

## UNA APROXIMACIÓN LEXICOGRAFICA DEL CULTO A APOLO EN EL ION DE EURÍPIDES

Rosa Amelia Asuaje\*  
rosa@ula.ve

### Resumen

Indudablemente, el oráculo más famoso del mundo antiguo en honor a un dios fue el de Apolo en Delfos. Su origen se remonta a un pasado minoico en el que se le asociaba con fuerzas telúricas que desde las entrañas de la tierra, emitían profecías a los hombres que lo visitaban. En la antigüedad griega, acudir al santuario de Apolo y conocer su culto era, además de una costumbre religiosa y social compleja, la actualización constante de una institución religiosa de gran jerarquía. En esta investigación proponemos que el Prólogo del Ion de Eurípides (obra compuesta en el 413 a.C) es un testimonio importante que ilustra ampliamente el culto a Apolo a través de la descripción de detalles bastante precisos como la cuidadosa descripción del santuario, la ubicación exacta del oráculo u omphalós de la tierra o el tipo de ofrendas llevadas al templo como acto ritual para obtener un oráculo. Consideramos que una aproximación

---

\* Licenciada en Letras Mención Lenguas Clásicas. Magíster en Lingüística. Doctoranda en Lingüística (ULA). Profesora Agregada a Dedicación Exclusiva del Área de Griego Antiguo adscrita al Departamento de Lenguas Clásicas de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Los Andes. Mérida – Venezuela. Ha publicado diversos artículos en las áreas de fonética experimental, docencia y filología clásica griega. Premio Estímulo al investigador (PEI). Miembro de la Sub-comisión Humanística del CDCHT-Universidad de Los Andes. Desarrolla como proyectos de investigación: 1) Elaboración de una edición bilingüe griego-español del *Ion* de Eurípides con introducción, aparato crítico y notas; 2) Elaboración de un libro de estudio con una selección de obras, notas y aparato crítico de autores representativos de la Literatura Clásica Grecolatina, junto a la profesora Clea Rojas. Coautora junto a la Dra. Elsa Mora del libro de texto: *El Canto de la palabra. Iniciación al estudio de la prosodia*, editado por la Universidad de Los Andes (Mérida, 2009). Sus áreas de investigación son la prosodia del español, filología y métrica griega clásica.

**Fecha de recepción de este artículo: 22/3/2009**

**Fecha de aceptación: 25/6/2009**

desde la perspectiva del análisis lexicográfico del texto en su lengua original podría aportar interesantes hallazgos conducentes a cómo el Ion de Eurípides es un testimonio significativo del conocimiento de uno de los cultos más practicados en la antigüedad.

**Palabras clave:** análisis lexicográfico, culto a Apolo, Ión de Eurípides.

## A LEXICOGRAPHIC APPROXIMATION TO THE APOLLO'S WORSHIP INTO EURIPIDES'S ION

### Abstract

In the Ancient World, the most famous oracle for one God's honouring was unquestionably the Apollo's oracle in Delphos. It's source belongs to the Minoic Age when it was in relation with tellurian powers that spread prophecies coming from the earth's bowels to the men who visited it. To visit the Apollo's sanctuary and to know about its worship was a religious and social complex habit and a permanent performing of a religious institution which had a large hierarchy in the grecian Ancient Age. We propose in this investigation that the prologue of the Euripides's Ion (composed in 413 b. C.) is an important testimony that largely shows some detailed descriptions about Apollo's worship: the careful description of the sanctuary; the oracle's accurate location or omphalós of the earth or the kind of oblations which were brought to the temple in a ritual action for getting an oracle were some of these. An approximation from the lexicographic analysis about the text (in its original language) could be, in our concern, a contribution to the interpretation about the Euripides's Ion as an important testimony of the knowledge about one of the most useful worships in the Ancient Age. (Traslated by Dra. Gladys Leandra Portuondo).

**Key words:** Lexicographic analysis, Apollo's worship, Euripides's Ion.

Si separamos a una noción religiosa de las prácticas en las que funcionan, se queda en algo desvaído y vago; y, si no conocemos de fuentes fidedignas el sentido de una práctica determinada, la ciencia no puede considerarla más que como una serie mecánica de movimientos tradicionales. Marcel Mauss. Lo sagrado y lo profano.

## **1. Proemio: Los oráculos y su inscripción dentro de la religión griega antigua**

Consideramos conveniente introducir el tema que hoy nos ocupa realizando algunas “aclaratorias” en torno al controversial rol que tuvo la religión griega antigua como representación social de un colectivo que ponderaba en grado sumo la creencia en diversas entidades sobrenaturales y que ignoraba la posibilidad de salvación anímica a través de la realización de actos de fe impregnados de culpa, castidad y redención. Para corroborar esta afirmación existe una extensa literatura especializada en este tema: Nilsson<sup>1</sup>, Guthrie<sup>2</sup>, Festugière<sup>3</sup>, Burkert<sup>4</sup> han dedicado años de estudio sobre esta particular cosmovisión religiosa. Autores como José Alsina<sup>5</sup> afirma que en la Grecia antigua no existió un dogma religioso único e irrefutable; ni siquiera preexistió un libro sagrado o una casta privilegiada de sacerdotes como en otras culturas vecinas. El rol de la religión griega antigua podría inscribirse, más bien, cumpliendo una importante función social, incluso, rozando los linderos de la política, pues como vemos, siempre existieron divinidades a cuyo cargo estaba la protección de la ciudad, incluso mucho antes de la configuración político-territorial de ésta como *polis*<sup>6</sup>. No en vano ciertas prácticas religiosas gozaron de un prestigio social y político esencial en ciertas decisiones geopolíticas y bélicas por parte de importantes gobernantes griegos; un ejemplo de ello lo constituyó la creencia en consultar oráculos en torno a una situación política determinada. En este sentido el oráculo de Apolo en Delfos materializó por siglos dicha práctica, a tal punto que el oráculo pasó a ser una trascendente institución político-religiosa en la antigüedad griega.

Su estructura medular estuvo centrada en la adivinación, *divinatio* como la denominaron los romanos; palabra emparentada con el verbo ‘*divinare*’: ‘predecir’, que sin lugar a dudas, guarda estrecha relación semántica con el término adivinación en español y *divinus* en latín. Pues bien, la adivinación en la antigüedad consistía en ‘accionar algo’ (a través de métodos diversos como la interpretación del vuelo de las aves, del escudriñamiento de las

<sup>1</sup> Nilsson, M. P. 1940. *Greek Popular Religion*. New York.

<sup>2</sup> Guthrie. 1950. *The Greeks and Their Gods*. London.

<sup>3</sup> Festugière, A. J. 1954. *Personal Religion among The Greeks*. Berkley.

<sup>4</sup> Burkert, W. 1985. *Greek Religion*. Cambridge.

<sup>5</sup> Alsina, José. 1991. *Teoría literaria griega*. Madrid, Gredos. pp. 330.

<sup>6</sup> Cfr. Lanzani, Carolina. 1988. *Religione deifica*. Genova, Frateli Melita Editori.

entrañas de ciertos animales, de la ingesta de bebidas y comidas especiales, de la clarividencia, la telepatía y del desentrañamiento del simbolismo presente en ciertos sueños) en pos de predecir el porvenir, reinterpretar el pasado y descubrir la verdad oculta<sup>7</sup>. En la antigüedad griega el don de adivinar estuvo reservado a ciertos dioses por la intercesión de intérpretes calificados, así como a ciertos héroes cuyo culto era hartamente conocido especialmente en la época arcaica griega; la creencia en el oráculo del héroe Trofonio, mencionado en el drama que hoy nos ocupa, es muestra fidedigna de ello. En este sentido, la tragedia griega antigua es una fuente testimonial capital para constatar la relación entre poder profético, transferencia de éste, divinidad, mito y religión griega. Esquilo en *Agamenón* (1203 ss.) evidencia cómo el dios Apolo otorga el don de adivinación a la princesa troyana Casandra, gracia que según el mito fue más un *handicap* para esta princesa atormentada que vio en su mente cómo ella y su amante forzado, Agamenón, perecerían por el odio y la venganza de Clitemnestra. Este ejemplo extraído del corpus mitológico griego y adaptado a la tragedia evidencia que la transferencia del poder profético a los humanos por parte de algún dios profeta, fue un *topos* de interés para la literatura griega antigua en general. No en vano Homero en *Iliada* retoma de la vasta tradición oral el personaje de Tiresias, vidente que predice las causas de la ‘peste’ que azota al ejército Aqueo, y minusválido, a quien Zeus y Atenea le conceden el don adivinatorio como consuelo por su ceguera.<sup>8</sup>

Con respecto al poder profético, condición natural de todo ‘adivinator’ existe una fértil bibliografía especializada; según Dodds<sup>9</sup>, el término griego acuñado para referirse a esta sobrenatural aptitud era *manteía* (μαντεία), vocablo asociado con las palabras *manía* (μανία): locura y *mainomai* (μáινομαι): estar loco. Así, el poseedor del don de la adivinación o *prophétes* (προφήτης) experimentaba una suerte de locura momentánea mientras entraba en el trance adivinatorio; pensamos que el contacto del profeta o intérprete con la divinidad, revestía un carácter de intensidad tal que ésta solo era compensada en la psiquis humana a través de una escisión transitoria de su voluntad en virtud de preservar la sanidad de su mente. Numerosos testimonios brindados por la literatura

<sup>7</sup> Cfr. Georg Luck. 1995. *Arcana Mundi. Magia y ciencias ocultas en el mundo griego y romano*. Madrid, Gredos.

<sup>8</sup> Georg Luck, *op. cit.*, 271.

<sup>9</sup> Dodds. 1951. *The Greeks and the Irrational*. pp.70.

griega y latina antiguas<sup>10</sup>, así como por la crítica especializada en el estudio interdisciplinario de la antropología, la literatura y la religión<sup>11</sup>, guían nuestra hipótesis. En la antigüedad griega el éxtasis religioso era la materialización de una posesión divina sobre un sujeto que, por un determinado lapso de tiempo, salía de sí para entrar en comunión con la divinidad con la intención de decodificar el mensaje profético. Obviamente que todos los aspectos referidos *supra* se hayan presentes en el método de adivinación y consulta del oráculo de Apolo en Delfos. El dios Sol o Febo Apolo profería a los mortales, oráculos que solo podían ser interpretados por una pitonisa sumida en un estado de extrañamiento ocasionado, probablemente, por la inhalación de los vapores que emergían del *ómphalos* o piedra oracular situada en el interior del templo. A este oráculo acudían personalidades importantes del mundo griego antiguo, especialmente gobernantes y monarcas que se interesaban por averiguar algún aspecto específico sobre la conducción de su pueblo, alguna estrategia militar o simplemente buscar respuestas sobre una interrogante de índole personal.

En cuanto a los orígenes del culto religioso a Apolo, y, a diferencia de la religión dionisiaca en la que el rasgo semítico se mostró bien marcado, la religión apolínea estuvo estrechamente ligada a un pasado minoico vinculado a la creencia en entidades divinas asociadas a fuerzas ctónicas altamente poderosas. Actualmente resulta irrefutable negar, además, el elemento ario en su configuración cósmica. Tal como lo refiere Lanzani<sup>12</sup>, “la divinidad apolínea forma parte de una fase sucesiva en relación con la divinidad dionisiaca, respondiendo, la primera, a una posterior evolución del pensamiento religioso en la antigüedad griega.”<sup>13</sup> A partir de esta ‘estratificación’ podría afirmarse que en la antigua Grecia prevaleció la idea de una suerte de binomio Apolo-Dioniso que abonó el terreno para el establecimiento de una división social importante, marcada por el elemento religioso: el pueblo o *démos* griego creyó tradicionalmente en la religión extática dionisiaca, mientras que el culto a la divinidad apolínea se mantuvo reservado para la clase privilegiada de la monarquía y posteriormente de la oligarquía griega. Esto último reforzaría lo

<sup>10</sup> Para mayor información cfr. Platón. *Timeo*. 72<sup>a</sup>. Cicerón. 1) *Sobre la adivinación (De Divinatione)*, 2) *Sobre la naturaleza de los dioses (De Natura Deorum)*, y, 3) *Sobre el destino (De Fatum)*.

<sup>11</sup> Cfr. Gunkel, H. 1917. *Die Propheten*. Tubinga, Mohr, y, Pease, St. A. *Oxford Classical Dictionary* (2<sup>a</sup> ed.), s.v. “Divination”.

<sup>12</sup> Lanzani, *op. cit.*, pp. 8.

<sup>13</sup> Traducción nuestra.

expuesto anteriormente sobre los visitantes al oráculo de Apolo, su concurrencia estuvo reservada solo a aquellos pocos que ostentaban el poder y la hegemonía de la sociedad dentro de la cual se hallaban inscriptos.

La tragedia que analizamos en este trabajo preserva todas las características que describimos en párrafos anteriores: Una princesa ateniense (Creúsa) acompaña a su esposo (el príncipe Juto) al oráculo de Apolo en Delfos para obtener del dios una respuesta sobre la imposibilidad que tienen para concebir hijos. Ahora bien, como en todo culto religioso, los personajes de este drama debían seguir ciertos 'pasos' para que el dios se manifestara favorablemente, pues, la obtención de todo oráculo estaba sujeta a la entrega de ciertas ofrendas por parte de quien preguntaba y a la realización de determinados rituales llevados a cabo por éste así como por algunos servidores del templo. De esta manera, culto, religión y sacrificio se entrelazaban funcionalmente. A partir de la lectura cuidadosa del *Ion* hemos podido apreciar el conocimiento satisfactorio que Eurípides poseía acerca de la religión apolínea y de su culto; ello se manifiesta en la exposición de información detallada sobre el tipo de adivinación que se llevaba a cabo dentro del santuario oracular, las ofrendas alimenticias que el dios demandaba según la envergadura de la pregunta realizada, la ubicación precisa del *ómphalos* u ombligo oracular dentro del sagrario del templo, su forma, así como la de la fachada interior y externa de los aposentos del dios profeta. El Prólogo de dicha tragedia expone de manera magistral y poética un catálogo informativo vital para ubicar a los espectadores en contexto. El objetivo de esta investigación centra su interés en el estudio del culto religioso al dios Apolo a partir del análisis filológico del Prólogo del *Ion* en su lengua original, mostrando especial interés en el análisis lexicográfico de ciertos términos propios del campo semántico de la religión apolínea presentes en dicho pasaje dramático.

## **II.- El oráculo de Apolo: ámbito de confluencia de los sacra y de los signa. Espacio sagrado y discurso religioso**

Resulta imposible referirnos al funcionamiento y propósitos creados en torno al oráculo de Apolo sin asentar en éste el profundo sentido religioso que los griegos de la antigüedad le concedían. Si entendemos en estricto *sensu* la religión como aquella relación que promueve el ser humano con la divinidad o lo sobrenatural, podríamos afirmar que, en la antigüedad griega y romana, los oráculos actuaban como mediadores de dicha relación. Sabemos que toda sociedad es portadora de rituales y creencias compartidas dentro de las cuales

el culto a la divinidad juega un rol determinante en el entramado místico-pragmático sobre el cual se estructura el binomio sacrificio-beneficio. Más allá de creer en la existencia intangible de lo sobrenatural, la condición primordial para obtener un don de la divinidad residía en ofrecerle a ésta alguna ofrenda que legitimara la relación de intercambio de beneficios para ambas partes. En este punto, la confluencia de ritual y sacrificio nuevamente se manifiesta en la superficie de nuestras reflexiones. La creencia en el oráculo de Apolo pasaba irrefutablemente por la ‘actualización’ –en el sentido aristotélico del término- de un ritual predeterminado para obtener una respuesta mántica que luego de proferida, debía ser decodificada por el intérprete del dios para que el interrogador actuara en consecuencia. Todo humano que deseaba obtener algún oráculo de Apolo debía ofrecer algo al dios para que éste, motivado por la entrega de un don, lo retribuyera satisfactoriamente. El escenario propicio para llevar a cabo este intercambio era el mismo santuario donde residía el ‘hálito vital’ del dios profeta. Observamos, entonces, como espacio sagrado y discurso religioso se interrelacionan en el acto adivinatorio. Respecto a esto es interesante destacar que para los griegos de la antigüedad la palabra oráculo (gr. *manteía*- μαντεία) era portadora de una amplia significación, por un lado era una respuesta o profecía dada por la divinidad a través de un mediador o intérprete; por otro, aludía al espacio sagrado donde este vaticinio se profería, y finalmente se entendía como oráculo al auténtico y mismísimo poder del dios que, desde otro mundo, comunicaba el porvenir, reinterpretaba el pasado y dirigía el presente<sup>14</sup>. Quedaría claro, entonces, que en la cosmovisión religiosa de los griegos de la antigüedad el sentido último de la palabra oráculo implicaba dos significaciones indisolubles: espacio sagrado y discurso religioso.

Con respecto a esto, Dumézil en uno de los capítulos de su *Religión romana arcaica*<sup>15</sup> refiere que:

“en el conjunto de las relaciones culturales de los hombres y los dioses, debe realizarse una distinción entre las ofrendas que los hombres dirigen a la divinidad y los mensajes que los dioses dirigen a éstos. Confluyen, por tanto, dos movimientos de sentido inversos que están presentes, con diferencias de ponderación, en todas las

<sup>14</sup> Cfr. Myers, F. W. H. 1904., Nilsson, M. P. 1951., Flacelière, R. 1963 en Georg Luck, *op cit.*, pp.283.

<sup>15</sup> Dumézil, G. 1966. *La religion romaine archaïque*. París, Payot. p. 633.

religiones y que definen dos campos complementarios: el de los *sacra* y el de los *signa*<sup>16</sup>.

Así pues, el ámbito de los *sacra* comprendería todo lo que a ofrendas, sacrificios, rituales y espacio propicio para llevar a cabo estos últimos, se refiere; en cambio, el ámbito de los *signa* alude al discurso religioso en sí mismo, el cual se presenta de manera variada dependiendo de las técnicas de interpretación empleadas para decodificarlo. No dudamos que en el oráculo de Apolo ambas esferas estuvieran claramente configuradas y que el Prólogo del *Ion* de Eurípides es una prueba de la existencia de esta predeterminada estructuración.

### III.- El templo de Apolo en Delfos. Principales fuentes antiguas documentales

Tal como fue expresado al inicio de este trabajo, referirnos a la antigüedad griega sin considerar el fuerte influjo que su particular religión -recogida en un extenso corpus de mitos- tuvo en el desarrollo de todas sus manifestaciones artísticas es dejar de lado gran parte del *leit motiv* que impulsó una parcela significativa de la creación griega antigua. El conjunto de creencias en dioses y entidades sobrenaturales nacidas en el seno de una sociedad altamente proclive al mantenimiento de un pensamiento significativamente intuitivo, influyó de manera notable en toda la literatura griega antigua, rozando, incluso, los linderos de la prosa histórica y filosófica de la Atenas del siglo V a.C. La creencia en el oráculo de Delfos y el mantenimiento del culto a Apolo como dios profeta, ente que a través de las fuerzas emanadas de las entrañas de la tierra comunicaba el pasado y el porvenir, es un excelente ejemplo de ello. Numerosas fuentes antiguas documentan la creencia y respeto que se guardaba por las profecías de la Pitia. Los libros *VII* y *VIII* de Heródoto bien documentan el influjo que el oráculo de Delfos tuvo en la participación de las distintas tribus griegas frente a la invasión de los Persas durante las Guerras Médicas. De igual manera, el *Himno Homérico a Apolo* es una de las fuentes más invaluable en explicar el nacimiento del dios en la isla de Delos (v 119), su mudanza a Delfos (v 183 ss.) y la instauración allí de su culto (v 285 ss.). Tenemos conocimiento, gracias a Himerio (*Or.* XIV.10 ss.), de un *Himno a Apolo Delfico* (del cual hoy solo conservamos un fragmento: 307) que compusiera Alceo y en el cual se narraba el nacimiento del dios, la obtención de la lira como regalo de Zeus, así como su retorno a los Hiperbóreos conduciendo un carruaje halado por cisnes. Otras

<sup>16</sup> Traducción nuestra.

referencias antiguas que ilustran aspectos etiológicos del culto al oráculo de Delfos las hallamos en *Euménides* de Esquilo (v 1-18) y en el libro X (5.5) de la *Descripción de Grecia* escrito por Pausanias. En estas dos últimas obras, se realza el hecho de que Apolo no fue el primer dios profeta. Según ambas fuentes, antes de él hubo otras diosas profetisas relacionadas con las fuerzas ctónicas de la naturaleza: Gea en primer lugar, Temis y Febe, según Esquilo; Gea y Dafne, según Pausanias. Sin embargo, queda claro -al menos en todas las fuentes antiguas que hemos revisado- que Apolo resulta ser el custodio principal del *omphalós* u ombligo central de la tierra en el momento en que se instaura el culto al oráculo de Delfos, haciéndose famoso en toda la Hélade.

#### **IV.- El Ion de Eurípides como fuente documental del culto a Apolo**

Debido a su compleja composición argumental, la temática planteada en el *Ion* de Eurípides ha sido motivo de diversos enfoques. La trama de la obra, llena de motivos escabrosos; la visión eminente patriótica plasmada en sus versos; la excesiva antropomorfización de la figura del dios Apolo; el cuidadoso desarrollo del personaje femenino protagónico: la princesa ateniense Creúsa; el singular tratamiento que da Eurípides al mito de los Erecteidas, de Juto y de la propia genealogía de Ion, han sido matriz de interesantes miradas. Trabajos como los de Murray<sup>17</sup>, Wilamowitz<sup>18</sup>, Owen<sup>19</sup>, Wassermann<sup>20</sup>, Norwood<sup>21</sup>, Grègoire<sup>22</sup>, Kitto<sup>23</sup>, Conacher<sup>24</sup> Diggle<sup>25</sup> o Lee<sup>26</sup> entre otros, ilustran la extensa gamas de temas que un argumento como el de *Ion* puede suscitar. Sin embargo, la intención de este

<sup>17</sup> Murray, G. 1949. *Eurípides y su época*. México, Fondo de Cultura Económica.

<sup>18</sup> Von Wilamowitz-Moellendorff, U. 1921. *Griechische Verskunst*. Berlin.

<sup>19</sup> Eurípides. *Ión*. 1939. Translated by Owen. Oxford.

<sup>20</sup> Wassermann. 1940. 'Divine violence and providence in Euripides' *Ion* ', *TAPA* 71. pp.587-604.

<sup>21</sup> Norwood, G. 1954. *Essays on Euripides' drama*. London.

<sup>22</sup> Eurípides. 1950. *Ión*. Texte établi et traduit par Léon Parmentier y Henri Gregoire. Paris, Les Belles Lettres.

<sup>23</sup> Kitto, H. D. F. 1961c. *Greek Tragedy: a Literary Study*. London.

<sup>24</sup> Conacher, D.J. 1967. *Euripidean Drama: Myth, Theme and Structure*. Toronto, K. H.

<sup>25</sup> Diggle, J. 1981. *Ion*. Oxford Classical Texts.

<sup>26</sup> Eurípides. *Ion*. 1997. With introduction, translation and commentary by K.H. Lee. England. Aris & Philips Ltd, Teddington House.

trabajo no es comentar lo dicho por la crítica sobre esta tragedia, sino centrar nuestra mirada y analizar los objetos de culto presentes en el Prólogo del *Ion* de Eurípides referidos a la adoración de un dios profeta: Apolo, intérprete del discurso sagrado emitido desde las entrañas de la tierra a través del *omphalós* u ombligo central del mundo.

Mediante el estudio, traducción y análisis lexicográfico de ciertos términos presentes en el griego antiguo referidos al campo semántico religioso, hemos podido comprobar cómo el culto al oráculo de Apolo en Delfos -práctica religiosa esencialmente vivencial- es descrito en detalle en el Prólogo del *Ion* de Eurípides según los estrictos lineamientos de la tradición oral. Suponemos que el autor de esta tragedia tenía presente que la mayor parte de su público tenía un acceso restringido a la lectura; es por ello que escribe para un tipo de espectador que, además de ver la puesta en escena de una trama repleta de sucesos erráticos, podía complementar satisfactoriamente lo visto mediante un 'guión' generoso en información diversa. Sin duda, el Prólogo del *Ion* (1-237) provee al espectador de una información bastante detallada acerca de culto a Apolo en Delfos con la precisión de un testimonio que solo podrían dar los asiduos visitantes a dicho santuario oracular. Consideramos que esta parte del drama referido no solo es un testimonio etnohistórico importante que registra a cabalidad los objetos de culto a un dios profeta, sino que sirvió de valiosa fuente religiosa informativa para el público que disfrutaba del espectáculo teatral que significaba la puesta en escena de una obra tan singular como la que analizamos en esta investigación.

No albergamos la menor duda de que el Prólogo del *Ion* devela una parcela importante de la herencia cultural de la sociedad griega antigua. Tal como lo expone Goody (1996)<sup>27</sup>, la transmisión oral de la herencia cultural en las sociedades ágrafas o medianamente ágrafas, provee a sus miembros de un acervo de conocimientos que centran su atención en la transferencia de códigos éticos y morales de comportamiento, pero sobre todo, y en este punto huelga detener nuestra atención, en los elementos más significativos de una cultura; la etiología de todos los fenómenos que surgen en su mundo; las nociones de tiempo, espacio y lugar, así como las creencias religiosas que guían su existencia. Por lo general, esta transferencia de categorías gnoseológicas se realiza a través del lenguaje, canal natural de la expresión de los individuos que forman una sociedad. No alojamos dudas de que Eurípides- al igual que el resto de los

<sup>27</sup> Goody. 1996. *Cultura escrita en sociedades tradicionales*. Barcelona, Gedisa.

autores dramáticos de la antigüedad griega- tuvo plena conciencia de ello al componer sus piezas dramáticas.

Los primeros versos del Prólogo (1-81), están reservados para que el dios Hermes exponga una sinopsis del argumento de la obra y las causas que han llevado al dios Apolo a ocultar a su hijo Ion en el interior de su templo en Delfos. Con la intención de llevar a feliz término una historia que resulta en extremo comprometedor para Apolo -pues éste abusa sexualmente de una princesa ateniense y la embaraza- el dios Hermes justifica la actuación errada del dios profeta al dar un oráculo falso lleno de una ambigüedad intencional. La aparición de Ion en escena en versos posteriores (82 ss.) enriquece dicho pasaje al iniciar una descripción del momento del día en que la tragedia comienza (86 ss.) -justo antes de la salida del sol-, así como el lugar donde se desarrolla la trama (88 ss.) -frente al templo de Apolo-. En cuanto al Coro de esclavas de Creúsa, éste se antecede a su dueña y se presenta a los espectadores mostrando gran interés por conocer detalles precisos sobre el culto a Apolo. En las *Estrofa* (184-93) y *Antistrofa* (194-204) 1, así como en la *Estrofa 2ª* (205-18), Eurípides sitúa al Coro frente al exterior del templo y lo hace describir minuciosamente las escenas mitológicas representadas en las metopas frontales del santuario. Para cualquier moderno lector de dicha tragedia, no es difícil imaginar al Coro rodeando el exterior del templo, al mismo tiempo que cantaba lo que observaba. Entonado casi totalmente en verso eólico, estos pasajes presentan a un Coro de esclavas que, contrario a lo que se espera de unas mujeres que poseían tal desventajosa condición social, maneja óptimamente las referencias mitológicas que las representaciones escenificadas en el exterior del templo le evocan. En la *Antistrofa 2* (219-36), el Coro cambia su foco de atención hacia Ion para obtener de este joven servidor del santuario del dios, información sobre la entrada al templo y el tipo de ritual que, una vez dentro, debe realizarse para obtener un oráculo de Febo. Los versos 219-32 ilustran un diálogo lírico entre Ion y el Coro sobre los procedimientos para acceder a los aposentos sagrados del dios, así como los tipos de ofrendas requeridas para obtener algún oráculo. Con la intención de estudiar los objetos de culto propios del dios Apolo presentes en la obra, centraremos nuestro análisis en los versos anteriormente referidos, pues consideramos que ellos son los portadores más significativos de este tipo de información religiosa presente en toda esta tragedia.

Llama la atención cómo en los versos 219-21, el Coro de esclavas pregunta a Ion si es lícito: *temís* θέμις acceder al umbral del templo: *gýalon huperbēnai*

(γυόλων ὑπερβῆναι) con los pies descalzos: *leukō podí* (λευκῶ ποδι). En cuanto a *thémis* (θέμις), esta palabra es ampliamente utilizada en griego antiguo con el verbo de existencia elidido como fórmula religiosa para indicar lo que debe hacerse y cómo comportarse frente a un acto ritual, en este caso, entrar a un espacio sagrado. Otros dramas como *Med.* 1053f., *Hipp.* 1033 y *Pha.* 46, presentan este término cumpliendo la misma función semántica. El empleo de *gúala* (γύαλα) como ‘gruta’ -en genitivo plural: *guálon* (γυόλων)- es escogido por Eurípides para destacar la estructura cóncava y profunda del umbral del santuario de Apolo ubicado a los pies del monte Parnaso en Delfos. Esta particular topografía está igualmente testificada en Hesíodo (*Th.* 499). Es interesante observar cómo el dramaturgo, a través de la utilización de un término esencialmente topográfico, provee de información precisa sobre la estructura física del templo del dios. Es propio que un espacio sagrado que custodie al ombligo central del mundo se encuentre adyacente a una montaña rocosa. Ello refuerza la creencia sobre un oráculo conducido por fuerzas telúricas (la diosa Gea, Temis, Febe, Dafne y el mismo Apolo) reveladoras de profecías.

Continuando el análisis, debemos agregar que el sintagma nominal: *leucō podí* (λευκῶ ποδι) es traducido como ‘pie descalzo’, es decir, ‘...acceder al interior del templo (γυόλων ὑπερβῆναι) con pie descalzo’. Al respecto, podemos referir que *leucō* (λευκῶ) es un adjetivo griego que describe a ‘algo blanco’. Algunos autores como Murray<sup>28</sup> consideran que esta expresión alude simplemente a un epíteto femenino, ejemplo de este uso podemos observarlo en otras tragedias como *Alc.* 159, *Or.* 1466 y *Ba.* 457; sin embargo, en esta investigación consideramos que tal alusión de Eurípides es clave, pues el espectador se enteraría de que acceder sin calzado a los aposentos del oráculo custodiado por Apolo, podría formar parte del acto ritual propio del culto a esa divinidad.

El verso 222, contenido de la respuesta negativa de Ion: “no es lícito, ¡oh extranjeras!” *ú themis, ōh xénai* (ού θέμις, ὦ ξέναι) a las preguntas que le hiciera el Coro, aporta igualmente información valiosa sobre todo en lo que concernía a la participación regulada de las mujeres en las actividades religiosas de la época. Sabemos que ser mujer en la antigüedad griega, más que una condición sexual, era un *handicap* social. Las mujeres no eran consideradas ciudadanas y compartían su desfavorecido status con los metecos y extranjeros. La ley que regulaba el funcionamiento de la *polis* griega era taxativa en ese

<sup>28</sup> Murray, G. 1949. *Eurípides y su época*. México, Fondo de Cultura Económica.

sentido. El hecho de que el Coro de dicha tragedia esté integrado en su totalidad por mujeres esclavas atenienses, proscribía indefectiblemente que ellas puedan acceder al interior del templo del dios oracular. Para Ion, en tanto que custodio de las afueras del santuario, dicha condición triplemente negativa era una razón indiscutible de exclusión. Un espacio sagrado no podía ser mancillado por la presencia de mujeres esclavas que, además, eran extranjeras en suelo delfio. Debido a estas razones -que presuponemos que el Coro bien conocía- el grupo de esclavas ni siquiera pide explicaciones al joven sobre tal negativa e interactúa discursivamente con él realizando otra pregunta.

El verso siguiente es considerado por la crítica especializada como espúreo, ya que su estructura prosódica presenta un metro defectuoso que rompe con el ritmo sostenido de los versos, sin embargo, todas las variantes textuales de este verso coinciden en aceptar la presencia del verbo *punthánomai* (πυθάνομαι) en optativo aoristo reforzado por la partícula potencial *án* (ἄν). A través de este verbo el Coro pregunta a Ion, si al menos “podría averiguar” (ἄν πυθοίμην) cierta información sobre el oráculo. Es un hecho reiterativo que sea el Coro quien pregunte detalles sobre el templo de Apolo. A través de un diálogo esticomítico, el Coro pregunta a Ion en el verso 223 si es cierto que en ese santuario del dios se encuentra el ombligo central de la tierra: *mésōn omfalón yās* (μέσον ὀμφαλόν γῆς). Respondiéndole, Ion proporciona al Coro una serie de detalles precisos sobre el *omphalós* de la tierra, es decir, sobre el oráculo mismo. Los versos que siguen (224-29) son una explicación que Ion da al Coro sobre la apariencia física del oráculo, cómo se encuentra adornado por guirnaldas: *stémmasi g' endutōn* (στέμμασι γ' ἐνδυτῶν) y custodiado por las Górgonas: *amfī dē Gorgōnes* (ἄμφι δέ Γοργόνες). Comencemos por comentar sobre la presencia de las guirnaldas como adorno del *omphalós*. A este adorno la antigüedad griega siempre lo consideró un objeto sagrado asociado con determinados cultos religiosos; también suele vincularse con el poder de la divinidad a quien dichas guirnaldas de mirto o laurel estuvieran consagradas. No es casual que fuesen usadas por los suplicantes que entraban a los templos y también otorgadas como premio a los atletas destacados en las distintas competencias deportivas de la Grecia antigua. En lo que respecta a las Górgonas, éstos eran seres monstruosos y temibles de la mitología griega cuya imagen siempre estuvo asociada con la custodia de emplazamientos importantes. Algunos autores como Burnett<sup>29</sup> consideran que su presencia en la obra respondía a la antigua tradición de asociar estos seres con el emplazamiento

<sup>29</sup> Burnett, A. P. 1970 *Ion by Eurípides*. Englewood Cliffs. pp. 135.

de Delfos y la relación de este lugar con el mundo de los monstruos. Fuentes antiguas como Estrabón (9.3.6) identificaban a estos seres sobrenaturales como águilas veteadas cuya característica más significativa era su ferocidad. Según Frobenius,<sup>30</sup> las Gógonas simbolizan en todas las culturas donde aparecen, la fusión de contrarios; es por ello que en la iconografía de los bestiarios las Górgonas son representadas como monstruos de doble fisonomía: rostro de águila y cuerpo de león, o cabeza de pájaro y cuerpo de serpiente, entre otras caracterizaciones. Sin duda, Eurípides, conociendo muy bien la antigua tradición, convierte a las Górgonas en las custodias principales del ombligo central de la tierra, que para reforzar su poder, estaba revestido íntegramente con guirnaldas de laurel.

Huelga continuar nuestro análisis centrándonos en los versos 225-30. En ellos, Ion explica al Coro de esclavas cómo es el ritual que los hombres deben realizar para entrar al templo y hacer una consulta al oráculo. No dudamos que estos versos, casi los últimos del Prólogo, aportan información inestimable sobre el culto al oráculo de Delfos y las prescripciones establecidas para entrar en comunicación, a través de la pitonisa, con la divinidad ctónica a quien le estaba reservada una función profética. En los versos 225-28, Ion indica al Coro que si coloca un *pelanón* u ofrenda sagrada frente a las puertas del templo del dios: *ethýsate pelanòn prò dómōn* (ἐθύσατε πελανὸν πρὸ δόμων) y se desea averiguar algún oráculo de Febo: *ti pythésthai jrézete Foíbu* (τι πυθέσθαι χρήζετε Φοίβου), entonces, el sujeto que pregunta puede dirigirse al altar del templo: *parit' es thymélas* (parit' ε)j qume/laj), pero no puede acceder al sacrario mismo del santuario: *parit' es myjón* (παριτ' ἐς μυχόν) sin antes haber sacrificado ovejas desolladas: *asfáctois mēloisi* (ἀσφάκτοις μήλοισι). Consideramos que la importancia de estos versos reside en el hecho de cómo Ion explica detalladamente los pasos que deben darse para llevar a cabo el ritual requerido con la finalidad de obtener un oráculo de Apolo. Comencemos esta última parte del análisis refiriéndonos a la ofrenda sagrada que Ion refiere, debe colocarse frente a las puertas del templo del dios. En la antigüedad griega se le llamaba *pelanón* a una ofrenda ritual que consistía en una torta hecha de harina, miel, leche y aceite, o de harina de cebada rociada con la sangre de alguna víctima sacrificial<sup>31</sup>. Sin duda, estos versos constituyen una relevante información

<sup>30</sup> Frobenius, Leo. 1952. *Histoire de la Civilisation africaine..* París

<sup>31</sup> Cf. Calvo Martínez, 1980. *Eurípides. Tragedias.* Madrid, Gredos. pp.161 , y Lee, 1996. *Eurípides. Ion.* England, Aris & Philips Ltd. pp. 185.

para los espectadores. Según Lee<sup>32</sup>, este pasaje devela dos implicaciones rituales importantes, por un lado, i) la obligatoriedad de colocar una ofrenda: *pelanós* (πελανός) frente a la entrada de los aposentos del dios: *pró dómōn* (πρὸ δόμων) para obtener un oráculo de Apolo: *ti pithésthai jrēzete Foibu* (τι πυθέσθαι χρήζετε Φοίβου), y por otro, ii) la referencia de que si se deseaba entrar al sagrario del templo: *parit'es myjón* (παριτ' ἐς μυχόν), entonces era indispensable desollar reses menores: *asfáctois mēloisi* (ἀσφάκτοις μήλοισι) para cumplir a cabalidad con el ritual impuesto por la divinidad.

El Prólogo de la obra culmina con la interacción entre Ion y el Coro y la resignación de éste último que se conforma con seguir observando las afueras del santuario mientras llega su señora, la princesa ateniense Creúsa.

A partir de la utilización de una de las herramientas de estudio más importantes de la lingüística, el análisis lexicográfico, podemos esbozar dos conclusiones importantes, por un lado, es evidente cómo la eficaz utilización de uno de los métodos más empleados en la lingüística, conduce a develar aspectos importantes del contenido de un corpus literario; por otro, no albergamos la menor duda de que el *Ion* de Eurípides debería ser considerado una fuente etnohistórica e historiográfica esencial para conocer a profundidad el culto a una divinidad tan significativa entre quienes vivieron en la antigüedad griega. Gracias a obras como ésta, los lectores de la actualidad tenemos la posibilidad de decodificar un tipo de información que trasciende la estructura superficial de un relato. Analizar un texto clásico griego tomando en consideración nuevas lecturas que enriquecerán su análisis, debe ser el objetivo primordial para un estudioso de la filología clásica griega.

## BIBLIOGRAFÍA

### 1.- Ediciones y traducciones de textos clásicos

Asuaje, Rosa Amelia (coord.); Lara, Jesús Darío; Guerrero Rosmar; Rojas, María Teresa y Sosa, Beatriz. 2006. Eurípides. *Ion*. Mérida, Universidad de los Andes (inédita).

Burnet, John (ed.) 1967. *Platonis opera*. Oxford, Clarendon Press.

Campbell, David 1990. *Sappho and Alcaeus*. London, Harvard University Press.

Calvo Martínez, José Luis. 1980. Eurípides. *Ion*. Madrid, Gredos.

Diggle, James. 1981. Eurípides. *Ion*. Oxford.

<sup>32</sup> Lee, K.H. 1996. *Eurípides Ion, op cit.*, pp. 184-58.

- Evelyn-White, Hugh. 1998. *Hesiod, Homeric Hymns, Epic Cycle*. London, Harvard University Press.
- García Gual, Carlos. Plutarco. *Moralia*. 1972. Madrid, Gredos.
- García Moreno, Julia. 1993. Apolodoro. *Biblioteca mitológica*. Madrid, Alianza.
- Goldmann, L. 1989. Esquilo. *Tragedias Completas*. Madrid, Edaf.
- Jones, W. H. S. 1955. Pausanias. *Description of Greece*. London, Harvard University Press.
- Kovacs, David. 1994. *Euripides*. Cambridge, Mass.
- Labiano, Juan Miguel. 1999. Eurípides. *Ion*. Madrid, Cátedra.
- Lee, Kevin. 1997. Euripides. *Ion*. England, Aris & Philips Ltd, Teddington House.
- Malkiel de, María Rosa Lida. 1978. Heródoto. *Los nueve libros de la historia*. México, Cumbre.
- Owen, Arthur. 1939. Euripides. *Ion*. Oxford.
- Parmentier, Léon et Gregoire, Henri. 1950. Euripide. *Ion*. Paris, Les Belles Lettres.
- Way, Arthur. 1962. Euripides. *Ion*. Loeb Classical Library.
- 2.- Bibliografía crítica**
- Alsina, José. 1991. *Teoría literaria griega*. Madrid, Gredos.
- Burkert, Walter. 1985. *Greek Religión*. Cambridge.
- Conacher, D.J. 1967. *Euripidean Drama: Myth, Theme and Structure*. Toronto K. H.
- Diggle, James. 1974. "On the Heracles and Ion of Euripides", *PCPS* 20. 3-36.
- Dodds, E. R. 1951. *The Greeks and the Irracional*. Berkley - Los Ángeles, University of California Press.
- Dumézil, George. 1966. *La religion romaine archaïque*. Paris, Payot.
- Festugière, André-Jean. 1954. *Personal Religión among The Greeks*. Berkley.
- Flacelière, Robert. 1963. *Greek Oracles*. Trad. al inglés por Garman. D. New Cork, Norton.
- Frobenius, Leo. 1952. *Histoire de la Civilisation africaine*. Paris.
- Georg Luck. 1995. *Arcana Mundi. Magia y ciencias ocultas en el mundo griego y romano*. Madrid, Gredos.
- Goody, Jack. 1996. *Cultura escrita en sociedades tradicionales*. Barcelona, Gedisa D. S.
- Guthrie, William. 1950. *The Greeks and Their Gods*. London.
- Kitto, Humphrey Davy Findley. 1961c. *Greek Tragedy: a Literary Study*. London.
- Lanzani, Carolina. 1988. *Religione deifica*. Genova, Frateli Melita Editori.
- Murray, Gilbert. 1949. *Eurípides y su época*. México, Fondo de Cultura Económica.

- Myers, Frederic William Henry 1904. *Essays Classical*. London, Macmillan.
- Nilsson, Martin. 1940. *Greek Popular Religion*. New York.
1951. *Cults, Myths, Oracles, and Politics in the Ancient World*. London, Gleerup.
- Norwood, Gilbert. 1954. *Essays on Euripides' drama*. London.
- Raven, David. 1962. *Greek Metre*. London.
- Von Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich. 1921. *Griechische Verskunst*. Berlin.
- Wasermann, Felix. 1940. 'Divine violence and providence in Euripides' *Ion* ', *TAPA* 71. pp.587-604.
- West, M. L. 1982. *Greek Metre*. Oxford.
- 3.- Textos de referencia**
- Bonte, Pierre y Izard, Michael. 1996. *Diccionario Akal de etnología y antropología*. Llinares García (trad.). Madrid, Akal.
- Chantraine, Pierre. 1984. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris, Klincksieck. 2 vols.
- Curtius, Jorge. 1951. *Gramática griega*. V. Centurión (trad.). Buenos Aires, Desclée de Brower.
- Grimal, Pierre. 2001. *Diccionario de mitología griega y romana*. F. Parayols (trad.) Barcelona, Paidós.
- Gunkel, Hermann. 1917. *Die Propheten*. *Oxford Classical Dictionary* (2ª ed.)Tubinga, St. A.
- Liddell, Henri and Scott, Robert. 1944. *Greek-English Lexicon*. Oxford, Clarendon Press.