

LA DEPENDENCIA DE ION EN LA TRAGEDIA DE EURÍPIDES

D. PLÁCIDO

Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN

El personaje de Ion se presenta en la tragedia del mismo nombre como un dependiente de tipo familiar o doméstico en el ámbito del lugar sagrado de Delfos. El proceso experimentado por el personaje lo libera de esa dependencia al recibir un estatuto familiar preciso con la adopción por Juto. Sin embargo, su nueva situación plantea un nuevo tipo de problemas, pues el acercamiento a la ciudad de Atenas pone de relieve cuáles son las ventajas del ciudadano y las limitaciones que se ponen en la ciudad para quienes no son originarios de ella, el problema de la autoctonía, criterio de privilegio que garantiza la libertad pero endurece las condiciones de admisión y aumenta los márgenes de funcionamiento de la ciudadanía. El proceso de cambio en sus condiciones en relación con el estatuto de ciudadano y los peligros de la dependencia constituyen los ejes que justifican el dramatismo de la obra.

ABSTRACT

The character of Ion is portrayed in the play of the same name as a family or domestic assistant in the surroundings of the sacred place of Delphi. The process the character experiences frees him from this dependence upon receiving a precise family statute following his adoption by Xutus. However, his new circumstances create a new type of problem, as his approach to the city of Athens highlights the advantages of citizenship and the restrictions imposed in the city on those who do not have their origins there, the problem of autochthony, the criterion of privilege that guarantees freedom but toughens the conditions of entry and increases the working margins of citizenship. The process of the change in his conditions with regard to the citizen's statute and the dangers of dependence form the dramatic axes of the play.

Desde la misma *hypóthesis* de la tragedia de Eurípides que tiene como protagonista al fundador de la estirpe de los jonios, se plantea el tema de la obra como algo que trata de la dependencia, pues Ion se presenta como *neókoron* que sirve de esclavo a su padre Apolo (*edoúleuse tòi patrí*). Fuera de Atenas, de donde se lo han llevado a Delfos tras haberlo abandonado su madre en la misma cueva donde la había violado Apolo, Ion aparece, en efecto, sometido a relaciones de dependencia familiares.

Del mismo modo, Hermes, el dios que introduce la acción, se presenta (4) como *látris* de los dioses, en relaciones de dependencia con sus congéneres¹. Cerca del final, la Pitia declara que el dios había hecho también a Ion *látrin* (1343). La función de Ion, *latreúo* (124), es definida con el mismo término que la de Hermes. Los delfios, por su parte, son *thérapes* de Febo (94). El santuario es, pues, escenario de formas específicas de subordinación.

El coro, por otra parte, está formado por esclavos, a los que Ion llama *próspoloi* (510), y ellos se refieren a Juto como *despóten* (511, 516), así como a los *despótai* que le puedan permitir entrar en el lugar sagrado (232). Y llaman al mensajero *xúndoule* (1109). Al servir de enlace entre los dos ambientes, el delfico y el ateniense, el coro hace de hilo conductor del tema de la dependencia entre el santuario y la ciudad.

Ion revela sus problemas desde el principio, en el ambiente de la servidumbre sacra, por el hecho de no conocer a sus padres (51), es decir, por carecer de referencias para ser integrado en la comunidad. Aparece por lo tanto privado de relaciones familiares. Sus servicios (*therapeúo* en los altares del dios) se relacionan con el hecho de no tener padre ni madre (109-111).

Su función, sin embargo, se traduce como un hermoso trabajo, *kalòn pónon* (129), con lo que se roza el significado de *pónos* como acción heroica, frecuente en la tragedia². En Delfos, sus relaciones de dependencia aparecen como satisfactorias, porque es guardián digno de la confianza de todos (54, ss.)³. Allí trabaja y realiza *pónous* desde niño (102). Es hermoso el *pónos* que se hace para los inmortales (132). Pero ello no impide que su mano se haga *doúlan*. Predomina, sin embargo, la cualificación positiva: no se cansa de realizar *euphámous ...pónous*, y no dejaría de hacer el servicio, considerado como resultado de una *agathâi moírai* (152). Por ello seguirá siendo esclavo (*douleúso*) y sirviendo al dios (*therapeúon*) y dice con orgullo que es *doúlos* del dios (309). Se señala así la falta de límites claros entre la *therapeía* y la *douleía* al menos en el plano de la servidumbre sacra, lo mismo que se señala sutilmente la falta de delimitación entre el servicio voluntario y la esclavitud.

¹ C. Jourdain-Annequin, «Héraclès latris et doulos. Sur quelques aspects du travail dans le mythe héroïque» *DHA*, 11, 1985, pp. 497, ss., 507, 521, sobre los límites entre *latreía* y *douleía*.

² R. Descat, *L'acte et l'effort. Une idéologie du travail en Grèce ancienne (8ème-5ème siècle av. J.-C.)*, Besançon, Centre de Recherches d'Histoire Ancienne, 1986, pp. 82-85.

³ K.H. Lee, *Euripides. Ion, with Introduction, Translation and Commentary*, Warminster, Aris & Phillips, 1997, p. 22.

Todas sus circunstancias personales están en principio caracterizadas por la de la dependencia de tipo familiar. Por ejemplo, quien le proporciona los vestidos es el dios de quien es esclavo (*douleúomen*) (327), según dice en su comentario a la observación de Creúsa acerca de sus hermosas vestiduras. Sin embargo, al haber sido abandonado y definirse como *anónumos*, había tenido que vivir una vida esclava, *oikéten bíon* (1373), donde *oikéten* está usado como sustantivo predicativo, no como adjetivo calificativo de "vida", y *oikétes* es normalmente un esclavo doméstico o cuasi clientelar⁴.

Pero Creúsa, cuando conoce sus circunstancias, le pregunta si su situación servil deriva de la exposición (*anáthema*) o de la venta (310), es decir que en sus cálculos entra que pudiera definirse su situación como propiamente esclavista, según las prácticas del mercado. De hecho, a pesar de todo, Ion se alegra de haber escapado a la esclavitud (*tò doûlon*), cuando lo acoge Juto, en 556⁵; ahora ya sabe que su madre es libre, pero Ion al mismo tiempo se plantea la nueva perspectiva cuando espera que también sea ateniense (670-5); y luego, en efecto, en 1380, ss., declarará sus temores de que en cambio pueda ser una esclava; todo ello es lo que resultará ser la gran preocupación del personaje: así, con la adopción, no se podrá conocer si era hijo de un esclavo (1384)⁶. Piensa en efecto que de este modo se liberará de la servidumbre del templo gracias al reconocimiento por Juto. En 576, éste le dice que así abandonará las tierras del dios y la vida errante, pero Ion todavía no lo ve del todo claro hasta conocer a su madre, aunque se haya liberado de la servidumbre del templo. La marcha a Atenas (577) se presenta como una primera solución, pero sabe que allí se pueden plantear problemas (588,ss), ya que se transformará en un hijo de nadie (592-4). Antes de llegar a ser ateniense, el personaje experimenta un proceso iniciático en el que tiene que pasar sucesivamente por ser un recogido de Delfos y el hijo de un meteco y bastardo, *nothogenés*⁷, identificados como dos modos de falta de integración, de situaciones que al menos bordean el riesgo de la dependencia.

Efectivamente, al tiempo que piensa en su liberación se plantea el problema de ser *nothogenés* (592), por lo que se interesa por saber quién es su madre (540), pues piensa que Juto puede haber acudido a un le-

⁴ D. Plácido, «Los <<oikétai>>, entre la dependencia personal y la producción para el mercado», en M. Moggi, G. Cambiano, *Schiavi e dependenti nell'ambito dell'«oikos» e della «famiglia»*, *Atti del XXII Colloquio GIREA Pontignano (Siena), 19-20 novembre 1995*, Pisa, ETS, 1998, 105-116.

⁵ A.S. Owen *Euripides Ion*, ed. with *Introduction and Commentary*, Oxford, Clarendon Press, 1939, *ad loc.*; Lee, p.222.

⁶ Ver Owen, *ad loc.*

⁷ P. Vidal Naquet, «The Place and Status of Foreigners in Athenian Tragedy», C. Pelling, ed., *Greek Tragedy and the Historian*, Oxford, Clarendon Press, 1997, 109-119.

cho *nóthon* (545), expresión que tiene un paralelo en 819: *doûla léktra*, según lo cual sería el hijo de una esclava (837), de acuerdo con las palabras del viejo que acompaña a Creúsa en estos momentos como representante de la conciencia ática. Si su madre es una esclava (*doúle*), es peor encontrarla que dejarla silenciada (1382-3). Pero este viejo termina diciendo que el esclavo sólo tiene de malo el nombre y que no es peor que los libres si es *esthlós* (854-6)⁸. Ahora bien, en medio de estas afirmaciones humanitarias, el viejo proyecta matar al niño (850). En tal escena se concentra la fuerza dramática derivada de las condiciones sociales de Atenas, como ciudad de la libertad y de la hospitalidad, imagen promovida abundantemente por Eurípides mismo a través de la figura de Teseo, como representante de los aspectos positivos del imperio ateniense⁹.

Los atenienses son presentados por Hermes, en v. 29, con palabras de Apolo, como *laón... autóchthona*¹⁰. Efectivamente, la autoctonía permite la libertad del *laós*, pero esclaviza al no autóctono. El privilegio implica la exclusión. Tales son las condiciones que permiten a Eurípides convertir la historia de Ion en tema trágico.

Juto en efecto aparece como *ouk eugenés* por el hecho de no ser ateniense (63-64), sino un aliado en la guerra que al final se había casado con Creúsa. Es *ouk astós, all'epaktòs ex álles chthonós*. Como *epíkouros oikétor* no puede poseer la tierra (1299), lo que se expresa en relación con la ciudadanía y la libertad: es ese momento en que vuelve a definirse la ciudadanía en relación con la tierra, además de la autoctonía, de la que constituye la base real.

El problema inicial de Ion, que estribaba en no saber de quién era (313), revela toda su proyección al llegar a Atenas. Allí, la situación privilegiada de Creúsa y Erictonio se define como *ek gês prógonos* (265). Este privilegio es claramente cerrado, hasta tal punto que el mismo Ion se ha sorprendido de que un *xénos* tenga por esposa a una ateniense *engenê* (293), al enterarse del matrimonio de Creúsa con Juto. Por eso Ion espera que su madre sea ateniense, para tener *parrhesía* (671). Sin *parrhesía*, tendría la boca *doûlon* (675). En Atenas cabe seguir siendo *xénos* a pesar de ser *astós*, en una frase en que se menciona la *pólis* como *katharán* (673); son los problemas del *status* que preocupan a Ion¹¹, porque es hijo de un padre *epaktoû*, lo que lo hace a él *nothagenés* frente a los atenienses autóctonos (589, ss.). El coro está de acuerdo en que la ciudad debería rechazar al extranjero: que el niño nunca venga a mi ciudad, dice, *es emàn pólin* (719; 721).

⁸ D. Plácido, *La sociedad ateniense. La evolución social de Atenas durante la guerra del Peloponeso*, Barcelona, Crítica, 1997, p. 77.

⁹ S. Mills, *Theseus, Tragedy and the Athenian Empire*, Oxford, Clarendon Press, 1997.

¹⁰ N. Loraux, *Les enfants d'Athéna*, París, Seuil, 1990², pp. 197-253.

¹¹ Lee, p. 22.

El ciudadano aspira al ocio (634)¹², con lo que se encuadra en el programa democrático que define el papel del ciudadano como liberado del trabajo productivo: ningún *ponerón* lo apartó (*exéplesse*) del camino, en lo que es una manifestación de su conciencia de *status* (645-6)¹³; el drama consiste en estar situado en el borde entre la ciudadanía y la esclavitud. El rechazo se identifica con la figura de Erecteo (724): la tradición por él representada se opone a la integración. En consecuencia, la falta de pureza en Atenas convertiría en negativa la liberación de la servidumbre del templo. También podría ser considerado *nóthon* si lo hubiera parido el *parthéneuma* de su madre (1473), su madre como *parthénos*, y sería *dusgenés* (1477). Atenas salva al dependiente, pero exige la pureza. El problema se sitúa por tanto en Atenas¹⁴: el personaje se mueve allí entre las ventajas de ser ateniense y el peligro de esclavitud, entre la *parrhesía* y la *douleía* (673-5); el concepto de autoctonía significa en definitiva un estrechamiento en las condiciones de acceso a la libertad¹⁵. En Atenas peligra la libertad de quien no lo tiene muy claro desde el punto de vista de la ciudadanía: es el problema de Juto (290) y el que está presente en toda la obra expresado en el *ouk eugenés* de los versos 63-4. La sorpresa para Ion es que haya habido un matrimonio entre un *xénos* (Juto) y una *engenê* (Creúsa) en v. 293. El hijo de Juto en tales circunstancias será *nóthou paidós* (1105). En Atenas se plantea de modo especialmente dramático el problema del bastardo en un pueblo autóctono¹⁶, lo que hace que la xenofobia se asocie especialmente a la ciudad (1048, ss.)¹⁷, que se mueve entre la xenofobia y el poder imperialista¹⁸. Así se presenta el drama como exclusivismo de la ciudadanía y la libertad, relacionado con el hecho de que Atenas representa la libertad pero también el campo de la delimitación de la libertad en la ciudadanía. La realeza aparece en la obra como metáfora de la ciudadanía: sólo deben reinar los *eugenetân* Erecteidas (1060), como consecuencia de que nadie entre en la casa de Erecteo (1056).

Según Saxonhouse¹⁹, Eurípides enseña en esta obra a los atenienses los fundamentos de sus creencias y prejuicios, la ciudad xenófoba y aristocrática, donde los fundamentos de la libertad están en la autoctonía que justifica la exclusión, las delimitaciones de la ciudad.

¹² Lee, p. 231.

¹³ Lee, p. 231.

¹⁴ Lee, p. 222.

¹⁵ Lee, p. 186.

¹⁶ R. Rehm, *Greek Tragic Theatre*, Londres-Nueva York, Routledge; 1992, p. 139.

¹⁷ En boca del coro, Rehm, p. 142.

¹⁸ Rehm, p. 147.

¹⁹ A.W. Saxonhouse, «Myths and the Origines of Cities: Reflections on the Autochthony Theme in Euripides' Ion» J.P. Euben, ed., *Greek Tagedy and Political Theory*, Berkeley, University of California Press, 1990, 253-273.

Al final (1562), Atenea destaca el derecho del *oïkon eugenéstaton*. Con ello da valor a la afirmación de Creúsa de que Loxias ha hecho que Ion entre en una casa *eugenê* (1540). Ello representa un desarrollo de lo que ha dicho antes (1536): he hecho a Ion *despóten* al dárselo a un amigo.

La Guerra del Peloponeso, después de la Paz de Nicias, momento en que se produce la obra, es el escenario de profundas transformaciones. La ciudadanía tiende a restringirse desde antes, pero en la guerra se agudiza la exclusión, cuando el sistema democrático va revelando su incapacidad para continuar el método redistributivo que garantizaba la participación del ciudadano pobre. El final de la guerra significó el fin de la libertad del ciudadano, pero el proceso se produce en la época de la guerra, en una dinámica que Eurípides percibe dramáticamente. La participación ciudadana representada por la democracia se ha convertido en el sistema propio de una aristocracia excluyente que asume la autoctonía, transferida sutilmente en la obra de la casa real de los Erecteidas al pueblo de los atenienses. Ahora bien, los componentes del *dêmos*, como aristócratas, asumen el criterio de superioridad que seguía vigente entre quienes trataban de afirmar de nuevo la superioridad de los aristócratas de la oligarquía.

La dependencia de Ion se presenta en el plano de la ambigüedad, entre el estatuto y la real servidumbre, entre las relaciones de dependencia familiar y la venta, entre la igualdad de todos los seres humanos y la absoluta exclusión del impuro, de tal modo que, en medio de un entramado de referencias, sólo se garantiza la libertad a través de la autoctonía. Ion se presenta pues como dependiente sacro por exclusión de la ciudad, por exposición de su madre y carencia de padre reconocido, pero el grave problema que constituye el tema trágico de la obra es la dependencia a la que se puede ver sometido en Atenas ante la falta de garantías en relación con su origen, representada míticamente por su carencia de lazos que garanticen su carácter de autóctono. La asunción por el *dêmos* ateniense de la ideología que sustentaba sus privilegios en la autoctonía fortalece su asentamiento en el imperio y sirve de apoyo al ejercicio de las prácticas esclavistas, pero pondrá en peligro los fundamentos ideológicos de su propia libertad al referir al mito aristocrático los sustentos de la ciudadanía.