³¹, y a este sueño en particular, ya que Apolo parece negar la protección al águila, símbolo de la

⁷²⁶ El sueño de Ío es confirmado por un oráculo, así como la predicción de Sábaco. Para el ámbito de los presagios en Heródoto, véase, A. Hollmann, 2001.

⁷²⁷ Esquilo, *Persas*, 210-211.

⁷²⁸ G. Devereux, 1976, p. 3, considera que el mensaje del sueño se duplica al despertar a través del augurio de las aves.

⁷²⁹ Esquilo, *Persas*, 177.

⁷³⁰ S. B. Noegel, 2002, estudia los juegos de palabras en los sueños de Egipto y Mesopotamia, también presentes en os textos homéricos.

⁷³¹ En Sófocles, *Electra*, Clitemnestra hace ofrendas y plegarias a este dios (véase *infra* “Redención imposible: el terror de Clitemnestra ante la venganza del difunto”), y en Esquilo, *Prometeo encadenado*, el oráculo de Delfos corrobora las visiones nocturnas de Ío (véase el apartado “La resistencia de Ío”).

soberanía, y hemos de considerar la postura de Delfos en las Guerras Médicas, favorable al conjunto persa⁷³².

Dioses y muertos, entidades a quienes se dirigen los ritos, constituyen el pilar básico de los sueños en la concepción más tradicional de la Antigüedad y están muy presentes en el episodio onírico de Atosa. Tras escuchar el relato de la reina, el corifeo, en lugar de tratar de explicar el significado de estos elementos, se limita a unas recomendaciones que se reducen a dos ámbitos: al de los dioses y al ctónico de los difuntos⁷³³. En primer lugar le aconseja pedir a las divinidades (θεοὺς δὲ προστροπαῖς) que aparten los males y concedan cosas buenas a sus hijos, a la ciudad y a sus amigos. Por otra parte le incita a verter libaciones en honor de la tierra y los muertos (γῆ τε καὶ φθιτοῖς), y a hacer peticiones a su esposo Darío similares a las formuladas a los dioses.

El sueño es un punto de conexión entre los ámbitos olímpico y ctónico, y un medio conductor de la acción⁷³⁴ ya que a partir del sueño se efectúa la invocación al difunto. La interpretación errónea por parte del coro, al decir “sobre ello opinamos (κρίνομεν) que de cualquier modo todo te irá bien”⁷³⁵, está mediatizada por su afecto hacia la reina y por los deseos propios sobre la resolución del sueño, y no se basa en sus elementos ni en el desarrollo de su acción. Esta interpretación, que la reina reprocha al enterarse de la noticia del mensajero diciendo “vosotros lo interpretasteis (ἐκρίνατε) muy a la ligera”⁷³⁶, ha sido considerada como “uno de los mayores fallos de interpretación en la adivinación de la literatura griega”⁷³⁷.

En este caso Darío desempeña un papel más ligero que otros protagonistas oníricos procedentes de ultratumba, ya que Esquilo se limita a hacer constar su presencia en la experiencia de Atosa como adelanto de su aparición posterior en la obra, en la que adquirirá pleno protagonismo⁷³⁸.

⁷³² E. Hall, 1996, p. 125.

⁷³³ Esquilo, *Persas*, 215 ss.

⁷³⁴ W.S: Messer, 1918, pp. 61 y 64, identifica este sueño como medio conductor de la acción del argumento.

⁷³⁵ Esquilo, *Persas*, 225.

⁷³⁶ Esquilo, *Persas*, 520.

⁷³⁷ E. Hall, 1996, p. 126.

⁷³⁸ E. Bakola, 2014. F. Jouan, 1981.

La reina Atosa, al enterarse de la derrota de los persas a través del mensajero, entiende su propio sueño y lo identifica con la realidad acontecida de manera similar, pronunciando unos versos llenos de dolor:

¡Ay de mí, infeliz, por el ejército aniquilado! ¡Oh, visión evidente (ὄψις ἐμφανῆς) de mis sueños (ἐνυπνίων) de la noche pasada, cuán muy claramente (κάρτα σαφῶς) me mostraste mis males (κακά)!⁷³⁹.

La reina encaja entonces el significado de los elementos oníricos y, aunque no califica negativamente su experiencia, cuando señala que le mostró sus desgracias (κακά) proyecta esta negatividad en la naturaleza de su sueño, sin implicar la culpabilidad del elemento divino y acatando la inevitabilidad de los designios oníricos.

2.3.2.1.3. *La impotencia frente a las desgracias filiales: Hecuba.*

Encontramos súplicas también en el caso de Hécuba, pero en un tono mucho más desgarrador. La entrada de la reina troyana en el escenario está marcada por la inquietud y el dolor.

La reina, ahora esclava de Agamenón, comienza su monodia acentuando su carencia de fuerzas, y muestra la desesperación que le producen sus sueños, en combinación con su deplorable situación de esclava:

¡Oh, relámpago de Zeus, oh Noche tenebrosa! ¿Por qué en la noche (ἐννυχος) me veo así en vilo asaltada por terrores (δείμασι) y espectros? (φάσμασιν) ¡Oh venerable Tierra (Χθών), madre de los sueños de negras alas! (μελανοπτερύγων μάτερ ὀνείρων) Rechazo (ἀποπέμπομαι) la visión nocturna (ἐννυχον ὄψιν) que, sobre mi hijo que está a salvo en Tracia y sobre mi hija Políxena [he visto] en sueños (δι' ὀνείρων), espantosa [visión (φοβερὰν ὄψιν) he conocido], he tenido⁷⁴⁰.

⁷³⁹ Esquilo, *Persas*, 517-519: ὦ νυκτὸς ὄψις ἐμφανῆς ἐνυπνίων, / ὡς κάρτα μοι σαφῶς ἐδήλωσας κακά.

⁷⁴⁰ Eurípides, *Hécuba*, 68-77.

Las imprecaciones a la Noche y a la Tierra por parte de la reina-esclava reflejan su ánimo traumatizado por sus recientes sueños sobre sus descendientes, y la aversión a los mismos queda expresa en el verbo ἀποπέμπομαι. Estos versos están marcados por un intenso sentimiento de terror e inquietud originado en las visiones que ha contemplado. Se enfatiza la oscuridad de la experiencia mediante el adjetivo ἔννοχος y su carácter terrorífico a través de los términos δείμασι y φοβερὰν.

Estos versos muestran la agitación de la que la soñadora ha sido presa por la noche (ἔννοχος). Hécuba alude a experiencias oníricas (ἔννοχον ὄψιν, ὀνείρων) sobre sus hijos Polidoro y Políxena, un “sueño doble” que “reúne de manera excepcional las dos categorías del sueño”⁷⁴¹, el metafórico y el de visita, pero estos sueños no influyen en el desarrollo de los acontecimientos⁷⁴². Su desesperación continúa en los siguientes versos:

*¡Oh, dioses infernales (χθόνιοι θεοί)! ¡Salvad a mi hijo, el único que, como ancla de mi casa todavía, habita en la nivosa Tracia bajo los cuidados del huésped de su padre! ¿Ocurrirá algo nuevo? ¿Llegará un canto de gemidos (γοερὸν) a quienes gimen? (γοεραῖς) Jamás mi corazón (φρήν) se agita, (φρίσσει), teme, (ταρβεῖ) con tanta obstinación. ¿Dónde puedo ver el alma (ψυχὰν) divina de Héleno y de Casandra, troyanas, para que interpreten (κρίνωσιν) mis sueños? (ὀνείρους)*⁷⁴³.

Hécuba, en su lamento, menciona dos veces la salvación de Polidoro como consuelo⁷⁴⁴, pero presiente que la desgracia está acechante, que habrá malas noticias para las que se lamentan (γοεραῖς), entre las que ella se puede incluir. La soñadora señala el reflejo fisiológico causado por el impacto de sus experiencias nocturnas, su corazón está erizado (φρίσσει) y espantado (ταρβεῖ), efecto que se corresponde con el producido por las pesadillas de Clitemnestra.

La reina invoca a Zeus, a la Noche, a la Tierra y a las deidades subterráneas, seres que mantienen, todos ellos, alguna relación con los sueños. Zeus es soberano del universo y de los sueños, ya que “el sueño procede de

⁷⁴¹ J. Jouanna, 1982, p. 45.

⁷⁴² W.S. Messer, 1918, p. 90; ofrece una lista de las características estereotipadas que presenta este sueño.

⁷⁴³ Eurípides, *Hécuba*, 79-89.

⁷⁴⁴ Eurípides, *Hécuba*, 73 y 80-82.

Zeus⁷⁴⁵. La Noche es la madre de los sueños en la tradición hesiódica, y es el medio donde tienen lugar habitualmente los sueños. La Tierra, como apunta la propia soñadora, es “madre de los sueños (ὄνειρον) de negras alas⁷⁴⁶. La invocación a los dioses subterráneos se formula no sólo en relación a la salvación de Polidoro, ya que hemos de considerar que los sueños igualmente son entes de origen ctónico, que tienen su morada ubicada en el inframundo⁷⁴⁷.

Tras la referencia del contenido de este sueño, Hécuba dice:

Y mi miedo (δειμα) es el siguiente. Ha aparecido (ἤλθ') sobre lo más alto de su túmulo el espectro (φάντασμα) de Aquiles. Exigía como honor una de las muy sufridas troyanas. De mi hija, de la mía, apartad (πέμψατε) esto, espíritus divinos (δαίμονες), os lo suplico⁷⁴⁸.

El fantasma de Aquiles vino (ἤλθ') como se acercan las figuras oníricas, pero puede tratarse de una aparición nocturna y no de un sueño⁷⁴⁹, ya que la nueva que trae el coro es la elección de Políxena como sacrificio⁷⁵⁰ más que la aparición del fantasma. La súplica a los δαίμονες para apartar el mal de su hija es habitual tras los sueños desagradables.

Una vez llevado a cabo el sacrificio de Políxena, Hécuba recibe el cadáver de su hijo Polidoro y al oír cómo fue encontrado en el mar, la reina comprende la aparición de éste en su sueño:

¡Ay de mí! ¡Ay, ay! He comprendido la ensoñada (ἐνύπνιον) visión (ὄψιν) de mis ojos (ὀμμάτων) -no se me pasó el espectro de negras alas (φάντασμα μελανόπτερον)- la que yo ví (ἔσεϊδον) en torno a ti, oh hijo, que ya no estabas en la luz de Zeus⁷⁵¹.

La soñadora asocia la visión (ὄψιν) de su sueño (ἐνύπνιον) con lo acontecido, confirmando el significado de los designios oníricos. Respecto al

⁷⁴⁵ Homero, *Ilíada*, I, 63.

⁷⁴⁶ Eurípides, *Hécuba*, 71.

⁷⁴⁷ Se menciona la situación del pueblo de los sueños en Homero, *Odisea*, XXIV, 12 ss., y para la morada de Hipno, Hesíodo, *Teogonía*, 758-766. Véase *supra* “El carácter ctónico del sueño”.

⁷⁴⁸ Eurípides, *Hécuba*, 92-97.

⁷⁴⁹ E.S.R. Cederstrom, 1972, p. 168, señala que la aparición de Aquiles sobre su tumba puede referirse a una ocasión pública o a una visión propia, pero la considera posible aparición onírica motivada por los temores de la soñadora.

⁷⁵⁰ Eurípides, *Hécuba*, 107-109.

⁷⁵¹ Eurípides, *Hécuba*, 702-708.

contenido de la experiencia onírica a la que se refiere, sólo menciona la aparición (φάντασμα) de la figura de su hijo con alas negras (μελανόπτερον)⁷⁵². En su primera irrupción sobre la escena, la soñadora atribuye a los sueños la misma cualidad mediante un adjetivo similar, μελανοπτερύγων⁷⁵³, que refleja la relación entre el origen ctónico común de sueños y difuntos.

La interpretación de Hécuba se produce cuando el significado del sueño es evidente, al igual que en los casos esquileanos de la reina Atosa y Clitemnestra, que se percatan de las implicaciones de sus sueños una vez que son irremediables. A continuación, el corifeo pregunta por la identidad del asesino, de la cual la soñadora se muestra perfectamente enterada:

COR.: ¿Quién lo mató, pues? ¿Sabes explicarlo (φράσαι) cual intérprete de tu sueño? (ὄνειρόφρων).
HÉC.: Mi huésped, el mío, el caballero tracio, allí donde su anciano padre ocultándolo, lo depositó⁷⁵⁴.

La pregunta del corifeo se formula con cierto aspecto de consulta a un oráculo. Por una parte inquiriere abiertamente por el asesino y, seguidamente, cuestiona la fuente de la información usando el verbo φράζω, de connotaciones oraculares⁷⁵⁵, y el adjetivo ὄνειρόφρων, que implica el conocimiento a partir de los sueños. En estos términos subyace la consideración mántica de la experiencia onírica de Hécuba. La reina podría haber inferido la sucesión de los acontecimientos, en el momento de ver el cadáver, a partir de una deducción lógica de los mismos, sin necesidad de una explicación por parte de un ser sobrenatural⁷⁵⁶, pero la apertura de la obra a cargo del espectro de Polidoro nos sugiere tal visita onírica como fuente.

La falta de cualquier tipo de ofrenda se explica por la condición de esclavitud a la que está sometida la soñadora, situación que la rinde impotente frente al destino que le auguran los presagios más funestos.

⁷⁵² J. Jouanna, 1982, pp. 49 y 51, apunta que las alas negras son el atributo esencial del fantasma del muerto para los atenienses, y señala el uso de la μηχανή para simular el estado flotatorio del fantasma; φάσμα μελανόπτερον es ambivalente, ya que puede caracterizar tanto al fantasma alado de un muerto como al sueño venido de las profundidades, ambos casos pertenecientes a la categoría mental del doble.

⁷⁵³ Eurípides, *Hécuba*, 71.

⁷⁵⁴ Eurípides, *Hécuba*, 709-711.

⁷⁵⁵ A. Iriarte, 1990.

⁷⁵⁶ E.S.R. Cederstrom, 1972, p. 164.

El hecho de hacer súplicas a los dioses como medio apotropaico aparece en los *Caracteres* de Teofrasto como rasgo del supersticioso:

*Cuando tiene un sueño (ἐνύπνιον ἴδη), acude a los intérpretes de visiones oníricas (ὄνειροκρίτας), a los adivinos (μάντεις) y a los augures (ὄρνιθοσκόπους) para que averigüen a qué dios o diosa debe suplicar.*⁷⁵⁷

El capítulo dedicado en su obra a la superstición pone de manifiesto una personalidad mucho más neurótica que la de nuestras soñadoras, pues éstas no indagan con tanta insistencia el dios objeto de las súplicas. La exageración de este carácter reside en la consulta no sólo a los ὄνειροκρίτας, quienes, como especialistas en la interpretación, deberían satisfacer al soñador por sí solos, sino también de adivinos, en cuya esfera de acción, en principio, no figuran los sueños. Y, por si fuera poco, también pide consejo a los ὄρνιθοσκόπους, cuya especialidad es el vuelo de las aves, ámbito sin relación con el medio onírico. Estas líneas nos confirman la existencia de intérpretes de sueños “profesionales” en el siglo IV a.C, pero, en muchos casos, el soñador cuenta su experiencia a alguna persona cercana como, según Teofrasto, hace el cobarde, quien “a su vecino de asiento le confía que está receloso (φοβεῖται) por causa de un cierto sueño” (ἐνυπνίου)⁷⁵⁸. Este tipo de personas puede tener visiones de carácter terrorífico, pero aquí el miedo es un elemento inherente al sujeto soñante, independientemente del contenido onírico.

2.3.2.1.4. *La parodia del despertar (Aristófanes).*

En las *Ranas* de Aristófanes, Esquilo ridiculiza las monodias de Eurípides parodiando la típica escena de la soñadora trágica que acaba de despertar de una horrible pesadilla:

⁷⁵⁷ Teofrasto, *Caracteres*, XVI, 11.

⁷⁵⁸ Teofrasto, *Caracteres*, XXV, 2.

*¡Oh, sombría oscuridad de la Noche! ¡Qué infeliz sueño (δύστανον ὄνειρον) me envías desde las avenidas de Hades invisible, dotado de un alma que no es alma, un hijo de la negra Noche, una espantosa visión (δεινὸν ὄψιν), vestida de luto, que muerte, muerte contempla y tiene unas largas uñas? Ea siervos, encendedme una antorcha, recoged en frascos la humedad del río y calentad agua por si de ese ensueño divino me libro.*⁷⁵⁹

En este caso, la madre y emisaria del sueño es la Noche. No se identifica al terrible visitante nocturno, pero su aspecto es terrible. Además de la desaliñada apariencia física, jocosamente enfatizada con la alusión a las “largas uñas”, la descripción resalta su carácter siniestro envolviendo a la figura con un constante halo de muerte. Esta descripción no aporta muchos detalles del contenido, pero presenta a una figura onírica monstruosa y terrorífica que suscita en el soñador un miedo y aversión que sobrepasan la desmesura, como se refleja en el ambiente de pavor, indefensión y angustia creado en el pasaje, eso sí, en el marco hiperbólico propio del género, pues el comediógrafo lleva al extremo de la exageración los patéticos despertares de las soñadoras trágicas⁷⁶⁰.

En estos versos apreciamos varios rasgos típicos de los sueños y de la pesadilla, como su vinculación mitológica a la Noche, el carácter ctónico y origen de los sueños en el inframundo, y los ritos apotropaicos para evitar los malos augurios de la funesta visión. El remedio propuesto incluye los elementos de la luz y del agua, los cuales encontramos dentro del ámbito trágico cuando una soñadora relata su experiencia al aire libre (Ifigenia) o acude a una fuente para purificarse (Atosa) en una situación de desconsuelo provocada por una experiencia desagradable.

2.3.2.2. Consultas e intentos por evitar el augurio.

⁷⁵⁹ Aristófanes, *Ranas*, 1331-1339.

⁷⁶⁰ Sobre los mecanismos humorísticos en los relatos oníricos aristofánicos, G. Rodríguez Fernández, 2009b, pp. 113-157.

2.3.2.2.1. *La resistencia de Ío.*

En *Prometeo encadenado*, tras el relato del sueño, Ío insiste en la frecuencia de los sueños, hasta que se lo cuenta a su padre y se consulta a los oráculos:

Por tales sueños (τοιιοῖσδε... ὄνειρασι) era acuciada (ξυνειχόμεην) –¡infeliz de mí!- todas las noches (πάσας εὐφρόνας), hasta que me atreví (ἔτλην) a revelar a mi padre los ensueños que por la noche me frecuentaban (νυκτίφοιτ' ὄνειρατα). Él envió entonces mensajeros frecuentes a consultar los oráculos de Dodona y Delfos, para informarse de qué había que hacer o decir para obrar de modo grato a los dioses (δαίμοσιν), pero regresaban anunciando ambiguos (αἰολοστόμους), confusos oráculos (χρησμοὺς ἀσήμους) que habían sido dichos en forma de difícil interpretación (δυσκρίτως τ' εἰρημένους)⁷⁶¹.

La soñadora señala el miedo que sus sueños (ὄνειρατα) le han infundido a través de su silencio inicial, hasta que, atormentada por la constancia de los mismos, osa (ἔτλην) referirlos a su padre. El temor de la soñadora deriva de las implicaciones de los insistentes sueños, que atentan contra su virginidad, más que del carácter de las propias experiencias, pues las “visiones nocturnas” se dirigen a ella con palabras dulces (λείοισι μύθοις) y no muestran violencia alguna.

El padre de Ío consulta los oráculos⁷⁶², que al principio son enigmáticos (αἰολοστόμους) y no dan indicaciones (ἀσήμους) claras sobre el sueño, pero:

Por fin llegó a Ínaco un oráculo claro (ἐναργῆς βᾶξις) que abiertamente (σαφῶς) le hacía saber y le exigía que me echase fuera de mi casa y mi patria, para que en libertad vagara yo hasta el último confín de la tierra, si él no quería que el ardiente rayo de Zeus viniera a aniquilar a toda su raza. Obediente a tales vaticinios (μαντεύμασιν) de Loxias,

⁷⁶¹ Esquilo, *Prometeo encadenado*, 655-662.

⁷⁶² W.S. Messer, 1918, p. 67, dice que el sueño prepara el camino para la indicación divina sobre la que se basa la acción, como el augurio en *Persas*, de manera que la consulta del oráculo motiva el sueño. Este estudioso considera el sueño como un recurso poco asentado para la audiencia, pero el público conocía bien la concepción homérica del sueño. Los sueños son considerados en otras tragedias casi como oráculos, por lo que prefiero considerar el oráculo como ratificación del sueño, más que el sueño como presentación del oráculo.

*mal de su grado y contra mi propio deseo, me expulsó de mi casa y me la cerró*⁷⁶³.

El oráculo de Delfos corrobora el significado del sueño sin ambigüedades (σαφῶς), previniendo a Ínaco sobre la ira de Zeus, de forma que Ío es expulsada de su país. Según Messer, la confirmación del sueño por parte de Apolo a través del oráculo de Delfos, cuestiona la atribución a Zeus del envío de las visiones, pues este dios podía haberse expresado por medio del oráculo de Dodona⁷⁶⁴. La claridad que caracteriza otras visitas oníricas se traspasa al oráculo que confirma los designios oníricos con cierta frecuencia.

Fuera del género trágico, algunas experiencias no son debidamente tenidas en cuenta por el soñador, como en el caso herodoteo de Hiparco. A raíz de su visión, el tirano ateniense inquiere su significado, aunque lo desoye:

*Consultó (ὑπερτιθέμενος) a la vista de todos (φανερὸς) a los intérpretes de sueños (ὄνειροπόλοισι), pero luego, tras haber declarado la visión (ἀπειπάμενος τὴν ὄψιν), encabezó la procesión en la que, ciertamente, murió*⁷⁶⁵.

El tirano ateniense es el único griego que expone su sueño a los ὄνειροπόλοι, estando éstos especialmente vinculados al ámbito medo y persa a partir de las interpretaciones que proporcionan a Astiajes y Jerjes.

Al haber dado a conocer (ἀπειπάμενος) públicamente (φανερὸς) la visión (ὄψιν) cuando consultó (ὑπερτιθέμενος) a los ὄνειροπόλοι, se establece un paralelismo con las soñadoras trágicas que relatan sus sueños al aire libre para rechazar sus implicaciones negativas⁷⁶⁶, de forma que Hiparco pudo considerar revocado el contenido de la infausta visión (ὄψις). El término ἀπειπάμενος también se puede traducir como “desistir y no hacer caso”, por lo que quizás no la dio a conocer públicamente y simplemente omitió su importancia, pero el adverbio φανερὸς sugiere la primera teoría. Desconocemos la interpretación de

⁷⁶³ Esquilo, *Prometeo encadenado*, 663-671.

⁷⁶⁴ W.S. Messer, 1918, pp. 68-69.

⁷⁶⁵ Heródoto, V, 56. 6-8.

⁷⁶⁶ Esta práctica apotropaica la encontramos en Sófocles, *Electra*, 424-425, para la pesadilla de Clitemnestra, y Eurípides, *Ifigenia entre los Tauros*, 42-43, para el caso de Ifigenia.

los ὄνειροπόλοι, pero suponemos que Hiparco la desatendió, o quizá se vio obligado a asistir por su posición política⁷⁶⁷.

2.3.2.2.2. *La avaricia contra los vaticinios: la hija de Polícrates.*

Oretes, gobernador de Magnesia, mató sin causa justificada a Polícrates, tirano de Samos⁷⁶⁸. Para cometer el crimen, Heródoto dice que Oretes le ofreció una ingente cantidad de oro que mostró a un enviado de Polícrates para que acudiera el tirano en persona a recogerlo:

Éste (Polícrates), a pesar de que los augures (μαντίων) se lo desaconsejaban con vehemencia, y también los amigos, se dispuso a emprender tal viaje, incluso cuando una hija suya había tenido (ιδούσης) cierta visión de un sueño (ὄψιν ἐνυπνίου). Le pareció (edókee) ver que su padre, que flotaba en el aire, Zeus le bañaba y Helio le ungía⁷⁶⁹.

El tirano no ceja en su empeño a pesar de la oposición que le circunda respecto al viaje. Su hija recibió la visión del sueño (ὄψιν ἐνυπνίου) como una mala señal y, por ello, “habiendo contemplado esta visión” (ιδούσα τὴν ὄψιν)⁷⁷⁰, hizo lo posible para que su padre no embarcase. Pero, aun así, Polícrates acudió a la corte de Oretes donde, tras ser asesinado de forma tan horrible que Heródoto se abstiene de describir⁷⁷¹, fue empalado de tal manera que el sueño adquiriría pleno sentido:

Cuando Polícrates fue ahorcado (ἀνακρεμάμενος), se cumplió (ἐπετέλεε) toda la visión (πᾶσαν τὴν ὄψιν) de su

⁷⁶⁷ Polícrates hizo caso omiso de la recomendación de su hija tras el sueño de ésta, propiciando el funesto cumplimiento de la misma (Heródoto III, 124-125), pero, a diferencia de Hiparco, lo hizo movido por la avaricia.

⁷⁶⁸ T. Harrison, 2000, p. 47, apunta que la exitosa carrera de Polícrates acaba como predijo Amasis, precisamente según el modelo soloniano, y señala también que el detalle de la visita de Solón a Amasis puede no ser del todo coincidencia.

⁷⁶⁹ Heródoto, III, 124. 1-5.

⁷⁷⁰ Heródoto, III, 124. 5.

⁷⁷¹ Heródoto, III, 125. 10-11: “Oretes, luego de matarle de una manera que no quiero describir, mandó empalarle”.

*hija, pues cuando llovía resultaba que Zeus le bañaba, y el sol le ungía por cierto humor de su cuerpo*⁷⁷².

El simbolismo contenido en la aparición de Zeus y Helio en la experiencia onírica esconde los elementos naturales que personifican estas divinidades, la lluvia y el sol. La realización del sueño revela la interpretación que Polícrates no supo concebir, cegado por su avaricia. No se especifica si la hija del tirano llegó a conocer el escabroso cumplimiento de la visión, pues Heródoto pasa a referir cómo Polícrates fue vengado por medio de Darío, quien hizo matar a Oretes.

El cumplimiento del sueño muestra la cara más cruel y horrenda de la experiencia ya que las imágenes también podrían interpretarse como bendición de los dioses. La imagen del sueño puede concebirse como un buen augurio por las implicaciones de soberanía que puedan derivar del hecho de ser lavado por Zeus y ungido por Helio⁷⁷³, pero no se nos informa de que Polícrates hubiera tomado el sueño como una señal positiva. En realidad, Heródoto ni siquiera refiere que Polícrates haya sido puesto al corriente del sueño, si bien hemos de suponerlo con motivo de los intentos por parte de su hija para que abandone el proyecto del viaje.

La visión es contemplada por la hija de Polícrates y no por el rey, lo cual conlleva una doble peculiaridad: por una parte, la mayoría de soñadores son soberanos de algún pueblo y, por otra, quienes sueñan en la obra de Heródoto son hombres a excepción de la hija de Polícrates y de Agarista, madre de Pericles, que creyó haber parido un león en sueños⁷⁷⁴ (pero Heródoto refiere este último sueño en pocas palabras, sin mencionar más implicaciones de esta experiencia onírica que el nacimiento de Pericles, cuyos actos no se refieren en la obra). Por lo demás, el hecho de que una visión onírica esté protagonizada por un familiar del soñador –incluso de sexo femenino– es bastante normal, como apreciamos en el caso de Astiajes⁷⁷⁵.

⁷⁷² Heródoto, III, 125. 14-17.

⁷⁷³ Artemidoro señala que las visiones oníricas resultan positivas cuando su contenido se desarrolla según la costumbre y la naturaleza, elementos que no respeta este sueño.

⁷⁷⁴ Heródoto, VI, 131. B. McNellen, 1997.

⁷⁷⁵ Heródoto, II, 107-108. En el canto IV de *Odisea*, el εἰδωλον que Atenea envía a Penélope presenta el aspecto de la hermana de la soñadora.

La interpretación-cumplimiento del sueño es aportada por el autor, sin ser cotejada con ningún personaje, y los propios hechos desvelan el simbolismo que ocultaba el contenido del sueño. La experiencia onírica constituye un elemento que no determina el desarrollo de la historia ya que, a pesar de los esfuerzos de su hija, el sueño no provoca un cambio en la decisión de Polícrates; cambio que hubiera supuesto la salvación del tirano y la ruptura del criminal plan de Oretes. Pero la avaricia del tirano y la inexorabilidad del destino, tan a menudo reflejada en las predicciones oníricas, hace que el de Samos desoiga los consejos de augures, amigos y familiares, permitiendo la realización del sueño. La experiencia de su hija se suma de esta manera a las voces de naturaleza divina y humana que se oponían al viaje del desafortunado gobernante.

2.3.2.2.3. *Posponer el cumplimiento: las medidas prácticas de Creso.*

En la obra herodotea los soñadores en ocasiones consultan a los expertos (los ὄνειροπόλοι); pero, acudan a ellos o no, el remedio no consiste en hacer súplicas o libaciones, sino que suele ser más “práctico”. El lidio Creso, por ejemplo, tuvo un sueño “que le revelaba (ἔφαινε), con arreglo a la verdad, las desgracias (κακῶν) que se iban a cernir en la persona de su hijo”⁷⁷⁶. Las funestas consecuencias que se anuncian definen el carácter oscuro de la visión y explican la reacción del soñador, quien “cuando despertó, se puso a reflexionar y, por temor al sueño (καταρρωδήσας τὸν ὄνειρον), tomó esposa para su hijo”. De igual manera, adopta la medida de apartar las armas del entorno de su hijo para evitar que muriera traspasado por una punta de hierro. Aunque no se especifica el desarrollo del contenido onírico, comprobamos que la experiencia preocupa a Creso y que éste trata de prevenir la realización del augurio. Veamos con un poco más de detalle el caso:

⁷⁷⁶ Heródoto I, 34.

Tras su encuentro con Solón, Creso, se sintió ofendido porque éste no le consideraba uno de los hombres más dichosos del planeta⁷⁷⁷. Heródoto introduce la desgracia que se cierne sobre el lidio⁷⁷⁸ expresando su causa, el castigo divino, y su anuncio a través de un sueño (ὄνειρος):

Creso fue presa de una gran venganza (νέμεσις) del dios (ἐκ θεοῦ) por haberse considerado el más feliz de los hombres. Durmiendo (εὐδοντι), se cernió sobre él (ἐπέστη) un sueño (ὄνειρος) que le aclaró (ἔφαινε) la verdad de los males inminentes (τῶν μελλόντων... κακῶν) que le iban a ocurrir en la persona de su hijo⁷⁷⁹.

El motivo de este sueño (ὄνειρος) es la venganza por el alto grado de felicidad que ostenta Creso, lo cual causa recelo en la divinidad. En este caso el dios (θεός) menguará la dicha de Creso a través de su hijo Atis, el más válido de los dos hijos que tenía, ya que el otro era sordo y lisiado.

El contenido del sueño se refiere a la muerte del hijo más apreciado por Creso, pero Heródoto no lo explica con detalle, sino que se limita a decir que “el sueño (ὄνειρος) significaba (σημαίνει) que Atis perecería traspasado por una punta de hierro”⁷⁸⁰. Creso, horrorizado por el anuncio del sueño, casó a su hijo y lo apartó del ejército con objeto de salvarle de la predicción onírica, pero sus esfuerzos contra la voluntad divina resultan vanos.

Los nisios pidieron ayuda para acabar con un jabalí que les causaba graves daños y Creso se la concedió pero, acordándose del sueño, rehusó enviar a su hijo Atis. Éste, para no ser tachado de cobarde, solicita a su padre permiso para participar en la caza, aludiendo a la vergüenza que sentiría ante su mujer y los demás al ser excluido de tal cacería. Creso le revela entonces su visión aportando algunas pistas sobre su contenido:

⁷⁷⁷ T. Harrison, 2000, dedica un capítulo al estudio del papel de las ideas de Solón en la obra herodotea, y concluye (p. 62) que la *Historia* está fundada en el principio de la inestabilidad humana. S.O. Saphiro, 1996, p. 349, piensa que Heródoto está de acuerdo con el discurso de Solón, según el cual no se puede considerar feliz a un humano hasta que no ha muerto de manera digna, dada la mutabilidad de la fortuna. También señala que avisos como los de Solón a Creso los hacen Amasis a Polícrates y Artábano a Jerjes (p. 353).

⁷⁷⁸ B. Laurot, 1995, hace un buen análisis de los rasgos trágicos que presenta la historia de Creso, distinguiendo una desgracia a dos niveles, por una parte la tragedia privada, que es de la que nos ocupamos en este espacio, y, por otra, la tragedia política que afecta a la pérdida de su poder.

⁷⁷⁹ Heródoto, I, 34. 1-5.

⁷⁸⁰ Heródoto, I, 34. 8-9.

Estaba yo dormido (ἐν τῷ ὕπνῳ) y se cernió (ἐπιστᾶσα) sobre mí la visión de un sueño (ὄψις ὀνείρου) que me advirtió (ἔφη) que tu vida será breve, pues morirás a punta de hierro. Y por esta visión (ὄψιν) apresuré tu boda, y por eso no te envió a tales empresas, por si logro, como sea, sustraerte a ello por lo menos mientras yo viva⁷⁸¹.

La visión (ὄψις) parece consistir en la visita de un personaje que le previene del futuro de su hijo a través de un mensaje oral. Las formas verbales ἐπέστη y ἐπιστᾶσα evocan el estatismo que presentan los visitantes oníricos en los poemas homéricos y refuerzan la hipótesis de considerar este sueño como un ejemplo correspondiente al tipo de visita onírica. El verbo ἐπιστῆναι manifiesta cierta opresión sobre el soñador. Lévy identifica la figura que protagoniza el sueño de Creso como el Ὀνειροῦς que Zeus envía a Agamenón en *Ilíada*⁷⁸².

Ante la causa de la protección derivada del anuncio onírico, el joven Atis replica a su padre de este modo:

Comprendo bien, padre, que veles por mí de este modo, si viste (ἰδόντι) un tal sueño (ὄψιν). Pero hay algo de lo que no te das cuenta, porque, en cuanto al sueño (ὄνειρον), te pasó inadvertido. Y es justo que yo te lo aclare. Explicas que el sueño (ὄνειρον) te advirtió (φάναι) que yo moriría a punta de hierro. Pero el jabalí, ¿qué clase de manos tiene? ¿Qué clase de punta de hierro que tú debas temer? (φοβέαι)⁷⁸³.

Atis no desacredita la información recibida a través del sueño, pero desatiende su contenido aplicándolo exclusivamente a la fiera que se disponen a cazar⁷⁸⁴. El joven persuade a su padre considerando que no son de hierro los dientes y garras del jabalí y diciendo que “el combate no será contra hombres”⁷⁸⁵, pero su interpretación es incompleta y facilita el advenimiento de las desgracias anunciadas. Creso, embelesado con el discurso de su hijo, le concede su aprobación respondiendo:

⁷⁸¹ Heródoto, I, 38. 3-8.

⁷⁸² E. Lévy, 1995, p. 21.

⁷⁸³ Heródoto, I, 39. 1-6.

⁷⁸⁴ C. Fornara, 1990, p. 35, considera a Atis “un racionalista típico que presenta argumentos excelentes para invalidar los avisos del sueño”, y señala que el vocabulario está cuidadosamente escogido, imitando el debate contemporáneo.

⁷⁸⁵ Heródoto, I, 39. 9.

Hijo, en verdad que has sido superior a mí mostrando conocimiento (γνώμην ἀποφαίνων) sobre el sueño (ἐνυπνίου). Superado por ti, cambio de parecer y te permito participar en esta cacería⁷⁸⁶.

Creso, como si de un certamen dialéctico se tratara, reconoce haber sido vencido por las razones que su hijo ha expresado. Pero el rey lidio se conforma con la explicación de Atis sin examinar todos los elementos que se utilizan en la caza. Creso da pie a la tragedia con su consentimiento. Su prohibición anterior se desvanece tras el discurso de su hijo, el cual estaba motivado a su vez por las medidas adoptadas por Creso a raíz del sueño⁷⁸⁷.

El rey lidio pide a Adrasto, un frigio de sangre real al que había purificado de un homicidio involuntario, que acompañe y proteja a su hijo en la salida. Atis y Adrasto, parten a la caza del jabalí, pero un dardo lanzado por el frigio acaba con la vida de Atis cumpliendo el oráculo del sueño⁷⁸⁸. Al regresar, Adrasto entrega su vida a Creso por lo sucedido, pero el rey reconoce la inocencia del frigio, diciendo:

No me eres tú el causante (αἴτιος) de este daño, por cuanto me lo has hecho mal de tu grado; ha sido algún dios (θεῶν κού τις) que ya anteriormente me había anunciado (προεσήμεινε) lo que me iba a ocurrir⁷⁸⁹.

Adrasto, atormentado por su segundo homicidio involuntario, se suicida sobre la tumba de Atis⁷⁹⁰, cerrando de este modo el relato de la desgracia anunciada a su benefactor a través del sueño.

El error en la interpretación del sueño por parte del hijo es un elemento que acarrea nefastas consecuencias por no atender los designios divinos⁷⁹¹. Este sueño tiene un cumplimiento directo⁷⁹², ya que Atis muere traspasado por una punta de

⁷⁸⁶ Heródoto, I, 40.

⁷⁸⁷ E. Lévy, 1995, p. 26.

⁷⁸⁸ Heródoto, I, 43.

⁷⁸⁹ Heródoto, I, 45. 10-12.

⁷⁹⁰ B. Laurot, 1995, p. 101, apunta el co-protagonismo del frigio Adrasto en la tragedia privada de Creso, y compara su suicidio con el del héroe Áyax.

⁷⁹¹ T. Harrison, 2000, p. 61, “la frecuente malinterpretación de oráculos o de otras formas de adivinación es en sí una ilustración de la verdad del principio soberano de la inestabilidad de la fortuna”.

⁷⁹² Artemidoro lo consideraría “directo” si el contenido y el cumplimiento del sueño se realizan en los mismos términos, como es el caso de este sueño.

hierro⁷⁹³. La experiencia onírica anuncia una acción que recae sobre el hijo del soñador⁷⁹⁴.

El ámbito divino parece estar detrás de la maquinaria onírica tanto por la mención que hace Heródoto de la venganza de la divinidad (νέμεσις) como por la atribución por parte de Cresos, exculpando a Adrasto de lo sucedido. El rey lidio se muestra como un personaje trágico que no puede hacer frente a los designios divinos y, dada su soberbia con Solón, recibe un ineludible castigo que se materializa en la persona de su hijo. Una culpa, probablemente heredada⁷⁹⁵, que se materializa en el descendiente más válido de Cresos, Atis⁷⁹⁶, quien tiene su parte de responsabilidad en su propia muerte, al convencer a su padre para que reprima sus medidas protectoras y le permita participar en la caza.

La boda y la retirada de las armas no sirven para evitar el sueño, sino que inducen al joven a la participación en la cacería, en la que se produce el funesto evento anunciado por la visión. De este modo, la actuación del soñador en cierta medida propicia el cumplimiento de la predicción onírica, pero no de una forma tan acusada como apreciamos en otros sueños relatados por Heródoto. Atis podría haber sucumbido en la misma cacería aunque Cresos no hubiera tenido el sueño. Pero la experiencia onírica aporta al relato del rey lidio una atmósfera de fatalismo que le dispone como víctima de la desgracia anunciada. La experiencia onírica supone el punto de inflexión entre la felicidad suprema que el rey creía haber alcanzado y la catástrofe que inicia con la defunción de su hijo y culmina con la pérdida de su poder.

⁷⁹³ M.P. De Bakker, 2007, p.74.

⁷⁹⁴ No es extraño que el afectado no sea el propio soñador, sino que es habitual que sea un familiar o alguien cercano al afectado quien tenga el sueño. Por ejemplo, la matanza de las ocas-pretendientes en el sueño metafórico de Penélope es llevada a cabo por Odiseo; Atosa en *Persas* sueña en relación a su hijo Jerjes, Hécuba tiene un sueño que anuncia el sacrificio de su hija Polixena, y las pesadillas de Clitemnestra se materializan en la soñadora, pero también en el vengador asesino Orestes. En Heródoto, encontramos un sueño que, en lugar de afectar al hijo del soñador, afecta al padre; nos referimos al sueño de la hija de Polícrates que ve a su padre lavado por Zeus y ungido por el Sol (Heródoto, III, 124).

⁷⁹⁵ La culpa en la antigua Grecia era de carácter hereditario, por lo cual la muerte de Atis también puede estar relacionada con la falta de algún antepasado, como Gíges; B. Laurot, 1995, p. 96-97.

⁷⁹⁶ La νέμεσις afecta también a la persona del propio rey lidio; la muerte de su hijo solamente supone el comienzo de sus desgracias. Según S.O. Saphiro, 1996, p. 352, “la νέμεσις no causa inmediatamente la desgracia de Cresos, inicia una serie de eventos que llevan a su caída” (sueño, pérdida de Atis, depresión, guerra y, finalmente, la pérdida de su reino).

2.3.2.2.4. *Evitar las consecuencias: el abandono de Sábaco.*

Los egipcios eran considerados por los griegos una civilización muy avanzada. En Egipto existía la figura del faraón, semejante al rey entre los persas, aspecto contrapuesto a la sociedad griega.

En el *logos* egipcio encontramos dos experiencias oníricas muy próximas entre sí, alrededor del reinado del ciego Anisis, lo cual puede ser debido a que la fuente informativa es la misma. En ninguno de los dos casos se anuncia la muerte de los soñadores, como ocurre a menudo en la obra herodotea.

Sábaco, faraón de origen etíope que reinó en Egipto durante cincuenta años tras haberlo invadido con un gran ejército, renunció al trono egipcio tras una visión que le ordenaba dividir en dos a los sacerdotes de Egipto⁷⁹⁷. Así se relata su visión:

Tras contemplar (ιδόντα) en el sueño (ἐν τῷ ὕπνῳ) tal visión (ὄψιν) él mismo se fue huyendo. Le pareció (ἐδόκεε) que un hombre junto a él (ἐπιστάντα) le aconsejaba que, tras reunir a los sacerdotes de Egipto, a todos los cortara por la mitad⁷⁹⁸.

La experiencia onírica de Sábaco evoca aquéllas de Jerjes y Artábano⁷⁹⁹, en las que las directrices del protagonista inducen al soñador a realizar un acto indebido que le acarreará la ruina aunque, a diferencia de Jerjes, el etíope se abstiene de llevarlo a cabo.

Heródoto refiere la interpretación del soñador que, en este sueño, como otros del corpus herodoteo⁸⁰⁰, se relaciona con el ámbito divino:

Habiendo contemplado (ιδόντα) esa visión (ὄψιν), él mismo dijo que le parecía (δοκέει) que tal profecía (πρόφασιν) se la indicaban (προδεικνύναι) los dioses (θεοὺς) para que,

⁷⁹⁷ S. West, 1987.

⁷⁹⁸ Heródoto, II, 139. 2-5.

⁷⁹⁹ T. Harrison, 2000, p. 104 (nota 6), señala que los paralelos con estos sueños engañosos y con la historia de Aristodico sugieren que el sueño de Sábaco se ha helenizado hasta un alcance significativo.

⁸⁰⁰ Aparte de la obvia aparición de Hefesto en el sueño de Setón, algunos casos presentan la alusión a la intervención divina por parte del autor o de los soñadores, como el sueño de Creso, el de Astiajes, el de Cambises o los de Jerjes.

*actuando de forma impía contra los asuntos religiosos,
recibiera algún mal ante los dioses o ante los hombres*⁸⁰¹.

El término πρόφασιν está implicado en la noción de causalidad pero, a diferencia de αἰτία, no conlleva asunción de culpa⁸⁰². Sábaco piensa que el motivo de su sueño es proporcionar a los dioses una excusa para que puedan acabar con su existencia.

El soñador no se ve en la necesidad de consultar a ningún intérprete (ὄνειροπόλος), lo cual puede deberse a la obvia inconveniencia de llevar a cabo los mandatos de la visión, o quizás al conocimiento en materia onírica por parte de Sábaco, máxima autoridad religiosa como faraón⁸⁰³.

A raíz de esta visión, y viendo cumplido el tiempo de su reinado determinado por un oráculo etíope anterior a su invasión, el cual le vaticinaba cincuenta años de soberanía sobre los egipcios, Sábaco se marchó del país, cuyas riendas retomó el rey ciego al que el etíope había arrebatado el poder durante ese periodo. La reacción del soñador ante los designios oníricos es de temor, dada la impiedad a la que los dioses le inducen:

*La visión del sueño (ὄψις τοῦ ἐνυπνίου) le horrorizó
(ἐπετάρασσε), y por eso Sábaco se fue voluntariamente de
Egipto*⁸⁰⁴.

El abandono del país está motivado directamente por la inquietud que le produjo el sueño (ἐπετάρασσε)⁸⁰⁵, pues el mandato era impío y había transcurrido el tiempo de reinado que le había predicho un oráculo etíope. Este sueño perturbador amenazaba su posición como gobernante y el sensato monarca, previamente avisado por otra profecía, abdica para no verse afectado por la ira divina y sufrir un destino más cruento, ya fuera por acatar o por desobedecer el mandato onírico.

⁸⁰¹ Heródoto, II, 139. 5-7.

⁸⁰² H.R. Immerwahr, p. 246.

⁸⁰³ A.B. Lloyd, 1988, p. 97, apunta que “es típico del concepto egipcio de la omnisciencia del faraón que Sábaco pueda dispensar tal exégesis”. Hemos de apuntar que no se menciona la consulta al ὄνειροπόλος en ningún sueño de los soberanos egipcios, ni en el caso de Setón ni en éste de Sábaco (Son el medo Astiages, el ateniense Hiparco y el persa Jerjes quienes exponen sus experiencias oníricas a los μάγοι u ὄνειροπόλοι). C. Brillante, 2009. W. Burkert, 1999.

⁸⁰⁴ Heródoto, II, 139. 12-14.

⁸⁰⁵ Heródoto II, 139.

El contenido del sueño se vincula con el abandono de la región de una manera doble: por una parte, si Sábaco no lleva a cabo el designio onírico y mata a todos los sacerdotes, los dioses podrían arruinarle por desobedecerle, y si ejecuta la orden que le dirige la figura del sueño el país podría volverse contra él por tal acto de impiedad. Pero la visión del sueño viene a confirmar o recordar al etíope el oráculo que había fijado el plazo de su reinado en Egipto, y así el abandono de este dominio suplanta a algún mal mayor que pudiera desprenderse del sueño.

El sueño de Sábaco viene a ratificar el contenido del oráculo de los etíopes⁸⁰⁶. La experiencia onírica recuerda al soñador el otro elemento mántico, de manera que, en caso de omitir el oráculo, el etíope ha de enfrentarse al sueño y a las consecuencias que puede acarrear tanto su obediencia como su evasión⁸⁰⁷.

La aparición de esta figura apostada junto al soñador (ἐπιστάντα), cuya identidad se desconoce, concuerda con aquellas que se presentan al soñador como visitante onírico en los poemas homéricos en una tipología frecuente en Heródoto.

Si la interpretación que hace el etíope es correcta, este sueño no tiene mayor efecto negativo en la vida del soñador que el abandono de la soberanía de Egipto o, al menos, Heródoto no refiere ningún otro acontecimiento que pueda desprenderse de la experiencia onírica. Esta experiencia constituye uno de los pocos sueños que, conteniendo un mensaje negativo, no culminan de forma trágica.

Los soñadores herodoteos normalmente se ven preocupados por sus visiones, como Sábaco en este caso (de ahí las habituales consultas a los ὄνειροπόλοι), pero es en el género trágico donde realmente se aprecia la angustia y el terror como elementos derivados de la experiencia onírica⁸⁰⁸.

⁸⁰⁶ A. Hollmann, 2001.

⁸⁰⁷ T. Harrison, 2000, p. 225-226, “el esqueleto de los hechos está preordenado: estaba destinado a ser rey por cincuenta años: si hubiera seguido el aviso del sueño, su salida de Egipto podría haber sido involuntaria -y menos placentera-“. R. Stoneman, 2011.

⁸⁰⁸ Especialmente en las pesadillas de Clitemnestra, pero el terror es una constante en los sueños trágicos.

2.3.2.2.5. *Aplacar a los dioses en tiempos de guerra: el posible sueño de Jerjes.*

Heródoto alude a una visión de Jerjes y a sus remordimientos por haber incendiado un recinto sagrado como posibles causas de que éste dispusiera unos sacrificios en la Acrópolis. El historiador no asegura la existencia del sueño, pero el hecho de que la apunte como explicación al sorprendente comportamiento del persa sugiere una experiencia impactante que el atemorizado soñador asume como reproche de una divinidad ofendida y que le induce a ordenar sacrificios para exonerarse de su culpa y a modo de práctica apotropaica. Es decir, que si el motivo de las ofrendas fuera verdaderamente una experiencia onírica, ésta se trataría, con toda seguridad, de una pesadilla:

Puede ser que hubiera contemplado (ἰδὼν) alguna visión (ὄψιν) de un sueño (ἐνυπνίου) que se lo encargara, o que tuviera alguna inquietud por haber incendiado el santuario⁸⁰⁹.

El mandato de Jerjes es de causa incierta, no se explicita el contenido onírico ni se asegura que haya sido el factor determinante. Heródoto explica a continuación el desenlace del hecho, pues los sacrificantes exiliados vieron en el olivo de Atenea, incendiado el día anterior, con un retoño de un codo, milagro inesperado cuyo simbolismo cobra valor reforzado con un posible sueño.

No se menciona la participación de la divinidad en el presunto sueño, pero vemos cómo las consecuencias del mismo se centran en la acrópolis ateniense y, concretamente, en un olivo, lugar y árbol consagrados a la diosa Atenea. Es posible que ésta provocara la experiencia onírica, e incluso puede haberla protagonizado pero, dada la inseguridad sobre la existencia del sueño, nada podemos afirmar sobre su contenido. Fuera por mandato divino o como medio apotropaico, los sacrificios llevados a cabo en relación al posible sueño evocan en cierta medida la actitud suplicante de las soñadoras trágicas.

⁸⁰⁹ Heródoto, VIII, 54. 6-8.

2.3.2.2.6. *El dolor de las Erinias por la pérdida de su presa.*

Las Erinias despiertan agitadas de su experiencia, señalando el mal carácter de su experiencia:

*¡Despierta! ¡Despierta! ¡Despierta tú a ésa, igual que yo a ti! ¿Sigues durmiente? (εὔδεις); Levántate ya! Sacúdete del sueño (ὕπνον) y veamos si algo de este prelude no responde a la realidad (ματῶ).*⁸¹⁰

Al abandonar el medio onírico se dan cuenta del significado de su visión y se disponen a retomar la tarea que el fantasma de Clitemnestra les recordaba constantemente: vengar el matricido. Las Erinias continúan sus lamentos haciendo referencia al contenido onírico y, sobre todo, insistiendo en su dolor:

*¡Ay, ay, dolor! ¿Qué hemos sufrido, amigas! ¡Cuánto he sufrido yo! ¡Y para nada! ¡Un dolor sin remedio – ¡ay! – hemos sufrido, una desgracia insoportable!: ¡ha saltado (πέπτωκεν) de entre las redes la fiera y se escapa! (οἴχεται) ¡Vencida del sueño (ὕπνω), he perdido la presa!.*⁸¹¹

Las soñadoras están inquietas y compungidas por la pérdida de su víctima. El hecho de constatar el sentido de su visión en la realidad les ha sumido en la desesperación, por verse privadas del ejercicio de sus funciones. La forma πέπτωκεν se vincula con el verbo πίπτω, usado en otras ocasiones en contexto onírico⁸¹². El verbo οἴχεται también aparece empleado en la retirada de algún ente onírico homérico. Las Erinias reviven su experiencia al despertar, con mayor intensidad, si cabe, por ser conscientes del alcance de su pérdida.

El dolor que tan profusamente acentúan se explica unos versos después, y está en conexión con su experiencia:

*De mi sueño me llegó (ἐξ ὀνειράτων μολὼν) y me ha punzado (ἔτυπεν) un ultraje (ὄνειδος), como una aguijada (κέντρον) que por el centro agarra un carretero, en el fondo de mi corazón (φρένας), de mis entrañas (λοβόν). Presente tengo el grave (βαρὺ), abrumador (περίβαρυ) escalofrío (κρύος) que da el cruel verdugo público.*⁸¹³

⁸¹⁰ Esquilo, *Euménides*, 140-142.

⁸¹¹ Esquilo, *Euménides*, 143-148.

⁸¹² Esquilo, *Coéforas*, 36.

⁸¹³ Esquilo, *Euménides*, 155-161.

Estos versos muestran el poder que pueden ejercer los sueños (ὄνειρατα) en los soñadores, moviéndolos a la acción, como es habitual en los sueños homéricos. Las soñadoras se muestran muy afectadas por el reproche (ὄνειδος) del sueño, lo que indica la percepción de Clitemnestra en el mismo, ya sea como parte integrante de las imágenes, ya como sonido de fondo exclusivamente.

Las Erinias describen el efecto de sus visiones (ὄνειράτων) en relación a un ultraje (ὄνειδος). El vocablo ὄνειδος significa tanto “ultraje o injuria” como “reproche”. El reproche, ὄνειδος, y el sueño, ὄνειρος, son dos términos fonéticamente semejantes, que en este caso confluyen en la figura de Clitemnestra.

Tal término puede referirse, como motivo de su dolor, al contenido onírico o la huida de Orestes como el acto infame que denuesta el honor de las Erinias (más aún considerando que Apolo les ha robado la presa). Sin embargo, el significado base de “reproche” nos lleva a pensar en Clitemnestra como referente de ὄνειδος pues, en su aparición en escena mientras duermen las diosas, se muestra mancillada y no deja de recriminarles su estado onírico. El espectro de la reina utiliza ὄνειδος dos veces antes del despertar de las durmientes⁸¹⁴, y no se menciona más tal palabra a lo largo de la obra. De un total de diez ocurrencias del término en las obras conservadas de Esquilo, tres se encuentran enmarcadas en esta experiencia onírica, lo cual indica la importancia del término en la escena.

En cualquier caso, se trate de la evasión de la liebre/Orestes como injuria o la visita de Clitemnestra como reproche, lo importante es que en este caso el ὄνειδος está estrechamente ligado al ὄνειρος. De hecho, procede de él, pero es difícil discernir si se desarrolla durante la experiencia onírica, es decir, si constituye un elemento de la pesadilla, o si, por el contrario, se produce al despertar, como efecto de la desgracia “real” en la que las Erinias se ven sumidas al despertar.

El impacto psicológico de la pesadilla, del ὄνειδος, se proyecta en el cuerpo de las soñadoras, pues funciona al modo de un aguijón u objeto punzante

⁸¹⁴ Esquilo, *Euménides*, 97 y 135.

que oprime el torso de una persona, ejemplificado mediante el conductor de un carro. El verbo empleado, ἔτυψεν, denota un golpe o herida, una acción violenta que atenta contra la integridad (tanto física como psicológica) de las soñadoras. La profundidad de la sensación se acentúa al disponer dos sintagmas para definirla, sintagmas que refuerzan la idea de interioridad del dolor (φρένας y λοβόν). El efecto de la experiencia onírica constituye un malestar doble en las Erinias, pues sus palabras reflejan su aflicción tanto a nivel somático (la presión torsal y el escalofrío) como anímico (sus frustrados lamentos por la pérdida de la presa).

Es muy interesante el escalofrío que aqueja a las soñadoras y, sobre todo, su adjetivación, ya que se emplea βαρὺ y περίβαρυ de manera conjunta para calificarlo. El escalofrío es una reacción fisiológica que surge como respuesta a un estímulo de índole física (como el frío) o psicológica (nerviosismo, terror o asco) y, en este caso, el origen del mismo corresponde al segundo tipo. En este punto cabe mencionar la identificación de ἠπίαλος, una de las denominaciones de la pesadilla, con el escalofrío en algunos lexicógrafos. Las Erinias, al mismo tiempo que apuntan los efectos de su pesadilla al despertar, podrían estar plasmando en lenguaje trágico ciertas dolencias reflejadas en los textos médicos como los síntomas de la epilepsia, enfermedad misteriosa para los griegos que se aproximaba a la locura.

El adjetivo βαρύς significa “pesado, grave”, y περίβαρυς es un intensificador. La presión y la idea de pesar son elementos constitutivos de la pesadilla, y por eso es muy significativo que las soñadoras describan de este modo el efecto de su experiencia, que refleja la conjunción de los elementos físico-psíquicos que suelen darse en este fenómeno. Las Erinias se caracterizan por su vertiente opresora, pero son ellas las que se sienten oprimidas a partir de su experiencia, lo cual sugiere una experiencia extremadamente impactante, capaz de estremecer a unas feroces divinidades.

2.3.2.2.7. *El final de Ciro.*

Estando en guerra con Tomiris, reina de los masagetas, Creso propone al rey persa Ciro un plan para vencer. Este plan consistía en dejar preparado un banquete con abundante vino con los soldados más débiles para que el enemigo, saciado tras vencer, sufra una cruenta matanza⁸¹⁵. Antes de que se llevara a cabo la ejecución del plan Ciro tuvo un sueño:

Durmiendo (εὔδων) entre los masagetas tuvo esta visión (εἶδε ὄψιν): Ciro creía (ἐδόκεε) durante el sueño (ἐν τῷ ὕπνῳ) que veía (ὀρᾶν) al hijo mayor de Histaspes con alas en los hombros y con una de ellas ensombrecía Asia, y Europa con la otra⁸¹⁶.

Esta visión (ὄψιν), al igual que las de Astiajes, anuncia el futuro poder de otro sujeto, en este caso Darío –hijo de Histaspes–, por medio de la extensión de las alas, elemento particular del protagonista onírico, que alcanzan a cubrir no sólo Asia, sino también Europa⁸¹⁷.

La reacción de Ciro ante el sueño es de reflexión sobre su contenido. El rey no se alarma como sucede con las soñadoras trágicas:

Al despertar Ciro, naturalmente, meditó sobre la visión (ὄψιος). Y le pareció (ἐδόκεε) que la visión (ὄψις) era grande⁸¹⁸.

Por este motivo hizo llamar a Histaspes, al que comunica sus sospechas sobre la conspiración de su hijo señalando la fuente de su conocimiento:

Los dioses (θεοὶ) se preocupan de mí y me muestran previamente (προδεικνύουσι) todo lo que acontecerá. En la noche pasada mientras dormía (εὔδων), he visto (εἶδον) al mayor de tus hijos con alas en los hombros; con una de ellas proyectaba sombra sobre Asia, con la otra sobre Europa. De modo que tras esta visión (ὄψιος) no hay otra explicación que no sea que tu hijo trama algo contra mí⁸¹⁹.

⁸¹⁵ Heródoto, I, 207.

⁸¹⁶ Heródoto, I, 209. 1-6.

⁸¹⁷ E. Lévy, 1995, p. 21, considera sueños “geográficos” las experiencias oníricas de Astiajes, Ciro, y el tercer sueño de Jerjes porque incluyen un elemento que se extiende por vastas regiones del planeta.

⁸¹⁸ Heródoto, I, 209. 10-11.

⁸¹⁹ Heródoto, I, 209. 14-20.

Ciro pide a Histaspes que lleve a su hijo a Persia para comprobar si es cierta la conspiración⁸²⁰. El ámbito divino, según Heródoto y las palabras que pone en boca de Ciro, está estrechamente ligado al origen y manipulación de los sueños. Ciro da crédito a las experiencias oníricas y respalda su conocimiento en los dioses, en los que confía plenamente. Ante la interpretación de una maquinación por parte de Darío, Heródoto apunta que “la divinidad (δαίμων) le mostró (προέφαινε) cómo iba a morir de aquella manera, y su soberanía iría a parar a Darío”⁸²¹, avanzando así los sucesos y aclarando el significado de la visión (ὄψις) que los encauza.

Histaspes no contradice el significado atribuido a la experiencia y concede al rey la suerte de Darío a su regreso diciendo:

*Si una visión (ὄψις) te anunció (ἀπαγγέλλει) que mi hijo trama novedades sobre ti, yo te lo entrego para que hagas con él lo que quieras*⁸²².

El padre de Darío parece asumir el origen divino del sueño, aunque cabe la posibilidad de que acate los designios oníricos por miedo a una represalia del rey.

Tras la experiencia onírica de Ciro y su encuentro con el padre de Darío, se ejecuta el plan de Creso respecto a los masagetas. Una vez que éstos dormían hartos de comida y bebida, acometen las fuerzas de Ciro, logrando capturar al hijo de Tomiris. La reina solicitó la devolución de su hijo Espargapises pero éste, tras conseguir que Ciro le desatara, se suicidó⁸²³. Tomiris había jurado venganza contra el rey persa si no le era devuelto su hijo y, en consecuencia, Ciro murió en la sangrienta guerra que con ella mantenía.

La estratagema por la que los persas inducen al sueño (ὕπνος) a sus enemigos les concedió una importante victoria⁸²⁴. El sueño de Ciro está insertado

⁸²⁰ T. Harrison, 2000, p. 45, señala en el caso de Ciro la ceguera de la inestabilidad e imposibilidad de predicción de la fortuna humana.

⁸²¹ Heródoto, I, 210. 2-4.

⁸²² Heródoto, I, 210. 8-10

⁸²³ Heródoto, I, 213.

⁸²⁴ Para ὕπνος en relación al engaño, véase la actuación de Hipno por encargo de Hera en Homero, *Iliada*, XIV, 231 (*supra* “Hipno y el engaño de Hera”). En el género trágico, en *Euménides* las Erinias sueñan con escenas de caza y reciben la aparición de la sombra de Clitemnestra mientras Orestes huye, perdiendo de este modo a su verdadera presa.

en el desarrollo de esta batalla, entre la proposición del plan y su ejecución, pero la experiencia onírica no tiene mayor relevancia dentro de este contexto a no ser, como señala el autor, por la muerte que acontece a Ciro como consecuencia del conflicto con los masagetas; muerte que supone un paso hacia el reinado de Darío, si bien éste no sucede en el trono a Ciro, sino que lo hace su hijo Cambises.

La experiencia onírica suscita inquietud en el soñador. Ciro confía en los dioses y, pidiendo a Histaspes que le entregue a su hijo tras la batalla, deja medio resuelta su solución más directa para aplacar las sospechas derivadas del sueño. Pero el aplazamiento de la actuación del rey persa supone su final. El sueño de Ciro y la falta de tiempo para actuar reflejan la irrevocabilidad de los designios oníricos.

2.3.2.2.8. *La locura de Cambises.*

Al llegar Cambises a Menfis de la campaña contra los etíopes, los egipcios celebraban la aparición del dios Apis encarnado en un becerro. Cambises, pensando que el alboroto se debía a su llegada, preguntó el motivo del mismo a los principales de Menfis y, tras informarse de la respuesta, los hizo matar lleno de incredulidad⁸²⁵. El rey se dirigió a los sacerdotes, quienes le presentaron el becerro al que Cambises hiere mortalmente en el muslo.

A partir de este hecho Cambises se vuelve loco⁸²⁶. Heródoto relata su primer desvarío: la muerte de su hermano Esmerdis. Cambises, enviándolo de regreso a Persia, tuvo un sueño que le alarmó:

Mientras Esmerdis ya viajaba hacia Persia, Cambises durante el sueño (ἐν τῷ ὕπνῳ) contempló (εἶδε) la visión (ὄψιν) siguiente: le pareció (edókee) que, de parte de los persas, le llegaba un mensajero (ἄγγελον) y le comunicaba

⁸²⁵ Heródoto, III, 27.

⁸²⁶ Heródoto, III, 30, matiza apuntando que antes tampoco estaba muy bien de cordura. La locura de Cambises, sus causas y consecuencias, se analizan en R. Vignolo Munson, 1991.

(ἀγγέλλειν) *que Esmerdis estaba sentado en el trono de Persia, y que con la cabeza rozaba el cielo*⁸²⁷.

La interpretación del sueño constituye el detonante de su cumplimiento. Cambises pensó que su hermano pretendía matarle para alcanzar el trono y, movido por el temor (δείσας), hizo que Prexaspes se encargara de matar en vano a su hermano Esmerdis. El mago Patícites, conociendo la muerte de Esmerdis, conspira contra Cambises y consigue entronar a su hermano, también llamado Esmerdis y con gran parecido físico con el difunto⁸²⁸. Cambises conoce por Prexaspes el entramado del asunto y la identidad del mago usurpador del trono:

*Cuando Cambises oyó el nombre de Esmerdis le golpeó (ἔτυψε) la verdad de las palabras del sueño (ἐνυπνίου); le parecía (ἐδόκεε) en el sueño (ἐν τῷ ὕπνῳ) que alguien le anunciaba (ἀπαγγεῖλαι) que Esmerdis se sentaba en el trono real y que rozaba el cielo con la cabeza. Se dio cuenta de que había sido en vano (μάτην) matar a Esmerdis, y se lamentó por él*⁸²⁹.

Con motivo de este revivir del sueño, Cambises decide dirigirse a Susa contra el mago, pero al montar a caballo se hiere con la espada en el muslo, en el mismo sitio donde él había infligido la herida al becerro Apis. El rey se queda en Ecbatana, ciudad en la que un oráculo le había predicho que moriría; este oráculo, al igual que el sueño, es ambiguo, pues Cambises:

*Había pensado (ἐδόκεε) que se trataba de Ecbatana de la Media, y que moriría allí de puro viejo, en el centro de su imperio. Pero el oráculo se había referido a Ecbatana de Siria*⁸³⁰.

Antes de expirar Cambises reúne a los persas y les expone cuanto les había ocultado para pedirles venganza. El rey hace un resumen completo de lo acontecido, incluyendo el relato del sueño, de su reacción y el resultado, en estos términos:

⁸²⁷ Heródoto, III, 30. 8.11.

⁸²⁸ Heródoto, III, 61.

⁸²⁹ Heródoto, III, 64. 1-6.

⁸³⁰ Heródoto, III, 64. 16-18. T. Harrison, 2000, p. 139: “Cuando un detalle de un oráculo o sueño se entiende mal, como cuando Cambises pensó que moriría en la Ecbatana de Media en lugar de un pueblo sirio, esto añade una autoridad adicional a su cumplimiento”.

En Egipto contemplé una visión durante el sueño (εἶδον ὄψιν ἐν τῷ ὕπνῳ) - ¡ojalá nunca la hubiera visto! (ἰδεῖν)-. Me pareció que un mensajero venido (ἄγγελον ἐλθόντα) de palacio me anunció (ἀγγέλλειν) que Esmerdis se sentaba en el trono real y que rozaba el cielo con la cabeza. Temiendo (δείσας) que mi hermano me arrebatara el gobierno actué con más rapidez que prudencia. Y, desde luego, no está en la naturaleza humana desviar (ἀποτρέπειν) lo que debe suceder. (...) De modo que erré totalmente mi futuro y me he convertido sin ninguna necesidad en un fratricida, y no por ello pierdo menos el imperio. Fue Esmerdis, el mago, lo que el genio (δαίμων) me profetizó (προέφαινε), me avisó en sueños (ἐν τῇ ὄψι) que se me levantaría en contra (ἐπαναστήσεσθαι)⁸³¹.

Cambises considera el verdadero significado de la visión una vez conocido el resultado de la misma, que expone a los persas antes de expirar. La comprensión de las implicaciones oníricas es frecuentemente alcanzada una vez que los hechos han acaecido, especialmente en el género trágico⁸³². Los persas dudan del crédito del soberano, pero uno de los presentes, Otanes, dará cuenta del engaño del mago Esmerdis y vengará a Cambises junto a Darío⁸³³, próximo sucesor del trono sobre quien recaía el sueño de Ciro⁸³⁴.

Cambises atribuye a la divinidad (δαίμων) su visión onírica (ὄψις), cuya predicción es irrevocable. Detrás de esta sucesión de acontecimientos que conducen a la ruina del rey persa puede esconderse el dios Apis⁸³⁵, cuya reencarnación fue ultrajada por el monarca. Cambises se hiere en el lugar exacto donde había lesionado a la encarnación del dios⁸³⁶, hecho que, como es apuntado, puede ser la causa del delirio del rey, e incluso promotor del sueño. Tanto la demencia que le induce a sus atrocidades, como el sueño y sus consecuencias, así

⁸³¹ Heródoto, III, 65. 5-19.

⁸³² Heródoto resuelve el simbolismo del sueño de la hija de Polícrates tras la muerte de éste, y en las obras de Esquilo encontramos varias soñadoras que reconocen el cumplimiento de su experiencia onírica después de realizarse. Los casos más significativos son los de Atosa en *Persas* y los de Clitemnestra en *Coéforas*.

⁸³³ B.J. Bickerman y H. Tadmor, 1978, pp. 239-261, reconstruyen la historia de los hechos y la actuación de Darío para conseguir el trono, considerando que éste inventó al falso Esmerdis para justificar su usurpación.

⁸³⁴ Heródoto, II, 209.

⁸³⁵ Le Berre, 2002.

⁸³⁶ T. Harrison, 2000, p. 85, “que esta coincidencia prueba que su muerte era una retribución por su injuria a Apis, sólo está implicado en esta instancia”.

como también la herida casual en el muslo con la espada que le conduce a la muerte, son elementos que pueden constituir la venganza de Apis sobre Cambises.

El contenido del sueño queda referido en dos ocasiones prácticamente de la misma manera, con variaciones muy ligeras, y en ninguna de las dos narraciones se menciona el término “hermano” (ἀδελφός). Esta visita onírica concentra el elemento ambiguo en el nombre del mago, que coincide con el de su hermano, aunque, dado el parecido físico entre ambos, también podía haber aparecido la figura con el mismo resultado. El cumplimiento del sueño recae sobre el mago Esmerdis, mientras que las consecuencias nefastas del sueño recaen sobre el pariente de Cambises⁸³⁷. El μάγος constituye una figura enigmática y misteriosa con ciertas competencias religiosas, y se adecua perfectamente al papel de astuto usurpador⁸³⁸.

El contenido del sueño se relaciona, de algún modo, con un familiar del soñador, como acontece a menudo en Heródoto, pero en este caso el vínculo deriva de la malinterpretación de Cambises que le induce a infaustas sospechas. El sueño no es falso, pues su ambigüedad, basada en el antropónimo, queda resuelta con el cumplimiento de los designios oníricos.

Esta experiencia onírica es una de las que el soñador, al tratar de evitar su cumplimiento, facilita involuntariamente su realización, como aquélla de Astiajes. En la perdición de Cambises entran en juego varios factores: el asesinato de la reencarnación de Apis, la locura del rey y sus actos de impiedad, pero el sueño constituye uno de los motores de su ruina, ya que induciendo al rey a acabar con su hermano, propicia la usurpación del trono y el final del gobierno de Cambises.

⁸³⁷ C. Fornara, 1990, p. 38, considera que Cambises mata a su hermano tras la visión “sólo para descubrir que su enemigo era otro Esmerdis”, pero este acto de crueldad propicia además la usurpación del trono por parte del mago.

⁸³⁸ B.J. Bickerman y H. Tadmor, 1978, pp. 249 ss., analiza la figura de los μάγοι y señala la idoneidad del mago Esmerdis para el papel de doble del hermano de Cambises.

2.3.2.3. Redención imposible: el terror de Clitemnestra ante la venganza del difunto.

En la tragedia encontramos varias referencias a los sueños que experimenta Clitemnestra⁸³⁹ con un elemento de terror característico de las pesadillas. El contenido de tales experiencias oníricas queda reflejado tanto en *Coéforas* de Esquilo como en la *Electra* de Sófocles. Los dos sueños se narran con motivo de las libaciones a la tumba de Agamenón que envía la soñadora.

El título de *Coéforas* tiene por motivo las libaciones que Clitemnestra envía a la tumba de Agamenón; estas libaciones se ofrecen como consecuencia del sueño que ha tenido la reina (aquí encontramos de nuevo la conexión entre el ámbito onírico y el elemento ctónico), y el envío de las mismas refleja el sentimiento de desasosiego y temor de la soñadora.

En *Coéforas*, Electra y el coro de doncellas portan las libaciones. Tras hacer la ofrenda con plegarias, Electra advierte el rizo de Orestes sobre la tumba y se produce la escena de reconocimiento seguida de un κῶμος cantado entre los hermanos y el coro. Orestes inquiriere el origen de las libaciones, y el corifeo le refiere que “asustada por pesadillas (ὄνειράτων) y por terrores que le impedían el reposo nocturno (νοκτιπλάγκτων δειμάτων), envió estas libaciones una mujer impía”⁸⁴⁰. El corifeo y Orestes mantienen entonces un diálogo por el cual éste es informado del contenido del sueño:

Or.: ¿Estás informada de la pesadilla (τοῦναρ) hasta poder decírmela con exactitud?

Co.: Según dice ella misma, creyó (ἔδοξεν) haber parido una serpiente.

Or.: ¿Y dónde termina y acaba el relato?

Co.: La envolvió en mantillas, como a un hijo.

Or.: ¿Qué alimento necesitaba ese monstruo recién nacido?

Co.: Ella misma le acercó el pecho en el sueño (ἐν τῶνειράτι).

Or.: ¿Y cómo no fue herida la teta por ese ser odioso?

Co.: Sí que lo fue, hasta el punto que, con la leche, sacó un coágulo de sangre.

Or.: No puede ser vana (μάταιον) esta visión (ὄψανον).⁸⁴¹

⁸³⁹ J. Pinheiro, 2015.

⁸⁴⁰ Esquilo, *Coéforas*, 523-525.

⁸⁴¹ Esquilo, *Coéforas*, 526-534.

Orestes interpreta el sueño y expone su plan para acabar con Clitemnestra. En esta obra es él mismo quien anuncia la noticia de su falsa muerte a la reina⁸⁴².

En cambio, en *Electra* de Sófocles es Crisótemis quien lleva las libaciones. Al preguntar Electra por las mismas, Crisótemis dice “nuestra madre me envía a derramar libaciones a la tumba del padre”⁸⁴³, y pocos versos después indica el motivo, “a causa de un terror nocturno (ἐκ δειμάτων του νυκτέρου)”⁸⁴⁴.

El contenido del sueño es diferente del que se refiere en *Coéforas*:

*Existe el rumor de que ella ha visto (εἰσιδεῖν) que nuestro padre, en una segunda aparición (ὁμιλίαν) se presentaba a la luz (ἐλθόντος ἐς φῶς) y, tras coger el cetro que él mismo llevaba en otro tiempo y ahora lleva Egisto, lo clavó en el hogar, y que de éste había brotado un nuevo tallo florecido con el que se había ensombrecido toda la tierra de Micenas*⁸⁴⁵.

En este sueño se ha visto latente un contenido sexual. Este aspecto está indicado por ὁμιλίαν, término que significa “aparición, llegada”, pero también “compañía, trato, relación”. La evocación sexual también se refleja en la acción de plantar el cetro en el hogar, que simboliza al acto sexual⁸⁴⁶.

Debemos señalar la influencia del segundo sueño de Astiajes en Heródoto sobre el que ve Clitemnestra en *Electra* de Sófocles, con el mismo motivo del surgimiento de un árbol extraordinariamente frondoso⁸⁴⁷.

⁸⁴² E.S.R. Cederstrom, 1972, p. 140, apunta que la aparición de Orestes notificando su muerte a Clitemnestra evoca la recepción de Agamenón por parte de esta reina de forma invertida, pues ahora ella es la engañada.

⁸⁴³ Sófocles, *Electra*, 406.

⁸⁴⁴ Sófocles, *Electra*, 410.

⁸⁴⁵ Sófocles, *Electra*, 417-423.

⁸⁴⁶ J. H. Kells, 1973, pp. 112-113. G. Devereux, 1976, p. 219-250, estudia el simbolismo del hogar y del cetro en el capítulo que dedica a este sueño. J.-P. Vernant, 1973, p. 147, señala la unión del simbolismo sexual y el simbolismo social a través del cetro, que constituye la imagen móvil de la soberanía.

⁸⁴⁷ Heródoto, I, 107-108. En ambas experiencias oníricas el crecimiento desmesurado del elemento vegetal guarda relación con los descendientes de las soñadoras y con el poder que éstos alcanzarán, si bien es cierto que el hijo de Mandane no había nacido aún. Ambos sueños tienen un carácter bien diferente, ya que la amenaza para la soñadora es nula en el caso Mandane. La preocupación de Clitemnestra por su sueño afecta a Astiajes en el relato de Heródoto pero, mientras que el rey medo desencadena el motivo de su ruina a partir de las experiencias oníricas de su hija, la esposa de Agamenón será castigada por la falta cometida anteriormente. Para los sueños de Astiajes, C. Pelling, 1996. El motivo del crecimiento vegetal extraordinario en sueños aparece también en un sueño de carácter metafórico de Jerjes relatado por Heródoto, VII, 19.

Electra convence a Crisótemis de que no lleve a cabo las libaciones y le sugiere otra ofrenda (consistente en mechones de pelo y su cinturón) y plegarias clamando venganza. Posteriormente, Clitemnestra hace ofrendas y súplicas a Apolo con motivo del sueño⁸⁴⁸ y aparece el ayo de Orestes para comunicar su engañosa defunción. Crisótemis acusa el rizo de Orestes en la tumba de Agamenón, pero Electra le refiere la falsa noticia de la muerte de su hermano. La escena de reconocimiento sucede antes del asesinato de Clitemnestra, más cerca del final que en la obra de Esquilo.

En ambas obras existe un sueño terrorífico que incita a Clitemnestra a enviar libaciones a la tumba de su difunto esposo. Estas libaciones propician el hallazgo de los rizos de Orestes, que suscitan esperanza en quien los encuentra (Electra en *Coéforas* y Crisótemis en la obra de Sófocles). Esta conexión de los elementos, sueño-libaciones-rizos, sugiere que el sueño estaba integrado en el mito de la venganza sobre Clitemnestra.

Como complemento a estos textos, conservamos un fragmento de Estesícoro⁸⁴⁹ sobre el sueño de Clitemnestra que parece haber influido de forma importante en la obra de Esquilo:

Le pareció (ἐδόκησε) que llegaba ante ella una serpiente (δράκων) de forma humana en su cabeza (κάρα βεβροτωμένος ἄκρον) y de ella se le apareció (ἐφάνη) el rey Plisténida⁸⁵⁰.

El elemento de la serpiente es común en Estesícoro y Esquilo, pero el poeta dorio ubica su obra en Lacedemonia, siguiendo la tradición que presenta a Agamenón como descendiente de Plístenes. La serpiente puede representar a Agamenón o a Orestes⁸⁵¹, causa y ejecución de la venganza sobre la soñadora.

⁸⁴⁸ Sófocles, *Electra*, 634-659.

⁸⁴⁹ G. Massimilla, 1990. M. Ercoles, 2013. R. Rocha, 2009, señala ciertos rasgos dramáticos en el poeta lírico. M. Ercoles, 2012, reduce a la mimesis vocal el factor de la representación dramático en la producción de Estesícoro.

⁸⁵⁰ *PMG*, 219 = D.L. Page, 1962, número 42: τῷ δὲ δράκων ἐδόκησε μολεῖν κάρα βεβροτωμένος ἄκρον, ἐκ δ' ἄρα τοῦ βασιλεὺς Πλεισθενίδας ἐφάνη. Traducción de F. Rodríguez Adrados, 1986.

⁸⁵¹ J.M. Nieto Ibáñez, 1994, p. 275. E.S.R. Cederstrom, 1972, pp. 135-139, señala las múltiples connotaciones que presenta la serpiente. M.F. Brasete, 2014, apoya la identificación de la serpiente con Agamenón.

La serpiente comparte su aspecto ctónico con el difunto Agamenón, pero también evoca la figura de Orestes.

El término βεβρωμένος contiene una dificultad añadida, que puede inclinarnos a la asociación del reptil con Agamenón. El participio βεβρωμένος puede estar emparentado tanto con el adjetivo βρωτός, “mortal”, como con el sustantivo βρότος, “sangre”, términos que guardan entre sí un estrecho vínculo, con la raíz indoeuropea que indica la muerte (*mrt-). Debido a esta ambigüedad semántica, la figura de la serpiente puede considerarse con la apariencia de un mortal en su rostro (κάρα ... ἄκρον), o también como ensangrentada por la parte superior de la cabeza⁸⁵². De la serpiente o de su cabeza (ἐκ δ' ἄρα τοῦ), surge (ἐφάνη) la figura del rey Plisténida, que habitualmente se asocia con Orestes⁸⁵³. Esta asociación acerca el fragmento de Estesícoro al pasaje de Esquilo, en el que la serpiente puede ser plenamente identificada con Orestes por el trato maternal que recibe.

En el texto de Sófocles aparece Agamenón; en el de Estesícoro se vislumbra su presencia a través de la serpiente como elemento ctónico y porque aparece con la cabeza ensangrentada, tal y como debió morir Agamenón. En Esquilo, parece que en la figura del reptil se funden los caracteres de Agamenón y de Orestes⁸⁵⁴, uno por su aspecto ctónico y el otro por el acto vengador que ejerce sobre la que le ha amamantado, tanto en el sueño como en la vida real⁸⁵⁵. El aspecto sanguinolento pasa de la cabeza de la serpiente en Estesícoro al pecho de Clitemnestra en *Coéforas*⁸⁵⁶, y está ausente en la visión referida por Sófocles.

⁸⁵² J Ferraté, 1968, p. 191, traduce “con la cresta bañada en sangre”.

⁸⁵³ F. Rodríguez Adrados, 1986, p. 215. También D.A. Campbell, 1982, p. 219, sugiere la serpiente como representación de Agamenón y su conversión en Orestes como rey Plisténida. W.S. Messer, 1918, pp. 73 y 82-83, identifica la serpiente del sueño de Estesícoro como Agamenón. G. Devereux, 1976, pp. 174-175, considera un nacimiento cefálico en el sueño, paralelo al de Atenea. A. Iriarte, 2002, pp. 143-145, “Maternidad viperina”, señala la correspondencia entre la sucesión de crimen y venganza en la familia de Agamenón y la reproducción de las víboras (ἔχιδναι) referida por Heródoto (III, 109, 1-2).

⁸⁵⁴ J. Torrano, 1999, p. 31, apunta al “rey muerto y/o los dioses y númenes subterráneos” como elementos representados por la serpiente. W. Whallon, 1958, estudia el imaginario de la serpiente en la *Oresteia*, señalando una doble proyección en las figuras de Orestes y Clitemnestra en su asociación con las Erinias. A.M. Vázquez Hoys, 1992, pp. 81-134, aborda la simbología de este animal en un contexto más amplio, incluyendo el marco de otras civilizaciones, como la de Mesopotamia o la egipcia.

⁸⁵⁵ La figura de la nodriza, quien señala sus esfuerzos en la crianza de Orestes en Esquilo, *Coéforas*, 749 ss., hace que la cuestión del amamantamiento por parte de Clitemnestra sea controvertida.

⁸⁵⁶ G. Devereux, 1976, pp. 192-193.

Esquilo tiende al uso singular de los términos que designan este sueño, mientras que Sófocles es proclive a emplearlos en plural. Clitemnestra, al hacer súplicas a Apolo en la obra sofoclea, alude a las φάσματα δισσῶν ὀνείρων⁸⁵⁷. Nótese que φάσματα contiene la misma raíz que el verbo que emplea Estesícoro al introducir al rey Plisténida (ἐφάνη). El adjetivo δισσός significa “doble”, pero también “ambiguo, equívoco”. Este último significado es más apropiado para el contexto de las peticiones que formula a raíz de su incertidumbre y, además, únicamente se nos habla de un sueño, en ningún otro pasaje mencionan que sean dos⁸⁵⁸.

Agamenón subyace en la representación de la serpiente en *Coéforas*, mientras en *Electra* de Sófocles se muestra directamente en una visión que no es de por sí terrorífica, pero que produce una sensación de espanto en la soñadora por su carácter premonitorio, promoviendo las libaciones a su difunto esposo.

Estos sueños contienen una serie de elementos que hacen alusión a referentes de la vigilia de forma enigmática. Tanto en la tragedia de Esquilo como en la de Sófocles, encontramos sueños cuya acción la desarrolla un protagonista humano en torno a un elemento relacionado con el entorno animal (la serpiente) o vegetal (la rama). En *Electra*, Agamenón es el protagonista onírico, y Clitemnestra en *Coéforas*; en este caso, la soñadora aparece como personaje del sueño, mientras que no interviene en la acción onírica de la obra sofoclea. El hecho de que no haya una figura onírica que dirija un mensaje de forma oral a la soñadora, como es habitual en Homero, propicia la amplitud del significado de su contenido. Estos sueños no son unívocos y concisos, porque se desarrollan en una clave metafórica que puede recibir diversas interpretaciones. En este sentido el sueño puede ser engañoso, tanto por las intenciones de alguna divinidad, como fundamentalmente por las interpretaciones erróneas que a menudo reciben este tipo de sueños.

⁸⁵⁷ Sófocles, *Electra*, 644-645.

⁸⁵⁸ J. Vara Donado, 1998, p. 295 (nota 57), defiende la interpretación de δισσός como “dos”. G. Devereux, 1976, pp. 219-250, en el capítulo sobre el sueño de Clitemnestra, interpreta δισσός como “ambiguo”.

La función de los sueños es aterrar a Clitemnestra, creando un espanto tan grande en la soñadora que le incitan al envío de libaciones a la tumba de su odiada víctima, propiciando así el encuentro entre sus hijos y su propio final⁸⁵⁹.

El sueño se manifiesta a raíz de la defunción de Agamenón, ya sea a causa de la ira del difunto (κότον, ἐγκοτεῖν) por el crimen de su esposa, ya como parte del engranaje del plan de Apolo para llevar a cabo la venganza, pero en ambos casos sirve como adelanto de la llegada del matricida al palacio.

La Clitemnestra de la *Electra* sofoclea, además de enviar libaciones como en la obra de Esquilo, aparece realizando una ofrenda a Apolo Licio. La reacción de la soñadora trata de aplacar los malos designios que se desprenden de su experiencia, como muestra la súplica que formula al dios:

*Las visiones de oscuros sueños (φάσματα δισσῶν ὄνειρων)
que en esta noche he tenido concede, rey Licio, que se
cumplan si se han aparecido para bien, pero, si han sido
hostiles, remítelas de nuevo a los enemigos.*⁸⁶⁰

Resulta evidente el terror que domina a la reina, desesperada por apartar los funestos augurios oníricos. Con todo, sus intentos apotropaicos no son muy fructuosos, ya que Crisótemis, convencida por Electra, no lleva a cabo las libaciones, y las súplicas de la reina se efectúan en un ambiente incómodo, con la presencia de su mal querida hija Electra. Los recursos apotropaicos en los textos clásicos no suelen neutralizar el anuncio del porvenir, debido a la inexorabilidad del destino, pero las soñadoras trágicas no cejan en su empeño de rechazar los designios calamitosos.

El terror está patente de varias maneras en las pesadillas de Clitemnestra, en primer lugar como motivo del envío de las libaciones, “a instancias de cierto espanto nocturno” (ἐκ δείματός του νυκτέρου)⁸⁶¹. Tras el relato del sueño por parte de Crisótemis, ésta dice:

*Estas cosas se las oí relatar a uno que estaba presente
cuando Clitemnestra exponía el sueño (τοῦναρ) al Sol. No sé*

⁸⁵⁹ W.S. Messer, 1918, p. 91, señala que el oráculo de Apolo es la base de la acción y que el sueño apenas interviene en el desarrollo del argumento.

⁸⁶⁰ Sófocles, *Electra*, 644-647.

⁸⁶¹ Sófocles, *Electra*, 410.

*nada más, excepto que aquella me envía ella a causa de este terror (τοῦδε τοῦ φόβου χάριν)*⁸⁶².

Clitemnestra grita a raíz del sueño (ἐξ ὕπνου κέκλαγεν ἐπτοημένη)⁸⁶³, lo cual nos remite al grito de terror (ἀμβόαμα ... περὶ φόβῳ) que el coro anuncia con oscuridad al inicio de *Coéforas*⁸⁶⁴. Clitemnestra no relata directamente su visión ni alude a ella hasta el momento de morir, momento en que la soñadora comprende el significado del sueño y confirma su miedo (φόβος). Sus últimas palabras en vida manifiestan el estado anímico que la experiencia onírica le ha infundido:

*¡Ay de mí, que parí y crié una serpiente (ὄφιν)!, ¡qué certero adivino el terror de mis sueños! (κάρτα μάντις οὐξ ὄνειράτων φόβος)*⁸⁶⁵.

Esta interpretación de Clitemnestra, simultánea al cumplimiento del sueño, corrobora la que había expuesto Orestes al enterarse del mismo, que concluye diciendo “yo, convertido en serpiente (ἐκδρακοντωθεὶς), la mato; eso quiere decir el sueño (τοῦνείρον)”⁸⁶⁶. La escena del asesinato de Clitemnestra supone gran espanto para la víctima, desde que ve el cadáver de Egisto, hasta que ella misma parece a manos de su hijo. Orestes declara varias veces sus intenciones de matarla⁸⁶⁷, mientras ella trata de persuadirle de que se reprima sacando a relucir su instinto maternal⁸⁶⁸. La soñadora representa el sueño sobre el escenario al mostrar el seno a su hijo, deteniendo por unos instantes sus instintos asesinos⁸⁶⁹. El espanto de su propia muerte lleva a Clitemnestra a asociar tal pavor con el temor de sus sueños, al borde de una angustia extrema en el momento cumbre de la escena.

⁸⁶² Sófocles, *Electra*, 424-427.

⁸⁶³ Esquilo, *Coéforas*, 535.

⁸⁶⁴ Esquilo, *Coéforas*, 34-35.

⁸⁶⁵ Esquilo, *Coéforas*, 928-929.

⁸⁶⁶ Esquilo, *Coéforas*, 549-550. G. Devereux, 1976, p. 203, señala la importancia de la interpretación en el cumplimiento del sueño, considerándola “dramáticamente indispensable”. D.H. Roberts, 1985.

⁸⁶⁷ Esquilo, *Coéforas*, 894-895, 904, 911, 927.

⁸⁶⁸ Además de referirse a su crianza (Esquilo, *Coéforas*, 906-8, 908), Clitemnestra emplea reiteradamente el vocativo τέκνον (906 combinado con *παί*, 910, 912, 920, 922). Este motivo se reduce a una breve intervención de Clitemnestra al ser asesinada en Sófocles, *Electra*, 1410: “hijo, hijo (τέκνον), compadécete de la que te engendró”.

⁸⁶⁹ E. Lévy, 1983, p. 159.

Clitemnestra aparece invadida de terror por causa de su experiencia onírica. La soñadora había recobrado ánimos a raíz de la noticia de la muerte de Orestes⁸⁷⁰, pero pasa de un estado de alivio a un estado de desesperación por su muerte inminente. Su degradación anímica se produce de manera bestial, ya que no es asesinada en la situación de terror anterior, sino en un momento de confianza por la noticia que ha recibido.

Orestes, como él mismo interpreta, encarna la serpiente de la pesadilla de Clitemnestra⁸⁷¹. Los dos elementos, Orestes en la vigilia y la serpiente en el sueño, desempeñan una función similar en sus respectivos ámbitos. Ambos representan a Agamenón, la serpiente por su carácter ctónico y Orestes como descendiente y mediador de su venganza. Asimismo ambos, en sus respectivos ámbitos, hieren a Clitemnestra. El sueño profético se representa de algún modo sobre la escena en los momentos previos al asesinato de Clitemnestra: contiene un elemento violento, la floración de instintos maternos, y una importante dosis de terror.

En la obra sofoclea *Electra* alude a los sueños de Clitemnestra como *δυσπρόσοπτ' ὄνειρατα*⁸⁷², “sueños de desagradable visión”; el adjetivo contiene la raíz relacionada con la vista, aspecto adecuado al carácter visual que predomina en los sueños de la tragedia. El adjetivo apunta la carga negativa de la visión para la soñadora y se aplica en relación al emisario del sueño. Éste lo dispensa bien como castigo, bien como motivador de las libaciones que propiciarán el encuentro entre los hermanos, pero en ambos casos queda patente la intensidad del terror que se intenta transmitir a Clitemnestra a través de tales experiencias oníricas, sea cual sea su origen.

Unos versos después, en contraposición a esta alusión de los sueños como *δυσπρόσοπτα*, encontramos la referencia a los sueños desde otra perspectiva, la

⁸⁷⁰ Esta falsa noticia es transmitida por Orestes en Esquilo, *Coéforas*, 674 ss., y por el ayo en Sófocles, *Electra*, 673 ss. E.S.R. Cederstrom, 1972, p. 159, señala que la ambigüedad del sueño es un elemento fundamental para que Clitemnestra crea al pedagogo.

⁸⁷¹ J. Torrano, 1999, p. 32, “el planteamiento de la acción, propuesto por Orestes, es a su vez una interpretación pragmática de la palabra oracular de Apolo, que la comprende viabilizando los medios propios y adecuados a la acción propuesta”.

⁸⁷² Sófocles, *Electra*, 460.

del coro, mencionándolos como ἄδυσπνόνων (...) ὄνειράτων⁸⁷³. Esta consideración agradable de los sueños de Clitemnestra se corresponde con la que mantiene Electra, pero se vincula con sus esperanzas y deseos, y no con los efectos que provoca en la soñadora. El término ἄδυσπνόνων se compone del lexema que indica “placer” y de la raíz vinculada a la respiración, lo cual nos remite a la primera alusión del sueño en *Coéforas*, en la que se menciona la exhalación de ira a partir del sueño (ἐξ ὕπνου κότον πνέων)⁸⁷⁴.

En *Electra* Clitemnestra lleva ofrendas en honor a Apolo y le dirige “votos de liberación de sus temores” (λυτηρίους εὐχὰς ἀνάσχω δειμάτων)⁸⁷⁵. La práctica referida anteriormente de exponer los sueños al Sol se menciona como alivio (ἄκος) en *Ifigenia entre los Tauros*.

Las libaciones encargadas por Clitemnestra tratan de apaciguar la ira (κότον) de su difunto marido⁸⁷⁶, constituyendo un intento de evitar el cumplimiento de los malos presagios oníricos, al igual que el acto de relatar los sueños al aire libre. En *Coéforas* el coro, tras el relato del sueño, apunta:

*A continuación envió estas fúnebres libaciones (κηδείους χοάς), con la esperanza de que fuera un remedio (ἄκος) para cortar sus padecimientos (πημάτων)*⁸⁷⁷.

En la segunda estrofa de la párodos de *Coéforas*, tras la alusión al terrible sueño, el coro refiere el mismo motivo del envío de las libaciones:

*Deseosa de tal favor (kháris), que no es favor (akháriton), que evite los males (ἀπότροπον κακῶν), ¡oh, madre Tierra!, me envía una mujer odiada por los dioses (dústheos)*⁸⁷⁸.

Con las libaciones Clitemnestra busca “tal favor que no es un favor” (χάριν ἀχάριτον) para apartar sus desgracias. Al final del *Agamenón* se menciona también un “homenaje que no es homenaje” (ἄχαριν χάριν) como compensación

⁸⁷³ Sófocles, *Electra*, 480.

⁸⁷⁴ Esquilo, *Coéforas*, 33. La agitación respiratoria constituye una de las características de la pesadilla, tal y como apreciamos en otros pasajes relacionados con el sueño, véase *supra* “Alteración respiratoria”.

⁸⁷⁵ Sófocles, *Electra*, 635-636.

⁸⁷⁶ Las libaciones están asociadas al sacrificio cruento, pero también pueden constituir un ritual autónomo, L. Bruit y P. Schmitt, 1991, pp. 33-35.

⁸⁷⁷ Esquilo, *Coéforas*, 538-9.

⁸⁷⁸ Esquilo, *Coéforas*, 44-46.

del crimen⁸⁷⁹. En esta actitud subyace el miedo que, derivado de sus faltas, se manifiesta en sus sueños. Se le califica de δύσθεος, “odiada por los dioses, impía”, adjetivo que se le aplica también en un verso que recoge el motivo de las libaciones antes de referir el contenido del sueño⁸⁸⁰ y en otra ocasión a su sentimiento para con sus hijos⁸⁸¹. La palabra δύσθεος aparece tres veces en *Coéforas*, siempre empleada para calificar a Clitemnestra o su actitud, destacando su oposición al favor de los dioses.

La efectividad del rito se cuestiona en relación a la magnitud del crimen de Clitemnestra. En *Coéforas* el coro se pregunta “¿qué redención existe para una sangre vertida en tierra?”⁸⁸². En la obra sofoclea, Electra, tras exponer los intentos de purificación que la reina ensayó sobre el cadáver, censura las ofrendas que lleva Crisótemis, las cuales tratan de absolver a Clitemnestra de su crimen. Electra le sugiere otro tipo de rito que anule las intenciones de la aterrorizada soñadora, diciéndole “tras cortar los rizos de tu cabeza y de la mía también, (...), dedícale estos cabellos de suplicante y mi cinturón no adornado con lujo”⁸⁸³. Junto al cambio de rito, Electra le sugiere a su hermana que le suplique a Agamenón el regreso triunfal de Orestes.

El rito va acompañado de súplicas, como se aprecia también en el discurso de Clitemnestra al ofrendar a Apolo⁸⁸⁴, o en el que el coro tiene miedo de pronunciar en *Coéforas*⁸⁸⁵ y en las dudas que muestra Electra respecto a lo que debe decir al verter las libaciones⁸⁸⁶. En este caso Electra, asesorada por el coro, hace unas plegarias que, en líneas generales, contienen las mismas peticiones que ésta sugiere a Crisótemis en la obra sofoclea: tanto el regreso de Orestes como la perdición de los asesinos.

En ambas obras, las libaciones que envía Clitemnestra no se llevan a cabo como a ella le hubiera gustado, ya que se acompañan con súplicas desfavorables

⁸⁷⁹ Esquilo, *Agamenón*, 1545.

⁸⁸⁰ Esquilo, *Coéforas*, 525: “envió estas libaciones una mujer odiada por los dioses (δύσθεος)”.

⁸⁸¹ Esquilo, *Coéforas*, 191: φρόνημα... δύσθεον.

⁸⁸² Esquilo, *Coéforas*, 48.

⁸⁸³ Sófocles, *Electra*, 449-452.

⁸⁸⁴ Sófocles, *Electra*, 634-659.

⁸⁸⁵ Esquilo, *Coéforas*, 46-47.

⁸⁸⁶ Esquilo, *Coéforas*, 84 ss.

para la emisora de las ofrendas e incentivan la ira del difunto en lugar de aplacarla⁸⁸⁷. Estas imprecaciones, que comienzan con una invocación a Hermes subterráneo⁸⁸⁸, no sólo anulan, sino que tornan negativo el sentido de las libaciones de Clitemnestra. De esta manera, las libaciones se suman al sueño como un mal indicio respecto al desenlace de la soñadora, creando un ambiente funesto que justifica los temores de la misma ante los ojos de los espectadores. En palabras de Lévy, “esta fatalidad sin fatalismo contribuye a la atmósfera trágica”⁸⁸⁹.

Los ámbitos de lo divino y de la muerte, guardan una estrecha relación con los sueños, especialmente como sus promotores, y por ello Clitemnestra trata de propiciárselos. Ella misma se encarga de las plegarias a Apolo, pero deja en manos de Crisótemis (o de Electra en *Coéforas*) la parte dedicada a su difunto esposo. Esto tiene relación con la autoría del crimen, ya que no es adecuado para un asesino dedicar libaciones a su víctima. Electra, tras apuntar la osadía de su madre (τλημονεστάτη) con el envío de libaciones⁸⁹⁰, señala el motivo del asesinato a Crisótemis antes de provocar el cambio en el rito encargado por su madre:

*Pues juzga si crees que el muerto recibirá en su tumba estos obsequios con un sentimiento benevolente para aquella por obra de la cual fue muerto indecorosamente (ἄτιμος) y mutilado (ἐμασχαλίσθη), como si fuera una persona hostil, después que ella, para purificarse, enjuagó con las aguas (λουτροῖσιν) las manchas de sangre (κηλίδας) en la cabeza de él*⁸⁹¹.

Clitemnestra, respecto al cadáver de Agamenón, ha hecho lo posible para evitar su venganza. Tras el asesinato, practicó el μασχαλισμός sobre el cuerpo (ἐμασχαλίσθη), método consistente en amputar los pies y las manos del cadáver

⁸⁸⁷ J. Jouanna, 1992, p. 51, señala el significado de las libaciones en *Coéforas* frente a las de *Persas* llevadas a cabo por Atosa.

⁸⁸⁸ Esquilo, *Coéforas*, 124. El coro también alude a un Hermes “subterráneo” y “nocturno” poco antes de las escenas de muerte (727-728). Este epíteto de “nocturno” evoca de alguna manera las visiones nocturnas de Clitemnestra, manteniendo de fondo el tema del sueño que está en proceso de cumplimiento.

⁸⁸⁹ E. Lévy, 1983, p. 156.

⁸⁹⁰ Sófocles, *Electra*, 439-441.

⁸⁹¹ Sófocles, *Electra*, 442-446.

y atarlos bajo los sobacos⁸⁹², inutilizándolo para su venganza. Como acto purificador, enjuaga las manchas de sangre (κηλῖδας) sobre su cabeza. Las manchas se corresponden con la culpa del crimen. El término κηλῖς⁸⁹³ indica la mancha, especialmente de sangre, que en sentido metafórico se corresponde con la mancha por el crimen, con la culpa derivada del asesinato que no se limpia sino con purificaciones.

Al enjuagar las manchas sobre la cabeza parece hacer recaer la culpa sobre el propio Agamenón. El término λουτροῖσιν indica las aguas del baño, pero también es usado en la *Electra* sofoclea para referirse a las libaciones⁸⁹⁴. Esta evocación a las libaciones con el agua del baño donde Agamenón es asesinado en la versión de Esquilo, adquiere fuerza en la imagen que presentan con la mezcla de la sangre de las manchas, devolviendo al difunto de alguna manera la sangre vertida.

También se señala la osadía de Clitemnestra en *Coéforas*, al enterrar al difunto sin haber sido llorado⁸⁹⁵. A continuación, se alude a la deshonrosa manera (ἀτίμως) en que Clitemnestra llevó a cabo los actos, y el coro menciona la violencia que sufrió el cadáver; violencia que forma parte del μασχαλισμός:

Fue mutilado (ἐμασχαλίσθη) -sí- ¡que lo sepas! Lo hizo la misma que así lo enterró, porque deseaba plantar un destino insoportable en tu vida. Estás oyendo las infamantes (ἀτίμους) desgracias que sufrió tu padre⁸⁹⁶.

Esquilo y Sófocles utilizan el mismo término para indicar la mutilación (ἐμασχαλίσθη), en el mismo tiempo verbal y enfatizada en la primera posición del verso. El ensañamiento de Clitemnestra con Agamenón, tanto al asesinarle como

⁸⁹² El término usado para “sobaco” en griego es μασχάλη, sobre el cual se forma una familia léxica con derivados que se relacionan con la práctica de la mutilación, como μασχαλίζω, μασχαλίσματα o μασχαλισμός. Liddell-Scott, s.v. μασχάλη. E. Vermeule, 1979, p. 98, “la condición del cuerpo afectará a la condición del alma. La función mágica de la mutilación del cadáver, como el μασχαλισμός, cuando los miembros cercenados son atados al cadáver para que estén con él, pero no sean manejables, garantiza aparentemente que un espectro redivivo será igualmente inofensivo”. Y. Muller se ha interesado por el tema de la mutilación en varios de sus trabajos, de entre los que destacamos Muller, 2011.

⁸⁹³ Liddell-Scott, s.v. κηλῖς.

⁸⁹⁴ Sófocles, *Electra*, 84 y 434.

⁸⁹⁵ Sófocles, *Electra*, 433.

⁸⁹⁶ Esquilo, *Coéforas*, 439-443.

en la mutilación que inflige al cadáver y el enterramiento deshonoroso, constituye el origen de las pesadillas dirigidas por la ira (κότον) del difunto.

A pesar de las medidas que la asesina toma para evitar la venganza del difunto, Electra tiene para sí que “en alguna medida es él también quien cuida de mandarles estos sueños de desagradable visión (δυσπρόσοπτ' ὄνειρατα)”⁸⁹⁷. Estos versos no afirman una implicación completa del asesinado en el sueño, lo cual puede deberse tanto a la concepción divina de los mismos, como a la mutilación del cadáver, que reduce las capacidades vindicativas del difunto. La violencia, en la medida que Agamenón es responsable del sueño, subyace en la promoción de la terrorífica experiencia onírica, que a su vez anticipa el turbulento desenlace con el cumplimiento de la venganza⁸⁹⁸.

Existen elementos comunes entre *Coéforas* de Esquilo y *Electra* de Sófocles. Estas obras presentan la venganza de Orestes de forma diferente, pero con un desarrollo paralelo que mantiene básicamente los mismos elementos. Los más importantes en relación al sueño son, además del propio sueño, las libaciones que Clitemnestra envía a raíz del mismo (Electra en un caso y Crisótemis en el otro), la sensación de terror que inspira en la soñadora por su carácter premonitorio, el asesinato de Agamenón y la posterior violencia ejercida sobre su cadáver como posible causa de la ira del difunto que las libaciones pretenden apaciguar.

Los sueños que presentan ambos autores se expresan mediante imágenes diferentes, pero indican un mismo presagio: la próxima llegada del vengador Orestes. En el sueño de Esquilo, el matricida se representa mediante una serpiente, motivo que había aparecido ya en Estesícoro. En el sueño que describe Sófocles, Orestes se corresponde con el cetro, símbolo del poder, que Agamenón planta y acaba oscureciendo con su ramaje la región de Micenas. Los elementos

⁸⁹⁷ Sófocles, *Electra*, 459-460.

⁸⁹⁸ Respecto al sueño de *Coéforas*, E.S.R. Cederstrom, 1972, p. 135, apunta: “el sueño contiene y anticipa las acciones de la obra y su forma de ejecución”; y en relación al de la *Electra* sofoclea, dice: “en el sueño está el germen y el foco de la acción” (p. 161).

del sueño no son los mismos; los autores van tomando algunos, otros se ven desplazados a otro lugar de la obra, y otros se abandonan⁸⁹⁹.

Las libaciones que aspiran a la liberación de los temores de la soñadora (quien no las ofrece al difunto en persona), acaban por mudar sus propósitos y se presentan como otro elemento negativo que va forjando el destino de Clitemnestra. El final de la reina se va cercando de modo irrevocable ante los ojos de la audiencia, la cual conoce ya el desenlace, y de una manera aterradora para la propia soñadora a través de sus pesadillas.

⁸⁹⁹ G. Devereux, 1976, p. 219-250, analiza los elementos del sueño de Clitemnestra en la *Electra*, arrojando luz sobre las influencias de Estesícoro, Esquilo y Heródoto, además de relacionarlos con concepciones de otras culturas.

2.4. CONCLUSIONES PARCIALES

En los poemas homéricos, así como en el género trágico e historiográfico de época clásica, no encontramos un término específico para designar la pesadilla, por lo que calificativos como κακός o οὔλος (éste aplicado repetidamente a Oniro en el segundo canto de *Ilíada*) aportan un matiz funesto muy significativo que nos induce a considerar los sueños en relación con ese fenómeno. También se utilizan como denominaciones de la pesadilla los vocablos que indican terror (φόβος y δειμα), habitualmente acompañados de un adjetivo que implica nocturnidad, como ἔννοχος o νύκτερος.

La ausencia de un término que defina tal fenómeno se explica por el sistema clasificatorio griego en el que prima el carácter mántico de la experiencia. Desde los orígenes de la literatura griega hasta época romana la distinción fundamental en las clasificaciones oníricas se basa en el criterio de veracidad. La primera muestra de esta distinción la encontramos en el canto XIX de *Odisea*, tras el sueño animalesco de Penélope que anuncia el retorno de su marido. Las puertas que atraviesan los visitantes nocturnos, límites que permiten la comunicación sobrenatural con el soñador, separan planos de distinta naturaleza que se comunican en el medio onírico.

La clasificación múltiple de Artemidoro abarca aspectos diferentes relacionados tanto con las características de los sueños como con su cumplimiento. En la técnica interpretativa del onirócrito juegan un gran papel su ingenio y perspicacia para enlazar los elementos del sueño con los referentes de la vigilia de forma coherente. El onirócrito intenta registrar todas las variantes posibles en una entramada tipología onírica que le resulta muy útil a la hora de formular sus interpretaciones pero, en relación a la pesadilla, Efialtes constituye la única figura que la representa. De tal manera que no se ve reflejada como categoría en el marco clasificatorio, aparte del factor desfavorable en los aspectos interno y externo del sueño recogidos en el tipo de sueño específico.

La capacidad comunicativa del sueño permite que la impresión provocada en el soñador perviva hasta su eventual cumplimiento. Así, con respecto al terror

que define la pesadilla, podemos distinguir dos tipos claramente diferenciados en dos fases: el terror manifiesto en el contenido onírico y el pavor al despertar inducido por un anuncio funesto.

En las pesadillas de la literatura griega destacan estas dos dimensiones de diversas maneras, pues sueños espantosos en su desarrollo, como el de Ifigenia, pueden no resultar tan nefastos, mientras que otras experiencias, más neutras a nuestros ojos, predicen un cumplimiento indeseable para el soñador.

En cuanto al contenido onírico o terror manifiesto, los sueños en los que se manifiesta la ferocidad animal o la fuerza de la naturaleza de forma desmesurada suelen comenzar con una situación apacible que se quiebra por la irrupción de un elemento que escapa al control del soñador. Así, el bienestar del individuo se altera y se llena de impotencia ante su nueva situación onírica.

La indefensión del sujeto ante las catástrofes naturales es total, factor que incrementa extremadamente el miedo. De forma similar, la irracionalidad y la bestialidad colocan al soñador al margen de la civilización, en una posición de vulnerabilidad.

La agresividad no siempre afecta directamente al soñador, pero eso no evita el sentimiento de miedo, angustia y frustración durante su experiencia. Ese malestar provocado por la pesadilla perdura al despertar, como apreciamos en los lamentos de los soñadores y en ciertas reacciones de desasosiego que hemos contemplado.

Claro reflejo del espanto del individuo está constituido por su alteración respiratoria o por un eventual grito al despertar, indicadores que también consideramos hoy en día. La apnea constituye uno de los rasgos más característicos de la parálisis del sueño, afección que no se describe en la literatura clásica, si bien es cierto que la experiencia de Reso en *Ilíada* o el ente sobrehumano al que se alude en la parodia aristofánica de los despertares trágicos se aproximan a este tipo de experiencia.

En la épica homérica los augurios oníricos no suelen ser de carácter negativo, en general resultan positivos para el soñador. Las excepciones son Nausícaa, que no sale beneficiada de su encuentro onírico, y Agamenón, quien

lleva a cabo un infructuoso ataque tras la visita de Oniro, soñadores ambos que ejecutan la voluntad divina al atender al contenido de su experiencia. Los soñadores homéricos acatan con mayor o menor convicción el mensaje onírico. Las heroínas trágicas, en cambio, llevan a cabo ofrendas y súplicas, y relatan su visión con frustrante impotencia, dada su situación y el violento desarrollo onírico. Las experiencias del género trágico están marcadas por los augurios oníricos funestos y la participación de los difuntos. Las soñadoras realizan varios rituales como rechazo del contenido desfavorable, uno de los cuales consistía en relatar al aire libre el sueño, como si los anuncios pudieran disiparse al confesarlos a la luz del día. La práctica más habitual consisten en ofrendas y súplicas a las divinidades (especialmente a las ctónicas) y a los difuntos como esferas promotoras de los vaticinios.

Los rituales de las soñadoras trágicas contrastan con la acción directa de los soñadores herodoteos, quienes ven amenazado su poder. Los sueños relatados por Heródoto generalmente anuncian calamidades (excepto la experiencia de Agarista que predice el poder de su futuro hijo⁹⁰⁰) y se caracterizan por los vanos intentos de los soñadores para evitar la predicción, los cuales marcan el devenir de los acontecimientos como en el caso de Cresos, quien alejaba a su hijo de las armas para que no muriera por el hierro⁹⁰¹. Heródoto refiere varios casos de soñadores que actúan de forma criminal contra el anuncio onírico. Entre ellos, el más brutal podría ser el de Cambises⁹⁰², quien hizo asesinar a su propio hermano.

El valor de los anuncios oníricos con frecuencia se respalda mediante otras fuentes mánticas, con lo que la inevitabilidad del destino se manifiesta de forma irresoluble. Así hemos visto que sucede en el caso Sábaco, corroborado por un oráculo, o en el de Atosa, quien presencié un mal augurio indicado por un águila y un halcón al disponerse a ofrendar a los δαίμονες apotropaicos.

Los soñadores que consultan el significado de su experiencia, ya con un experto o con alguien cercano, temen un vaticinio cuyo carácter negativo sea proporcional a la impresión provocada en el individuo.

⁹⁰⁰ Heródoto, VI, 131.

⁹⁰¹ Heródoto I, 34. T.A. Sebeok y E. Brady, 1979.

⁹⁰² Heródoto III, 30, I.J.F. De Jong, 2006.

En resumen, el primer paso en el estudio de las fuentes literarias griegas que hemos detectado referidas a las pesadillas, nos permite concluir que éstas se caracterizan por la agitación y la violencia, por el descontrol y la indefensibilidad, por una figura que se impone al soñador, por un terror angustioso que se extiende al despertar, cuando el soñador considera las funestas consecuencias que puede anunciar su experiencia.

TERCERA PARTE. LA MEDICINA Y
LA PERSONIFICACIÓN DE LA
PESADILLA.

3. EL SUEÑO EN LA MEDICINA

Dormir constituye una acción vital, de carácter fisiológico y absolutamente necesaria para todo ser humano. Soñar es un proceso involuntario que se refleja en la actividad cerebral y las constantes vitales. Estas acciones, que afectan a todo ser humano, siempre han suscitado gran interés en los pensadores, y los científicos de la antigua Grecia también reflexionaron sobre el dormir y el soñar⁹⁰³.

Para complementar el ámbito literario y ofrecer una visión más científica del fenómeno onírico, abordaremos la perspectiva de la medicina, centrada en la fisiología del soñador, para recavar en las causas físicas de tal experiencia y ver las conexiones con la locura y la epilepsia.

Desde la Antigüedad se ha estudiado la pesadilla desde la perspectiva médica, si bien es cierto que la personificación mitológica debía estar muy arraigada en las capas populares, como muestran los testimonios tardíos. El interés por buscar las causas más allá del agente sobrehumano llevó a los griegos a postular tal fenómeno como una afección física vinculada a los humores y sus movimientos (sin dejar de lado el elemento anímico ligado a la experiencia onírica).

Al igual que la embriaguez se origina a partir de un elemento físico (el vino), y constituye un estado transitorio en que la percepción tiende a fallar y no se ajusta a la realidad, en los ámbitos de la locura o la pesadilla los médicos formularon procesos similares (y condicionantes físicos) basados en sustancias

⁹⁰³ C. Dreisbach, 2000. J. Barbera, 2008, ofrece un breve repaso sobre las teorías sobre los procesos somnial y onírico desde la perspectiva de los presocráticos hasta los filósofos de la Antigüedad tardía. A. J. Cappelletti, 1987, expone las concepciones sobre el sueño y los sueños teniendo como punto de referencia la obra de Aristóteles (de los cinco capítulos, el primero se dedica a los filósofos prearistotélicos, los tres siguientes a cada una de las obras del estagirita sobre el sueño, los sueños y la adivinación a través de los sueños, y el último a la filosofía postaristotélica, abordando a los epicúreos, estoicos, neoplatónicos y neoacadémicos). Cappelletti hace una buena síntesis de los conceptos que el sueño como suspensión transitoria de los sentidos y las imágenes oníricas suponían para los pensadores antiguos, recogiendo las teorías de los filósofos más conocidos y las de otros con menor renombre. S. Byl, 1998.

que condicionan el funcionamiento normal de la parte más racional del ser humano mediante procesos paralelos.

En la literatura médica atribuida a Hipócrates y sus escuelas no existe un tratado específicamente dedicado a la pesadilla pero, afortunadamente, hay varias referencias a este fenómeno. Conservamos, no obstante, el cuarto libro de *Sobre la dieta* como testimonio excepcional de la concepción médica en época clásica, en el que la vertiente mántica atribuida tradicionalmente al ámbito onírico se aplica al ámbito de la medicina de forma que el alma revela las carencias o excesos que padece el cuerpo del soñador.

Antes de abordar la fisiología de la pesadilla en el terreno de la medicina hipocrática, debemos tener en cuenta que los diversos tratados que componen el *Corpus*, aun siguiendo las mismas líneas generales, no dan una visión unívoca del fenómeno que nos ocupa, ya que no son obra de un único autor y su datación es variada⁹⁰⁴.

Por este motivo podemos encontrar algunas ideas aparentemente contradictorias que debemos procurar complementar, recordando que en la antigua Grecia el ámbito religioso y el científico no eran excluyentes. Nos centraremos en el cuarto capítulo de *Sobre la dieta*, máximo exponente de las ideas médicas sobre el sueño⁹⁰⁵, cuyos principios básicos se mantienen en las teorías de Galeno.

El cuarto capítulo de *Sobre la dieta* comienza aclarando el papel del alma en la captación de los sueños. Así, “cuando el cuerpo reposa, el alma (ψυχή), que se pone en movimiento y está despierta, administra su propio dominio, y lleva a cabo ella sola todas las actividades del cuerpo”⁹⁰⁶.

Los médicos, a pesar de sus métodos científicos, admiten la existencia del alma y le reconocen un papel en la percepción onírica. El plano psíquico y el

⁹⁰⁴ Es muy probable que la autoría de los tratados que aluden a experiencias oníricas terroríficas como *Sobre la dieta* y *Sobre la enfermedad sagrada*, no sea la misma. J.A. Martínez Conesa, 2006, p. 590, señala los diversos autores que se postulan para la autoría del tratado *Sobre la enfermedad sagrada*. La figura de Hipócrates fue muy mitificada, W.A. Ribeiro, 2003.

⁹⁰⁵ P.J. Van Der Eijk, 2004.

⁹⁰⁶ *Sobre la dieta*, IV, 86.

plano físico, al igual que el cuerpo y el alma, están muy ligados y en íntima correspondencia de manera que, dadas sus características, la pesadilla puede considerarse un fenómeno que afecta a ambas esferas del ser humano.

El elemento divino, habitualmente considerado promotor de los sueños, se minimiza en la teoría médica, quedando el alma como el elemento primordial que avisa al individuo de su estado humoral. El factor anímico, puente entre la esfera divina y el ámbito humano, es fundamental en las concepciones antiguas sobre el sueño desde los orígenes de la civilización griega⁹⁰⁷.

El tratado hipocrático admite la existencia de sueños “divinos” (θεϊά) por su proyección mántica⁹⁰⁸, en oposición a los que “el alma indica de antemano padecimientos del cuerpo, un exceso de plenitud o de vaciedad de las sustancias naturales o una evolución de elementos desacostumbrados”⁹⁰⁹, distinción difícil de establecer. El opúsculo atribuido a Galeno *De dignotione ex insomniis* también se menciona esta división tripartita de los sueños según su ámbito de referencia (médico, mántico o nulo por proceder de la vigilia).

El marco religioso del mundo onírico se refleja en los textos médicos al recomendar súplicas en más de una ocasión pero queda en un segundo plano, ya que el propósito del tratado se enfoca hacia las experiencias que indican el estado corporal y cómo equilibrar las carencias o excesos humorales en función del contenido onírico: “cierto que invocar a los dioses es bueno, pero conviene invocar a los dioses y ayudarse a sí mismo”⁹¹⁰.

Desde la perspectiva actual de nuestra ciencia desacralizada puede resultar chocante que el autor del libro IV de *Sobre la dieta* recomiende hacer plegarias a los héroes y a la Tierra⁹¹¹. En cualquier caso, como explica Miller, las categorías

⁹⁰⁷ Ya en *Ilíada* aparece el alma de Patroclo en el sueño de Aquiles. En las teorías de la Antigüedad tardía el elemento anímico también tiene cabida (según Artemidoro, por ejemplo, el alma es el agente que capta las imágenes oníricas).

⁹⁰⁸ J. Jouanna, 2012, “Hippocrates and the Sacred”, pp. 97-118.

⁹⁰⁹ *Sobre la dieta*, IV, 87.

⁹¹⁰ *Sobre la dieta*, IV, 87. J. Jouanna, 1989. En época tardía, Galeno también muestra gran respeto por el ámbito divino, J.A. López Férrez, 2004. P. Van Nuffele, 2014.

⁹¹¹ Sobre el carácter religioso del sueño en la medicina hipocrática, J.M. Díaz-Regañón López, 1975, pp. 28-31.

de “lo divino” y “lo natural” no son excluyentes, ya que la naturaleza participa de lo divino⁹¹².

La parte dedicada a la interpretación destaca por la predominancia de elementos astrales (sol, luna, estrellas...) y sus trayectorias, aludiendo a ciertos aspectos cualitativos de las visiones para detallar el diagnóstico/remedio. También tienen cabida el factor divino⁹¹³, el ultraterreno⁹¹⁴ y los elementos naturales (la tierra, ríos, inundaciones...), además de otros rasgos secundarios como la vestimenta.

⁹¹² H.W. Miller, 1953.

⁹¹³ *Sobre la dieta*, IV, 89, “cualquier cosa que parezca que se recibe pura de la divinidad pura es buena para la salud”.

⁹¹⁴ *Sobre la dieta*, IV, 92.

3.1. LA PESADILLA “MÉDICA”.

En los últimos párrafos del tratado encontramos referencias a las visiones de carácter más desagradable, como el siguiente pasaje relacionado con la pesadilla:

Todos los cuerpos de forma extraña (ἀλλόμορφα) que aparecen (φαίνεται) en los sueños (ὕπνοισι) y espantan (φοβέει) al hombre indican una repleción de alimentos desacostumbrados y una secreción, flujo bilioso y una enfermedad peligrosa.⁹¹⁵

Estas líneas conectan el significado de las visiones terroríficas con el plano alimentario, con la bilis y con la enfermedad. Como agente del terror destaca la deformidad o morfología especial de las visiones.

El propio tratado hipocrático refiere de forma expresa el criterio interpretativo de adecuación del contenido onírico a la realidad de la vigilia” según el cual “los sueños que reproducen las acciones diurnas (ήμερινὰς πράξεις) del individuo o sus intenciones (διανοίας) (...) son buenos para el individuo”. Y, por el contrario, “cuando los ensueños se enfrentan a las acciones del día (...) indica perturbación (ταραχὴν) en el cuerpo”. Tal criterio viene atetizado por un matiz importante (“y si es fuerte, un daño fuerte, y si floja, uno más débil”), que establece la intensidad del aviso en directa correspondencia con la importancia de la perturbación.

La aparición de imágenes que no son acordes con la realidad constituye un mal signo para el soñador, de manera que es coherente la asociación entre este tipo de visiones y la enfermedad.

En la tradición onirocrítica posterior el criterio interpretativo de ajuste con la realidad seguirá vigente, como se refleja en la obra de Artemidoro de Daldis⁹¹⁶, donde figura como uno de los parámetros generales que definen el carácter positivo o negativo del sueño.

⁹¹⁵ *Sobre la dieta*, 93.

⁹¹⁶ Artemidoro, IV, 2, “es un principio general que todo cuanto aparece en sueños conforme a la naturaleza, al ley, la costumbre, el arte, el nombre y el tiempo tenga un significado favorable”. J.M. Flamand, 2014.

Al expresar la idea herodotea-aristotélica-freudiana de que lo visto por el soñador es “indicio de un deseo del alma”⁹¹⁷, el tratado hipocrático especifica que “lo que uno rehúye espantado (πεφοβημένος) indica una retención de sangre debida a la sequedad. Es conveniente enfriar y humedecer el cuerpo”⁹¹⁸

La violencia en el contenido onírico no es un buen síntoma, pues “cuando uno se pelea o es punzado o atado por otro, eso indica que una secreción contraria al circuito se ha producido en el cuerpo. Es conveniente vomitar, desecar y pasear; tomar alimentos ligeros y aumentarlos tras el vómito durante cinco días”. De forma similar el esfuerzo del soñador durante su experiencia no responde a la cotidianidad, por lo que indica algún tipo de mal: “también los vagabundeos y ascensiones penosas (χαλεπαί) indican lo mismo. Vadear ríos, hoplitas, enemigos (πολέμιοι), monstruos de formas extrañas (τέρατα ἀλλόμορφα), indican enfermedad o locura”⁹¹⁹.

En el tratado *Sobre la enfermedad sagrada*⁹²⁰ se mencionan algunos efectos de la pesadilla cuando el autor nos informa de la asociación de tal afección por parte de los charlatanes con un tipo particular de divinidad en función de los síntomas que presente el enfermo:

*Los que tienen terrores nocturnos (δείματα νυκτός), espantos (φόβοι) y delirios (παράνοιαι), y dan saltos (ἀναπηδήσεις) de la cama y se escapan fuera de sus casas, dicen (los charlatanes) que sufren ataques de Hécate y asaltos de los héroes*⁹²¹.

Teniendo en cuenta la religiosidad de la civilización griega, debemos entender que el ataque contra los charlatanes no se refiere estrictamente a la conexión con estas divinidades⁹²² sino a la relación arbitraria que éstos establecen entre la enfermedad y las deidades a partir de los síntomas.

⁹¹⁷ *Sobre la dieta*, IV, 93 (ψυχῆς ἐπιθυμίην σημαίνει). En *Sobre la dieta*, IV, 88, “todos los sueños que durante la noche reproducen las acciones diurnas del individuo o sus intenciones, que se le presentan como fueron hechas (ἐπρήχθη) o pensadas (ἐβουλευθή) durante el día, a propósito de un asunto digno, ésos son buenos para el individuo”.

⁹¹⁸ *Sobre la dieta*, IV, 93.

⁹¹⁹ *Sobre la dieta*, IV, 93.

⁹²⁰ J. Laskaris, 2002.

⁹²¹ *Sobre la enfermedad sagrada*, 4. (TLG 1. 90-93)

⁹²² P.J. Van der Eijk, 1990.

Estos testimonios dan cuenta del carácter ctónico de los sueños terroríficos y de la práctica de ruegos y plegarias como medio apotropaico en la tradición popular, tal como vemos reflejado en los textos literarios.

Como proceso físico que es la pesadilla, no todas las personas se ven afectadas de igual manera sino que, en función de su fisionomía y del equilibrio de los humores corporales, el sujeto puede ser más o menos propenso a sufrir los síntomas:

El paciente se angustia y se deprime sin motivo al enfriársele el cerebro y condensásele más de lo habitual. Eso lo sufre a causa de la flema. A causa de esta afección sufre también olvidos. Por la noche grita y chilla (βοῶ καὶ κέκραγεν), cuando de repente se le calienta el cerebro. Esto lo padecen los biliosos, los flemáticos no. Se recalienta precisamente cuando la sangre llega al cerebro en cantidad y allí echa a hervir. Llega en abundancia por las venas antes dichas cuando el hombre ve (horéon) una imagen aterradora (ἐνύπνιον φοβερόν) y está dominado por el terror (φόβω).⁹²³

En estas líneas vemos cómo las personas experimentan unas u otras sensaciones de manera acorde con su constitución corporal, que favorece o dificulta el calentamiento del cerebro que da lugar a las pesadillas. Los biliosos y los flemáticos se ven afectados de distinta forma debido a factores puramente biológicos. El contenido onírico en cierta medida viene marcado por la fisionomía del soñador, la cual determina el carácter de la experiencia en función de sus características físicas y de las proporciones humorales.

En este pasaje aparece relacionado el calor del cerebro con los gritos nocturnos, uno de los efectos de la pesadilla más manifiesto en el ámbito literario, y se subraya la idea de pavor y recalentamiento cerebral al mencionar de forma explícita la “imagen aterradora” (ἐνύπνιον φοβερόν) en referencia a la afluencia de sangre al cerebro.

Las propiedades de algunos productos alteraban el funcionamiento normal del sistema digestivo, de manera que las imágenes oníricas también se ven afectadas. Los mecanismos somnial y onírico dependen directamente del proceso

⁹²³ Sobre la enfermedad sagrada, 18. (TLG 15.10-18).

digestivo⁹²⁴. El caso típico es el de las habas. Los pitagóricos se abstendían de este producto y consideraban que producía sueños agitados⁹²⁵.

3.1.1. Pesadilla y locura.

La demencia puede funcionar como motor de imágenes oníricas más caóticas y truculentas, y, al mismo tiempo, este tipo de visiones acentúa el desajuste mental del sujeto, pues, concebido como comunicación externa, le impone una inquietud y desasosiego fruto de la imposición de una voluntad ajena al soñador.

El desequilibrio del individuo sugerirle una interpretación incorrecta y, como consecuencia, la reacción resulta desmesurada. Tal reacción, que confiere cierta calma o estabilidad temporal al sujeto, (pues le parece paliar la amenaza onírica), es afín a la gravedad que el soñador atribuye a la predicción que se cierne sobre él (siguiendo el principio de Artemidoro). En el plano onirocrítico, la reacción del soñador ante su experiencia es proporcional a la importancia de las consecuencias, como señala Artemidoro⁹²⁶.

El concepto de locura en la civilización griega difiere bastante del actual⁹²⁷, como explica Guidorizzi en un volumen publicado recientemente⁹²⁸. La locura, como manifestación de un poder divino más que como desviación mental, suponía un acceso al conocimiento pasado, presente y futuro, que estaba vetado al común de los mortales. Existen diversos entes divinos ligados al ámbito de la locura, al igual que varios dioses y héroes se relacionan tradicionalmente con la pesadilla.

En los textos literarios también se refleja cierto paralelismo entre los efectos de la pesadilla y de la locura. Es posible que, como consecuencia de un

⁹²⁴ Cf. Plinio el Viejo, Historia natural, 18, 118. J.A. Martínez Conesa, 1973. G. Guidorizzi, 1989. S.H. Katz, 1979. M. Kleijwegt, 1994.

⁹²⁵ G. Sole, 2004. T. García Labrador, 2003. W.H. Roscher 1900, p. 165. J. Meletis, 2012.

⁹²⁶ Artemidoro, I, 5 y 12.

⁹²⁷ S. Byl, 1978. R. Padel, 1992. J. Pigeaud, 1987.

⁹²⁸ G. Guidorizzi, 2010. El autor señala el miedo (φόβος) como uno de los elementos relacionados con la locura (pp. 26-27).

sueño, más de un griego cometiera alguna locura equiparable al asesinato de su hermano por parte de Cambises⁹²⁹. De este personaje sabemos, además, que estaba loco, lo cual nos sugiere un triángulo entre la experiencia, la reacción y el estado psíquico del soñador.

Estas dos esferas, locura y pesadilla, presentan algunos paralelismos evidentes en sus efectos, como la agitación o el terror de quienes las padecen, abrumados por el carácter alucinatorio, premonitorio y catastrófico de sus experiencias. Ambas son inducidas por dioses, héroes o difuntos, y el individuo afectado ve imágenes u oye sonidos que sólo él puede percibir, a menudo desagradables o catastróficas, lo cual le produce un sentimiento de terror e indefensión extremo. El elemento divino (o ultraterreno) interactúa con el alma del sujeto, pudiendo indicarle el porvenir o manipularle para que realice alguna acción. La conexión con la divinidad propicia la vertiente mántica que tan conectada está con la locura, como muestran el conocimiento que se desprende del furor poético o la propia relación etimológica entre *μανία* y *μάντις*.

Los médicos griegos entendían la pesadilla como síntoma de la locura⁹³⁰. Ambas afecciones se relacionaban tanto a nivel popular en su demonización como en el plano científico⁹³¹, pues las dos presentan aspectos en común según los tratados hipocráticos. De hecho, sucedía lo mismo con la epilepsia, ligada a los desajustes propios de dichos fenómenos.

En los textos hipocráticos se asocia la pesadilla con la enfermedad sagrada y con la locura. En *Sobre la enfermedad sagrada* encontramos algunos pasajes interesantes acerca de su relación. Entre las afecciones asombrosas, y no por ello divinas, el autor del tratado menciona algunos males psíquicos y relacionados con el sueño:

Veo a personas que enloquecen (μαιομένους) y deliran (παραφρονέοντα) sin ningún motivo evidente y que realizan muchos actos sin sentido; y sé de muchos que sollozan (οιμώζοντα) y gritan (βοῶντα) en sueños (ἐν τῷ ὕπνῳ), de otros que hasta se ahogan (πνιγομένους) y otros que se

⁹²⁹ Heródoto, III, 30ss.

⁹³⁰ J. López Saco, 2006, ofrece una didáctica visión de la enfermedad y la locura, y del suicidio y asesinato vinculados con aquéllas.

⁹³¹ N. Metzger, 2012.

*levantan de prisa y se escapan fuera de sus casas y desvarían hasta que despiertan, y que luego están sanos y cuerdos como antes, quedando pálidos y débiles, y eso no sólo una vez, sino muchas.*⁹³²

En este pasaje se alude a diversas afecciones que se manifiestan durante el periodo hípnic, con la mención de algunas características que encontramos en otros relatos oníricos clásicos. En primer lugar, los que “sollozan y gritan en sueños”, deben padecer una visión aterradora con un contenido impactante. El motivo del grito lo encontramos en varios soñadores clásicos, quienes exhalan un alarido al despertar, producto del terror suscitado por su vivencia onírica⁹³³, al igual que sucede con la alteración respiratoria. Los que “se ahogan” pueden estar aquejados de disnea o de parálisis del sueño, si bien su alteración también puede estar originada en una experiencia onírica, pues el fenómeno de la pesadilla provoca una alteración en el funcionamiento del aparato respiratorio, especialmente cuando se manifiesta como parálisis del sueño.

También se menciona el sonambulismo, es decir, los “que se levantan de prisa y se escapan fuera de sus casas y desvarían hasta que despiertan”. Estas reacciones están, en mayor o menor medida, relacionadas con una visión onírica en la que está absorta la mente o el alma del soñador, y que le lleva a comportarse de una u otra manera en función de su contenido.

Es destacable el hecho de que las anomalías relacionadas con el sueño sigan a la mención de los que enloquecen y deliran (μαινομένους ανθρώπους και παραφρονέοντα)⁹³⁴, pues manifiesta cierta relación entre ambos fenómenos. Tanto en los casos de locura como en los de pesadilla hay percepciones visuales y auditivas restringidas a un único sujeto que inducen al individuo a un estado de pérdida de control acompañado de un sentimiento de indefensión y terror.

Es interesante la puntualización que el autor hace sobre la frecuencia con que el sujeto sufre estos estados de locura o disfunciones transitorias (“no sólo una vez, sino muchas”), ya que en los textos literarios también encontramos

⁹³² *Sobre la enfermedad sagrada*, 1.14-20. S. Brailowsky, 1992, nos ofrece un panorama histórico de esta enfermedad, dejando patente su relación con el ámbito religioso en diversas épocas.

⁹³³ Como el de Clitemnestra en *Coéforas* o el de Artábano en la obra herodotea. Véase *supra* el apartado “El grito: ¿final o comienzo de la pesadilla?”.

⁹³⁴ F. Bourbon, 2014.

mencionado este carácter habitual de las pesadillas⁹³⁵. Según expertos como Sorano de Éfeso, médico del s. II d. C., la pesadilla puede considerarse enfermedad peligrosa cuando afecta al sujeto una y otra vez⁹³⁶.

El autor de *Sobre la enfermedad sagrada* concede al cerebro la sede de la percepción y los sentimientos, y a él se atribuyen las alteraciones de tales capacidades:

*También por su causa enloquecemos y deliramos (μαινόμεθα καὶ παραφρονέομεν), y se nos presentan (παρίστανται) espantos y terrores (δείματα καὶ φόβοι), unos de noche y otros por el día, e insomnios (ἐνύπνια) e inoportunos desvaríos, preocupaciones (φροντίδες) inmotivadas y estados de ignorancia de las circunstancias reales y extrañezas.*⁹³⁷

Este tipo de visiones (δείματα καὶ φόβοι) se presentan como disfunciones del cerebro e inestabilidad psicológica. El hecho de relacionar el órgano cerebral con los sentimientos y sensaciones por un lado, y con perturbaciones psíquicas ofrece un punto de vista muy actual, estableciendo el vínculo entre el estado anímico del soñador y su producción onírica⁹³⁸.

La causa de los terrores nocturnos reside en la temperatura del cerebro, es decir, que según los tratados hipocráticos, la pesadilla, aun constituyendo un fenómeno cerebral, no se basa estrictamente en un desajuste mental, sino que se origina a partir de un proceso fisiológico:

Pero si se presentan (παριστῶνται) espantos y temores (δείματα καὶ φόβοι), (eso sucede) a causa de una alteración del cerebro. Se altera al calentarse. Y se calienta a causa de la bilis, cuando se precipita hacia el cerebro a través de las venas sanguíneas, procedente del cuerpo. Y el temor (φόβος)

⁹³⁵ Véase *supra* el apartado “La resistencia de Ío” en el que tratamos los sueños de esta heroína.

⁹³⁶ W.H. Roscher, 1900, pp. 161-62, “Sorano considera epilepsia incipiente incluso las pesadillas eróticas, sobre todo porque los ataques epilépticos con frecuencia se asocian a la gonorrea sin que el instinto erótico se halle presente”.

⁹³⁷ *Sobre la enfermedad sagrada*, 17. (TLG 14, 8-12)

⁹³⁸ La ubicación de tales trastornos en este órgano supone un punto en común con las teorías modernas y, por tanto, un aspecto a tener muy en cuenta por lo avanzado respecto a su época, al no centrar la percepción y sentimientos en el hígado, corazón o diafragma. M. Vegetti, 1977. B. Simon, 1974, p. 272. S. Brailowsky, 1992, p. 4, comenta que “la concepción cardiocéntrica o mágica (posesión demoníaca) de las epilepsias predominó hasta iniciado el siglo XIX”.

*se mantiene hasta que de nuevo se retira hacia las venas y el cuerpo. Entonces cesa*⁹³⁹.

El verbo *παριστῶνται*, atribuido a los *δείματα καὶ φόβοι* es habitual en la literatura griega en relación a la figura onírica.

El miedo es resultado de la ascensión de la bilis al cerebro y su consiguiente calentamiento. De la misma manera que el calentamiento es transitorio, así resultan igualmente temporales los espantos y temores oníricos (*δείματα καὶ φόβοι*) que, sin embargo, pueden suscitar otros miedos en la vigilia, como bien se aprecia en la literatura griega.

La bilis, concretamente su exceso, es también la causante de la locura o *μανία*⁹⁴⁰, lo cual apunta a un origen común de pesadilla y locura en este humor.

En *De las afecciones internas*, se comenta una enfermedad mental relacionada con la bilis en un contexto de experiencias oníricas terroríficas:

*Y cuando está dormido (καθεύδῃ), puede salir bruscamente de su sueño (ἀναΐσσει ἀπὸ τοῦ ὕπνου), y está aterrizado (φοβέεται), viendo sueños espantosos (ἐνύπνια ἴδη φοβερὰ). Esta es la manera en que sabemos que está sobrecogido y aterrizado (ἄϊσσει καὶ φοβέεται) por sus sueños (ἀπὸ ἐνυπνίων). Porque cuando es devuelto a sus cabales, cuenta los sueños (ἐνύπνια), que se ajustan a lo que hizo con su cuerpo y lo que dijo con su lengua. Esto es, entonces, lo que sufre. A veces puede yacer mudo (ἄφωνος) todo el día y la noche, respirando rápida y pesadamente (ἀναπνέων πολλὸν τὸ πνεῦμα ἄθρόον). Y cuando para de estar delirante (παραφρονέων), en seguida es devuelto a sus cabales (ἔννοος). Y si alguno fuese a preguntarle, responderá apropiadamente y comprenderá lo que se dice. O, un poco tiempo más tarde, puede caer de nuevo en la misma dolencia. La enfermedad le acontece a uno especialmente en un país extranjero, o cuando por acaso atraviesa una ruta abandonada y el terror (φόβος) se apodera de él, saliendo de alguna aparición espantosa (ἐκ φάσματος). Y puede apoderarse de él de varias formas*⁹⁴¹.

Este pasaje menciona sueños terroríficos como síntomas de un sujeto que padece una enfermedad mental. Una vez más, encontramos reflejada la relación

⁹³⁹ *Sobre la enfermedad sagrada*, 18 (en TLG, 15, 6-10).

⁹⁴⁰ J.A. Martínez Conesa, 1991, pp. 116-117.

⁹⁴¹ *De las afecciones internas*, 48. 20-31 (Littré, vol. 7, pp. 284-289).

entre pesadilla y locura. Las pesadillas deben ser muy vívidas, ya que el soñador habla o actúa en sueños dando muestras del contenido onírico, que después concuerda con el que relata una vez despierta.

Este tipo de enfermedad comprende también, en ocasiones, delirios y una respiración rápida y pesada, aspectos normalmente asociados a la pesadilla, no sólo durante el periodo onírico, sino también al despertar. La mudez que puede afectar al enfermo debe relacionarse con el estado de *shock* tras una experiencia fuertemente impactante. El terror aparece muy ligado al delirio, y la pesadilla a ambos.

El terror constituye una reacción involuntaria que puede desencadenar una afección, como se desprende del siguiente pasaje:

Se derrama el flujo (de flema) también a causa de un terror (φόβου) oscuro (ἐξ ἀδήλου) o si uno se asusta ante el grito (βοήσαντός τινος) de otro, o si en medio del llanto no es capaz de recobrar pronto el aliento (πνεῦμα), cosas que les ocurre a menudo a los niños. Si ocurre cualquiera de estas cosas, en seguida el cuerpo es presa de escalofríos (ἔφριξε), y (el paciente), quedándose sin voz, no recobra la respiración (πνεῦμα), sino que su respirar (πνεῦμα) se detiene, y el cerebro se contrae, y la sangre queda detenida, y así se segrega y se desliza hacia abajo el flujo de flema⁹⁴².

Un susto o la pérdida del aliento pueden provocar el derrame de la flema y desencadenar la enfermedad. Los síntomas descritos en el citado pasaje, escalofríos e impotencia en el habla y en la respiración, parecen corresponderse con los de la parálisis del sueño, una de las manifestaciones más angustiosas de la pesadilla. La acción de tiritar, expresada mediante el término ἔφριξε, resulta sugerente por la conexión que presenta en el campo de las denominaciones del fenómeno que nos atañe, ya que ἠπίαλος se identifica tanto con el escalofrío como con la pesadilla.

⁹⁴² Sobre la enfermedad sagrada, 10 (en TLG, 10, 12-18).

S. Byl, en su interesante artículo “Le délire hippocratique dans son contexte”⁹⁴³, relaciona el delirio con la fiebre (πυρετός), agitación, cefalalgia, problemas del habla, insomnio, convulsiones, sudor, respiración, régimen alimentario o humores biliosos, términos todos ellos vinculables en mayor o menor medida a los desórdenes del sueño.

Entre locura y pesadilla hay múltiples aspectos semejantes, y la base fisiológica de ambas parece radicar en el calentamiento del cerebro. Un elemento al que Byl hace constante referencia es la fiebre, síntoma inmediato del recalentamiento que también puede emparentarse con el resto de elementos con que este estudioso relaciona el delirio.

En la concepción griega, el componente fisiológico de los sueños es muy fuerte y las enfermedades que alteran el funcionamiento habitual del cuerpo afectan también al ámbito onírico.

Otra enfermedad relacionada con la locura es la epilepsia, conocida como “enfermedad sagrada”. Ambas afecciones se suceden cuando el sujeto se encuentra en una situación de inmovilidad y la consciencia se encuentra alterada. Los síntomas y reacciones del sujeto son en cierta medida similares. Ciertas convulsiones o espasmos originados en la epilepsia se asemejan a los provocados por la pesadilla, así como la desconexión con el plano de la vigilia y la sensación al regresar al mismo. La epilepsia y ciertas fiebres se conectan con la pesadilla en una asociación que radica en los síntomas físicos del enfermo-soñador (sudor, alteración respiratoria...), enlazando a nivel psicológico con la locura y el delirio.

El propio Aristóteles y los médicos antiguos, quizá influidos por corrientes orientales⁹⁴⁴, vinculaban el sueño o sus efectos a enfermedades como la epilepsia⁹⁴⁵. La pesadilla se consideraba un síntoma de esta afección, pues el mecanismo de ambas se percibía como muy cercano.

Los síntomas de la pesadilla y de la fiebre delirante se consideraban preludeo de la epilepsia o enfermedad sagrada, tal y como lo atestiguan Rufo de

⁹⁴³ S. Byl, 2006, estudia la concepción de locura hipocrática a partir de los términos compuestos con el prefijo παρα-.

⁹⁴⁴ En Mesopotamia también relacionaban la personificación de la pesadilla con la epilepsia, M. Stol, 1993, pp. 39, 40-42.

⁹⁴⁵ Aristóteles, *De somno et vigilia*, 457a.

Éfeso, Oribasio y Sorano. Ambas afecciones (pesadilla y enfermedad), se consideran un mal que se “avalanza” o “sobresalta” al soñador sin previo aviso.

3.2. TERMINOLOGÍA Y ETIMOLOGÍA DE LA PESADILLA.

A continuación nos detendremos brevemente en la terminología y etimología de la pesadilla antigua, para centrarnos posteriormente en el vocablo *ἠπιάλος* y su conexión con la pesadilla, si bien es cierto que el término y sus características no se definen con precisión en los textos.

La nomenclatura del fenómeno que nos ocupa ilumina algunos puntos de la pesadilla, aunque constituye un campo de muy difícil estudio por la escasez de testimonios y la multitud de términos que la designan según los lexicógrafos.

Los términos que la denominan son *ἐπιάλτης* / *ἐφιάλτης*, *ἠπίαλος*, *ἠπιάλης*, *ἠπιόλης*, *ἐπιάλτος* o *ἰφίαλος*. Algunas formas o sufijos pueden entenderse como dialectalismos, partiendo de fenómenos fonéticos como la variación *-αλ-* / *-ολ-* resultante de la vocalización de la *-λ-* radical en *ἠπιόλης* - *ἠπιόλης*, o el iotacismo (*ἠπίαλος* - *ἰφίαλος*). También se usan *τίφους* (con distinta acentuación según cada lexicógrafo⁹⁴⁶) *ὠφέλης* y *ἐπωφέλης*. Existe un término para la pesadilla, *πνιγαλίον*, etimológicamente relacionado con el sofoco y el ahogo, que resultaba muy práctico en el ámbito de la medicina por la transparencia del propio vocablo. Esta palabra se relaciona con la apnea durante el sueño, consecuencia directa de la presión del ente onírico sobre el soñador⁹⁴⁷. Urso propone que esta forma es anterior a *Ephialtes*, si bien es cierto que no aduce muchos datos en favor de esta teoría.

La cuestión terminológica es muy difícil de resolver, ya que, además de factores lingüísticos, confluyen otros de índole cultural. Por un lado, la existencia de otros personajes en la historia y mitología griegas puede haber interferido en la consolidación de *ἐφιάλτης* como término más extendido que ha perdurado hasta la actualidad. Por otro lado, la demonología presenta un complejo entramado de seres que intervienen de distinta manera en los asuntos humanos,

⁹⁴⁶ Mientras la entrada de Hesiquio expresa <Τίφους> ὁ ἐφιάλτης, νέαλος, Focio apunta <Τιφύς>: ὁ καλούμενος ἐπιάλτης, y en *Lexica Segueriana* encontramos <τίφους>: ὁ καλούμενος ἐπιάλτης.

⁹⁴⁷ En la actualidad, y también algunos pensadores como Aristóteles en la Antigüedad, nuestra perspectiva sería más bien la opuesta, pues consideraríamos que es la obstrucción respiratoria la que conlleva cierto tipo de visiones.

en ocasiones, con características similares que estrechan y sincretizan su campo de actuación.⁹⁴⁸

Contamos con algunos trabajos aclaran el oscuro campo del léxico de la pesadilla. Por una parte, el capítulo que Roscher dedica en su monografía *Ephialtes* a las denominaciones antiguas de la pesadilla⁹⁴⁹. Este tratado, clásico y fundamental en el tema que abordamos, ofrece una perspectiva lingüística y cultural con muchas ideas vigentes aún en los estudios actuales.

Por otra parte, existe un interesante artículo de Arena⁹⁵⁰ que ofrece otro punto de vista al problema de la gran diversidad de designaciones de este fenómeno en la Antigüedad griega; este estudio profundiza en algunos aspectos ya apuntados por Roscher aportando numerosos datos y ofrece nuevas sugerencias. En este campo no podemos omitir una reciente publicación de Urso que dedica un espacio a la evolución de la terminología de la pesadilla⁹⁵¹; esta autora distingue cuatro fases en la evolución de los términos griegos para este fenómeno, en un atractivo planteamiento que, sin embargo, es bastante superficial, en cuanto a que no se sustenta con muchos datos y relega al olvido algunas formas que merecen atención al tratar la nomenclatura de la pesadilla como patología.

Recogiendo las ideas generales de los estudios de los que disponemos sobre la pesadilla y los testimonios de las fuentes griegas, podemos afirmar que

⁹⁴⁸La pluralidad de los sueños en la concepción griega, plasmada en los textos homéricos y hesiódicos mediante los sustantivos “pueblo” o “tribu”, y en las obras trágicas con frecuentes plurales, propicia de manera excepcional el desdoblamiento y solapamiento de las entidades oníricas, por lo que su fusión y confusión a lo largo de la historia y territorio griegos es más comprensible. En este punto, no debemos olvidar los nombres de los entes oníricos que menciona Ovidio en las *Metamorfosis*: Morfeo, Ícelo/Fobétor, Fántaso, que reflejan parte de esa colectividad y su especialización en diversos elementos. Ovidio, *Metamorfosis* XI, 633-649, “Por su parte, el padre de los sueños, de entre la multitud de sus mil hijos, despierta un hábil imitador de formas, a Morfeo. No hay otro que con mayor destreza que él sepa reproducir el andar, el rostro y el sonido de la voz; añade en cada caso las ropas adecuadas y las palabras más habituales, pero él sólo sabe imitar hombres; otro hay que se convierte en brisa, en ave, en serpiente de algodónado cuerpo; a éste lo llaman Ícelo los dioses y Fobétor el vulgo mortal. Hay un tercero de diferentes habilidades, Fántaso: sabe penetrar en la tierra, en la piedra, en el agua y en la madera, y cuantas cosas carecen de vida, todas las atraviesa en apariencia. Suele éste mostrar su rostro de noche a los reyes y a las masas”.

⁹⁴⁹ W.H. Roscher, 1900, pp. 187-201, “Las antiguas denominaciones de la pesadilla”. La reciente traducción castellana de esta obra resulta incómoda porque no refleja las cantidades vocálicas, carencia que lleva a confusión las formas que comienzan por eta y las que comienzan por épsilon.

⁹⁵⁰ R. Arena, 1974.

⁹⁵¹ A.M. Urso, 1998.

existía una vertiente médico-patológica de la pesadilla que confluye con las denominaciones de otras enfermedades de síntomas similares.

A la hora de estudiar la terminología griega de la pesadilla son muchos los vocablos que debemos tener en cuenta, pero atraen nuestra atención especialmente ἐφιάλτης y ἠπίαλος.

Se han sugerido varias etimologías, entre las que es comúnmente aceptado el origen en la raíz *hal- (emparentada con *sal- del latín saltare)⁹⁵² de ἄλλομαι, “saltar”.

Arena sugiere una posible sinalefa y estudia una etimología a partir de φιάλλω. Por las características sofocantes de la pesadilla en la antigua Grecia, por los verbos aplicados a la aparición de tal fenómeno, y por el paralelismo con las designaciones en otras culturas, así como por la propia naturaleza de la experiencia de la parálisis del sueño que parece encarnar Efiálfes, parece lógico considerar un prefijo ἐπι -, que indica al mismo tiempo una posición superior y cierto matiz de hostilidad, ligado a una raíz verbal que exprese “saltar, avalanzarse, sobresaltar” o similar; éste es el sentido del verbo ιάλλω⁹⁵³ “lanzar, tirar, tender”, así como del verbo ἄλλομαι, “saltar, lanzarse”; tales verbos, etimológicamente emparentados, pueden estar en la base de la alternancia de la aspiración en algunas de las formas que, en algunos lugares podían entenderse de forma psilótica o a partir del verbo sin aspiración, y en otras zonas podían conservar la aspiración que presenta el verbo ἄλλομαι, propiciando el doblete ἐπιάλτης/ἐφιάλτης.

El término ἐφάλλομαι (verbo con el que popularmente se conecta a Efiálfes), tiene el significado básico de “saltar sobre algo”, o “abalanzarse” en un contexto de violencia y hostilidad, y se usa raramente en prosa. ἐπιάλλω significa “poner(se) sobre algo” y aparece ya en los poemas homéricos⁹⁵⁴. En Aristófanes aparece usado de forma similar, “de un brinco me lanzaré (ἐπιαλῶ) con el

⁹⁵² W.H. Roscher, 1900, pp. 188.

⁹⁵³ J. Puhvel, 1973. Elio Herodiano, *Περὶ ὀρθογραφίας*, 3.2, p. 514, 11-12: <Εφιάλτης> ὄνομα κύριον παρὰ τὸ ιάλλω τὸ ἐκτείνω γέγονεν ιάλτης καὶ ἐπιάλτης καὶ ἐφιάλτης (también en *Etymologicum Magnum*, p. 403, 34).

⁹⁵⁴ Homero, *Ilíada*, VII, 15 y *Odisea*, XIV, 320.

aguijón (κεντῶν) sobre tu culo”⁹⁵⁵. Estas palabras podrían aludir de forma velada a un pasaje trágico de *Euménides*, aquél en el que las Erinias se sienten traspasadas por el reproche a partir de su experiencia onírica⁹⁵⁶.

Existe un llamativo juego de alternancia de la cantidad vocálica y de la aspiración consonántica en el conjunto de términos que se relacionan con la pesadilla. La variante eolia ἐπιάλτης frente a la forma ática ἐφιάλτης constituye un doblete en el que encontramos la alternancia sorda y aspirada de la consonante labial⁹⁵⁷, pero resulta más enigmática la distinta duración de la vocal inicial.

3.2.1. ἡπίαλος y la pesadilla pirética.

El término ἡπίαλος, vinculado a la pesadilla, aparece frecuentemente mencionado junto a la fiebre (πυρετός) en los textos griegos. Esta palabra indica cierto estado febril y sus manifestaciones, sudores y escalofríos⁹⁵⁸.

En los lexicógrafos se registra la fusión y confusión de varios términos, en los que se atestigua una alusión doble, por una parte al “daímon que se aproxima a los que duermen” y, por otra, al ῥιγοπύρετος o “fiebre con escalofríos”⁹⁵⁹.

En el terreno médico se usa ἡπίαλος de forma habitual y técnica para designar un tipo de fiebre (posiblemente en origen fiebre intermitente con escalofríos). En el léxico de Liddell y Scott, la entrada ἡπιαλέω significa “have a fever or ague”⁹⁶⁰, es decir, que se relaciona con el estado febril y la enfermedad. La concomitancia de los síntomas y efectos delirantes de la pesadilla y del tipo

⁹⁵⁵ Aristófanes, *Nubes*, 1299.

⁹⁵⁶ Esquilo, *Euménides*, 155.

⁹⁵⁷ W.H. Roscher, 1900, p. 187, asimila las formas ἐπιάλτης y ἐφιάλτης siguiendo la conexión fonética presente entre ἐπίορκος y ἐφίορκος, pero el alargamiento vocálico presente en otras formas es más complicado de explicar.

⁹⁵⁸ Chantraine, s.v. ἡπίαλος.

⁹⁵⁹ En Eustacio, *Commentarii ad Homeri Odysseam*, I, p. 419.37-39: τὸ δ' αὐτὸ πάθος καὶ Ἠπιάλον τινες ἔλεγον, ἔτι δὲ καὶ Ἠπιόλην, ὡς τὸ Φαινόλην, καθὰ δηλοῖ ὁ εἰπὼν ὅτι Ἠπίαλος οὐ μόνον σημαίνει τὸ ῥιγοπύρετον, ἀλλὰ καὶ δαίμονα τοῖς κοιμωμένοις ἐπερχόμενον ὃν οἱ πλείους Ἠπιόλην φασὶ διὰ τοῦ <η>. En el *Etymologicum magnum*, <Ἠπίαλος> καὶ <Ἠπιάλης> καὶ <Ἠπιόλης>: Σημαίνει τὸν ῥιγοπύρετον, καὶ δαίμονα τοῖς κοιμωμένοις ἐπερχόμενον. Elio Herodiano, *Partitiones* (e codd. Paris. 2543 + 2570), p. 51. 3: καὶ ἡπίαλος, νόσος, ὃ λέγεται ῥιγοπύρετον. En la *Suda* y en Focio, *Lexicon*: <Ἠπίαλος>: ὁ ῥιγοπύρετος. Hesiquio equípara los diminutivos ἡπιόλιον· ῥιγοπυρέτιον.

⁹⁶⁰ Liddle-Scott, s.v. ἡπιαλέω.

de fiebre produce una interferencia o confusión entre ambos fenómenos, que en época tardía se vinculan estrechamente.

El hecho de que exista una denominación del fenómeno como Tifus, palabra que designa otra afección⁹⁶¹, refuerza esta relación entre la esfera de la enfermedad y la de la pesadilla.

Así, la alternancia de términos con inicial larga y corta -ἐπιάλτης y ἠπιάλος-, puede entenderse en la confluencia de dos afecciones -la pesadilla y la fiebre-, cuya esfera de actuación se acaba asimilando a un mismo estado patológico que afecta al durmiente.

Veamos algunas referencias a este término.

Teognis menciona el ἠπιάλος en un contexto negativo que deja patente la impotencia del ser humano ante fuerzas irrevocables como puede ser la vejez.

*A un hombre virtuoso es la pobreza la que más le somete a su poder, más que la cana vejez y que la fiebre (ἠπιάλου), oh, Cirno.*⁹⁶²

En estos versos, dada la universalidad y potencia del fenómeno, también encajaría la acepción de ἠπιάλος como pesadilla, pero el contexto parece indicar más bien la fiebre como metonimia de la enfermedad en general, por asociación con la vejez.

En la parábasis de *Avispas*, Aristófanes, para ganarse el favor del público, expone a través del corifeo su lucha contra Cleón, caricaturizado de manera monstruosa, y continúa con su cruzada contra los sicofantas:

*Dice también que cuando acabó con ése, la emprendió el año pasado con los escalofríos (ἠπιάλους) y las fiebres (πυρετοῖσιν) que ahogaban (ἤγγχον) por la noche (νύκτωρ) a los padres y asfixiaban (ἀπέπνιγον) a los abuelos, e inclinadas sobre los lechos (κατακλινόμενοι τ' ἐπὶ ταῖς κοίταις) de los más vagos amontonaban juramentos, citaciones y testimonios, hasta el punto de que muchos se acojonaban (δειμαίνοντας) y levantándose de un brinco iban a casa del polemenco.*⁹⁶³

⁹⁶¹ H. Roscher, 1900, pp. 192-193, relaciona este término con la fiebre tifoidea y la raíz de τυφος, “humo”, considerando que “τύφος substituye al antiguo τυφος (...), pues (...) cuando aparecen dos ‘υ’ seguidas, la primera tiende a volverse ‘ι’ por disimilación” (p. 193).

⁹⁶² Teognis I, 173-174.

⁹⁶³ Aristófanes, *Avispas*, 1037-1042.

Los sicofantas se presentan como demonios de la pesadilla que oprimen a los ciudadanos mediante recursos legales. En palabras de Roscher, “está claro que Aristófanes piensa en una fiebre muy alta combinada con una peligrosa disnea, en las pesadillas y sus demonios”⁹⁶⁴.

Encontramos una alusión a un verso de Sofrón⁹⁶⁵, según el que Epíales (=Efiates) es quien ahoga al padre (se trate de su progenitor o del de otro); Aristófanes, como no podía ser menos, lleva el verso más lejos utilizando el plural e incluyendo no ya sólo al padre, sino también al abuelo, enfatizando la sensación de ahogo del texto original mediante dos verbos, ἤγγχον y ἀπέπνιγον.

Los rasgos más llamativos de estas pesadillas jurídicas es la presión sobre el individuo reflejada en la acumulación de acciones legales que llevan a cabo sobre el ciudadano que está tranquilo en su lecho. Los sicofantas y sus empresas legales impedían descansar a muchos atenienses del siglo V de la misma manera que las pesadillas irrumpían en su reposo, privándoles del aliento y haciéndoles salir de la cama aterrorizados (δειμαίνοντας).

Estos versos cómicos plasman, de forma muy acertada y crítica, una realidad social imbuida en el sistema democrático y judicial con una metáfora que asocia la pesadilla a los temibles sujetos que agobian con juicios al común de los ciudadanos.

El término ἠπιάλος, usado en plural dada la multitud de sicofantas, aparece en este pasaje relacionado con πυρετός. En la citada traducción de Macía Aparejo se usa el significado de “escalofrío”, pero en otras, como la italiana de Marzullo, se emplea el vocablo que designa la pesadilla⁹⁶⁶.

⁹⁶⁴ W.H. Roscher, 1900, p. 164. W.V. Harris, 2009, p. 103, también señala en este pasaje el vínculo de la pesadilla con la fiebre.

⁹⁶⁵ Elio Herodiano, *De prosodia catholica*, 3, 1, p. 69, 14: <Ἐπιάλης> Ἐπιάλητος, οὗ χρήσις παρὰ Σώφρονι οἶον «Ἡρακλῆς Ἠπιάλητα πνίγων»; a éste se refiere Eustacio, *Comentarii ad Homeri Iliadem*, 2, p. 101, 2: Ἐν δὲ τοῖς Ἡρωδιανοῦ κείμεναι καὶ ἠπιάλης, ἠπιάλητος, οὗ χρήσις, φησί, παρὰ Σώφρονι, οἶον «Ἡρακλῆς Ἠπιάλητα πνίγων». A.H. Sommerstein, pp. 156-157, apunta la identificación del monstruo Ἠπιάλης con el gigante y señala que “parece que la idea del combate entre Heracles y el ser del folclore Ἠπιάλης fue una invención de Sofrón, probablemente inspirada por la similitud del nombre entre Ἠπιάλης y Ἐφιάλης” (p. 157).

⁹⁶⁶ B. Marzullo, 2003, traduce el término ἠπιάλτοις unido a πυρετοῖσιν como *incubi di febbre*, es decir, “pesadillas de fiebre”.

En este caso, ἠπιάλοις puede indicar tanto las fiebres como la personificación de la pesadilla. Podría haber una alusión a la obra *Efialtes* de Frínico⁹⁶⁷, de la que se estaría burlando mediante un juego de palabras que no implica necesariamente que tal obra fuera relativa a la pesadilla. De hecho, podría versar sobre el político ateniense o algún otro personaje.

En los versos anteriores al pasaje citado, hay una llamativa descripción de su archienemigo Cleón, caracterizado como un monstruo horrendo, en la línea del pasaje de *Ranas*⁹⁶⁸:

*La emprendió desde el principio con Cleón, el de los dientes de acero, cuyas terribles pupilas de Cinna le brillaban desde los ojos, cien cabezas de odiosos pelotilleros, puestas en círculo, lamían el contorno de su cabeza; su voz era mortífera, como de torrente devastador; su olor, de foca; sus cojones estaban sucios como los de una Lamia, y su culo era como el de un camello.*⁹⁶⁹

La mención de la Lamia aproxima la descripción al ente de la pesadilla (Estrabón la menciona junto a *Efialtes*⁹⁷⁰), con el que se estaría identificando al político ateniense. Siendo así, el término ἠπιάλος se situaría en un contexto que encaja con la pesadilla como cortejo de la entidad que representa Cleón, pero el contexto no permite extraer con seguridad tal conclusión. De hecho, el uso del término como ἠπιάλος como “fiebre” es más probable, teniendo en cuenta otra referencia de Aristófanes en *Acarnienses*:

*Que su primera desgracia sea ésta. Y que otra también de noche le suceda. Que tiritando de fiebre (ἠπιαλῶν) regrese del picadero a casa; que le abra una brecha en la cabeza un ‘Orestes furioso’ borracho.*⁹⁷¹

Intentar entender el término ἠπιαλῶν como “asustado, sobresaltado” parece forzar el significado hacia un giro que adquirió posteriormente; teniendo en cuenta las alusiones en otros autores, es más lógico reconocer en este pasaje, así como en el uso del vocablo en general, una relación con el elemento febril.

⁹⁶⁷ I.C. Storey, 2011, p. 49, Aristófanes y esta obra de Frínico posiblemente compitieron en el año 423.

⁹⁶⁸ Aristófanes, *Ranas*, 1331ss.

⁹⁶⁹ Aristófanes, *Avispas*, 1038 ss.

⁹⁷⁰ Estrabón, I, 2.8.25. Encontramos otras menciones interesantes en Aristófanes, *Paz*, 758 (en versos como los citados) o en Horacio, *Ars Poetica*, I.340. S. Zochios, 2011.

⁹⁷¹ Aristófanes, *Acarnienses*, 1164-1166.

Resulta interesante el uso que Aristófanes hace del participio ἠπιαλῶν, que podría tener el valor de “tiritando” (de frío, por volver tarde a casa), o de “enfermo/con fiebre”; es probable que el cómico quisiera sugerir la adquisición de una enfermedad de transmisión sexual en el lupanar.

Luciano de Samósata y Plutarco usan el término como efectos derivados de la fiebre y lo mencionan junto con el vocablo para fiebre en varias ocasiones⁹⁷².

En el plano médico, los textos hipocráticos y galénicos, el ἠπιάλος se concibe como un tipo de fiebre. El término aparece con el sentido de “fiebre con escalofríos” en el *Corpus hippocraticum*. Así, por ejemplo, entre las enfermedades típicas de las ciudades expuestas a vientos del sur, cuenta que “A los niños les sobrevienen espasmos, asma y la afeción que, según se cree, la causa una divinidad y es sagrada; a los hombres, disenterías, diarreas, fiebres con escalofríos (ἠπιάλους), fiebres (πυρετοῦς) crónicas de invierno, muchas pústulas

⁹⁷² Plutarco, *De tranquillitate animi*, 477A: “Pues la razón suprime las demás penas, pero suscita ella misma el arrepentimiento porque el alma siente remordimiento en medio de la vergüenza y se castiga a sí misma. Pues como quienes sienten escalofríos (ρίγοῦντες ἠπιάλους) sofocados con fiebres continuas (πυρετοῖς διακαόμενοι) o con ardores sienten mayores molestias y están peor que los que sufren los mismos padecimientos provocados externamente por el calor o el frío, así los vaivenes de la fortuna producen penas más livianas, como si fueran traídas desde fuera”. Plutarco, *Animine an corporis affectiones sint peiores*, 502A: “Y una multitud, como de corrientes reunidas, afluye a una única plaza, se inflama y estalla “en un tumulto de matadores y muertos”. ¿Qué fiebres (πυρετῶν), qué calenturas (ἠπιαλῶν) lo han originado? ¿Es un encharcamiento o un flujo de sangre, intemperancia en el calor o exceso de humores?”. Luciano de Samósata, *Cont. (Charon sive contemplantes)*, 17.6: “Hay muchos mensajeros y siervos de ella (la muerte), según estás viendo, calenturas, fiebres (ἠπιάλοι καὶ πυρετοί), agotamientos, pulmonías y muertes violentas y robos y venenos, jueces y dictadores”. Luciano de Samósata, *Gall.* 9.15: “Tras oír esto, yo me despedí prosternándome y marché suplicando a todos los dioses que mandasen una calentura (ἠπιάλόν τινα), pleuresía o gota al tipo enfermizo a quien yo debía sustituir y ocupar su puesto en el banquete”. Luciano de Samósata, *Philops. (El aficionado a la mentira o el incrédulo)*, 19.5 y 19.11 “Yo mismo la adorné, dijo Eúcrates, cuando me curó al cabo de tres días que me moría de tiritona (ὕπὸ τοῦ ἠπιάλου). (...) Yo sé el enorme poder que tiene esa estatua si es objeto de burlas por tu parte ¿o no comprendes que está en su mano el enviar calenturas (ἠπιάλους) a quien le plazca, puesto que puede quitarlas?”. Luciano de Samósata, *Hes.* 8.14: “Mientras que si se atribuye a profecía cosas como las que tú cuentas, habría que llamarme a mí inmediatamente adivino, pues yo profetizaré y adivinaré incluso sin la fuente Castalia ni el laurel ni el trípode délfico, que si alguien se pasea desnudo cuando hace frío, lloviendo encima o granizando el dios, seguro que le dan escalofríos (ἠπιάλος οὐ μικρὸς ἐπιπεσεῖται), y lo que aún es más difícil de adivinar, a continuación probablemente sentirá fiebre.

nocturnas y hemorroides en el asiento”⁹⁷³, y en otro pasaje señala, al hilo de una afección de las vírgenes, que “la matriz se desplaza, cuando desemboca en las vísceras se le producen vómitos, fiebre y delirios y cuando deja la matriz esta posición, hambre, sed y fiebre con escalofríos (ήπιάλος πυρετός)”⁹⁷⁴.

En *Epidemias* aparece un adjetivo poco frecuente aplicado a las fiebres, ήπιαλώδεις, que el gramático del s. I d.C. Erociano explica como las fiebres que “surgen con temblor y frío”⁹⁷⁵. El pasaje reza así:

*Hacia el paso de las Pléyades hubo fuertes vientos del Sur, y hemorragias, fiebres tercianas y acompañadas de escalofríos (ήπιαλώδεις). El hombre en la zapatería, tuvo una hemorragia, (se le produjo) una pequeña evacuación de color intenso; tuvo una crisis el séptimo día con un acceso de escalofríos intensos (ρίγει).*⁹⁷⁶

En el *De iudicationibus* hipocrático encontramos una forma verbal con preverbio intensificador:

Los demás causones cesan sin falta al séptimo día o al decimocuarto. Suelen también convertirse en fiebres intermitentes (ἐς λιπυρίην), afecta durante aproximadamente cuarenta días y se generan fiebres con ataques (ἐξηπιαλοῦται).

Posteriormente, Galeno se referirá a los ήπιαλοι πυρετοί como un tipo de fiebre, normalmente empleando ήπιάλος como adjetivo de πυρετός. Otro tipo de fiebre, la tifoidea, se menciona aparte de la que nos concierne; la mencionamos aquí porque entre las denominaciones de la pesadilla también encontramos la de τῖφος⁹⁷⁷.

⁹⁷³ Hipócrates, *De aëre, aquis et locis*, 3.18. En la edición de Gredos se traduce el término como “escalofrío” en lugar de “fiebre con escalofríos”, pero consideramos más adecuada esta segunda traducción por enmarcarse en un repertorio de enfermedades.

⁹⁷⁴ Hipócrates, *De superfetatione* 34.6.

⁹⁷⁵ Erociano, *Vocum Hippocraticorum collectio*, ήπιαλώδεις πυρετοί: οἱ μετὰ φρίκης καὶ ρίγους γινόμενοι.

⁹⁷⁶ Hipócrates, *De morbis popularibus (Epidemiae)*, 4.1.20.6.

⁹⁷⁷ En los léxicos de Focio y Hesiquio se relaciona τῖφος con ἐπιάλτης / ήπιάλος (Focio: <Τῖφος>: ὁ καλούμενος ἐπιάλτης. Hesiquio <Τῖφος>: ὁ ἐπιάλτης, νέαλς).

Por otra parte, Aristóteles emplea el verbo ἠπιαλέω en forma participial una sola vez⁹⁷⁸, y lo explica como “los que al tiempo que frío, tienen sed”.

En su tratado *Sobre los ensueños*, Aristóteles explica que los sueños se originan a partir de restos de las sensaciones experimentadas previamente y que algunas afecciones (como el amor o el miedo) pueden inducir a malinterpretar estas percepciones remanentes en los sentidos. Resulta interesante un pasaje que refleja el papel de la fiebre como agente complementario en la formación de visiones:

*También a los que tienen fiebre (τοῖς πυρέττουσιν) se les aparecen (φαίνεται), a veces, animales en las paredes, por una pequeña semejanza, cuando se juntan rayas. Y, a veces, estos fenómenos ganan en intensidad, de acuerdo con los padecimientos, de forma que, si uno se encuentra muy enfermo, no se le oculta que es falso; pero si su padecimiento es mayor, incluso hace movimientos acordes con lo que cree ver.*⁹⁷⁹

Estas líneas manifiestan la intervención del elemento pirético en la formación de visiones cuyo realismo depende del grado de intensidad del estado febril. El pasaje se enmarca en la vigilia y no en el plano onírico, pero la relación entre la fiebre y la vivacidad de la visión puede arrojar luz sobre la pesadilla si la proyectamos en el marco de los sueños.

Según la teoría aristotélica, al dormir las sensaciones se amplifican, y los estímulos que durante la vigilia son casi imperceptibles desbordan los sentidos, dando forma a la imagen onírica. Si consideramos, además, la intensificación producida por la fiebre, obtenemos una experiencia que puede resultar extremadamente impactante para el soñador; el efecto sobre el sujeto, por tanto, será mayor que el de cualquier otra experiencia onírica, lo cual encaja en el carácter intenso y absorbente de la pesadilla⁹⁸⁰.

El estagirita considera que la experiencia onírica es más precisa y fácil de ver cuando no se producen movimientos en el cuerpo. La ingestión de alimentos

⁹⁷⁸ Aristóteles, *Problemata*, 947b, 21: ὥσπερ τοῖς ἠπιαλοῦσιν, οἱ ἅμα τῷ ῥίγῳ διψῶσιν. Sobre las teorías del estagirita en relación con el sueño, véase *supra* “La teoría materialista de Aristóteles”.

⁹⁷⁹ Aristóteles, *De insomniis*, 460b, 11-16.

⁹⁸⁰ Véase *supra* “Primera parte. La intensidad del medio onírico”.

produce un calor que, a su vez, provoca movimiento e impide la formación de sueños, o bien hace que éstos sean de carácter deforme y monstruoso:

En sueños las imágenes y los movimientos residuales que resultan de las sensaciones unas veces se desvanecen por causa del citado movimiento, en caso de que sea mayor, si bien otras veces aparecen las visiones, pero confusas (τεταραγμένα) y monstruosas (τερατώδεις), y los sueños incoherentes, como les ocurre a los melancólicos, a los que tienen fiebre (πυρέττουσι) y a los que están embriagados. Pues todas las afecciones de esta clase, por ser flatulentas (πνευματώδη), producen mucho movimiento y confusión (ταραχήν)⁹⁸¹.

En este pasaje también se refleja la asociación de las imágenes confusas y monstruosas de las pesadillas con los síntomas de quienes tienen fiebre o los melancólicos. La referencia a la melancolía es muy significativa, ya que se concebía como una enfermedad mental y/o temperamento propenso a la depresión y al desequilibrio anímico a causa del predominio de la bilis negra. García Gual estudia esta afección en un excelente artículo⁹⁸². Lerza⁹⁸³ nos aproxima a la pesadilla, concebida en los textos médicos antiguos como deformación terrorífica de la realidad, desde el punto de vista del melancólico, en cuyo organismo predomina la bilis negra. La melancolía constituye un estado intermedio en el paso a enfermedades más graves y presenta alteraciones mentales en modo similar a la fiebre o el vino. Los epilépticos y los melancólicos coinciden en las terribles visiones oníricas que se les presentan, si bien en el caso del melancólico tales visiones no aparecen exclusivamente en el periodo de reposo nocturno, sino que también pueden darse durante la vigilia diurna.

Las fiebres producen escalofríos como reacción al contraste de la temperatura corporal y la exterior. Sin embargo, también otros estímulos pueden provocar este tipo de reacción, como aquellos que suscitan un terror intenso en el sujeto.

⁹⁸¹ Aristóteles, *De insomniis*, 461a, 21-23.

⁹⁸² Un excelente artículo sobre esta afección es el de C. García Gual, 1984, pp. 41-50. Una monografía más actual sobre la misma es la de J. Pigeaud, 2008, quien también aborda el tema en Pigeaud 2011.

⁹⁸³ P. Lerza, 1986.

Este término confluye con otras variantes comentadas por Roscher en su clásica obra sobre la pesadilla⁹⁸⁴, quien hace la siguiente observación:

*El doble significado de ἠπίαλος y ἠπιάλης (“ataque de fiebre con escalofríos” y “pesadilla”) puede ser explicado con facilidad a partir del hecho, mencionado anteriormente, de que las pesadillas con frecuencia se producen en concomitancia con los delirios provocados por la fiebre.*⁹⁸⁵

La fiebre, como la pesadilla, es síntoma o parte de otras enfermedades y está asociada al delirio. Ya que los sueños señalan el estado del cuerpo, un tipo de experiencia onírica asemejada al delirio y la locura sólo puede manifestar un desequilibrio humoral. De esta manera, podemos asignar cierto papel a la fiebre en la formación de imágenes oníricas, elemento acorde con la teoría hipocrática del calentamiento como causa de las imágenes oníricas terroríficas, que también pueden indicar una alteración en el equilibrio de los humores.

La fiebre puede provocar pesadillas, y es probable que igualmente exista una relación metonímica entre la denominación del escalofrío (o un tipo de fiebre de la malaria) y la de la pesadilla, propiciada por los síntomas comunes a ambas afecciones, como el aumento de la temperatura corporal, sudor o los atisbos de delirio.

Los ἠπίαλοι reciben distintas traducciones, tales como “fiebres con ataques”, fiebres intermitentes” o “fiebres continuas”. Sean del tipo que sean, tales fiebres parecen estar relacionadas con el temblor y el escalofrío, con el delirio, el tiritar y la temperatura corporal.

En vista de la semejanza entre los vocablos ἠπίαλος, ἐπιάλτης y ἐφιάλτης es razonable pensar en una asimilación por causas fonéticas, pero el significado de ἠπίαλος induce a considerar, además, que pudieron existir otro tipo de motivos, como los efectos paralelos de la pesadilla y ciertas fiebres.

Los avances médicos en general, y la escuela metodista en particular, contribuyeron a la reinterpretación de algunos términos y a la fijación de su

⁹⁸⁴ W.H. Roscher, 1900.

⁹⁸⁵ W.H. Roscher, 1900, p. 190.

significado científico⁹⁸⁶, al tiempo que relegaban otras formas al terreno mitológico. De esta forma, Efiálfes pasa a denominar un tipo de patología del sueño específica, mientras que otras cayeron en desuso.

En origen ἠπιάλος podría constituir una enfermedad febril con delirios, para acabar indicando un tipo de fiebre con estremecimientos⁹⁸⁷. El significado básico vinculado a la enfermedad y la fiebre consta desde Aristófanes y se ha mantenido en su esencia hasta llegar a la medicina Galénica. Es difícil puntualizar con exactitud las características de esta afección, pero los testimonios apuntan a los escalofríos o la intermitencia como claves para su comprensión; en cualquier caso, la terminología científica se suele adaptar por parte de cada estudioso, por lo que el vocablo no ha mantenido necesariamente su significado a lo largo de la historia de la medicina griega.

En palabras de Harris, “la explicación más plausible del sistema clasificatorio griego y romano es que los epialoi, ephialtai e incubones eran la contraparte maligna de los sueños de epifanía y, por tanto, poco comunes en la vida real”⁹⁸⁸

⁹⁸⁶ A.M. Urso, 1998.

⁹⁸⁷ R.F. Mansur Guérios, Sao Paulo, 1979, p. 150, “la forma ἐφιάλτης ‘demonio, incubo, pesadilla’, debe haber sido una deformación voluntaria de aquellas (ἠπιάλος/ ἠπιόλης) o, mejor, de ἠπιάλης, con el mismo sentido, además de “fiebre continua”.

⁹⁸⁸ W.V. Harris, 2009, p. 104.

3.3. LA PERSONIFICACIÓN DE LA PARÁLISIS DEL SUEÑO.

Además del concepto generalizador de pesadilla como “mal sueño”⁹⁸⁹, y la perspectiva de terror onírico como augurio funesto, la pesadilla presenta una vertiente específica, la parálisis del sueño, que hace honor a la etimología. Tal experiencia, relacionada hoy en día con ciertas afecciones neuronales⁹⁹⁰, afecta al ser humano desde sus orígenes, aunque afortunadamente no la sufren todos los individuos. Este fenómeno onírico, bien descrito por autores que lo han padecido⁹⁹¹, presenta múltiples variantes, pero es frecuente la aparición de un intruso que se ubica sobre el soñador paralizado dificultándole la respiración⁹⁹². Como explicación, existen diversos entes que lo personifican en otras tantas civilizaciones, al igual que Efiates en la civilización griega, pero también los filósofos y médicos intentaron aclarar su origen en los procesos fisiológicos, relacionándolo con enfermedades como la epilepsia o la locura. Ciertas fiebres y sus efectos (escalofríos, sudores...) parecen relacionados con este fenómeno, como muestra la terminología.

En múltiples culturas existe una personificación de esta clase: entre los catalanes, el genio nocturno de la Pesanta; en Euskadi se conoce como Inguma⁹⁹³; en Polonia encontramos a Mora, término que presenta la misma raíz que el inglés antiguo *maere*, cuya raíz también encontramos en otras lenguas germánicas y eslavas⁹⁹⁴.

Partiendo del latín, las lenguas románicas tienden a presentar la idea de presión en el término para indicar pesadilla (pesadelo, cauchemar), mientras que en otros idiomas el vocablo se forman a partir de raíces que significan “goblin,

⁹⁸⁹ E. Hartmann, 1984, cap. 2 “What is a Nightmare?”, pp. 10-24, distingue entre pesadilla y terror nocturno aportando datos sobre su relación con las etapas de sueño.

⁹⁹⁰ Como la cataplexia y la Narcolepsia. A.I. Yagüe Alonso y C. De Gregorio González, 1999.

⁹⁹¹ Obra clásica sobre el tema) es la de D.J. Hufford, 1982, que parte del concepto en Newfoundland (isla canadiense). S.R. Adler, 2011, explica el fenómeno desde el caso de los refugiados Hmong.

⁹⁹² J.A. Cheyne, 2007 y J.A. Cheyne, 2003.

⁹⁹³ Sobre la pesadilla en el País Vasco, contamos con dos interesantes artículos de J.M. Satrustegi, 1981 y 1986.

⁹⁹⁴ C. Lecouteux, 1987. S.F. Kruger, 1992. M. Weidhorn, 1970. S. Bridier, 2002.

duende” o similar (como se aprecia en los ejemplos germánicos nightmare y Alptraum)⁹⁹⁵.

Sin embargo, por muy tentador que resulte remontar la entidad mítica en el tiempo, no está atestiguado tal δαίμων de la pesadilla específico en las etapas arcaica y clásica de la civilización griega, lo cual nos lleva a pensar que no existía, al menos de forma panhelénica, tal divinidad en el siglo V a.C.

Su introducción en el imaginario griego podría datar de época helenística o romana⁹⁹⁶, en la que el contacto con otras culturas y el tráfico de cultos es más intenso. De esta manera, la entidad de la pesadilla habría adquirido la denominación de Efiálfes, familiar por la existencia de personajes históricos y mitológicos y muy adecuada etimológicamente a sus características. Este tipo de experiencia, junto a otros factores como la influencia cristiana, propició la evolución del concepto desde pesadilla como mal sueño predominante en las sociedades modernas.

3.3.1. La figura mitológica de Efiálfes.

La personificación de la pesadilla como ente onírico que, colocándose sobre el soñador, le oprime con su peso y le impide respirar, es habitual en las culturas antiguas. De igual manera, no es extraña la concepción de las enfermedades como afecciones divinas que aquejan a los humanos.

La pesadilla presenta rasgos de malestar en el soñador. Además de la incapacidad respiratoria, el aumento de la temperatura corporal, el sudor y el estado delirante aproximan este fenómeno a una dolencia fisiológica, la parálisis del sueño, que en la antigua Grecia se consideraba estrechamente ligada a la locura.

⁹⁹⁵ Sobre el término en inglés antiguo, A. Hall, 2007.

⁹⁹⁶ A.M. Urso, 1998, p. 40, la época helenística, en la que la reflexión teórica individualiza nuevas enfermedades y distingue, entre patologías viejas y nuevas, diversas variedades, representa un periodo particularmente fértil de experimentación nominal.

La personificación de tal tipo específico de experiencia onírica no es extraña, ya que sucede a buena proporción de los seres humanos y las propias características de la parálisis del sueño propician la identificación de la figura con un ente sobrenatural.

Existen varias personalidades, tanto históricas como mitológicas, llamadas Efiáltes en la civilización griega; la más famosa es, sin duda, la del político reformador ateniense. Frínico, cómico ateniense de época clásica, escribió una comedia titulada *Efiáltes* cuyo contenido desconocemos por la escasez de fragmentos que nos han llegado; la referencia del título a la pesadilla es una cuestión muy debatida que no ha recibido consenso. Sin embargo, existen factores que inducen a considerar que la obra aludía al político, como, por una parte, la proximidad temporal entre el cómico y el político y, por otra, la falta de testimonios del uso del término como pesadilla.

Efiáltes, la personificación griega del fenómeno pesadillesco, aparece en la experiencia onírica oprimiendo al soñador, al situarse sobre su cuerpo mientras éste yace inmóvil e impotente en su lecho. La posición que adopta el ente se relaciona con la falta de respiración y constituye el origen etimológico del término ἐφιάλτης. Este fenómeno es tan primitivo, por su base fisiológico-onírica, como actual, pues hoy en día también encontramos soñadores amedrentados por estas aplastantes visiones. Esta figura mitológica, así como la etimología de su denominación, procede originalmente de la parálisis del sueño, pero el sentimiento de indefensión e impotencia y, sobre todo, el terror, son los elementos centrales de este tipo de vivencia onírica que propician la extensión del término pesadilla a todas las experiencias desagradables, tal y como lo concebimos hoy en día.

En los textos griegos, el antropónimo Efiáltes aparece con frecuencia asociado al nombre de Oto, aludiendo al personaje mitológico cuyos rasgos no son muy distantes a los de la pesadilla. Píndaro se refiere a este ente sobrenatural

con la variante Ἐπιάλτης⁹⁹⁷. Desde los textos homéricos, son muchos los autores que han aludido al gigante, pero no explicitan vínculos entre el fenómeno onírico y el personaje mitológico⁹⁹⁸.

En Artemidoro y Estrabón, en cambio, encontramos referencias que permiten asociar el nombre a la encarnación de la pesadilla de forma clara⁹⁹⁹. Así, encontramos las primeras referencias evidentes a ἐφιάλης como personificación y como enfermedad relativa a la parálisis del sueño se sitúan a comienzos de nuestra era.

Echemos un vistazo al carácter de los hermanos mitológicos para conocer después los rasgos que Artemidoro de Daldis atribuía a la personificación de la pesadilla.

3.3.2. Oto y Efiartes.

Efiartes no era un antropónimo raro en la antigua Grecia; de hecho, son varias las figuras con tal nombre cuya fama ha llegado hasta la actualidad. Nos detendremos en este apartado a considerar un personaje mítico de gran fuerza y tamaño llamado Efiartes, que puso en jaque a los Olímpicos.

En los poemas homéricos se menciona en dos ocasiones a una pareja de hermanos, Oto y Efiartes, que en principio no está vinculada al fenómeno de la pesadilla. Odiseo nos relata su historia:

A Ifimedia vi luego, la esposa de Aloeos, orgullosa de contar de su amor con el dios Posidón. De su lecho dos gemelos dio a luz destinados a la efímera vida; fueron Oto divino y

⁹⁹⁷ Píndaro, *Pítica* IV, 89. Elio Herodiano, *Περὶ ὀρθογραφίας*, 3.2, p. 514, 11-12: <Ἐφιάλης> ὄνομα κύριον παρὰ τὸ ἰάλλω τὸ ἐκτείνω γέγονεν ἰάλτης καὶ ἐπιάλτης καὶ ἐφιάλης (también en *Etymologicum Magnum*, p. 403, 34). Encontramos una mención sin contexto en Alceo, ἐπιάλτην, (fr. 406 Lobel-Page), por lo que no podemos definir el sentido del término.

⁹⁹⁸ En el siglo XII Eustacio, *De capta de Thessalonica*, p. 84, 3-8: Οὐκουν, ἀλλ' εἰς παντελὲς καὶ αὐτὸς τὸν Ἄρην ἐπέδησεν ἐν γε ἡμῖν, οὐκ οἶδα τίς ποτε τῶν ἐξ Ἀλωέως ὦν, τάχα δ' ἂν Ἐφιάλης εἴτ' οὖν Ἐπιάλτος, ὁ παρὰ τοῖς Ἀσκληπιάδαϊς ἐπαχθῶς τοὺς ἀνακειμένους βαρύνων, οἷα καὶ πνιγαλεὺς ὁ αὐτός. Ὡτος γὰρ οὐκ ἂν λεχθεῖη, ὅς οὐδενὶ τῶν εὐ λεγόντων ἐδίδου ὄτα, εἰ μὴ ἄρα κατὰ τι σκῶμμα παροιμιῶδες, τὸ ἐπὶ εὐηθείᾳ τοιούτους γὰρ τοὺς ὄτους ὄρνιθας ἢ παροιμία ἔχει δοκιμάσσα.

⁹⁹⁹ Artemidoro II, 37.22.; Estrabón, I, 2.8.25, “a los niños les presentamos mitos agradables como incentivo y los temibles como motivo de rechazo (mitos son la Lamia, la Gorgó, Efiartes y Mormólice)”. M.V. Gago Saldaña, 2014.

*Efialtes de inmenso renombre, los mayores mortales que el campo nutrió con sus frutos, los más bellos con mucho también, salvo Orión el glorioso. Al cumplir nueve años, aquellos gemelos medían nueve codos de anchura; su talla subía a nueve brazas. A esa edad amagaron los dos a los dioses eternos con llevar al Olimpo clamores y afanes de guerra.*¹⁰⁰⁰

Estos hijos de Posidón (quien, recordemos, agita la tierra y los mares) presentan un tamaño desmesurado y una notable hermosura, característica de las figuras oníricas¹⁰⁰¹. Otro rasgo de este peculiar par es su salvajismo y fuerza bruta, aspectos relacionados con su ingente volumen. Estos personajes no dan muestras de ser civilizados, sino más bien al contrario, ya que parecen pertenecer a la esfera de lo irracional y lo violento:

*Al Olimpo encimar pretendieron el Osa y al Osa el Pelión con sus trémulos bosques y alzarse hasta el cielo. Y cumpliéranlo así de alcanzar su sazón, mas el hijo que de Zeus alumbró la crinada Latona matólos sin dejar que por bajo las sienas brotase su barba ni del bozo la flor les viniese a cubrir las mejillas.*¹⁰⁰²

El poder físico de estos gigantes es semejante al de los héroes más fuertes, como Heracles, e incluso al de los propios dioses. El hecho de que sea Apolo quien acabe con la existencia de los alóadas refleja la oposición de la medida y racionalidad apolínea frente al desenfreno agresivo de los gemelos¹⁰⁰³.

Por otra parte, Dione consuela el dolor de Afrodita, herida por Diomedes, recordando padecimientos de otros Olímpicos, “padeció Ares cuando Oto y el esforzado (κρατερός) Efialtes, hijos de Aloeo, lo ataron”¹⁰⁰⁴.

¹⁰⁰⁰ Homero, *Odisea*, XI, 305-314. Virgilio concentra el contenido de este pasaje en tres versos (*Eneida*, VI, 582-584).

¹⁰⁰¹ Por ejemplo, las mujeres que aparecen en el sueño de Atosa relatado por Esquilo en *Persas* o el hombre que se dirige a Jerjes en sus experiencias oníricas previas a la guerra.

¹⁰⁰² Homero, *Odisea*, XI, 315-320.

¹⁰⁰³ Según Apolodoro, fue Ártemis quien hizo que los hermanos se mataran mutuamente, ya que saltaba entre ellos con forma de cierva, para provocar el recíproco alcance mortal (Apolodoro, I, 7.4). Este aspecto de la muerte recíproca lo encontramos también en los gigantes nacidos de la tierra de Tebas y en el fratricidio de los hijos de Edipo, de la misma región.

¹⁰⁰⁴ Homero, *Iliada*, V, 385-386.

Efialtes es κρατερός, “poderoso”, “potente”, lo cual se demuestra con el hecho de inmovilizar a Ares dentro de una tinaja. Estos versos dejan patente la presión que tales seres pueden ejercer sobre un individuo.

Píndaro, en la composición más extensa que conservamos, alude a Efialtes cuando Jasón llega a su ciudad natal para reclamar su trono a su usurpador tío Pelías. La condición del héroe, cuyo atuendo y firmeza se detalla, queda reafirmada por la admiración que desata entre la gente del ágora; uno de los presentes dijo estas palabras al verlo:

*No es éste, quizás, Apolo, ni de cierto en su carro de bronce
el esposo de Afrodita. En la isla de Naxos brillante, se dice,
murieron los hijos de Ifimedea, Oto y tú, osado soberano
Efialtes (τολμάεις Ἐπιάλτα ἄναξ).*¹⁰⁰⁵

El vocativo dorio se dirige al esónida, quien queda de esta manera equiparado con el gigante hijo de Aloeo. Tal comparación podría basarse tanto en el crecido tamaño de Jasón, característica de dioses y héroes, como en su oposición frente al poder establecido (si bien es cierto que el final de ambos personajes es radicalmente diferente). Los términos que califican a Efialtes, τολμάεις y ἄναξ, anticipan la postura de Jasón ante Pelías y su futuro éxito, ya que gracias a su osadía (τολμάεις) al reclamar el trono y afrontar los obstáculos, recobra su legítimo lugar en el palacio, al poder supremo (ἄναξ). De hecho, la identificación con Efialtes evoca la “pesadilla” en que Jasón se convierte para su tío, pues éste se ve oprimido desde que ve al héroe:

*Se quedó al punto pasmado (τάφε), inquieto mirando
(παπτάνας) la muy famosa sandalia sola en aquel pie
derecho. Y, ocultando en su alma (θυμῶ) el espanto (δεῖμα),
le dijo...*¹⁰⁰⁶

El terror (δεῖμα) que domina a Pelías, lógico teniendo en cuenta que presencia el principio de su fin, tal como anunciaba el oráculo, contrasta absolutamente con la firmeza que define a Jasón. Los síntomas que muestra el atemorizado usurpador son paralelos a los que un sujeto manifiesta durante una pesadilla.

¹⁰⁰⁵ Píndaro, *Pítica* IV, 87-89. W.S. Messer, 1922.

¹⁰⁰⁶ Píndaro, *Pítica* IV, 95-97.

Pelías escuda la petición del vellocino en un “sueño asombroso” (θαυμαστὸς ὄνειρος), pues un personaje de la experiencia le ha encargado que “yendo a las mansiones de Eetes, su espíritu traigamos y que también nos llevemos la piel de hondo vellón...”¹⁰⁰⁷. Parece que el acongojado rey pretende luchar contra el oráculo mediante un sueño. La experiencia onírica podría ser una invención de un dirigente amedrentado. En cualquier caso, Jasón lleva a cabo la expedición, cumpliendo la solicitud de la supuesta visita onírica, y la profecía oracular que tanto inquieta a Pelías se ve irremediamente realizada.

Normalmente no se identifica a este Efiates y a su hermano Oto del fenómeno que nos atañe; pero los gemelos comparten ciertos rasgos con el δαίμων que personifica la pesadilla, como su carácter violento, la presión que ejercieron sobre el Olimpo o su desmesurado tamaño. Por esto nos gustaría apuntar la posibilidad de que la historia de estos hermanos esté relacionada con el ámbito de las figuras oníricas que perturban al soñador como factor que propicia la denominación de este fenómeno. No pretendemos identificar plenamente a este Efiates con el fenómeno que nos atañe, pero sí sugerir que esta figura mitológica y su carácter aterrador (tanto por su físico como por sus malvadas intenciones de acabar con el orden establecido) han podido influir de alguna manera, aunque sólo sea de forma latente y secundaria, en la denominación y concepción de la pesadilla en la antigua Grecia.

3.3.3. Efiates en la obra de Artemidoro.

Artemidoro, el mayor referente en el campo de la onirocrítica griega, incluye a Efiates entre el elenco de divinidades terrestres (una vez más como ente ctónico), y lo clasifica en el grupo de las divinidades que “se perciben por los sentidos” junto a Hécate, Pan y Asclepio (en contraposición a los que “se perciben por la inteligencia” o “invisibles”, a los que Asclepio también

¹⁰⁰⁷ Píndaro, *Pítica* IV, 159-161.

pertenece)¹⁰⁰⁸. Un pasaje de su Ὀνειροκριτικόν explica el significado mántico de la personificación de la pesadilla:

Efialtes es identificado habitualmente con Pan, pero encierra significados diversos. Pues bien, cuando agobia (θλίβων), abrumba con su peso (βαρῶν) y no responde a nada, revela apreturas (θλίψεις) y estrecheces (στενοχωρίας). En el caso de que conteste, una vez que ha sido preguntado, su mensaje será verdadero. Si ofrece algo o se une carnalmente al soñador (συνουσιάζη) predice grandes beneficios, en particular, cuando no oprime (βαρῆ). A los enfermos los hace recobrar tan pronto como se acerca a ellos, sea cual fuere el comportamiento del ente divino, pues, en verdad, no se aproxima jamás a un moribundo.¹⁰⁰⁹

De la lectura de este pasaje se desprenden las siguientes características:

- a) la asociación entre Efialtes y Pan
- b) el carácter pesante y agobiante de Efialtes
- c) la veracidad de sus respuestas
- d) su aspecto más benévolo y generoso
- e) su vertiente sexual
- f) su capacidad de curación y rechazo u oposición a los moribundos

Artemidoro informa del vínculo entre Pan y Efialtes, al tiempo que advierte sobre su distinción. El onirócrito conocía la existencia de Efialtes como divinidad onírica diferenciada, aunque, por sus palabras, en su tiempo estaba prácticamente fundida con la del dios pastoril.

La identificación con Pan se basa en la naturaleza salvaje de éste, capaz de provocar el pánico, y en sus connotaciones sexuales. Esta divinidad se distingue por su carácter descontrolado, instintivo y alterador de humanos y animales, rasgos que se aproximan a los de la pesadilla¹⁰¹⁰. La figura que aparece al soñador durante la parálisis del sueño puede manifestarse de forma salvaje e

¹⁰⁰⁸ Artemidoro II, 34.

¹⁰⁰⁹ Artemidoro II, 37. 22-29.

¹⁰¹⁰ Véase *supra* “Naturaleza desbocada”, donde se hallan los casos más representativos.

irracional, violenta y opresora, tal y como puede comportarse el dios Pan¹⁰¹¹, si bien los testimonios modernos a menudo apuntan la lentitud en la aproximación del visitante *non grato*.

Efialtes (igual que Pan) tiene el poder de infundir pánico en el soñador, inmóvil e indefenso, y de provocarle enfermedades. Pero posee, además, la capacidad de curar enfermedades, tal y como señala Artemidoro. Este aspecto puede relacionarse con la incubación, ya que dioses como Pan gozaba de un santuario en Trecén en el que se llevaba a cabo tal práctica¹⁰¹². Las noticias que nos han llegado sobre esta asociación son de época tardía, probablemente consecuencia de la demonización cristiana de las divinidades paganas¹⁰¹³.

En la interpretación artemidorea sobre la aparición de Efialtes se encuentra muy presente la idea del peso y de la presión (idea que también contiene el término “pesadilla” en muchas lenguas), indicada por el verbo βαρέω, “agobiar, entorpecer”; la familia léxica de esta palabra (βάρος, βαρύς, βαρύνω...) ofrece connotaciones de pesadez, desgracia, disgusto o violencia. La raíz θλίβ-, aparece dos veces en la explicación del onirócrito (θλίβων, “apretar, oprimir”, y θλίψεις, “angustia, opresión”). Estas expresiones definen de manera excelente al δαίμων de la pesadilla. De hecho, el daldiense interpreta el significado de Efialtes, como a menudo hace a lo largo de su obra, según la acción que se le supone: agobiar con su peso y angustiar al soñador.

Es muy significativa la ausencia de la muerte en la interpretación de Efialtes que nos ofrece Artemidoro, subrayada por el hecho de que anuncia la curación del enfermo y nunca se aproxima a los moribundos. En esta formulación probablemente subyace la idea de esta entidad como síntoma de enfermedad expresada por los médicos de la época, de manera que, siguiendo la línea de

¹⁰¹¹ El manual de Borgeaud, 1979, ya clásico, aborda varios aspectos, como la locura, el miedo o la sexualidad. Algunas afirmaciones de este autor resultan muy interesantes para comprender mejor la relación del dios con el fenómeno que nos ocupa; en este punto, nos parece digna de mención una de ellas, porque proyecta en gran medida el ámbito de acción que el dios tiene en común con la pesadilla: “la acción de Pan en los hombres, en sus manifestaciones extremas, va de un miedo que repele a una intrusión que aliena” (p. 174).

¹⁰¹² S. Porres Caballero, 2012, explica las diferencias y semejanzas el dios Pan de Arcadia y el ateniense, más próximo a Dioniso.

¹⁰¹³ C. Stewart, 2002.

pensamiento del onirócrita, sólo quienes gozan de buen estado de salud pueden ser objetivo de una afección.

A pesar de que la pesadilla es una experiencia extrema que recuerda a la muerte, Efiálfes en ningún caso asesina a sus víctimas¹⁰¹⁴. Este aspecto está bien definido, pues, de otro modo, todas las muertes que se producen cuando el individuo está dormido podrían concebirse como producto de esta entidad. Recordemos que en la oscura familia de los sueños encontramos a Sueño y Muerte (Hípno y Tánato), divinidades que, como indican la historia de Sarpedón y muchos léctos que la toman como modelo¹⁰¹⁵, mantenían más contacto con los difuntos, al menos en lo relativo al transporte de los cadáveres.

Las denominaciones de ὄφελις y ἐπωφέλις¹⁰¹⁶ podrían esconder un origen sanador de esta divinidad. Como es sabido, los griegos, en ocasiones, utilizaban eufemismos para evitar despertar el rencor divino, y la pesadilla (fenómeno íntimamente unido a la enfermedad que llamaban sagrada) podría ser considerada en esta línea de tabús. Esto ayudaría a explicar la ausencia de los términos que la designan, en los textos literarios griegos, con un claro contexto pesadillesco, si bien es cierto que son muchos los entes que pueden interferir en los sueños. El término ὄφελος indica la utilidad, el verbo denominativo ὄφελέω significa “prestar servicio”, ὀφείλω “deber, estar obligado”, y ὀφέλλω “acrecentar, hacer prosperar”, de lo que se desprende un sentido originario de necesidad para el desarrollo, de impulso para la resolución de un problema, no un deber jurídico ni una imposición divina.

En esta línea eufemística cabe considerar otras denominaciones de la pesadilla, ya que el adjetivo ἥπιος, “benévolo” parece estar en la base de términos como ἥπιόλης y ἥπιάλος, de forma paralela al sustantivo ὄφελος, “ventaja, utilidad”, el cual comparte la raíz con el vocablo ὄφελις. El carácter positivo de algunas denominaciones de la pesadilla, como las derivadas de

¹⁰¹⁴ Pese a la afirmación de Artemidoro, la obra del experto en parálisis del sueño S.R. Adler, 2011, comienza explicando el caso de las muertes de refugiados hmg mientras dormían, para explicar las cuales sugiere ataques nocturnos de este tipo de fenómeno.

¹⁰¹⁵ E. Giudice, 2003.

¹⁰¹⁶ Hesiquio: <Ἐπωφέλις> ὁ καλούμενος Ἐφιάλτης. W.H. Roscher, 1900, pp. 193 señala la etimología en ἐφέλειν, “atacar”.

ὄφελος y de ἦπιος, puede haber propiciado su sincretismo a partir de la multitud de entes oníricos. El término ἠπίαλος designaría fundamentalmente el escalofrío o un tipo de fiebre en el terreno científico, aunque probablemente sus efectos fueran asociados a los de la personificación de la pesadilla en los sectores populares.

El aspecto de la opresión hacia el soñador se refleja en un pasaje de Macrobio al definir el *fantasma* como tipo de sueño:

*Un fantasma es de hecho una visión que, según dicen, entre la vigilia y el sueño profundo, en aquellas brumas del sueño cuando uno cree que todavía está despierto y se acaba de quedar dormido, parece abrirse camino en formas errantes, de tamaño, forma o carácter variable, ya sea alegre o terrible. Efiáltes es de este tipo, y la creencia popular sostiene que se acerca a los que duermen, se echa sobre ellos y les oprime con fuerza.*¹⁰¹⁷

El *fantasma* aparece cuando el soñador acaba de dormirse pero aún conserva la consciencia de estar despierto¹⁰¹⁸, intensidad de la experiencia equiparable a la realidad diurna que caracteriza a la parálisis del sueño. Efiáltes es violento y terrorífico, encarnando la idea de peso que agobia al soñador.

En un artículo reciente, Stewart ofrece una historia de la pesadilla¹⁰¹⁹ que resulta interesante en lo que al mundo clásico se refiere porque el autor, a diferencia de la tradición del siglo anterior, despoja a la pesadilla pagana de la carga sexual que en los últimos tiempos se le había atribuido. Según este estudio, el fenómeno comienza a asociarse a la sexualidad en la era cristiana, como consecuencia de la expansión de esta corriente religiosa. De ser así, Artemidoro, en uno de los pasajes clave sobre Efiáltes, estaría fusionando una asociación propia del cristianismo entre la sexualidad y la pesadilla con interpretaciones de

¹⁰¹⁷ Macrobio, *Comentario al sueño de Escipión*, 1, 3.7: *Phántasma vero hoc est visum cum inter vigiliam et adultam quietem in quaedam, ut aiunt, prima somni nebula adhuc se vigilare aestimans, qui dormire vix coepit, aspicere videtur irruentes in se vel passim vagantes formas a natura seu magditudinem seu specie discrepantes variasque tempestates rerum vel laetas vel turbulentas. In hoc genere est epiáltes, quem publica persuasio quiescentes opinatur invadere et pondere suo pressos ac sentientes gravare.*

¹⁰¹⁸ A este tipo de experiencia se asemeja la de Príamo en Homero, *Iliada*, XXIV, 677ss.

¹⁰¹⁹ C. Stewart, 2002.

carácter positivo basadas en elementos paganos. Esta conexión con el erotismo, como sostiene Stewart¹⁰²⁰, pudo haberse forjado con el desarrollo del cristianismo y su condena a cualquier manifestación pagana, por lo que los vínculos con la sexualidad propiciados por la corriente psicoanalítica quedan en entredicho¹⁰²¹. Teniendo como referencia el *incubus* latino, formado a partir del prefijo *in-* “sobre” y el verbo *cupare* “yacer”, se desarrolló la figura del *succubus* cuya tradición gozará de gran apogeo en la Edad Media¹⁰²². La diferencia entre ambas encarnaciones de la pesadilla reside en la posición de la figura onírica, ya que el súcubo es un demonio que, habitualmente con forma de mujer, se acostaba con el soñador colocándose debajo, para tener relaciones sexuales.

Esta divinidad está en relación con la emisión seminal durante el sueño, que los griegos denominaban *ὄνειρωγμός*¹⁰²³, fenómeno que nos recuerda que el cuerpo del soñador, aunque en estado de reposo, no cesa en las funciones fisiológicas, y éstas están íntimamente vinculadas al funcionamiento onírico.

¹⁰²⁰ C. Stewart, 2002.

¹⁰²¹ Roscher, por ejemplo, subraya en su obra el carácter sexual de la personificación de la parálisis del sueño.

¹⁰²² F. Gury, 1998, estudia estas figuras a partir de sus representaciones en el arte.

¹⁰²³ J. Pigeaud, 1981, ofrece reflexiones interesantes sobre este fenómeno en la antigua Grecia, antes de abordar la concepción de Lucrecio sobre los sueños eróticos.

3.4. CON-FUSIÓN DE LOS CONCEPTOS MÉDICO Y RELIGIOSO.

La complejidad del universo onírico propició durante mucho tiempo la fusión de las dos vertientes de la pesadilla, una demónica o divina y otra física o nosológica.

La pesadilla se concebía como un ente divino, aunque en época clásica no recibía el nombre de Efialtes. Los científicos eran más pragmáticos y veían en la pesadilla un reflejo del desequilibrio del sistema corporal, por lo que trataban de purgar físicamente al sujeto para lograr así una mejora en el ámbito psíquico.

Algunos médicos de la Antigüedad, como Oribasio (siglo IV d.C.), subrayan la naturaleza física y no divina de la pesadilla (ἐφιάλτης), lo cual deja patente que se concebía de forma generalizada como un ente demónico que agobiaba al soñador. En el hipocrático *De morbo sacro*, el autor hace una puntualización paralela en relación a la epilepsia por el mismo motivo, porque estaba muy extendida la idea de que era una enfermedad de origen divino.

Oribasio define con exactitud la afección de ἐφιάλτης y asocia sus efectos con los de la epilepsia¹⁰²⁴. Señala que es precedido por el ahogo (πνίξις), la afonía, la pesadez/opresión (βάρος), a los que Aecio suma la inmovilidad (ἀκίνησία)¹⁰²⁵. No existen testimonios de la percepción de ἡπίαιλος como un ente divino, si bien el imaginario popular lo pudo incluir en el séquito de la pesadilla.

Sobre lo relativo a este punto de confusión entre la vertiente médica y la divina del fenómeno de la pesadilla, contamos con un reciente artículo de Metzger¹⁰²⁶ que, aunque no se orienta exclusivamente al ámbito de la pesadilla en la época antigua, expone con claridad la vertiente religiosa de este fenómeno y la controversia que provocó frente a la tendencia más racionalista, defendida por médicos y filósofos ya en la Antigüedad.

¹⁰²⁴ Oribasio, *Synopsis* VIII, 2: “El denominado ἐφιάλτης no es un δαίμων malvado (κακός), sino que por una parte es una enfermedad grave y, por otra, un intérprete sagrado o servidor de Asclepio”.

¹⁰²⁵ Oribasio, *Synopsis* VIII, 2. Aecio, *Iatricorum liber VI*, 12.

¹⁰²⁶ N. Metzger, 2012.

Metzger se centra en el debate sobre la naturaleza demoníaca o fisiológica del íncubo como tema presente en médicos antiguos y modernos. La autora toma como arranque el caso de un físico alemán del siglo XVI, Jason Van de Velde, quien, al igual que los científicos griegos, trataba de quitar a la pesadilla el vínculo con seres malignos que las creencias populares le atribuían. De hecho, los argumentos de los físicos modernos han sido tomados de los filósofos y médicos antiguos, como muestra este trabajo. Hay un par de apartados de especial interés para el estudio de la pesadilla en la Antigüedad, uno sobre el mundo antiguo y otro sobre la oposición de las explicaciones demonológica y médica en la Antigüedad tardía. El primero de ellos se aclara el concepto de Efialtes y su desarrollo en la Antigüedad citando figuras relevantes como Temisón u Oribasio, quienes lo desligan del ámbito demonológico, ya que no asociaban la enfermedad con daímones malignos. Sin embargo, algunas tendencias paganas, como el neopitagorismo, y el cristianismo impulsaron concepciones que sí relacionaban estos entes con afecciones físicas. En el apartado centrado en la Antigüedad tardía queda patente la confrontación entre las teorías eclesiásticas y los físicos que desmitificaban la pesadilla y explicaban su proceso fisiológico. Resulta atractiva la visión histórica que aporta Metzger sobre este campo, pues invita a reflexionar sobre la argumentación demonológica y su respuesta científica que también persiste hoy en día en muchas otras creencias de las sociedades actuales.

3.5. REMEDIOS CONTRA LA PESADILLA.

Para evitar el fenómeno de la pesadilla, en la Antigüedad normalmente se llevaban a cabo dos tipos de prácticas: las rituales y las médicas. En el capítulo dedicado a las reacciones y rechazo de la visión onírica por parte de los soñadores recogemos una serie de ritos enfocados a este propósito. Los científicos, por su parte, proponían medios de carácter más físico para resolver el desequilibrio humoral indicado por la experiencia. Como prevención para la pesadilla, existían algunos consejos alimentarios vinculados al ámbito religioso relacionados con la alimentación. Debemos recordar la prohibición de ciertos productos en el proceso incubatorio como el vino, por interferir en la experiencia onírica. En el ámbito pitagórico se consideraba que las habas producían sueños agitados, muestra de la conexión entre el plano fisiológico y el contenido onírico en otro trasfondo religioso¹⁰²⁷.

Los remedios formulados en *Sobre la dieta* responden a la predominancia de uno u otro elemento en el cuerpo, siendo habituales las recomendaciones alimenticias, los vómitos, el reposo, los baños y los espectáculos, aparte de la encomendación a las divinidades.

Habida cuenta de los aspectos que propician la pesadilla (sequedad, calentamiento, flujo bilioso...), habitualmente los tratamientos médicos se orientan a la neutralización de tales factores y coinciden (al menos en parte) con los utilizados contra otras enfermedades relacionadas, como la locura o la epilepsia. Recordamos como ejemplo la ya citada purgación de la cabeza y del vientre recomendada por los médicos hipocráticos a un enfermo que padecía de “visiones espantosas y sueños terribles”¹⁰²⁸.

Rufo de Éfeso ofrece la siguiente indicación: “Si alguien está afectado por el íncubo, debes prescribir sustancias eméticas y laxantes, asignar una dieta suave

¹⁰²⁷ J.M. Díaz-Regañón López, 1975, p. 22 aprecia en el tratado hipocrático *Epidemias*, VI, 660 una contraindicación de las carnes, acorde con las creencias órfico-pitagóricas, porque producen malos sueños.

¹⁰²⁸ *Epidemias*, V, 621.

al paciente, purgar su cabeza con estornudos y gárgaras y luego darle friegas con aceite de castor y similares para prevenir la epilepsia”¹⁰²⁹

En Dioscórides hay dos menciones a los ἠπίαλοι. Contra el ἠπίαλος, Dioscórides aconseja el beleño como remedio¹⁰³⁰ (antes desaconseja el uso de otros dos tipos de beleño que “vuelven loco y adormecen”). En el apartado dedicado al beleño explica que algunas variedades “vuelven loco y adormecen”, y, “bebidas (las hojas frescas) tres o cuatro veces con vino, curan las fiebres intermitentes (ἠπιάλους). Cocidas como hortalizas y comidas en las cantidad de una escudilla, producen demencia”.

El hecho de que algunas plantas produzcan o traten tanto los ἠπίαλοι como ciertas enfermedades relacionadas con la consciencia (la demencia y la epilepsia) realza la relación entre tales afecciones.

Una planta contiene el remedio contra los ἠπίαλοι y también es útil en el tratamiento de la epilepsia. El “séseli”, planta de identificación insegura, ayuda contra este tipo de fiebres:

*El fruto y la raíz tienen virtud calorífica. Bebidos, curan la estranguria y la ortopnea. Es útil asimismo contra las sofocaciones relacionadas con la matriz y a los epilépticos. Provoca los menstruos y partos. Es eficaz para todo lo del interior y cura la tos antigua. El fruto bebido con vino es péptico y resuelve los retortijones de tripas y es útil contra las fiebres continuas (ἠπιάλους).*¹⁰³¹

También encontramos en el *Corpus Hipocraticum* el uso del eléboro negro (μελαμπόδιον) contra locura y delirios, para exonerar al cuerpo del exceso de bilis negra¹⁰³². Las propiedades de las plantas que funcionan contra el ἠπίαλος están relacionadas con la locura (el beleño puede causarla), el aparato respiratorio y el digestivo. Estos trastornos enlazan con la pesadilla en cuanto que tradicionalmente se vincula a la demencia, afecta al ritmo de la respiración y la

¹⁰²⁹ Citado en W.H. Roscher, 1900, p. 159.

¹⁰³⁰ Dioscórides, *De materia medica*, IV, 68.5.

¹⁰³¹ Dioscórides, *De materia medica*, III, 140.3.

¹⁰³² J.M. Díaz-Regañón López, 1975, p. 24. Se recomienda para la cura de la enfermedad citada en *De las afecciones internas*, 48. 20-31 (Littré, vol. 7, p. 284-289). Oribasio (*Synopsis* VIII, 2.3) recomienda, entre otros remedios, el eléboro negro (μάλιστα δὲ βοηθεῖ τούτοις μέλας ἐλλέβορος).

digestión era un proceso que podía determinar las características de las experiencias oníricas.

Dioscórides afirma que los granos negros de la peonía “son eficaces contra la opresión de las pesadillas (ὕπὸ τῶν ἐφιαλτῶν πνιγομένουσ) y contra las sofocaciones (πνίγασ) y dolores relacionados con la matriz, si se beben unos quince granos con aguamiel o con vino”¹⁰³³.

En otros pasajes el médico emplea una expresión similares (πρὸς τοὺς ἐφιαλτῶν πνιγομὸς καὶ ὕστερικὰς πνιγὰς ¹⁰³⁴ y πρὸς δὲ τοὺς ὑπὸ τῶν ἐφιαλτῶν συνεχῶς πνιγομένουσ¹⁰³⁵) en las que el vocablo también se identifica con la pesadilla y, más concretamente, con la parálisis del sueño.

El empleo de los dos términos (ἐφιάλτης y ἠπίαλος) por parte de Dioscórides sugiere que se seguían distinguiendo en su época, el siglo I d.C., aunque probablemente sólo en círculos especializados o como tecnicismos.

Las autoridades médicas de la Antigüedad tardía (Paulo Egineta, Aecio...) advierten de la conveniencia de tratar la pesadilla cuanto antes, pues si no conduce a afecciones más graves como la manía, la apoplejía o la epilepsia.

¹⁰³³ Dioscórides, *De materia medica*, III, 140, 3. Aecio señala que la peonía también era denominada ἐφιαλτία (I, 84.). Entre las recomendaciones de Oribasio (*Synopsis* VIII, 2.5) también se encuentra el fruto de la peonía (τῆς παιωνίας καρπός).

¹⁰³⁴ Dioscórides, *Περὶ παιωνίας καὶ ὅσα ποιεῖν δύνανται*, 11.2, pág.165, lín. 28 (Zuretti).

¹⁰³⁵ Dioscórides, *Euporista vel De simplicibus medicinis*, I, 28.1.

3.6. CONCLUSIONES PARCIALES.

Según la concepción tradicional, las divinidades promovían experiencias oníricas como canal de comunicación con los humanos. La presencia de lo sobrenatural propicia la aplicación mántica de la simbología onírica de forma similar a los onirócritas, pero proyectando la interpretación al estado de salud. En la perspectiva de la medicina parece que el elemento divino, habitualmente considerado promotor de los sueños, se desplaza a la parte más divina del individuo, siendo el alma la que avisa al soñador de su propio estado corporal. El carácter agradable o desagradable del sueño refleja el estado del sujeto: si equilibrado, los elementos oníricos se desenvuelven en la normalidad; si desequilibrado, la visión no concuerda con la realidad diurna, llegando a ser deforme y terrorífica.

Los dos tipos de sueño, el que anuncia el porvenir y el que detecta el equilibrio humoral, presentan las características en su morfología, por lo que resulta imposible saber con certeza qué tipo de mensaje esconde el sueño.

El libro IV del tratado hipocrático *Sobre la dieta* aborda de forma directa el terreno onírico. La base de la interpretación hipocrática reside en la fisiología del cuerpo humano y sus diversos humores a partir, sobre todo, de los elementos oníricos astrales y atmosféricos, es decir, que la explicación de imágenes sobre los planetas o las lluvias se formula mediante analogías con diversos aspectos que afectan al microcosmos humano.

Los tratados hipocráticos aluden a la pesadilla mediante términos relativos al terror, concretamente el verbo φοβέω y los sustantivos δείματα y φόβοι, y encontramos verbos como παρίστημι, φαίνομαι o ὀράω. En general, la terminología es acorde con la que encontramos en los textos homéricos, trágicos y herodoteos; la falta del verbo δοκέω se debe al carácter general de las experiencias oníricas, ya que no se relata el contenido de ninguna visión concreta.

El fenómeno somnial estaba muy vinculado al proceso digestivo. Aristóteles apunta la ingesta de alimentos y la evaporación que éstos provocan en

el cuerpo como una de las causas del sueño (ὕπνος)¹⁰³⁶. Los griegos tenían en cuenta la influencia de la dieta en los sueños tanto en el ámbito médico como en el socio-cultural. Ciertos productos tenían propiedades que afectaban a la producción onírica, también condicionada por la fisionomía del soñador. Se creía que los productos flatulentos (πνευματώδεις), como las habas o el vino, podían deformar las experiencias oníricas, por lo que en los ritos incubatorios se controlaba la alimentación de los practicantes para favorecer el contacto onírico con la divinidad.

En relación a la pesadilla, el miedo y la deformidad de las imágenes (ἀλλόμορφα) son los aspectos más destacados en los pasajes del *Corpus Hippocraticum* citados. La bilis es el humor en el que se fundamenta el terror. La presión característica de la pesadilla, además de suponerse en el contenido onírico, queda reflejada en el plano fisiológico, pues la repleción de alimentos o la concentración de bilis en el cerebro constituyen elementos que empujan el surgimiento de la pesadilla. El exceso de bilis, como se señala en *Sobre la enfermedad sagrada*, desencadena este tipo de sueños al hacer ascender la temperatura del cerebro pues, cuando éste se recalienta, se producen los espantos y temores (δείματα καὶ φόβοι), de la misma forma que, cuando la bilis se dispersa en las venas, el miedo se disipa.

Los médicos de la Antigüedad perciben la pesadilla como un desequilibrio humoral o una anomalía del funcionamiento corporal. Por este motivo, la pesadilla y el núcleo que la constituye, el terror, se relacionan con otras enfermedades. La pesadilla presenta rasgos que confluyen con la locura, por lo que podríamos decir que los médicos hipocráticos la conciben como un nexo entre la locura y la enfermedad.

Al relacionarse los contenidos oníricos que provocan terror en el soñador con otras afecciones como la locura o la epilepsia, los tratamientos médicos orientados a contrarrestar los factores que inducen la pesadilla (bilis, calor, sequía...) a menudo coinciden con los dirigidos a este otro tipo de males.

¹⁰³⁶ Aristóteles, *De somno et vigilia*, 456b.

Una pesadilla hace que el soñador se sienta amenazado, lo cual, en función del tipo de personalidad, puede desembocar en una reacción desmesurada en la vigilia. Siendo así, un sujeto insano que se cree desprotegido y en peligro por su experiencia onírica, fácilmente proyectaría la ofensa de su sueño a la realidad diurna arremetiendo contra el elemento que identifica como la clave de su pesadilla. De forma paralela, un individuo desequilibrado es más propenso a las experiencias de carácter terrorífico.

Existe un tipo de fiebre denominado ἠπίαλος que parece tener relación con el fenómeno que nos ocupa aunque, sin duda, la etimología principal de ἐφιάλτης y la mayor parte de los términos asociados proceden de un tipo de experiencia onírica concreto: la parálisis del sueño.

La personificación de este fenómeno es común en las culturas de la Antigüedad (y aún persiste hoy día de forma marginal). Su etimología refleja peso o pesadez en familias léxicas como las lenguas romance y entidad divina o goblin nocturno en la rama germánica.

Hasta hace poco algunos estudiosos modernos, impulsados por la revolución psicoanalista, subrayaban el carácter erótico de la pesadilla, aunque parece que fue decisiva la influencia de corrientes como la cristiana para la asociación del fenómeno con el dios Pan y su desenfreno sexual que recogía Artemidoro. En la Antigüedad tardía la parálisis del sueño se consideraba popularmente como el ataque de un ente sobrenatural, aunque autoridades médicas como Rufo u Oribasio descartaban rotundamente esta idea en pro de su naturaleza física y humana.

La confusión entre el origen divino o fisiológico del sueño se refleja en la variada terminología de la que dan cuenta los lexicógrafos, ya que términos como τῖφος y ἠπίαλος aparecen relacionados con procesos febriles. Factores como el calor, los escalofríos o estremecimiento, el malestar, su transitoriedad... propician la asociación de ciertas fiebres con la pesadilla y de ésta con otras afecciones.

Las teorías médicas nos ofrecen una perspectiva diferente del concepto de la pesadilla que observamos en la literatura épica y trágica, si bien es cierto que

en los relatos oníricos literarios se reflejan rasgos señalados por Hipócrates, como los gritos al despertar o la proximidad con la locura.

De igual manera que había personas con predisposición a la pesadilla por causas biológicas, en la antigua Grecia existían también individuos cargados de culpa, que llevaban a sus espaldas un crimen heredado que, a menudo, les llevaba a continuar con la saga de injurias familiares. En el ámbito literario, más influido por la mitología, el desequilibrio se proyecta en el plano moral, en casos en los que el soñador lleva a sus espaldas alguna falta u ofensa a un dios o un difunto. Tanto la falta como el perfil bilioso o flemático se heredan¹⁰³⁷, por lo que pueden darse sin necesidad de alguna acción del sujeto.

Así, podemos definir la perspectiva religiosa de los sueños en términos paralelos a los de la medicina, pero trasvasando la estructura corporal al plano ético: las pesadillas del sujeto manifiestan su desequilibrio ético o humoral, sea debido éste a causas innatas (la predisposición biológica o la falta heredada) o adquiridas (como pueden ser la ingesta de ciertos alimentos en el plano físico o un error en el plano moral).

La pesadilla, en términos generales, se valora negativamente pues, aparte del contenido desagradable, está ligada a la inestabilidad del sujeto en los ámbitos ético y/o humoral y a su integridad, ya que una las implicaciones del fenómeno normalmente conllevan, si no una enfermedad, un augurio funesto que acarrea la ruina del soñador.

¹⁰³⁷ *Sobre la enfermedad sagrada*, 5: “(la epilepsia) tiene su origen, como sucede en otras enfermedades, en la familia”.

CAPÍTULO 4. CONCLUSIONES GENERALES.

4. CONCLUSIONES GENERALES

El fenómeno onírico constituye un difícil objeto de estudio por su pluralidad e inestabilidad, además de su carácter particular e individual (si bien en la Antigüedad encontramos casos de sueños múltiples y simultáneos, como los que registra M. Dorati en “Sogni doppi”¹⁰³⁸).

La experiencia onírica ofrece una variada morfología y presenta un alto grado de mutabilidad, aunque existen esquemas habituales como refleja el tipo de visita habitual desde los poemas homéricos. A pesar de que los mecanismos hípnico y onírico son los mismos desde que la Antigüedad hasta nuestros días, es imposible definir con exactitud cómo experimentaban sus pesadillas los griegos de diversa condición social, en cada pólis e incluso en las muy diferentes épocas de la Historia de Grecia. Sin embargo, los testimonios nos aproximan a la forma en que las asumían, a los temores que sufrían los soñadores tanto durante la experiencia onírica como a resultas de ésta, de forma que podemos comprender mejor las reacciones en el marco religioso del universo onírico de la Antigüedad.

En el caso de las experiencias oníricas no ficticias (en las que se centra la obra de Harris)¹⁰³⁹, la transmisión del relato desde el soñador hasta su registro escrito supone un aspecto problemático por las posibles adaptaciones o modificaciones, entre otros, con fines propagandísticos.

En el ámbito literario sueños y pesadillas constituyen un recurso excepcional no sólo para cubrir necesidades argumentales, sino también por su valor estilístico en la caracterización psicológica de los personajes y como potenciador de la tensión en el desarrollo de la trama.

En la antigua Grecia existen dos posturas claramente diferenciadas (pero no excluyentes) ante el fenómeno onírico: la perspectiva tradicional focalizada en el ámbito mítico-religioso y las teorías médico-científicas orientadas a los

¹⁰³⁸ M. Dorati, 2013.

¹⁰³⁹ W.V. Harris, 2009.

procesos fisiológicos, ambas interesadas en el marco de la adivinación en el que concebían las experiencias oníricas significativas para el soñador.

De esta forma, se admitía una triple vertiente de la experiencia onírica en función de su dimensión mántica: el anuncio de eventos futuros, el reflejo del estado corporal del sujeto o la proyección de sus inquietudes en visiones sin carga oracular, teoría formulada por Artábano en la obra herodotea y también plasmada en la distinción ὄνειρος/ἐνύπνιον de Artemidoro.

En la esfera religiosa, la participación de la divinidad o de los difuntos, que otorgaban el carácter mántico a la experiencia, así como el elemento anímico que permite la percepción onírica y el contacto con estas entidades, constituyen elementos fundamentales para su comprensión en la actualidad. Los griegos ubicaban el terreno onírico entre el plano divino y el de ultratumba, pilares de la dimensión mántica de la experiencia, y concebían los sueños como entidades ctónicas, carácter que refuerza su capacidad oracular. El papel del alma, puente de comunicación entre el mundo terrenal y el ámbito sobrenatural, es reconocido como agente o receptor de la experiencia desde la perspectiva mítica tradicional hasta las teorías más pragmáticas de la Antigüedad, también en las doctrinas órfico-pitagóricas, según las cuales ésta realiza un viaje en busca de conocimiento mientras el cuerpo reposa. La impalpable naturaleza anímica, similar a la onírica y a la de los entes divinos, le confería la capacidad de captar tanto el devenir de los acontecimientos y la voluntad divina como las anomalías en el equilibrio humoral del soñador.

Los científicos clásicos señalaban el origen de los sueños en los movimientos humorales y proyectaban la vertiente adivinatoria hacia el estado corporal, sin abandonar completamente la dimensión religiosa del sueño. Hoy en día la perspectiva científica se opone con rotundidad a la vertiente mántica, todavía existente, con la que los griegos enfocaban el fenómeno onírico. A diferencia de las teorías actuales, que interpretan el contenido onírico en relación al pasado del soñador, los griegos lo concebían como un mensaje generalmente proyectado hacia el futuro.

En la sociedad europea concebimos la pesadilla por oposición al sueño o, mejor dicho, como un tipo de sueño especialmente aterrador y angustioso. Los griegos no tenían una distinción tan básica como sueño y pesadilla, sino que efectuaban clasificaciones de sueños mucho más complejas. Dada la relevancia concedida a la dimensión adivinatoria en la antigua Grecia, el criterio básico en las clasificaciones de sueños antiguas es el relativo a la veracidad del contenido como anuncio de eventos diurnos.

La oposición actual entre sueño y pesadilla no halla paralelo en la dualidad experiencia verdadera o falsa de la Antigüedad clásica, puesto que un soñador podía considerar funesta una visión sin contenido violento o, de forma inversa, favorable una sucesión de imágenes agresivas y sanguinolentas, atendiendo a su proyección mántica.

En la dicotomía verdadero/falso que define la clasificación primaria de los sueños y, por tanto, en lo que respecta al carácter mántico del fenómeno onírico, resulta interesante la naturaleza ambigua y oscura de los anuncios que propicia la confusión del soñador. El engaño y la ruptura del significante recibido y el significado atribuido quedan plasmados en la familia mitológica de la Noche, cuyos descendientes más vinculados al sueño, Hipno y los ὄνειροι, reflejan de forma excepcional este aspecto insidioso en los episodios que protagonizan en *Ilíada*.

El grado de veracidad y significatividad de la experiencia variaba en función de factores como la categoría del soñador, el momento de la noche o del año en que se producen o los alimentos ingeridos previamente. El alcance de los sueños se fue “democratizando”, hasta el punto en que los sueños de los esclavos podían llegar a tener valor premonitorio, como testimonia el manual de Artemidoro.

En época clásica no encontramos un término específico para designar la pesadilla, sino que se aludía a ésta como “terror” o “mal sueño”. La etimología a partir de la idea de peso y opresión que encontramos en las lenguas románicas, así como en el término griego ἐπιάλτης, procede de un tipo de sueño específico, la parálisis del sueño. Esta parasomnia aparece mitificada en muchas culturas

bajo la figura de una entidad que agobia al soñador y le dificulta la respiración. El nombre Ἐφιάλης se emplea en época tardía. En los textos de época clásica a menudo se mencionan los malos sueños y, aunque algunos testimonios se ajustan bastante a este fenómeno, no contamos con pruebas contundentes para concluir su existencia antes o durante el siglo V.

Efialtes, el δαίμων que encarna la pesadilla, se asocia en la etapa romana con Pan, quien de alguna manera, personifica la parte más salvaje de la naturaleza humana, el descontrol y el pánico. Esta asociación con la desenfadada divinidad silvestre confiere a la figura de Efialtes cierto carácter erótico del que hoy en día carece el concepto. Como explica Stewart¹⁰⁴⁰, el elemento sexual del *incubus* latino (de *in* y *cubare*, “acostarse sobre”), equivalente del griego Efialtes, evolucionó, como consecuencia de la expansión del cristianismo y su ideología, dando lugar al término *succubus*, que designaba al ente femenino que yacía bajo el soñador con evidentes connotaciones eróticas.

Siguiendo la línea de Dodds¹⁰⁴¹, podemos afirmar que la entidad de Efialtes se adapta a los esquemas culturales de la sociedad griega, en los que habitualmente la figura onírica se sitúa sobre el soñador. Con esta figura se asocian diversos seres terroríficos a lo largo de la historia, como bien muestra Bridier¹⁰⁴². Autores habituados a este tipo de sueños ponen de manifiesto la amplia tipología dentro de la parálisis onírica, que no se limita a experiencias en las que el soñador se ve oprimido, sino que puede llegar a resultar placentero si se sabe controlar.

En la antigua Grecia también existía una vertiente positiva y bondadosa de esta entidad explícita en la obra de Artemidoro, ya que la divinidad es capaz de sanar a los enfermos.

Los médicos de época tardía atestiguan el conflicto entre la vertiente demoníaca y la científica de esta proyección onírica, confusión tan extendida como la concepción divina de la epilepsia en época clásica que perviviría largo

¹⁰⁴⁰ C. Stewart, 2002.

¹⁰⁴¹ E.R. Dodds, 1951, p. 103-131, capítulo IV “Esquema onírico y esquema cultural”.

¹⁰⁴² S. Bridier, 2002.

tiempo, como prueba el trabajo de Metzger¹⁰⁴³. La pesadilla se consideraba síntoma de la epilepsia y la locura, además de vincularse a la fiebre.

En el campo de la medicina onírica, los testimonios del cuarto libro del tratado hipocrático *De victu* y de un opúsculo atribuido a Galeno (*De dignotione ex insomniis*) asocian los elementos del sueño a los humores corporales, aplicando o, mejor dicho, continuando la tradición mántica de la onirocrítica tradicional en el marco de la medicina. Los científicos griegos apuntaban a los movimientos humorales provocados por la digestión y a la constitución física del soñador como causas fundamentales de las imágenes oníricas. El principio de la pesadilla también se halla en la fisiología del soñador y los elementos físicos que condicionan el correcto funcionamiento de los procesos digestivo y somnial. Los malos sueños se originan a partir del aumento de la temperatura corporal (lo cual es lógico teniendo en cuenta la sudoración y sofocos de quienes padecían tales experiencias).

La pesadilla manifestaba un tipo de desequilibrio humoral frecuentemente asociado a enfermedades mentales. El nexo con la locura se refleja también en los textos literarios, y es coherente en la perspectiva mántica desde la que se enfocaban las experiencias oníricas, ya que individuos como poetas y adivinos accedían a un conocimiento superior desde su condición de afectados por la *μανία*.

El vínculo entre pesadilla y locura puede verse de forma bidireccional: por una parte, el impacto que la experiencia tiene en el sujeto (terror, sensación de indefensión, de bloqueo o parálisis...) puede conducirle al delirio y, por otra, una forma de pensamiento obsesiva o trastornada puede inducir sueños desagradables. Estudiosos de nuestro tiempo como Hartmann¹⁰⁴⁴ señalan que los sujetos con desequilibrios psíquicos sufren pesadillas con mayor asiduidad, y sugieren que los individuos con pesadillas habituales tienen mayor riesgo de padecer enfermedades mentales. Esta idea se percibe en los escritos médicos griegos, los cuales, al fin y al cabo, presentan las visiones oníricas terroríficas

¹⁰⁴³ N. Metzger, 2012.

¹⁰⁴⁴ E. Hartmann, 1984

como una señal del desequilibrio que afecta a los humores, prelude de afecciones más graves.

En la disciplina médica, el contenido de la pesadilla se caracteriza por su carácter espantoso y por la deformidad de las imágenes oníricas, tipo de percepción alterada común a los individuos en estado febril y a los sometidos por la locura.

Entre las denominaciones de la pesadilla registradas por los lexicógrafos resulta llamativo el término ἠπίαλος, que también se usa para designar el escalofrío y un tipo de fiebre. Esta polisemia induce a pensar que en origen estos conceptos tenían alguna conexión fisiológica, es decir, que ἠπίαλος podría significar un tipo de mal sueño que produce escalofríos y fiebre, o una fiebre con escalofríos frecuentada por pesadillas.

La confluencia de los efectos de ciertos procesos piréticos con los de la pesadilla pudo influir en la consolidación de la terminología del fenómeno onírico, al igual que otros factores como la similitud fonética entre vocablos, la reinterpretación etimológica del lexema o los paralelismos con otros caracteres (de naturaleza mítica o humana), como la personalidad salvaje e incivilizada del alóada Efialtes, hermano de Oto.

El terror constituye el aspecto definitorio por excelencia de la pesadilla. Los elementos terroríficos de los sueños pueden adoptar cualquier forma, pero no todos los soñadores reaccionan de la misma manera ante el mismo contenido onírico, ya que un sueño sin rasgos violentos puede resultar tanto o más escalofriante que otro rebotante de sangre para ciertos soñadores o en determinados contextos.

El miedo a lo salvaje e incontrolable forma parte del instinto humano, y las imágenes oníricas relacionadas con desastres naturales, fieras desbocadas u otras figuras que representan daño físico pueden causar ahora el mismo espanto que en época clásica por el sentimiento de indefensión que suscitan en el soñador. La deformación hiperbólica de la realidad, también presente en la línea hipocrática, resulta aterradora y manifiesta un desfase con la cotidianidad que Artemidoro juzga negativo con respecto a la predicción onírica.

En los episodios de sueños terroríficos encontramos referencias a ciertas reacciones físicas, como alteración de la respiración o un grito que acompaña al despertar, aspectos que delatan el terror del sujeto durante la experiencia. Tales elementos se ven intensificados por la ἐνάργεια que detentan las experiencias, la cual, siguiendo a Piettre¹⁰⁴⁵, no se limita a la nitidez de las visiones, sino que refuerza el elemento cognoscitivo del sueño.

También el factor de la repetición refuerza la irrevocabilidad del contenido onírico y sus efectos sobre el soñador, presionando su voluntad para que actúe de una determinada manera como bien se aprecia en el caso de Ío.

El carácter negativo del sueño en la Antigüedad griega puede manifestarse en el contenido onírico, en forma de imágenes violentas, agresividad irracional o desastres naturales, pero los soñadores normalmente siguen amedrentados al despertar por el funesto presagio que ven cernirse sobre su destino. Así pues, el miedo de experiencia onírica terrible puede estar inspirado tanto por el contenido manifiesto de esta, como por el valor mántico que el soñador le atribuye.

Esta doble proyección del terror, en el contenido y en su predicción, constituye un factor fundamental para comprender el concepto de pesadilla de la civilización griega, ya que hoy en día asociamos la pesadilla al terror inducido por las imágenes.

Como remedio para la pesadilla, desde la perspectiva científica se recomendaban ciertas plantas, y desde el punto de vista religioso se practicaban ciertos rituales, como relatar el sueño al aire libre o hacer ofrendas y plegarias. La reacción ante una pesadilla era muy diferente a la actual, pues a menudo implicaba sacrificios, si bien es cierto que hoy en día también existen prácticas aprotropáicas similares a las de la antigua Grecia, sobre todo en los sectores más religiosos.

Los despertares de los soñadores son muy diversos según el impacto provocado en el individuo y su posición para actuar, aunque las reacciones aparecen bastante estereotipadas dependiendo del género literario. Tal y como nos ha permitido descubrir nuestro recorrido, en los poemas homéricos, las

¹⁰⁴⁵ R.K. Piettre, 1999.

experiencias oníricas generalmente se asumen y acatan como mensaje sin grandes objeciones. En la tragedia, sin embargo, hemos detectado diversas prácticas apotropaicas (ofrendas y súplicas fundamentalmente) dirigidas a aplacar tanto la fuente como el vaticinio onírico. Los soñadores herodoteos van más allá y a menudo tratan de luchar contra el destino anunciado, llegando a provocar consecuencias muy graves. Algunos de ellos rozan o, incluso, sobrepasan los límites de la locura, como hemos comprobado el caso de Cambises.

Los ejercicios rituales y las actuaciones que los soñadores intentaban contra las predicciones oníricas resultaban ineficaces contra la infalibilidad del destino y los vaticinios. No sabemos hasta qué punto se llevaban a cabo en la sociedad griega los métodos apotropaicos mencionados en la tragedia ática, pero no aparecían como un elemento extraño a los ojos del espectador de la época.

Los despertares de pesadilla, frente a los de otro tipo de sueños, se caracterizan generalmente por la acción, ya sea al consultar la experiencia, mediante prácticas rituales o intentando evitar el augurio de forma más directa.

En definitiva, al final de nuestro estudio, podemos insistir en la idea de que, a pesar de la existencia de ciertos patrones de terror universales, la orientación y fuerza del simbolismo onírico en la Grecia clásica presenta ciertas particularidades que configuran un concepto de pesadilla más amplio y complejo que el actual, sustentado sobre bases sobrenaturales y proyectado hacia el futuro del soñador, por lo que el contenido onírico no se reduce al periodo hípnico, sino que el terror característico de la pesadilla se prolonga en la incertidumbre del individuo hasta el cumplimiento previsto.

BIBLIOGRAFÍA

Diccionarios de términos griegos

BAILLY, A. (1950), *Dictionnaire grec-français*, París, 2000.

CHANTRAINE, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, París, 1968.

LIDDELL, H.G., y SCOTT, R. (1843), *Greek-English Lexicon*, Oxford, 1996.

ADRADOS, F.R. (ed.), *Diccionario Griego-Español, vols. I-VI*, Madrid, 1980-2002.

Léxicos y comentaristas antiguos

ADLER, A., *Suda* (5 vols.), Leipzig, 1928-1938.

BOISSONADE, J.F. (1819), *Herodiani partitiones*, Amsterdam, 1963.

KYRIAKIDIS, S., *Eustazio di Tessalonica. La espugnazione di Tessalonica*, Palermo, 1961.

LATTE, K., *Hesychii Alexandrini Lexicon, vol. I*, 1954, Copenhagen.

-, *Hesychii Alexandrini Lexicon, vol. I*, 1966, Copenhagen.

LENTZ, A. (1867-1870), *Grammatici Graeci, vol. 3.1*, Leipzig, 1965. (vol. 3.1, Elio Herodiano, *De prosodia catholica*; vol. 3.2, *Περὶ ὀρθογραφίας*).

PORSON, R., *Φωτίου τοῦ πατριάρχου λέξεων συναγωγή*, 2 vols., Cambridge, 1822.

VAN DER VALK, M., *Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis comentarii ad Homeri Iliadem. Ad fidem exempli romani editi, vol. 2*, Leiden, 1976.

WEIGEL, J.A.G. (1825), *Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis comentarii ad Homeri Odysseam*, vol. I, Leipzig, 1970.

Ediciones, traducciones y comentarios

Homero

ALLEN, T.W. (1908), *Homeri Opera. vol. III. Odyssea*, Oxford, 1966.

—(1908), *Homeri Opera. vol. IV. Odysseae*, Oxford, 1967.

ALLEN, T.W. y MONRO, D.B. (1902), *Homeri Opera. vol. I. Iliadis*, Oxford, 1987.

—(1902), *Homeri Opera. vol. II. Iliadis*, Oxford, 1962.

CALZECCHI ONESTI, R. (1950), *Omero. Iliade*, Einaudi, Turín, 1990

CALZECCHI ONESTI, R. (1963), *Omero. Odissea*, Einaudi, Turín, 1989.

CRESPO GÜEMES, E., *Homero. Ilíada*, BCG, Madrid, 1991.

DAWE, R.D., *The Odyssey. Translation and Analysis*, Cornwall, 1993.

FERNÁNDEZ-GALIANO, M. y PABÓN, J.M., *Homero. Odisea*, BCG, Madrid, 1982.

HEUBECK, A. y WEST, S., *Omero: Odissea. Libri I-IV* (vol. I), Roma, 1981.

LÓPEZ EIRE, A. (1989), *Homero. Ilíada*, Cátedra Letras Universales, Madrid, 2004.

MACLEOD, C.W., *Iliad. Book XXIV*, Cambridge, 1982.

RICHARDSON, N., *The Iliad: A commentary. Volume IV: books 21-24*, Cambridge, 1993.

RUTHERFORD, R.B., *Homer. Odyssey: Books XIX and XX*, Cambridge, 1992.

VON DER MUHLL, P., *Homeri Odyssea*, Basel, 1962. Reeditado en versión electrónica, TLG.

Hesíodo

PÉREZ, A. y MARTÍNEZ, A. (1978), *Hesíodo. Obras y fragmentos*, BCG, Madrid, 1990.

SOLMSEN, F., MERKELBACH, R. y WEST, M.L. (1970), *Hesiodi. Theogonia. Opera et dies. Scutum. Fragmenta selecta*, Oxford, 1990.

WEST, M.L. (1966), *Hesiod. Theogony*, Oxford, 1997. Reeditado en versión electrónica, TLG.

Lírica

BOWRA, C.M. (1935), *Pindari Carmina*, Oxford, 1954.

BRASWELL, B.K., *A Commentary on the Fourth Pythian Ode of Pindar*, Berlín-Nueva York, 1988.

CAMPBELL, D.A., *Greek Lyric Poetry*, Bristol, 1982.

DAVIES, M. y FINGLASS, P.J., *Stesichorus. The Poems*, Cambridge, 2014.

FERRATÉ, J. (1968), *Líricos griegos arcaicos*, Barcelona, 2000.

ORTEGA, A., *Píndaro. Odas y fragmentos*, BCG, Madrid, 1984.

PAGE, D.L. (1962), *Poetae melici Graeci*, Oxford, 1967. Reeditado en versión electrónica, TLG.

RODRÍGUEZ ADRADOS, F.R. (1956-1959), *Líricos griegos, elegiacos y yambógrafos arcaicos, vol. I y II*, Alma Mater, Barcelona, 1981.

—, *Lírica griega arcaica (Poemas corales y monódicos, 700-300 a.C.)*, Madrid, 1986.

SUÁREZ DE LA TORRE, E. (1988), *Píndaro. Obra completa*, Cátedra Letras Universales, Madrid, 2000.

Fragmentos trágicos

NAUCK, A. y SNELL, B. (1888), *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Hildesheim-Zuric-Nueva York, 1983.

RADT, S., *Tragicorum Graecorum fragmenta, vol. IV*, Gottingen, 1977. Reeditado en versión electrónica, *TLG*.

Esquilo

DENNISTON, J.D. y PAGE, D.L., *Aeschylus. Agamemnon*, Oxford, 1957.

FERNÁNDEZ-GALIANO, M. y PEREA MORALES, B., *Esquilo. Tragedias*, Madrid, BCG, 1986.

GARVIE, E. (1986), *Aeschylus. Choepori*, Oxford, 1988.

GRIFFITH, M. (1983), *Aeschylus. Prometheus Bound*, 2000.

HALL, E., *Aeschylus. Persians*, Warminster, 1996.

LUCAS DE DIOS, J.M., *Esquilo. Fragmentos. Testimonios*, Madrid, BCG, 2008.

MEDDA, E., BATTEZZATO, L. y PATTONI, M.P., (1995), *Eschilo. Oresteia. Agamennone, Coefore, Eumenidi*, Pantheon, Milán, 1999.

MURRAY, G. (1937), *Aeschyli Tragoediae*, Oxford, 1964. Reeditado en versión electrónica, *TLG*.

RAMOS, E.A., *Esquilo. Tragedias*, Alianza Editorial, Madrid, 2001.

SOMMERSTEIN, A.H., *Aeschylus. Eumenides*, Cambridge, 1989.

Sófocles

ALAMILLO, A. y LASSO DE LA VEGA, J. (1981), *Sófocles. Tragedias*, BCG, Madrid, 1998.

JEBB, R.C., HEADLAM, W.G., y PEARSON, A.C., *The Fragments of Sophocles*, Cambridge, 2010.

DAIN, A. y MAZON, P. (1958), *Sophocle (vol.2)*, París, 1968. Reeditado en versión electrónica, *TLG*.

EWANS, M. (ed.), *Three Dramas of Old Age, Electra, Philoktetes, Oidipous at Kolonos. With Trackers and Other Selected Fragments. Sophocles*, Londres, 2000.

HOGAN, J.C., *A Commentary on the Plays of Sophocles*, Illinois, 1991

KELLS, J.H., *Sophocles. Electra*, Cambridge, 1973.

LUCAS DE DIOS, J.M., *Sófocles. Fragmentos*, Madrid, BCG, 1983.

PEARSON, A.C. (1924), *Sophoclis Fabulae*, Oxford, 1971.

VARA DONADO, J. (1985), *Sófocles. Tragedias completas*, Cátedra Letras Universales, Madrid, 2005.

Eurípides

ALBINI, U. (intr.) y MATTEUZZI, M. (notas) (1987), *Euripide. Ifigenia in Tauride, Baccanti*, 1999.

CALVO MARTÍNEZ, J.L. (1978), *Eurípides. Tragedias. vol. II*, BCG, Madrid, 1985.

CROPP, M.J., *Euripides. Iphigenia in Tauris*, Warminster, 2000.

COLLARD, C., CROPP, M.J. y LEE, K.H. (eds.), *Euripides. Selected Fragmentary Plays. vol. I*, Warminster, 1995.

CONACHER, D.J., *Euripides. Alcestis*. Warminster-Wiltshire, 1988.

DIGGLE, J., *Euripidis Fabulae* (3 vols.), Oxford, 1981. Reeditado en versión electrónica, TLG.

GARCÍA GUAL, C. y DE CUENCA, L.A., *Eurípides. Tragedias. vol. III*, BCG, Madrid, 1979.

LABIANO, J.M. (1999), *Eurípides. Tragedias. vol. II*, Cátedra Letras Universales, Madrid, 2005.

—(2000), *Eurípides. Tragedias. vol. III*, Cátedra Letras Universales, Madrid, 2005.

LÓPEZ FÉREZ, A. (1985), *Eurípides. Tragedias. vol. I*, Cátedra Letras Universales, Madrid, 2003.

MEDINA, A. y LÓPEZ FÉREZ, J.A. (1977), *Eurípides. Tragedias. vol. I*, BCG, Madrid, 1983.

MURRAY, G. (1902), *Euripidis Fabulae. vol. I*, Oxford, 1966.

—(1904), *Euripidis Fabulae. vol. II*, Oxford, 1962.

—(1909), *Euripidis Fabulae. vol. III*, Oxford, 1963.

PARKER, L., *Euripides: Alcestis*, Oxford, 2007.

PLATNAUER, M. (1938), *Euripides. Iphigenia in Tauris*, Oxford, 1967.

TOVAR, A., *Eurípides. Tragedias, vol. II. Las Bacantes. Hecuba*, Alma Mater, Barcelona 1960.

Comedia

COULON, V. y VAN DAELE, M. (1924), *Aristophane, vol. II*, París, 1969. Reeditado en versión electrónica, *TLG*.

- (1928), *Aristophane, vol. IV*, París, 1967. Reeditado en versión electrónica, *TLG*.

DOVER, K.J. (1968), *Aristophanes. Clouds*, Oxford, 1970. Reeditado en versión electrónica, *TLG*.

GARCÍA, E. (1987), *Aristófanes. Las nubes. Lisístrata. Dinero*, Alianza Editorial, Madrid, 2004.

HALL, F.W. y GELDART, W.M., *Aristophanes. Comoediae, vol. II*, Oxford, 1907.

MACDOWELL, D.M., *Aristophanes. Wasps*, Oxford, 1971. Reeditado en versión electrónica, *TLG*.

MACÍA APARICIO, L.M., *Aristófanes, Comedias, vol. III*, BCG, Madrid, 2007.

MARTÍNEZ, J., *Aristófanes. Los pájaros. Las ranas. Las asambleístas*, Alianza Editorial, Madrid, 2005.

MARZULLO, B., *Aristofane. Le commedie. Acarnesi, Cavalieri, Nuvole, Vespe, Pace, Uccelli, Tesmoforiazuse, Lisistrata, Rane, Ecclesiazuse, Pluto*, Newton, Roma, 2003.

STOREY, I.C., *Fragments on Old Comedy, volume III: Philonicus to Xenophon*, Harvard, 2011.

Heródoto

ASHERI, D., LLOYD, A.B. y CORCELLA, A., *A Commentary on Herodotus I-IV*, Oxford, 2007.

GODLEY, A.D., *Herodotus. The Persian Wars*, 4 vols., Harvard, 1921-1925.

LEGRAND, Ph.-E. (1932-1954), *Hérodote. Histoires*, 9 vols., París, 1963-1970. Reeditado en versión electrónica, TLG.

LLOYD, A.B., *Herodotus: Book II. Commentary 99-182*, Leiden, 1988.

SCHRADER, C., *Heródoto. Historia, vols. I-V*, BCG, Madrid, 1979-1989.

SCHRADER, C. y ADRADOS, F.R., *Heródoto. Historia, vol. I*, BCG, Madrid, 1977.

Aristóteles

BEKKER, I. (1831), *Aristotelis opera, vol. 2*, Berlín, 1960. Reeditado en versión electrónica, TLG.

GALLOP, D. (1991), *Aristotle, On Sleep and Dreams*, Aris and Phillips Ltd, Warminster, 1996.

HETT, W.S., *Aristotle. On the Soul. Parva Naturalia. On Breath*, Loeb Classical Library, Harvard, 1957.

REPICI, L., *Aristotele. Il sonno e I sogni. Il sonno e la veglia, I sogni, La divinazione durante il sonno*, Marsilio, Venecia, 2003.

Corpus Hippocraticum

GARCÍA GUAL, C., LARA NAVA, M.D., LÓPEZ FÉREZ, J.A. y CABELLOS ÁLVAREZ, B., *Tratados hipocráticos, vol. I.*, BCG, Madrid, 1983.

GARCÍA GUAL, C., LARA NAVA, M.D., LÓPEZ FÉREZ, J.A. y CABELLOS ÁLVAREZ, B., *Tratados hipocráticos, vol. III.*, BCG, Madrid, 1986.

JOLY, R., *Hippocrate, vol. VI (1ª parte). Du régime*, París, 1972.

JONES, W.H.S., *Hippocrates, vol II*, Loeb Classical Library, Cambridge, 1923

—, *Hippocrates, vol. IV*, Loeb Classical Library, Cambridge, 1931.

JOUANNA, J. y GRMEK, M.D., *Hippocrate, vol. II (3ª parte). Le maladie sacrée*, París, 2003.

LITTRÉ, É., *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, París, 1839-1861. Reeditado en versión electrónica, TLG.

Teofrasto

RUIZ GARCÍA, E., *Teofrasto, Caracteres. Alcifrón, Cartas de pescadores, campesinos, parásitos y cortesanías*, BCG, Madrid, 1988.

STEINMETZ, P., *Theophrast. Charaktere*, Munich, 1960. Reeditado en versión electrónica, TLG.

Dioscórides

GARCÍA VALDÉS, M., *Dioscórides. Plantas y remedios medicinales. Libros I-III*, BCG, Madrid, 1998.

—, *Dioscórides. Plantas y remedios medicinales. Libros IV-V*, BCG, Madrid, 1998

WELLMANN, M. (1906), *Pedanii Dioscuridis Anazarbei de materia medica libri quinque, vol. II*, Berlín, 1958. Reeditado en versión electrónica, *TLG*.

— (1914), *Pedanii Dioscuridis Anazarbei de materia medica libri quinque, vol. III*, Berlín, 1958. Reeditado en versión electrónica, *TLG*.

ZURETTI, K.O., *Codices hispanienses*, Bruselas, 1934. Reeditado en versión electrónica, *TLG*.

Galeno

KÜHN, C.G. (1823), *Claudii Galeni opera omnia, vol. VI*, Leipzig, 1965. Reeditado en versión electrónica, *TLG*.

Oribasio

RAEDER, J. (1926), *Oribasii synopsis ad Eustathium et libri ad Eunapium*, Amsterdam, 1964. Reeditado en versión electrónica, *TLG*.

Aecio

OLIVIERI, A., *Aetii Amideni libri medicinales I-IV*, Leipzig, 1935.

—, *Aetii Amideni libri medicinales V-VIII*, Berlín, 1950. Reeditado en versión electrónica, *TLG*.

Artemidoro

BARRIGÓN FUENTES, M.C. y NIETO IBÁÑEZ, J.M., *Artemidoro de Daldis. El libro de la interpretación de los sueños*, Akal, Madrid, 1999.

DEL CORNO, D. (1975), *Artemidoro. Il libro dei sogni*, Adelphi Edizioni, Milán 2002.

HARRIS-MCCOY, D.E., *Artemidorus' Oneirocritica, Text, Translation and Commentary*, Oxford, 2012.

PACK, R.A., *Artemidori Daldiani Onirocriticon Libri V*, Berlín, 1963. Reeditado en versión electrónica, TLG.

RUÍZ GARCÍA, E., *Artemidoro. La interpretación de los sueños*, BCG, Madrid, 1989.

WHITE, R.J., *Artemidorus. The Interpretation of Dreams*, Nueva York, 1975.

Plutarco

AGUILAR, R.M., *Plutarco, Obras morales y costumbres, vol. VII*, BCG, Madrid, 1995.

POHLENZ, M. (1929), *Plutarchi moralia, vol. III*, Leipzig, 1972. Reeditado en versión electrónica, TLG.

Luciano de Samósata

ESPINOSA ALARCÓN, A., *Luciano de Samósata, vol. I*, BCG, Madrid, 1981.

HARMON, A.M., (1915), *Lucian, vol. II*, Cambridge, 1960. Reeditado en versión electrónica, TLG.

—, (1921), *Lucian, vol. III*, Cambridge, 1969. Reeditado en versión electrónica, TLG.

—, (1936), *Lucian, vol.V*, Cambridge, 1972. Reeditado en versión electrónica, TLG.

—, (1959), *Lucian, vol.VI*, Cambridge, 1968. Reeditado en versión electrónica, TLG.

MACLEOD, M.D., *Luciani opera, vol. I*, Oxford, 1972. Reeditado en versión electrónica, TLG.

NAVARRO GONZÁLEZ, J.L., *Luciano de Samósata, vol. II*, BCG, Madrid, 1988.

ZARAGOZA BOTELLA, J., *Luciano de Samósata, vol. III*, BCG. Madrid, 1990.

Autores tardíos y latinos

ARCE, J. Y RODRÍGUEZ, M., *Apolodoro. Biblioteca*, BCG, Madrid, 1985.

CAPPS, E., PAGE, T.E y ROUSE, W.H.D., *Ovid. Metamorphoses, vol. II, Books, IX-XV*, Londres-Nueva York, 1916.

DE ECHAVE-SUSAETA, J., *Virgilio. Eneida*, BCG. Madrid, 1992.

EYSENHARDT, F., *Macrobius. Franciscus Eyssenhardt recognovit*, Leipzig, 1868.

NAVARRO ANTOLÍN, F., *Macrobio. Comentario al Sueño de Escipión de Cicerón*, BCG, Madrid, 2006.

RAVENTÓS, J., *Macrobio. Comentario al sueño de Escipión*, Madrid, Siruela, 2005.

RUIZ DE ELVIRA, A. (1964), *Ovidio Nasón. Metamorfosis. vol. II*, Alma Mater, Barcelona, 1990.

WILLIAMS, C., *Vergil. Aeneid*, Boston, 1910. Reeditado en versión electrónica, Perseus.

Estudios actuales

ADLER, S.R., *Sleep Paralysis. Night-mares, Nocebos, and the Mind-Body Connexion*, New Jersey, 2011.

ÁLVAREZ-PEDROSA NÚÑEZ, J.A., “El sueño de Jerjes (Heródoto 7. 12-18). Vestigios de un ritual de sustitución real”, en J.A. Belmonte Marín y J.C. Oliva Mompeán (coord.), *Esta Toledo, aquella Babilonia: convivencia e interacción en las sociedades del Oriente y Mediterráneo antiguas*, Toledo, 2011, pp. 369-382.

ANDRISANO, A.M., “Il prologo delle *Eumenidi* eschilee. Clitemestra immagine di sogno (vv. 104s.)”, *Dioniso*, 3 (2004), pp. 36-51.

ANNEQUIN, J., “Les esclaves rêvent aussi... Remarques sur La *Clé des songes* d'Artémidore”, *DHA*, 13 (1987), pp. 71-113.

—, “Rêver c'est vivre: du songe de l'esclave à la réalité de l'esclavage chez Artémidore”, *Index*, 17 (1989), pp. 139-154.

—, “Travail et discours symbolique: la *Clé des songes* d'Artemiodore”, en J. Annequin, E. Geny y E. Smadja (eds.), *Le Travail: recherches historiques: table ronde de Besançon, 14 et 15 de Novembre 1997*, Paris, 1999, pp. 43-54.

—, “Aliments et pratiques alimentaires dans l'*Onirocriticon* d'Artémidore”, *DHA*, 29.2 (2003), pp. 109-123.

—, “L'autre corps du maître: Les représentations oniriques dans l'*Onirocriticon* d'Artémidore de Daldis”, en V. Anastasiadis y P.N. Doukellis (eds.), *Esclavage antique et discriminations socio-culturelles. Actes du XXVII^e Colloque International du Groupement International de Recherche sur l'Esclavage Antique (Mytilène, 5-7- décembre 2003)*, Bern, 2005, pp. 305-314.

—, “Dire le rêve, lire le rêve dans les mondes grec et romain de l'Antiquité” en M. Burguer (ed.), *Rêves: visions révélatrices. Réception et interprétation des songes en contexte religieux*, Bern, 2003, pp. 201-214.

AMORY, A., “The Gates of Horn and Ivory”, *Yale Class. Stud.*, 20 (1966), pp. 3-57.

ANDRISANO, A.M., “Il prologo delle *Eumenidi* eschilee. Clitemestra immagine di sogno (vv. 104s.)”, *Dioniso*, 3 (2004), pp. 36-51.

ARENA, R., “Di un possibile rapporto 'Οφέλανδρος: 'Οφέλης e dei nomi dell' incubo in greco”, *AFLM*, 7 (1974), pp. 291-310.

ATHANASSAKIS, A., “Penelope's Dream in the Context of the Eagle-against-Serpent Motif”, *Hellenica*, 38 (1987), pp. 260-268.

—, “The Eagle of Penelope's Dream through the Millennia of the Greek Poetic Tradition”, *AncW*, 25 (1994), pp. 121-134.

AUGÉ, M. (1997), *La guerra de los sueños*, Barcelona, 1998.

AUGER, D., “Le cauchemar en Grèce d'Homère à l'âge classique: la revanche du corps et le retour des morts”, en J.M. Husser y A. Mouton (eds.), *Le*

cauchemar dans les sociétés antiques. Actes des journées d'étude de l'UMR 7044 (15-16 Novembre 2007, Strasbourg), París, 2010, pp. 73-92.

BAKOLA, E., "Interiority, the 'Deep Earth' and the Spatial Symbolism of Darius' Apparition in the *Persians* of Aeschylus", *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 60 (2014), pp. 1-36.

BARBERA, J., "Sleep and Dreaming in Greek and Roman Philosophy", *Sleep Medicine*, 9 (2008), pp. 906-910.

BARRA-SALZÉDO, E., *En soufflant la grâce. Âmes, souffles et humeurs en Grèce ancienne*, Grenoble, 2007.

BARRIGÓN FUENTES, M.C., "Artemidoro y el mundo del teatro", en F. Rodríguez Adrados y A. Martínez Díez (eds.) *IX Congreso español de estudios clásicos: Madrid, 27 al 30 de septiembre de 1995*, 4, Madrid, 1998, pp. 57-63.

—, "La utilización del mito en la obra de Artemidoro", en J.M. Nieto Ibáñez, (coord.), *Estudios de religión y mito en Grecia y Roma: X Jornadas de Filología Clásica de Castilla y León*, León, 1995, pp. 89-101.

BARRIGÓN FUENTES M.C., y NIETO IBÁÑEZ, J.M., "Algunos problemas de la traducción de la terminología griega al castellano", *Epos*, 8 (1992), pp. 465-472.

BATTEZZATO, L., "The Thracian Camp and the Fourth Actor at *Rhesus* 565-691", *CQ*, 50.2 (2000), pp. 367-373.

BELFIORE, E.S., "Fear, Pity, and Shame in Aristotle's Philosophy", en *Tragic Pleasures: Aristotle on Plot and Emotion*, Princeton, 2014, pp. 181-225.

BENOZZO, F., "Sogni e onirismo nei dialetti d'Europa: evidenza etnolinguistica di una continuità preistorica", en D. Boccassini (ed.), *Sogni e visioni nel mondo indo-mediterraneo*, Alessandria, 2009, pp. 23-39.

BERNACCHIA, F., "Il *Reso*: eredità, rituali ed elaborazione drammaturgica", *Dioniso*, 60 (1990), pp. 40-53.

BICKERMAN, B.J. y TADMOR, H., "Darius I, Pseudo-Smerdis and the Magi", *Athenaeum*, 66 (1978), pp. 239-261.

BJÖRK, G., "ONAP ΙΔΕΙΝ: de la perception du rêve chez les anciens", *Eranos*, 44 (1946), pp. 306-314.

—, "The Authenticity of *Rhesus*", *Eranos*, 55 (1957), pp. 7-17.

BODEI GIGLIONI, G., *Erodoto e i sogni di Serse. L'invasione persiana dell'Europa*, Roma, 2002.

BOND, R.S., "Homeric Echoes in *Rhesus*", *AJPh*, 117.2 (1996), pp. 255-273.

BORGEAUD, P., *Recherches sur le dieu Pan*, Ginebra, 1979.

BOUDON-MILLOT, V., "Le *De dignotione ex insomniis* (Kühn VI, 832-835) est-il un traité de Galien?", *REG*, 122.2 (2009), pp. 617-634.

BOURBON, F., "Imaginaire et technique: les médecins hippocratiques face aux troubles du comportement", en J. Jouanna y M. Zink (eds.), *Hippocrate et les hippocratismes: médecine, religion, société. XIV^e Colloque International Hippocratique (8-10 novembre 2012)*, París, 2014, pp. 69-82. (Disponible en <https://www.academia.edu>).

BOWMAN, L., "Klytaimnestra's Dream: Prophecy in Sophocles' *Electra*", *Phoenix*, 51.2 (1997), pp. 131-151.

BRAILOWSKY, S., "La epilepsia: historia, conceptos y aportaciones", *Elementos*, 17.2 (1992), pp. 3-10.

BRASETE, M.F., "Agamémnon na Lírica Arcaica Grega", *Ágora: estudos clássicos em debate*, 16 (2014), pp. 11-28, <http://www2.dlc.ua.pt/classicos/1.FBrasete.pdf>.

BRELICH, A., "The Place of Dreams in the Religious World Concept of the Greeks", en G.E. von Grunebaum (ed.), *The Dream and Human Societies*. Berkeley-Los Angeles, 1966, pp. 293-301.

BREMMER, J.N. (1983), *El concepto del alma en la antigua Grecia*, Madrid, 2002.

—, "The Soul, Death and the Afterlife in Early and Classical Greece", en J.N. Bremmer, T.P.J. van den Hout y R. Peters (eds.), *Hidden Futures: Death and Immortality in Ancient Egypt, Anatolia, the Classical, Biblical and Arabic-Islamic World*, Amsterdam, 1994, pp. 91-106.

BRIDIER, S., *Le cauchemar. Étude d'une figure mythique*, Tesis Doctoral de Université de la Réunion, 1999 (publicada en París, 2001), <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00572678/document>.

BRILLANTE, C., "Scene oniriche nei poemi omerici", *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, 24 (1990), pp. 31-46.

—, *Studi sulla rappresentazione del sogno nella Grecia antica*, Palermo, 1991.

- , “La realtà del sogno da Omero a Platone”, *QUCC*, 53.2 (1996), pp.7-26.
- , “Sogno, ispirazione poetica e *phantasia* nella Grecia arcaica”, *QUCC*, 75.3 (2003), p. 87-109.
- , “Il sogno nella Grecia antica”, en M. Bresciani Califano (ed.), *Sogno e sogni. Natura, storia, immaginazione*, Florencia, 2005, pp. 15-40.
- , “*Oneiropolos* in Omero”, *MedSec*, 21.2 (2009), pp. 693-719.
- BRUIT, L. y SCHMITT, P. (1991), *La religión griega en la polis de época clásica*, Madrid, 2002.
- BRYCE, T.R., “Lycian Apollo and the Authorship of the *Rhesus*”, *CJ*, 86.2 (1990-1991), pp. 144-149.
- BURKERT, W. (1999), *De Homero a los magos*, Barcelona, 2002.
- BURLANDO, A., *Reso: i problemi, la scena*, Génova, 1997.
- BURNETT, A.P., “*Rhesus*: Are Smiles Allowed?”, en P. Burian, *Directions in Euripidean Criticism. A Collection of Essays*, Durham, 1985, pp. 13-51.
- BYL, S., (1978), *Razón y locura en la Antigua Grecia*, Madrid, 1984.
- , “Sommeil et insomnie dans le *Corpus Hippocraticum*”, *RBPh*, 76.1 (1998), pp. 31-36.
- , “Le délire hippocratique dans son contexte”, *RBPh*, 84.1 (2006), pp. 5-24.
- CALAME, C., (1992), *Eros en la antigua Grecia*, Madrid, 2002.
- CAMBIANO, G. y REPICI, L., “Aristotele e i sogni”, en G. Guidorizzi (ed.), *Il sogno in Grecia*, Roma, 1988, pp. 121-135.
- CAPPELLETTI, A.J. (1987), “La teoría aristotélica de la *fantasia*”, *Rev. Fil. Univ. Costa Rica*, 18 (1980), pp. 115-123.
- , *Las teorías del sueño en la filosofía antigua*, México, 1989.
- CARO BAROJA, J., “El terror desde un punto de vista histórico”, *Eguzkilore*, 9 (1996), pp. 139-155, <http://www.ehu.eus/documents/1736829/2028519/05+-+El+terror.pdf>.
- CASEVITZ, M., “Les mots du rêve en grec ancien”, *Ktèma*, 7 (1982), pp. 67-73.
- CATENACCIO, C., “Dream as Image and Action in Aeschylus’ *Oresteia*”, *GRBS*, 51 (2011), pp. 202-231.

CAVINI, W., “ΦΑΝΤΑΣΜΑ. L’immagine onírica come apparenza illusoria nel pensiero Greco del sogno”, *MedSec*, 21.2 (2009), pp. 737-372.

CEDERSTROM, E.S.R., *ΣΜΙΚΡΟΙ ΛΟΓΟΙ: A Study of the Nature and Function of Dreams in Greek Tragedy*, Tesis Doctoral de Bryan Mawr College, 1972 (publicada en microfilms, Michigan, 1973).

CHEYNE, J.A., “Sleep Paralysis and the Structure of Waking-Nightmare Hallucinations”, *Consciousness and Cognition*, 13.3 (2003), pp. 163-179.

—, “Lo ominoso numinoso: la sensación de presencia y otras formas de experiencias anómano-alucinatorias”, *E-Boletín PSI* 2.3 (2007), http://www.alipsi.com.ar/e-boletin/00e-boletin_psi_2_3_Setiembre_07.htm#tit03.

CLAUS, D.B., *Toward the Soul: An Inquiry into the Meaning of Soul before Plato*, New Heaven, 1981.

CLINTON, W.K., “Apollo and Athena in the *Rhesus*”, *CPh*, 24.2 (1929), pp. 204-207.

COMPAGNO, S., “Sull’autenticità del *Reso* di Euripide”, *AAT*, 98 (1963-1964), pp. 221-262.

CRISTOFOLI, R., “La guerra ‘inedita’ e il sogno di Atossa. Note di lettura ai *Persiani* di Eschilo”, *Sileno*, 25.1-2 (1999), pp. 253-259.

DAVIDSON, O.M., “Dolon and Rhesus in the *Iliad*”, *QUCC*, 30 (1979), pp. 61-66.

DE BAKKER, M.P., *Speech and Authority in Herodotus’ Histories*, Tesis Doctoral de University of Amsterdam, 2007, <http://dare.uva.nl/document/2/52575>.

DE JONG, I.J.F., “Herodotus and the Dream of Cambyses (Hist. 3.30, 61-65)”, en A.P.M.H. Lardinois, M.G.M. Van der Poel y V.J.C. Hunink, *Land of Dreams. Greek and Latin Studies in Honour of A.H.M. Kessels*, Leiden, 2006, pp. 3-17.

DEL CORNO, D., “Ricerca sull’onirocritica greca”, *RIL*, 96 (1962), pp. 334-366.

—, “Contributi papirologici allo studio dell’ onirocritica”, en *Atti dell’ XI Congresso Internazionale di Papirologia*, Milán, 1966, pp. 109-117.

—, *Graecorum de re onirica scriptorum reliquiae*, Milán-Bari, 1969.

—, “Appunti al testo di Artemidoro Daldiano”, en E. Livrea y G.A. Privitera (eds.), *Studi in onore di Anthos Ardizzoni*, Roma, 1978, pp. 321-328.

—, “Dreams and their Interpretation in Ancient Greece”, *BICS*, 29 (1982), pp. 55-62.

—, “C’è del metodo in questa follia. Artemidoro”, en G. Guidorizzi (ed.), *Il sogno in Grecia*, Roma-Bari, 1988, pp. 147-159.

DE LEÓN AZCÁRATE, J.L., *La muerte y su imaginario en la historia de las religiones*, Bilbao, 2000.

DE ROMILLY, J., “La Vengeance comme explication dans l’oeuvre historique d’Hérodote”, *REG*, 74 (1971), pp. 314-337, http://www.persee.fr/doc/reg_0035-2039_1971_num_84_401_1183.

DE SMIDT, D.B., “Horn and Ivory, Bow and Scar: *Odyssey* 19.559-81”, *CQ*, 56.1 (2006), pp. 284-289.

DEVEREUX, G., “Observation and Belief in Aischylos’Accounts of Dreams”, *Psychotherapy and Psychosomatics*, 15 (1967), pp. 114-134.

—, *Dreams in Greek Tragedy: An Ethno-Psycho-Analytical Study*, Oxford, 1976.

—, “Breath, Sleep and Dream (Aischylos, Fragment 287 Mette)”, *Ethnopsychiatria*, 2 (1979), pp. 89-113.

DÍAZ, M.E., “Una explicación naturalista de los sueños: el fenómeno onírico en el pensamiento aristotélico”, *Hypnos*, 29.2 (2012), p. 218-236.

DÍAZ-REGAÑÓN LÓPEZ, J.M., “Sueño y ensueño en el *Corpus Hippocraticum*”, *CIF*, 1 (1975), pp. 19-33.

DÍEZ DE VELASCO, F., *Los caminos de la muerte: Religión, rito e iconografía del paso al más allá en la Grecia antigua*, Madrid, 1995.

—, “El mediador fantasma: mediaciones simbólicas en el imaginario ateniense clásico del tránsito al más allá”, en M.L. Sánchez León (ed.), *Mediadores y mediación con lo divino en el Mediterráneo antiguo*, Palma de Mallorca, 2010, pp. 181-218, <https://fradive.webs.ull.es/artic/fantasma.pdf>.

DODDS, E.R. (1951), *Los Griegos y lo Irracional*, Madrid, 2001.

DOMÍNGUEZ GARCÍA, V.J., “Sobre la ‘melancolía’ en Hipócrates”, *Psicothema*, 3.1 (1991), pp. 259-267, <http://www.psicothema.com/pdf/2019.pdf>.

—, “El miedo en Aristóteles”, *Psichothema*, 15.4 (2003), pp. 662-666, <http://www.psichothema.com/pdf/1121.pdf>.

DONNADIÉU SÁNCHEZ, V., “Acerca del léxico onírico de Aristóteles y Artemidoro”, *Nova Tellus*, 17.1 (1999), pp. 13-41.

DONNAY, G., “L’âme et le rêve d’Homère à Lucrèce”, *Ktèma*, 8 (1983), pp. 5-10.

DORATI, M., “Sogni doppi”, *SIFC*, 11.2 (2013), pp. 201-252 (Disponible en <https://www.academia.edu>).

DREISBACH, C., “Dreams in the History of Philosophy”, *Dreaming. Journal of the Association for the Study of Dreams*, 10.1 (2000), pp. 31- 41.

DREWS, R., “The Fall Of Astyages and Herodotus’ Chronology of the Eastern Kingdoms”, *Historia*, 18 (1969), pp. 1-11.

DU BOUCHET, J. y CHANDEZON, C. (dirs.), *Études sur Artémidore et l'interprétation des rêves*, París, 2012.

— (eds.), *Artémidore de Daldis et l'interprétation des rêves. Quatorze études*, París, 2014.

EDELSTEIN, E.J. y EDELSTEIN, L., *Asklepius. Collection and Interpretation of the Testimonies*, Baltimore, 1945.

ELDERKIN, G.W., “Dolon’s Disguise in the *Rhesus*”, *ClPh*, 30.4 (1935), pp. 349-350.

ELIADE, M. (1957), *Mitos, sueños y misterios*, Barcelona, 2001.

ERCOLES, M., “Tra monodia e corallità: aspetti drammatici della *performance* di Stesicoro”, *Dionysus ex machina*, 3 (2012), pp. 1-22.

—, *Stesicoro: le testimonianze antiche*, Bologna, 2013.

EVANS, J.A.S., “The Dream of Xerxes and the *nomoi* of the Persians”, *CJ*, 57 (1961), pp. 109-111.

FANTUZZI, M., “The Myths of Dolon and Rhesus from Homer to the ‘Homeric/Cyclic’ Tragedy *Rhesus*”, en E.J. Bakker, F. Montanari y A. Rengakos (eds.), *La poésie épique grecque: metamorphoses d’un genre littéraire: huit exposés suivis de discussions*, Ginebra, 2006, pp. 135-176.

FEDELI, G., “Tradition and Animal Imagery in Aeschylus’ *Oresteia*”, *Maia*, 65.2 (2013), pp. 257-279.

FENIK, B., *Iliad X and the Rhesus. The Myth*, Bruselas, 1964.

FERNÁNDEZ CONTRERAS, M.A., “El insomnio como motivo literario en la poesía griega y latina”, *Habis*, 31 (2000), pp. 9-36.

FERNÁNDEZ GARRIDO, M.R. y VINAGRE LOBO, M.A., “La terminología griega para ‘sueño’ y ‘soñar’”, *CFC (G)*, 13 (2003), pp. 69-104.

FERNÁNDEZ LÓPEZ, I. y PRIETO FERNÁNDEZ, L., “Démones y sueños” en J. Alvar, C. Blánquez y C.G. Wagner (coords.), *Héroes, semidioses y daímones. Primer encuentro-coloquio de ARYS. Jarandilla de la Vera, diciembre 1989*, Madrid, 1992, pp. 205-214.

FLAMAND, J.M., “*Onirocritique et rationalité dans le monde grec antique: la méthode d’Artémidore de Daldis*”, en D. Boccassini (ed.), *Sogni e visioni nel mondo indo-mediterraneo*, Alessandria, 2009, pp. 125-148.

—, “Recherches sur la causalité dans les *Oneirokritika* d’Arteémidore: la ‘théorie’ des six *stoikheia*”, en J. du Bouchet y Ch. Chandezon (eds.), *Artémidore de Daldis et l’interprétation des rêves. Quatorze études*, París, 2014, pp. 107-137.

FORNARA, C., “Human History and the Constraint of Fate in Herodotus”, en J.W. Allison (ed.), *Conflict, Antithesis and the Ancient Historian*, Columbus (Ohio), 1990, pp. 25-45.

FRONTISI-DUCROUX, F. (2003), *El hombre-ciervo y la mujer araña. Figuras griegas de la metamorfosis*, Madrid, 2006.

FROTINGHAM, A., “Babylonian Origin of Hermes the Snakegod and the Caduceus”, *AJA*, 20 (1916), pp. 175-211

GAGO SALDAÑA, M.V., “¡Que viene el coco! Monstruos infantiles del mundo clásico”, en M.D. Jiménez, M.V. Gago, Margarita Paz y V. Enamorado (eds.), *Espacios míticos: historias verdaderas, historias literarias*, Madrid, 2014, pp. 77-96.

GALLEGO ARROYAVE, C.A., “El cuerpo andrajoso de Jerjes y el espectro puro de Darío. *Hybris y sophrosyne* en los personajes de *Los persas*”, en R. Andrea y G. Cadirola (eds.), *Actas de las VII Jornadas Nacionales de Filosofía Antigua. El cuerpo y el alma en la filosofía antigua*, Rosario, 2015, pp. 156-164.

GARCÍA GUAL, C., *Prometeo: mito y tragedia*, Pamplona, 1979.

—, “Del melancólico como atrabiliario. Según las antiguas ideas griegas sobre la enfermedad de la melancolía”, *Faventia*, 6.1 (1984), pp. 41-50.

GARCÍA LABRADOR, T., “Consideraciones en torno al tabú de las habas en la Antigüedad” en J.M. Nieto Ibáñez, *Lógos hellenikós: homenaje al profesor Gaspar Morocho Gayo*, vol. II, León, 2003, pp. 591-600.

GARCÍA MASEGOSA, A., *Los amores humanos de Zeus*, Vigo, 1998.

GÄRTNER, H.A., “Les rêves de Xerxès et d’Artabane chez Hérodote”, *Ktèma*, 8 (1983), pp.11-18.

GEORGIADÈS, G.A., “Le rêve de Pénélope”, *Psyché*, 4 (1949), pp. 740-745.

GERMAIN, G., “Le songe de Xerxès et le rite babylonien du substitut royal”, *REG*, 69 (1956), pp. 303-313.

GIL, L., “Ensueño y responsabilidad moral en el pensamiento antiguo” (I), *Revista de Occidente*, 1.5 (1963), pp. 175-197.

—, “Ensueño y responsabilidad moral en el pensamiento antiguo” (II), *Revista de Occidente*, 1.6 (1963), pp. 342-353.

—, “*Procul recedant somnia*. Los ensueños en la Antigüedad pagana y cristiana”, en J.L. Melena, *Symbolae Ludovico Mitxelena Septuagenario Oblatae*, Vitoria, 1985, pp. 193-209.

—, “Sueño y muerte”, *Veleia*, 10 (1993), pp. 227-236.

—, *Oneirata. Esbozo de oniro-tipología cultural grecorromana*, Las Palmas de Gran Canaria, 2002.

—, “La diagnosis onírica en Galeno”, *CFC (G)*, 14 (2004), pp. 139-153.

GIUDICE, E., “Hypnos, Thanatos ed il viaggio della notte sulle *lekythoi* funerarie a fondo bianco”, *Ostraka*, 12.2 (2003), pp. 145-158.

GIULIANI, L., “Rhesus between Dream and Death: On the Relation of Image to Literature in Apulian Vase-Painting”, *BICS*, 41 (1996), pp. 71-91.

GUASTELLA, G., ““Ὀναρ ἰδεῖν/ὄνειρατα λέγειν. Inganni nella percezione en el racconto dei sogni”, *AFLS*, 16 (1995), pp. 13-44.

GUERRA GÓMEZ, M., “El sacerdocio femenino y su castidad en la Antigüedad greco-romana”, en J.F. González Castro (ed.), *Actas del IX Congreso Español de Estudios Clásicos: Madrid, 27 al 30 de Septiembre de 1995*, VI, Madrid, 1998, pp. 113-116.

GUIDORIZZI, G., “L’opuscolo di Galeno *De dignotione ex insomniis*”, *Bolletino nazionale per la preparazione dell’edizione nazionale dei classici greci e latini*, 21 (1973), pp. 81-105.

—, “Sogno, malattia, guarigione: da Asclepio a Ippocrate” en *Graeco-latina Mediolanensia*, Milán, 1985, pp. 59-74.

— (ed.), *Il Sogno in Grecia*, Roma-Bari, 1988.

—, “Tabù alimentari e funzione onirica in Grecia”, en O.D. Longo, y P. Scarpi, (eds.), *Homo Edens. Regimi, miti e pretiche dell’alimentazione nella civiltà del Mediterraneo*, Milán, 1989, pp. 169-176.

—, “I demoni e i sogni”, en S. Pricoco (ed.), *Il demonio e i suoi complici. Dottrine e credenze demonologiche nella Tarda Antichità*, Catanzaro, 1995, pp. 169-186.

—, *Ai confini dell’anima. I greci e la follia*, Milán, 2010.

—, *Il compagno dell’anima. I greci e il sogno*, Milán, 2013.

GURY, F., “À propos de l’image des incubes latins”, *MEFRA*, 110.2 (1998), pp. 995-1021.

HALL, A., “The Evidence for *Maran*, the Anglosaxon *Nightmares*”, *Neophilologus*, 91 (2007), pp. 299-317.

HALL, T.S., “Greek Medical and Philosophical Interpretations of Fear”, *Bulletin of the New York Academy of Medicine*, 50.7 (1974), pp. 821-832.

HALLER, B., “The Gates of Horn and Ivory in *Odyssey* 19: Penelope's Call for Deeds, not Words”. *CPh*, 104 (2009), pp. 397-417.

HARRIS, W.V., *Dreams and Experience in Classical Antiquity*, Cambridge, 2009.

HARRISON, T., *Divinity and History. The Religion of Herodotus*, Oxford, 2000.

HARROD, J.B., “The Bow: A Techno-Mythic Hermeneutic”, *Journal of the American Academy of Religion*, 49.3 (1981), pp. 425-446.

HARTIGAN, K.V., “Drama and Healing. Ancient and Modern”, en H. King (ed.), *Health in Antiquity*, Nueva York, 2005, pp. 162-179.

HARTIGAN, K.V., *Performance and Cure*, Londres, 2009.

HARTMANN, E., *The Nightmare. The Psychology and Biology of Terrifying Dreams*, Nueva York, 1984.

HEMINGWAY, B., *The Dream in Classical Greece: Debates and Practices*, Tesis Doctoral de University of Oxford, 2008, <http://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:d0d272ee-e293-44bf-b8c2-02b68304d22f>.

HILLMAN, J., (1972), *Pan y la pesadilla*, Girona, 2007.

HOLLMANN, A., *The Master of Signs. Signs and the Interpretation of Signs in Herodotus' Histories*, Washington, 2001.

HOLLOWCHAK, M.A., *Ancient Science and Dreams*, Oxford, 2002.

HUBERT, B., "Veille, sommeil et rêve chez Aristotle", *RPhA*, 17 (1999), pp. 75-111.

Hufford, D.J., *The Terror that Comes in the Night. An Experience-Centered Study of Supernatural Assault Traditions*, Pensilvania, 1982.

HULSKAMP, M.A.A., *Sleep and Dreams in Ancient Medical Diagnosis and Prognosis*, Tesis Doctoral de Newcastle University, 2008, <https://theses.ncl.ac.uk/dspace/bitstream/10443/1577/1/Hulskamp,%20M.A.A.%2008.pdf>.

—, "The Value of Dream Diagnosis in the Medical Praxis of the Hippocratics and Galen", en S.M. Oberhelman, 2013, pp. 33-68.

HUSSER J.M. y MOUTON A. (eds.), *Le cauchemar dans les sociétés antiques. Actes des journées d'étude de l'UMR 7044 (15-16 Novembre 2007, Strasbourg)*, París, 2010

IMMERWAHR, H.R., "Aspects of Historical Causation in Herodotus", *TAPhA*, 87 (1956), pp. 241-280.

IRIARTE GOÑI, A., *Las redes del enigma*, Madrid, 1990.

—, "El nombre de Efiálfes", en J.M. Cortés Copete *et al.* (eds.) *Xaire. Homenaje al profesor F. Gascó*, Madrid 1999, pp. 173-179.

—, *De amazonas a ciudadanos. Pretexto gineocrático y patriarcado en la Grecia antigua*, Madrid, 2002.

—, "Soberanía, sacerdocio y pacifismo en el Oriente de Esquilo", en L. Hernández y J. Alvar (eds.), *Jerarquías religiosas y control social en el Mundo antiguo*, Valladolid, 2004, pp. 205-214

JESI, F., “Notte mitica e notte di un mito. Considerazioni sul *Rhesos* pseudo-euripideo”, en *Materiali mitologici*, Turín, 1979, pp. 141-157.

JONES, E., *On the Nightmare*, Edimburgo, 1931.

JOUAN, F., “L’évocation des morts dans la tragédie grecque”, *RHR*, 198 (1981), pp. 403-421.

JOUANNA, D., *Les Grecs aux Enfers. D’Homère à Épicure*, París, 2015.

JOUANNA, J., “Realité et théâtralité du rêve: le rêve dans l’*Hécube* d’Euripide”, *Ktéma*, 7 (1982), pp. 43-52.

—, “Hippocrate de Cos et le sacré”, *Journal des savants*, 1.1-2 (1989), pp. 3-22.

—, “Rite et spectacle dans la tragédie grecque: remarques sur l’utilisation dramaturgique des libations et des sacrifices”, *Pallas*, 38 (1992), pp. 47-56.

—, *Greek Medicine from Hippocrates to Galen. Selected Papers*, Leiden-Boston, 2012.

JUNOD, J., “Aristote, le rêve et l’éthique”, *RThPh*, 138 (2006), pp. 1-15.

KAPUST, D., “On the Ancient Uses of Political Fear and Its Modern Implications”, *JHI*, 69.3 (2008), pp. 353-373.

KAROUZOU, S., “Hermes Psicopompos”, *AM*, 76 (1961), pp. 91-106.

KATZ, S.H., “Un exemple d’évolution bioculturelle: la fève”, *Communications*, 31.1 (1979), pp. 53-69.

KESSELS, A.H.M., “Ancient Systems of Dream-Classification”, *Mnemosyne*, 22 (1969), pp. 389-424.

—, *Studies on Dream in Greek literature*, Utrecht, 1978.

KILPATRICK, R.S., “The Stuff of Doors and Dreams (Vegil, *Aeneid* 6.893-98)”, *Vergilius*, 41 (1995), pp. 63-69.

KIRBIHLER, F., “Artémidore, témoin des sociétés éphésienne et romaine du II^e siècle”, en J. du Bouchet y C. Chandezon (eds.), 2014, pp. 53-103.

KLEIJWEGT, M., “Beans, Baths and the Barber... A Sacred Law from Thuburbo Maius”, *Antiquités africaines*, 30 (1994), pp. 209-220.

KONSTAN, D., *The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto, 2006.

KRUGER, S.F., *Dreaming in the Middle Ages*, Cambridge, 1992.

KURKE, L., “‘Counterfeit Oracles’ and ‘Legal Tender’: The Politics of Oracular Constlation in Herodotus”, *CW*, 102.4 (2009), pp. 417-438. (Disponible en <https://www.academia.edu>).

LABARRIÈRE, J.L., “*Phantasia, phantasma et phainetai* dans le traité *Des rêves*”, *RPhA*, 20.1 (2002), pp. 89-107.

LANE, N., “Staging Polydorus’ Ghost in the Prologue of Euripides’ *Hecuba*”, *CQ*, 57.1 (2007), pp. 290-294.

LASKARIS, J, *The Art is Long: On the Sacred Disease and the Scientific Tradition*, Leiden-Boston, 2002.

LAUROT, B., “Idéaux grecs et barbarie chez Hérodote”, *Ktèma*, 6 (1981), pp. 39-48.

—, “Remarques sur la tragédie de Crésus”, *Ktèma*, 20 (1995), pp. 95-103.

LAZZERONI, R., “Il nome greco del sogno e il neutro indoeuropeo”, en G. Roca (ed.), *Dialecti, dialettismi, generi letterari e funzioni social. Atti del V Colloquio Internazionale di Lingüística Greca (Milano, 12-13 settembre 2002)*, Milán, 2004, pp. 313-328.

LE BERRE, E., “Le taureau Apis. Un animal-dieu dans l’enquête d’Hérodote”, en F. Labrique (ed.), *Religions méditerranéennes et orientales de l’Antiquité. Actes du colloque des 23-24 avril 1999, Besançon, El Cairo, 2002*, pp. 137-147.

LECOUTEUX, C., “Mara-Ephialtes-Incubus: le cauchemar chez les peuples germaniques”, *Études germaniques*, 42 (1987), pp. 1-24.

—, “Le double, le cauchemar, la sorcière”, *Études germaniques*, 43 (1988), pp. 395-405.

—, “Le cauchemar dans las croyances populaires européennes”, en B. Terramorsi (ed.), *Le Cauchemar: Mythologie, folklore, arts et littérature*, París, 2003, pp. 75-86.

LERZA, P., “Sogni e incubi dei melanconici: possibili casi di sindromi narcolettiche nell’ antichità?”, *SIFC*, 4.2 (1986), pp. 213-221.

LEUCI, V.A., *Dream-Technical Terms in the Graeco-Roman World*, Tesis Doctoral de University of Missouri, 1993 (publicada en microfilms).

LÉVY, E., “Le rêve homérique”, *Ktèma*, 7 (1982), pp. 23-42.

—, “Le théâtre et le rêve: le rêve dans le théâtre d’ Eschyle”, en H. Zehnacker, *Théâtre et spectacles dans l’Antiquité. Actes du colloque de Strasbourg, 5-7 novembre, 1981*, Estrasburgo, 1983, pp. 141-168.

—, “Le rêve chez Hérodote”, *Ktèma*, 20 (1995), pp. 17-27.

LEY, G.K.H., “Υποκρίνεσθαι in Homer”, *Philologus*, 127 (1983), pp. 13-29.

LIAPIS, V.J., “Cooking Up Rhesus: Literary Imitation and Its Consumers”, en E. Csapo, H.R. Goette, J. R. Green y P. Wilson (eds.), *Greek Theatre in the Fourth Century B.C.*, Berlín, 2014, pp. 275-294.

LINCOLN, J.S., *Dream in Primitive Cultures*, Londres, 1935.

LLOYD, M.A., “The Politeness of Achilles: Off-Record Conversation Strategies in Homer and the Meaning of *kertomia*”, *JHS*, 124.1 (2004), pp. 75-89.

LÓPEZ FÉREZ, J.A., “Los dioses griegos y sus mitos en Galeno”, *CFC (G)*, 14 (2004), pp. 155-181.

LÓPEZ SACO, J., “Psicopatologías en la Grecia antigua a través de sus mitos”, *Dikaiosyne*, 17 (2006), pp. 185-206.

LOUCAS, I., “Ritual Surprise and Terror in Ancient Greek Possession-Dromena”, *Kernos*, 2 (1989), pp. 97-104.

MAINOLDI, C., *L’Image du loup et du chien dans la Grèce ancienne d’Homère à Platon*, París, 1984.

MAIULLARI, F., “Il sogno e l’arco. Sofismi e paradossi nel cano 19 dell’*Odissea*”, *QUCC*, 65.2 (2000), pp. 15-60.

MANSUR GUÉRIOS, R.F., *Tabus lingüísticos*, Sao Paulo, 1979.

MARCINKOWSKI, A., “Le loup et les grecs”, *AncSoc*, 31 (2001), pp. 1-26.

MARTÍNEZ CONESA, J.A., *El sueño y los ensueños en la medicina griega*, Valencia, 1973.

—, “Sobre *De somniis* de Augerius Ferrerius”, *Helmantica*, 26 (1975), pp. 341-353;

—, “Las perturbaciones mentales en el *Corpus Hippocraticum*. El concepto *μανία*”, *Saitabi*, 41 (1991), pp. 111-124.

—, “Las perturbaciones mentales en los poemas homéricos”, *Myrtia*, 7 (1992), pp. 81-102.

—, “La perturbación mental expresada con φρένες y μανία en las tragedias de Eurípides”, *Helmántica*, 133-135 (1993), pp. 37-49.

—, “Sobre el *De somniis liber* de Augerius Ferrerius”, *CFC (G)*, 14 (2004), pp. 255-265.

—, “La gimnástica médica y el tratado hipocrático *Sobre la dieta*” en E. Calderón, A. Morales y M. Valverde (eds.), *Koinòs lógos. Homenaje al profesor José García López*, Murcia, 2006, pp. 589-594.

MARTÍNEZ NIETO, R.B., *Estudio sobre las cosmogonías prefilosóficas griegas*, Tesis Doctoral de Universidad Complutense de Madrid, 1997, <http://biblioteca.ucm.es/tesis/19972000/H/3/H3065401.pdf>.

MAS, J., “Hipnos y Tánatos, dioses del sueño y de la muerte, en el horizonte religioso de la Cartagena romana”, *Murgetana*, 100 (1999), pp. 129-137.

MASSIMILLA, G., “Un sogno di Giocasta in Stesicoro?”, *PP*, 252 (1990), pp. 191-199.

MCNELLEN, B., “Herodotean Symbolism: Pericles as Lion Cub”, *ICS*, 22 (1997), pp. 11-23.

MELETIS, J., “Favism: A brief History from the ‘abstain from beans’ of Pythagoras to the present”, *Archives of Hellenic Medicine*, 29.2 (2012), pp. 258-263

MESSER, W.S., *The Dream in Homer and Greek Tragedy*, Nueva York, 1918.

—, “A Possible Source of the Dream in Pindar’s Fourth Pythian”, *The Classical Weekly*, 15.17 (1922), pp. 129-131.

METZGER, N., “Incubus as an Illness: Taming the Demonic by Medical Means in Late Antiquity and Beyond” en R. Raiswell y P. Dendle, *The Devil in Premodern Europe*, Toronto, 2012, pp. 483-510.

MILLER, H.W., “The Concept of the Divine in *De Morbo Sacro*”, *TAPhA*, 84 (1953), pp. 1-15.

MILLER, M., “The Herodotean Croesus”, *Klio*, 41 (1963), pp. 58-94.

MILLER, P.C. (1994), *Los sueños en la antigüedad tardía*, Madrid, 2002.

MOLYVIATI-TOPTISIS, U., “Sed falsa ad Caelum mittunt Insomnia Manes (*Aeneid* 6.896)”, *AJPh*, 116.4 (1995), pp. 639-652.

MOREAU, A., “Le songe d’Atossa. *Perses*, 176-214. Éléments pour une explication de textes”, *Cahiers du GITA*, 7 (1992-1993), pp. 29-51.

MORRIS, J.F., “‘Dream Scenes’ in Homer. A Study in Variation”, *TAPhA*, 113 (1983), pp. 39-54.

MOTTE, A., *Prairies et jardins de la Grèce antique*, Bruselas, 1973.

MULLER, Y., “Le *maschalismos*, une mutilation rituelle en Grèce ancienne?”, *Ktèma*, 36 (2011), pp. 268-296. (Disponible en <https://www.academia.edu>).

NAGY, G., “On the Death of Sarpedon” en C.A. Rubino y C.W. Shelmerdine (eds.), *Approaches to Homer*, Austin, 1983, pp. 189-217.

—, “‘Dream of a Shade’: Refractions of Epic Vision in Pindar’s *Pythian* 8 and Aeschylus’ *Seven against Thebes*”, *HSPH*, 100 (2000), pp. 97-118.

—, “The Subjectivity of Fear as Reflected in Ancient Greek Wording”, *Dialogues*, 5 (2010), pp. 29-45.

NANNINI, S., *Nuclei tematici dell’Iliade. “Il duello in sogno”*, Florencia, 1995.

NIETO IBÁÑEZ, J.M., “El método de interpretación oniromántica en el *Onirocriticon* de Artemidoro de Daldis”. *EHum*, 16 (1994), pp. 273-288.

NISHIZAWA, R., “Ὀψις in Herodotus”, *JCS*, 13 (1965). Resumen en inglés, pp. 63-74.

NOEGEL, S. B., “Dreaming and the Ideology of Mantics: Homer and the Ancient Near Eastern Oneiromancy”, en A. Panaino y G. Pettinato (eds.), *Ideologies as Intercultural Phenomena: Proceedings of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project. Chicago, October 27-31, 2000*, Milán, 2002, pp. 167-181, <http://faculty.washington.edu/snoegel/PDFs/articles/Noegel%2036%20-%20Ideologies%202000.pdf>.

OBERHELMAN, S.M., “Popular Dream Interpretation in Ancient Greece and Freudian Psychoanalysis”, *Journal of Popular Culture*, 11.3 (1977), pp. 682-695

—, “A Survey of Dreams in Ancient Greece”, *CB*, 55 (1979), pp. 36-40.

—, “The Interpretation of Prescriptive Dreams in Ancient Greek Medicine”, *JHM*, 36.4 (1981), pp. 416-424.

—, “The Diagnostic Dream in Ancient Medical Theory and Practice”, *BHM*, 61 (1987), pp. 47-60.

- , “Dreams in Graeco-Roman Medicine”, *ANRW*, 37.1 (1993), pp. 122-156.
- (ed.), *Dreams, Healing, and Medicine in Greece. From Antiquity to the Present*, Burlington, 2013, pp. 128-158.
- OHAYON, M.M., PRIEST, R.G., CAULET, M. y GUILLEMINAULT, C., “Hypnagogic and Hypnopompic Hallucinations: Pathological Phenomena?” *The British Journal of Psychiatry*, 169.4 (1996), pp. 459-467.
- PACK, R.A., “Artemidorus and his Waking World”, *TAPhA*, 86 (1955), pp. 280-290.
- PADEL, R., *In and Out the Mind: Greek Images of the Tragic Self*, New Jersey, 1992.
- PALMIERI, M.L., “O mito do sono na Grecia antiga”, en M.R. Candida (org.), *I Congresso Internacional de Religião Mito e Magia no Mundo Antigo & IX Fórum de Debates em História Antiga*, Rio de Janeiro, 2010, pp. 227-244, <http://www.nea.uerj.br/Anais/coloquio/marina.pdf>.
- PARK, A., “Parthenogenesis in Hesiod’s *Theogony*”, *Preternature: Critical and Historical Studies on the Preternatural*, 3.2 (2014), pp. 261-283.
- PATTONI, M.P., “Il motivo del sogno profetico nelle *Coefore* di Eschilo: note testuali e interpretative”, *Bolletino dei Classici*, 30 (2009), pp. 3-23.
- PEARCY, L., “Writing the Medical Dream in the Hippocratic Corpus and at Epidaurus”, en S.M. Oberhelman, 2013, pp. 93-108.
- PELLING, C., “The Urine and the Vine: Astyages’ Dreams at Herodotus 1.107-108”, *CQ*, 46.1, (1996), pp. 68-77.
- PELLIZER, E., “Rappresentazioni femminili della paura nella mitologia greca”, en C. Miralles, *La mujer en l'antigüedad. La dona en l'antiguitat*, Barcelona, 1987, pp. 47-59.
- , “Sogno e divinazione nella cultura greca antica”, en L. Belloni, G. Milanese y A. Porro (eds.), *Studia classica Iohanni Tarditi oblata*, Milán, 1995, pp. 1033-1045.
- PENA, A.N., “A sombra dos deuses na *Chave dos Sonhos* de Artemidoro Daldiano” *Euphrosyne*, 31 (2003), pp. 155-166.
- PÉREZ MIRANDA, I., “Hijas de la Noche (I): mito, género y nocturnidad en la Grecia antigua”, *ARYS*, 8 (2009-2010), pp. 129-140.

- PIETTRE, R.K., “Oneiros, le dieu-songe”. *Uranie*, 7 (1997), pp. 115-140.
- , “Les dieux crèvent les yeux: l’ ἐνάργεια dans la représentation du divin”, *Ateliers*, 21 (1999), pp. 11-21.
- PIGEAUD, J., “Le rêve érotique dans l’antiquité gréco-romaine; l’*oneirogmós*”, *LMS*, 3 (1981), pp. 10-23. (Reeditado en G. Guidorizzi, 1988, pp. 137-146).
- (1987), *Folie et cures de la folie chez les médecins de l’Antiquité gréco-romaine: la manie*, París, 2010.
- (2008), *Melancholia. Le malaise de l’individu*, París, 2011.
- , “La posture mélancolique”, *Littérature*, 161, (2011), pp. 51-60.
- PINHEIRO, J., “O retrato de Clitemnestra na literatura greca”, en A. Nascimento Pena, M.J.C. Relvas, R.C. Fonseca y T. Casal (coords.), *Revisitar o mito/Myths Revisited*, Vila Nova de Farmalhão, 2015, pp. 31-39. (Disponible en <https://www.academia.edu>).
- PLÁCIDO, D., “La Noche en la cosmogonía de Hesíodo”, *ARYS*, 8 (2009-2010), pp. 35-41.
- PODLECKI, A.J., “The *phrên* asleep: Aeschylus, *Eumenides* 103-105”, en M. Cropp, E. Fantham y S.E. Scully (eds.), *Greek Tragedy and its legacy. Essays presented to D.J. Conacher*, Calgary, 1986, pp. 35-42.
- PORRES CABALLERO, S., “La dionisización del dios Pan”, *Synthesis*, 19 (2012), pp. 63-82, http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/20325/Documento_completo.pdf?sequence=1.
- PRATT, L., “*Odyssey* 19.535-50: On the Interpretation of Dreams and Signs in Homer”, *CPh*, 89.2 (1994), pp. 147-152.
- PRICE, S.R.F., “The Future of Dreams: From Freud to Artemidurus”, *P&P*, 113 (1986), pp. 3-37.
- PUHVEL, J., “The Provenance of Greek *ιάλλω*”, *California Studies in Classical Antiquity*, 6 (1973), pp. 221-230.
- QUEHEC, D., “Le cri dans la représentation tragique”, *Pallas*, 38 (1992), pp. 131-135.
- RAMNOUX, C. (1959), *La nuit et les enfants de la nuit dans la tradition grecque*, París, 1986.

RANKIN, A.V., “Penelope’s Dreams in Books XIX and XX of the *Odyssey*”, *Helikon*, 2 (1962), pp. 617-624.

REECE, S., “Penelope’s ‘Early Recognition’ of Odysseus from a Neoanalytic and Oral Perspective”, *College Literature*, 38.2 (2011), pp. 101-117.

REID, S., “The *Iliad*: Agamemnon’s Dream”, *American Imago*, 30 (1973), pp. 33-56.

REIDER, G.A., *Epiphany and Prophecy in the Homeric Epics*, Tesis Doctoral de Boston University, 1989 (publicada en microfilms).

RIBEIRO, W.A., “Aspectos reais e lendários da Biografia de Hipócrates, o ‘pai da medicina’”, *Jornal Brasileiro de Historia da Medicina*, 6.1, (2003), pp. 1-7.

RICHMOND, J.A., “Spies in Ancient Greece”, *G&R*, 45.1 (1998), pp. 1-18.

RITCHIE, W., *The Authenticity of the Rhesus of Euripides*, Cambridge, 1964.

ROBERTS, D.H., “Orestes as Fulfillment, *Teráskopos* and *Téras* in the *Oresteia*”, *AJPh*, 106 (1985), pp. 283-297, http://scholarship.haverford.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1081&context=classics_facpubs.

ROBERTSON, M., “Sarpedon Brought Home”, en J.H. Betts, J.T. Hooker y J.R. Green (eds.), *Studies in Honor T.B.L. Webster*, II, Bristol, 1988, pp. 109-120.

ROCHA, R., “Estesícoro entre Épica e Drama”, *Pháos*, 9 (2009), pp. 65-79.

RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, G., “Los sueños como causas históricas en la obra de Heródoto”, en F. Echeverría Rey y M.Y. Montes Miralles (eds.), *Actas del V Encuentro de Jóvenes Investigadores. Ideología, estrategias de definición y formas de relación social en el mundo antiguo*, Madrid, 2006, pp. 21-32.

—, “Sueño e intervención divina en la obra de Artemidoro”, en J.F. González Castro *et al.* (eds.), *Perfiles de Grecia y Roma I (Actas del XII Congreso Español de Estudios Clásicos. Valencia, 22 al 26 de octubre de 2007)*, Madrid, 2009, pp. 601-610.

—, “Sueño y humor en Aristófanes”, en M.J. García Soler (ed.), *El humor (y los humores) en el mundo Antiguo*, Amsterdam, 2009, pp. 113-157.

—, “Sueño y Muerte: Dos hijos de la Noche en el mito de Reso”, *Arys*, 8 (2009-2010), pp. 155-164.

ROHDE, E. (1891-1894), *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, Madrid, 1994.

ROISMAN, H.M., “Nestor the Good Counsellor”, *CQ*, 55.1 (2005), pp. 17-38.

ROTONDARO, S. *Il sogno in Platone. Fisiologia di una metafora*, Nápoles, 1998.

ROSCHER, W.H. (1900), *Efialtes: tratado mítico-patológico sobre la pesadilla en la Antigüedad clásica*, en J. Hillman (1972), *Pan y la pesadilla*, Girona, 2007.

ROSE, H.J., “Keres and Lemures”, *HThR*, 41 (1948), pp. 217-228.

ROUSSEAU, G.S., “Dream and Vision in Aeschylus’ *Oresteia*”, *Arion*, 2 (1963), pp. 101-136.

ROZOKOKI, A., “Penelope’s Dream in Book 19 of the *Odyssey*”, *CQ*, 51.1 (2001), pp. 1-6.

RUIZ GARCÍA, E., “Artemidoro y la arqueología del saber onirocrítico”, en R. Teja, 2002, pp. 29-50.

RUSSO, J., “Interview and Aftermath: Dream, Fantasy and Intuition in *Odyssey* 19 and 20”, *AJPh*, 103 (1982), pp. 4-18.

—, “Penelope’s Gates of Horn(s) and Ivory” en A. Hurst, y F. Létoublon, *La mythologie et l’ ‘Odysée’: hommage à Gabriel Germain. Actes du colloque international de Grenoble, 20-22 mai 1999*, Ginebra, 2002, pp. 223-230.

SAÏD, S., “Darius and Xerxès dans les *Perses* d’Eschyle”, *Ktèma*, 6 (1981), pp. 17-38.

SANTAMARÍA ÁLVAREZ, M.A., “Diálogos entre vivos y muertos en los poemas homéricos *Ilíada* XXIII 65-107 y *Odisea* XI”, en R. Martín Hernández y S. Torallas Tovar (eds.), *Conversaciones con la Muerte: diálogos del hombre con el Más Allá desde la Antigüedad hasta la Edad Media*, Madrid, 2011, pp. 23-50.

SAPHIRO, S.O., “Herodotus and Solon”, *ClAnt*, 15.2 (1996), pp. 348-364.

SATRUSTEGI, J.M., “Sueños y pesadillas en el folklore tradicional vasco”, *Boletín de la Real Sociedad Vascongada de los Amigos del País*, 37.3-4 (1981), pp. 359-375.

—, “Sueños y pesadillas en el devocionario popular vasco”, *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra* 47 (1986), pp. 5-33.

SCHNAPP-GOURBEILLON, A., “Le lion et le loup: Dioméde et Dolonie dans l’*Iliade*”, *QS*, 15.1 (1982), pp. 45-77.

SEBEOK, T.A. y BRADY, E., “The Two Sons of Croesus. A Myth about Communication in Herodotus”, *QUCC*, 30.1 (1979), pp. 7-22.

SELS, N., “Ambiguity and Mythic Imagery in Homer: Rhesus’ Lethal Nightmare”, *CW*, 106.4 (2013), pp. 555-570.

SMITH, W., “The Disguises of the Gods in the *Iliad*”, *Numen*, 35.2 (1988), pp. 161-178.

SINEUX, P., *Amphiaraios. Guerrier, devin et guérisseur*, París, 2007.

SOLE, G., *Il tabù delle fave. Pitagora e la ricerca del limite*, Roma, 2004.

SOMMERSTEIN, A.H., “Sleeping Safe in our Beds: Stasis, Assassination and the *Oresteia*”, en H. Molineaux, (ed.), *Literary Responses to Civil Discord*, Nottingham, 1993, pp. 1-24.

—, *Talking about Laughter: And Other Studies in Greek Comedy*, Oxford-Nueva York, 2009.

—, “Fragments and Lost Tragedies”, en A. Markantonatos (ed.), *Brill’s Companion to Sophocles*, Leiden-Boston, 2012, pp. 191-209.

SORABELLA, J., “Observing Sleep in Greco-Roman Art”, en E. Scioli y C. Walde (eds.), *Sub imagine somni: Nighttime Phenomena in Greco-Roman Culture*, Pisa, 2010, p. 1-31.

STAFFORD, E., “Brother, Son, Friend and Healer: Sleep the God”, en T. Wiedemann y K. Dowden (eds.), *Sleep*, Bari, 2003, pp. 71-106.

STEWART, C., “Erotic Dreams and Nightmares from Antiquity to the Present”, *Journal of the Royal Anthropological Institute.*, 8.2 (2002), pp. 279-309.

STOL, M., *Epilepsy in Babylonia. Cuneiform monographs II*, Gronigen, 1993.

STONEMAN, R., *The Ancient Oracles. Making the Gods Speak*, New Haven-Londres, 2011.

SUÁREZ DE LA TORRE, E., “El sueño y la fenomenología onírica en Aristóteles”, *CFC*, 5 (1973), pp. 279-311.

—, “Adivinación y profecía en Píndaro I”, *Minerva*, 2 (1988), pp. 65-106.

—, “Adivinación y profecía en Píndaro II”, *Minerva*, 3 (1989), pp. 79-120.

- , “Píndaro y la religión griega”, *CFC(G)*, 3 (1993), pp. 63-105.
- TASSO, A., *Pylai Aidaō. Un percorso iconografico e letterario sulla diffusione del tema delle Porte dell’Ade da Oriente a Occidente*, Oxford, 2013.
- TEJA, R. (coord.), *Sueños, ensueños y visiones en la Antigüedad pagana y cristiana*, Aguilar de Campoo, 2002.
- Terramorsi, B., “La figure mythique du cauchemar. Une écrasante présence”, *Cahiers de recherches medievales et humanistes*, 11 (2004), pp. 46-55.
- (coord.), *Le cauchemar: mythologie, folklore, arts et littérature*, París, 2003.
- TOOHEY, P., “Shades of Meaning in Pindar, *Pythian* 8, 95-97”, *QUCC*, 26.2 (1987), pp. 73-87.
- TORALLAS TOVAR, S., “Sobre la clasificación de los sueños de Filón de Alejandría y sus implicaciones posteriores”, *CFC (G)*, 9 (1999), pp. 191-212.
- TORRANO, J., “O sonho fatídico (Ésquilo *Coéforas*, 526-539)”, *Synthesis*, 6 (1999), pp. 29-33.
- TRIESCHNIGG, C.P., “Iphigenia’s Dream in Euripides’ *Iphigenia Taurica*”, *CQ*, 58.2 (2008), pp. 461-478.
- TEJA, R. (coord.), *Sueños, ensueños y visiones en la antigüedad pagana y cristiana: XV Seminario sobre la Historia del Monacato, 2001*, Aguilar de Campoo, 2002.
- TUILIER, A., “Nouvelles remarques sur le *Rhésos* d’Euripide”, *Sileno*, 9 (1983), pp. 11-28.
- TURKELTAUB, D., “Windy Words in Penelope’s Joking Dream: *Odyssey* 4.787-841”, *Helios*, 41.1 (2014), pp. 1-24.
- Turner, M., “Iconology vs. Iconography: The Influence of Dionysos and the Imagery of Sarpedon”, *Hephaistos*, 21-22 (2003-2004), pp. 53-79.
- UCCHESU, M., *L’incubo. Credenze, pratiche e dottrine*, Nápoles, 2007.
- URSO, A.M., “Sopravvivenze e metonomasie nel processo di denominazione greco di alcune patologie”, en A. Debru y G. Sabbah (eds.), *Nommer la maladie: recherches sur le lexique gréco-latin de la pathologie*, Saint-Etienne, 1998, pp. 39-60.
- VAN DER EIJK, P.J., “The ‘Theology of the Hippocratic Treatise *On the Sacred Disease*”, *Apeiron*, 23 (1990), pp. 87-119

—, “Divination, Prognosis and Prophylaxis: The Hippocratic work *On Dreams* (*De victu* IV) and its Near Eastern Background”, *Studies in Ancient Medicine*, 27 (2004), pp. 187-218.

VAN DER VEEN, J., *The Significant and the Insignificant. Five Studies in Herodotus' View of History*, Amsterdam, 1996.

VAN LIESHOUT, R.G.A., “A Dream on a ΚΑΙΠΟΣ of History. An Analysis of Herodotos *Hist.* VII, 12-19; 47”, *Mnemosyne*, 23 (1970), pp. 225-249.

—, *Greeks on Dreams*, Utrecht, 1980.

VAN NORTWICK, “Penelope and Nausicaa”, *TAPhA*, 109 (1979), pp. 269-276.

VAN NUFFELE, P., “Galen, Divination and the Status of Medicine”, *CQ*, 64.1 (2014), pp. 337-352.

VÁZQUEZ HOYS, A.M., “La serpiente en la Antigüedad: ¿genio o demonio?”, en J. Alvar *et al.* (coords.), *Héroes, semidioses y daímones. Primer Encuentro-Coloquio de ARYS*, Madrid, 1992, pp. 81-134.

VEGETTI, M., *Cuore, sangue e cervello. Biologia e antropología nel pensiero antico*, Milán, 1977.

VERMEULE, E. (1979), *La muerte en la poesía y en el arte de Grecia*, México, 1996.

VERNANT, J.-P. (1972), *Mito y tragedia en la Grecia antigua (I)*, Madrid, 1987.

— (1973), *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, 2001.

— (1989), *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, Barcelona, 2001.

— (1999), *El universo, los dioses, los hombres. El relato de los mitos griegos*, Barcelona, 2003.

VERNANT, J.-P. y VIDAL-NAQUET, P. (1972), *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, vol. I, Madrid, 1987.

VIGNOLO MUNSON, R., “The Madness of Cambyses (Herodotus 3.16-38)”, *Arethusa*, 24.1 (1991), pp. 43-63.

VINAGRE LOBO, M.A., “Etapas de la literatura onirocrítica según los testimonios de Artemidoro Daldiano”, *Habis*, 22 (1991), pp. 297-312.

—, “Artemidoro Daldiano ante la tradición onirocrítica previa”, *ExcPhilol*, 2 (1992), pp. 113-130.

—, “La literatura onirocrítica griega hasta el s. II d.c. Estado de la cuestión”, *REC*, 101 (1992), pp. 63-75.

—, “Autores no onirocríticos en la obra de Artemidoro Daldiano”, en el *VIII Congreso español de estudios clásicos: (Madrid, 23-28 de Septiembre de 1991)*, II, Madrid, 1994, pp. 469-476.

—, “Serapis y los libros de sueños”, en J. Alvar, C. Blánquez y C.G. Wagner (coord.), *Sexo, muerte y religión*, Madrid, 1994, pp. 125-134.

—, “Los intérpretes de sueños en los templos de Serapis”, *Arys*, 3 (2000), pp. 129-141.

—, “Papiros mágicos griegos y adivinación por sueños”, en J. Peláez (ed.), *El dios que hechiza y encanta. Magia y astrología en el mundo clásico y helenístico. Actas del I Congreso Nacional, Córdoba, 1998*, Córdoba, 2002, pp. 73-78.

—, *Los libros griegos de interpretación de sueños*, Zaragoza, 2011.

VLAHOS, J.B., “Homer’s *Odyssey*, Books 19 and 23: Early Recognition: A Solution to the Enigmas of Ivory and Horns, and the Test of the Bed”, *College Literature*, 34.2 (2007), pp. 107-131.

VON GRUNEBaum, G.E. (ed.), *The Dream and Human Societies*. Berkeley-Los Angeles, 1966.

WACZIARG, A., “Le Chaos d’Hésiode”, *Pallas*, 57 (2001), pp. 131-152.

WALDE, C., “Illness and its Metaphors in Artemidorus’ *Oneirocritica*. A negative List”, en S.M. Oberhelman, 2013, pp. 128-158.

WEIDHORN, M., *Dreams in Seventeenth-Century English Literature*, La Haya, 1970.

WEST, S., “And It Came to Pass that Pharaoh Dreamed: Notes on Herodotus 2.139, 141”, *CQ*, 37.2 (1987), pp. 262-271.

WHALLON, W., “The Serpent at the Breast”, *TAPhA*, 89 (1958), pp. 271-275.

WHITE, S., “Io’s World: Intimations of Theodicy in *Prometheus Bound*”, *JHS*, 121 (2001), pp. 107-140.

WYATT, W.F., “Agamemnon's Deception”, *SyllClass*, 13 (2002), pp. 1-18.

YAGÜE ALONSO, A.I. y DE GREGORIO GONZÁLEZ, C., “Parálisis del sueño: síntoma o enfermedad?”, *Psiquiatría Pública*, 11.3 (1999), pp. 120-122.

ZADRA, A., PILON M. y DONDERI, C., “Variety and Intensity of Emotions in Nightmares and Bad Dreams”, *Journal of Nervous and Mental Disease*, 194.4 (2006), pp. 249-254, http://www.researchgate.net/publication/7164784_Variety_and_Intensity_of_Emotions_in_Nightmares_and_Bad_Dreams.

ZERBA, M., “What Penelope Knew: Doubt and Scepticism in the *Odyssey*”, *CQ*, 59.2 (2009), pp. 295-316.

ZOCHIOS, S. “Lamia: A Sorceress, a Fairy or a Revenant?”, *Tric Trac. Journal of World Mythology and Culture*, 4 (2011), pp. 96-112. (Disponible en <https://www.academia.edu>).

—, *Le cauchemar mythique: étude morphologique de l’oppression nocturne dans les textes médiévaux*, Tesis Doctoral de Université de Grenoble, 2012, <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01211444/document>.

ZUCHELLI, B., *ΥΠΟΚΡΙΤΗΣ, Origine e storia del termine*, Brescia, 1963.

Recursos electrónicos en internet:

— *Academia.edu*: <https://www.academia.edu>

— *L’ Année philologique*: <http://www.annee-philologique.com>

— *Dialnet*: <http://www.dialnet.unirioja.es/>

— *JSTOR*: <http://www.jstor.org/>

— *Perseus Digital Library*: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper>