



**Migraciones, desplazamientos,
conflictos en el mundo antiguo**

Julieta Cardigni, Diana L. Frenkel,
Adriana M. Manfredini, Analía V. Sapere,
Mariana S. Ventura
(Comps.)

**Migraciones, desplazamientos, conflictos
en el mundo antiguo**



Migraciones, desplazamientos, conflictos en el mundo antiguo

Julieta Cardigni, Diana L. Frenkel, Adriana M.
Manfredini, Analía V. Sapere, Mariana S. Ventura
(Comps.)



Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Decano Américo Cristófalo	Secretaría Hacienda Marcela Lamelza
Vicedecano Ricardo Manetti	Subsecretaria de Bibliotecas María Rosa Mostaccio
Secretaría Académica Sofía Thisted	Subsecretario de Publicaciones Matías Cordo
Secretaría de Extensión Ivanna Petz	Subsecretario de Hábitat e Infraestructura Nicolás Escobari
Secretario de Posgrado Alejandro Balazote	Dirección de Imprenta Rosa Gómez
Secretario de Investigación Marcelo Campagno	
Secretario General Jorge Gugliotta	

Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras

© Facultad de Filosofía y Letras (UBA)

Subsecretaría de Publicaciones

Puan 480 - Ciudad Autónoma de Buenos Aires - República Argentina

Tel.: 4432-0606 int. 213 - info.publicaciones@filo.uba.ar

www.filo.uba.ar

Imagen de cubierta: Roma, Vía Appia Antica, Paul Hermans.

Migraciones, desplazamientos, conflictos en el mundo antiguo / Julieta Cardigni ... [et al.] ;
compilación de Julieta Cardigni ... [et al.]. - 1a ed. - Buenos Aires: Editorial de la Facultad de
Filosofía y Letras - Universidad de Buenos Aires.
668 p.; 14 x 21 cm (Saberes)

ISBN 978-987-8363-68-4

1. Migración. 2. Antigüedad Clásica. 3. Literatura Antigua. I. Cardigni, Julieta, comp.
CDD 304.809

Índice

Prólogo 11

Parte I Viajes, exilios y migraciones

Viajes, recorridos y atajos. El efecto político de la metáfora del viaje 19
María Cecilia Colombani

Viaje, persuasión y conocimiento. Las connotaciones filosófico-políticas de los términos con raíz *peith-* / *pist-* en la Carta Séptima de Platón 31
Ramón Enrique Cornavaca

El νόστος de Ío. Expulsión, “viaje” y geografía simbólica en *Prometeo encadenado* 43
María Inés Crespo

El camino hacia la fundación de una “colonia utópica” en el *Hipólito* de Eurípides 75
Hernán Carlos Martignone

- ¿Odiseo, primer antropólogo? La curiosidad del migrante frente a la otredad del Cíclope según su caracterización en Homero y en Eurípides** 89
Mónica Villagra
- Exilio, cuerpo y descenso social en *Andrómaca* de Eurípides** 107
José Sánchez Toranzo
- Victus ab ita longaeque ignotis exsulat oris* (Virg. G. III, 225): el exilio del toro vencido en las *Geórgicas* de Virgilio** 115
Mariana Vanesa Breijo
- Trojanos y latinos: migración e identidad** 131
María Delia Buisel
- Los exilios de Medea: un estudio en *Medea* de Séneca** 149
Marcela Coria
- Hic tibi ostendam inferos*: el furor y la espacialidad en *Hercules Furens* de Séneca** 165
Josefina Morley
- Aquila y Priscila: *oikos*, viajes, artesanado y liderazgo entre los creyentes en Jesús** 181
Mariano Agustín Splendido
- Los prosélitos como inmigrantes a una nueva comunidad política en la *Exposición de la Ley* de Filón** 199
Laura Pérez
- En busca de un mundo feliz: viaje, utopía y alteridad en *Historias verdaderas* de Luciano de Samosata** 211
Ezequiel Gustavo Rivas

- Desplazamientos de hombres, voces y géneros en *In Rufinum* II de C. Claudiano** 227
Liliana Mercedes Victoria Pégolo
- El episodio de la huida a Egipto en el *Cento Probae*: la transversalidad del tema del exilio (Jesús, Eneas y Virgilio)** 241
María Luisa La Fico Guzzo
- Geografía libresca en *Historia Apollonii Regis Tyri*** 255
Malena Pilar Trejo

Parte II

Espacialidad, fronteras y marginalidad

- Puertas clausuradas. El peso inexpugnable de lo divino en *Siete contra Tebas*** 271
Patricia Liria D'Andrea
- Fronteras marginalidad y rupturas en *Los Persas de Esquilo* y *Edipo en Colono* de Sófocles** 283
María Inés Saravia
- La diosa Hestia y la nueva localización del centro en el *Himno a Delos* de Calímaco** 301
María Alejandra Rodoni
- Medea en *Argonáuticas*: el nuevo lugar de la mujer durante el helenismo** 313
Luciana Gallegos
- La inversión del espacio elegíaco en *Tristia* 1.3, el exiliado como *inclusus amator*** 323
Gustavo Alfredo Daujotas

Límites, espacios, individuos: la centralidad de Roma en
Astronomica de Manilio 335
Martín Pozzi

A falta de templo, bueno es un sitio martirial. Resignifi-
cación de la espacialidad sacra en
IV Macabeos 349
Roberto Jesús Sayar

Tensiones de un (des)encuentro territorial. Lo otro
como superficie reflejante en *Germania* de Tácito 363
Daniel Gustavo Gutiérrez

El campo semántico de la frontera en *Germania* de Tácito 377
Nicolás Russo

Roma Vrbs: diferentes experiencias de la ciudad en
Juvenal 1.1, 1.3, 4.11 391
Gisela Andrea Carrera Fernández

Los mundos del *De mundo* de Apuleyo 407
Roxana Teresa Nenadic

Cartografías de la otredad en *In Rufinum I* de Claudiano:
construyendo a un Enemigo 421
Alexis Emanuel Robledo

Parte III

Ciudadanía, identidad y alteridad

Construyendo al otro: La representación del pueblo
persa en la cerámica griega 437
Yanina Borghiani

Ciudadanía, pertenencia y alteridad en las cerámicas del simposio griego	447
<i>Cora Dukelsky</i>	
Volverse extranjero en la propia patria: el miedo subyacente en <i>Siete contra Tebas</i>, de Esquilo	459
<i>Susana Aguirre</i>	
Ciudadanía y continuidad del linaje autóctono: la función del himno a Atenea Nike en el <i>Ión</i> de Eurípides	469
<i>Marcela Alejandra Ristorto</i>	
Consideraciones sobre el rol de los intelectuales en la fundación de Turios (siglo V a.C.)	481
<i>Sergio Javier Barrionuevo</i>	
Ningún hombre es oligárquico o democrático por naturaleza (Lys. 25.8): gobierno, pertenencia y exclusión en <i>Apología de Lisias</i>	497
<i>Mariana Franco San Román</i>	
<i>Gens fallax</i>. Algunas notas sobre conceptualización de la mentira en el mundo romano clásico	511
<i>Lorelei Cisneros</i>	
Nombres étnicos de troyanos en <i>Eneida</i> 4	525
<i>Valentín Rago</i>	
La imagen del bárbaro en la <i>Vida de Alejandro</i> de Plutarco	535
<i>Daniel Mendelzon</i>	
La figura del hostigado en las obras de Lactancio y Jerónimo	547
<i>María Alejandra Rossi</i>	

La transformación de las relaciones esclavistas hacia fines de la Antigüedad. El testimonio de Sidonio Apolinar 561
Pablo Sarachu

Parte IV

Traducciones y desplazamientos lingüísticos

La traducción al griego del texto bíblico 575
Diana Lea Frenkel

De India a China. El problema de los criterios de traducción de los textos budistas 587
María Elena Díaz

Desde Europa hacia India y desde India hacia Europa. La asimilación latín-sánscrito en la *Grammatica Grandonica* de Johann Ernst Hanxleden 601
Gabriela Müller, Verónica Orqueda

Decir la realidad americana en latín: latinización de voces indígenas en *Rusticatio Mexicana* 617
Virginia Katzen

El *Annus Patiens* del P. Peramás: un caso de autotraducción (re)creadora 631
Marcela A. Suárez

Los autores 655

El νόστος de Ío. Expulsión, “viaje” y geografía simbólica en *Prometeo encadenado*

María Inés Crespo

Uno de los modos posibles de estudiar *Prometeo encadenado* es centrándonos en los conceptos de movilidad y fijeza. Atado a su roca en el desierto de Escitia, el titán es espectador y profeta del movimiento del resto de los personajes, movimiento que puede, a su vez, ser real o simbólico. El espacio –construido por la referencia discursiva– es en la obra el plano donde se dibujan distintos trayectos: del Olimpo al Hades, pasando por la tierra; de la tierra al aire, del agua a la tierra. Estos trayectos verticales y horizontales pueden, a su vez, dibujar el mapa simbólico de un viaje central: el que se desarrolla entre la expulsión y la integración.

Prometeo encadenado es, casi toda ella, viaje y geografía. El héroe en persona es un desterrado al lugar del ‘otro salvaje’. Y sufre un doble destierro: el autoexilio del antiguo orden titánico y la expulsión del nuevo orden olímpico. Pero nuestro objetivo, en esta ocasión, es estudiar el carácter de los trayectos de Ío, el personaje que funciona en la pieza como su opuesto complementario.¹ Para ello, trabajaremos

1 Prometeo es varón, inmortal y permanece inmóvil; Ío es mujer, mortal y va errante.

la construcción que hace el poeta de sus movimientos en lo que llamaremos, paradigmáticamente, el espacio de la alteridad.

La sutileza de las posibles interpretaciones del trayecto de la muchacha nos lleva a plantear la hipótesis de que el viaje de Ío no tiene sentido si solo se lo estudia desde el punto de vista del realismo de las actancias. Proponemos, en cambio, que podría tratarse de una procesión nupcial y un νόστος desnaturalizados, de una huida y un regreso simbólicos al mundo del yo identitario, griego y masculino, del que ha sido expulsada por ser responsable de una culpa difusa pero que –como hemos ya determinado en un trabajo anterior (Crespo, 2012: 208-209)– se relaciona con su identidad genérica. El vagabundeo de Ío por el mundo del otro excluido puede describirse como un peregrinaje pervertido: no hay derrotero sino deriva hasta que el varón (Prometeo, Esquilo) traza el recorrido del camino de regreso.² La geografía simbólica así construida señala los hitos de una iniciación que conduce al punto de partida: el destino biológico que la une, como hembra (animal y humana) a la cultura del padre.

La geografía descrita en la obra ha sido objeto de diversos abordajes: estilísticos, estructurales, narratológicos y, por supuesto, (los más abundantes), aquellos que intentan trazar sobre un mapa el derrotero de la doncella argiva. La cuestión, como es de esperarse, ha dado lugar a no pocas controversias: 1) la relación del viaje señalado en el texto con los conocimientos científicos de la época (y sus implicancias para la datación de la pieza); 2) la oposición entre geografía física y geografía simbólica; 3) la importancia de la información etnográfica y 4) sus connotaciones político-ideológicas (Cfr. Myres 1946; Griffith 1983; Bernard 1985;

2 Sobre Prometeo como diseñador del mapa del viaje de Ío y constructor de su trayecto, cfr. Suksi (2010).

Davidson 1991; Des Bouvrie 1993; Swanson 1994-1995; Finkelberg 1998; White 2001; Podlecki 2005 y Katz Anhalt 2015).³ Ahora bien, el desplazamiento concreto de Ío ha sido interpretado en términos simbólicos como un rito de iniciación que configura un paso de lo profano a lo sagrado (García Pérez 2005:50) y, más acertadamente a nuestro juicio, como un rito de pasaje a la edad adulta (Sissa, 1990:41-52; Zeitlin 1996:154-155 y sobre todo Katz, 1999). Por nuestra parte, queremos proponer que el trayecto sin rumbo de la muchacha por una geografía hostil hasta su detención final puede leerse en otros términos simbólicos (o metafóricos) si se hace del texto una lectura antropológica y una lectura de género, que no se oponen sino que complementan la lectura de Katz. En efecto, sostenemos que el andar errante de Ío constituye una perversión de la procesión que, el día de su boda, conducía a la novia griega desde la casa de su padre hasta la de su marido, que, de allí en más, sería su morada obligatoria y permanente. Al mismo tiempo, el intertexto homérico de la *Odisea* es la referencia de la carrera desesperada de Ío, construida como un νόστος invertido.⁴

Para comenzar, debemos recordar que una jovencita virgen, una παρθένος, es para el imaginario patriarcal de la Grecia antigua un ser que con dificultad puede calificarse de plenamente humano. Las mujeres en general y las doncellas en particular son consideradas sujetos aún sumergidos en el ‘estado de naturaleza’, asimiladas por lo común a animales jóvenes no acabados de domar, sometidas a pulsiones emotivo-irracionales, incapaces de pensar por sí mismas

3 Resulta especialmente llamativa la postura de Katz Anhalt, quien juzga que el trágico retrato de Ío socava la admiración tradicional y aristocrática de la identidad definida por el parentesco y propone una apreciación igualitaria y democrática del valor de la experiencia y la conducta individuales. Nada más lejos de lo que el texto propone.

4 Por razones de espacio, en esta ocasión haremos solo algunas menciones de este abordaje posible del texto.

y, en consecuencia, de tomar decisiones. Por consiguiente, una doncella debe ser ‘domada’ y sometida al suave yugo del matrimonio, ámbito en el cual será convenientemente entrenada para la vida adulta y el cumplimiento de su papel en el οἶκος y en la πόλις: el de esposa y madre de ciudadanos.⁵ Si nos centramos en la sexualidad de las jovencitas, comprobaremos que el imaginario las concibe como una amenaza para ellas mismas, su familia de origen y la de sus futuros maridos: las pulsiones sexuales de las muchachas son representadas como un elemento líquido en permanente peligro de desbordarse y sus órganos reproductores son considerados entidades ‘con vida propia’, materias errantes dentro de sus propios cuerpos (como bien señala la teoría hipocrática del ‘útero móvil’), que solo encuentran sosiego cuando las relaciones sexuales dan fruto y la joven se embaraza: el útero se fija, la ‘histeria’ se calma y la futura madre encontrará un nuevo objeto de deseo: su hijo.

Ahora bien, el tránsito de la condición de virgen a la de mujer casada no es sencillo, no es voluntario y arroja a la novia a un mundo desconocido. El novio es elegido por el padre; debe renunciar a los símbolos de su niñez (su muñeca es ofrecida a Ártemis) y a las prácticas de su hogar familiar, a los afectos y devociones que hasta el momento han constituido su vida: a sus parientes, sus ancestros y sus cultos religiosos privados, para asumir los de su nuevo οἶκος. El novio al que ha sido prometida por medio del acto de la ἐγγύη (‘esponsales, promesa de matrimonio’) le suele ser presentado el día mismo de la boda y no conoce la meta de la procesión nupcial o ἐξαγωγῆ:⁶ el hogar del varón.

5 La bibliografía que ha estudiado la condición genérica de las mujeres en Grecia (con sus matices diferenciales según las distintas épocas y contextos político-culturales) es amplísima. Mencionemos solo por su carácter canónico la recopilación de artículos de Froma Zeitlin (1996).

6 Esta procesión es el episodio central de la ἔκδοσις (‘entrega’), que incluye, entre otras acciones, los sacrificios preliminares (προτέλεια) y el acicalamiento de la novia, el banquete nupcial, la

El trayecto hacia ese conocimiento se hace –podríamos decir– ‘a oscuras, en supina ignorancia’. La novia es guiada, conducida, por el varón, que la toma ritualmente de la mano (χειῖρα ἐπὶ καρπῶ), y avanza por un sendero para ella ignoto, con los ojos a medias cubiertos por su velo: no sabemos en qué medida puede vislumbrar los hitos del camino.⁷ Lo que la espera en el θάλαμος, la cámara nupcial, es un futuro sancionado por la sociedad patriarcal como venturoso. Pero de la realidad de ese futuro y de los sentimientos de la joven esposa, poco sabemos.

Con estos conceptos en mente, leamos el relato que Ío hace de su despertar sexual, que la enunciación confunde, en forma a medias consciente, con la del acoso erótico y psicológico por parte de Zeus. Esta primera parte del viaje, aunque todavía fija, propone varios trayectos y podría ser denominada ‘etapa de seducción’.⁸

Primera etapa: seducción (642-662)⁹

(...) καίτοι καὶ λέγουσ' αἰσχύνομαι
θεόσσυτον χειμῶνα καὶ διαφθορὰν
μορφῆς, ὅθεν μοι σχετλίᾳ προσέπτατο.
αἰεὶ γὰρ ὄψεις ἔννουχοι πωλεύμεναι

portación de ambos novios de una corona (στέφανος), el recibimiento de bendiciones formales (μακαρισμοί) y el canto de ὑμέναιοι, lo que se prolongaba tras el arribo al nuevo hogar.

7 El desvelamiento completo de la novia, los ἀνακαλυπτήρια, tenía lugar en el οἶκος del novio. Para una descripción detallada de los elementos constituyentes del matrimonio en Grecia, cfr. Rehm (1994:11-21).

8 El orden cronológico de las etapas está alterado en el texto de la obra con el objeto de variar la estructura narrativa. Lo hemos ‘ordenado’ en razón de nuestra propia argumentación.

9 Hemos tenido a la vista y elegido las variantes más adecuadas de las ediciones de Griffith (1983), West (1990), Podlecki (2005) y Sommerstein (2008).

ἔς παρθενῶνας τοὺς ἔμοῦς παρηγόρου
 λείοισι μύθοις· ὦ μέγ' εὐδαιμον κόρη,
 τί παρθενεύῃ δαρὸν, ἐξὸν σοι γάμου
 τυχεῖν μεγίστου; Ζεὺς γὰρ ἱμέρου βέλει
 πρὸς σοῦ τέθαλπται καὶ συναίρεσθαι Κύπριν
 θέλει· σὺ δ', ὦ παῖ, μὴ πολακτίσης λέχος
 τὸ Ζηνός, ἀλλ' ἔξελθε πρὸς Λέρνης βαθὺν
 λειμῶνα, ποιίνας βουστάσεις τε πρὸς πατρός,
 ὡς ἂν τὸ Δίον ὄμμα λωφήσῃ πόθου.
 τοιοῖσδε πάσας εὐφρόνας ὄνειρασι
 ζυνειχόμεν δύστινος, ἔστε δὴ πατρὶ
 ἔτλην γεγωνεῖν νυκτίφοιτ' ὄνειράτα.
 ὁ δ' ἔς τε Πυθῶ κάπῃ Δωδώνης πυκνοῦς
 θεοπρόπους ἴαλλεν, ὡς μάθοι τί χρῆ
 δρῶντ' ἢ λέγοντα δαίμοσιν πράσσειν φίλα.
 ἦκον δ' ἀναγγέλλοντες αἰολοστόμους
 χρησμοὺς ἀσήμους δυσκρίτως τ' εἰρημένους.

Sin embargo, me avergüenza hablar de esta tempestad
 enviada por los dioses y esta transformación de mi aspecto
 y de dónde a mí, desafortunada, me sobrevino.
 Pues unas visiones nocturnas, acudiendo sin cesar
 a mis habitaciones de doncella, me exhortaban
 con suaves palabras: “¡Oh joven muy dichosa!
 ¿por qué aún te conservas virgen, cuando puedes obtener
 la mejor de las bodas? Pues Zeus está inflamado por el dardo
 de tu deseo, y quiere tomar contigo su parte de Cipris.
 Y tú, niña, no desprecies el lecho de Zeus,
 sino vete al prado profundo de Lerna,
 a los rebaños y establos de tu padre,
 para que la mirada de Zeus se alivie del deseo”.
 Todas las noches, mísera de mí, era presa
 de tales sueños, hasta que por fin me atreví
 a contar a mi padre mis acuciantes visiones nocturnas.

Y él envió numerosos mensajeros a consultar los oráculos,
hacia Pitón y hacia Dodona, para saber qué debía
decir y realizar para que fuera grato a las deidades.
Y regresaban trayendo profecías ambiguas,
vacías de sentido y de indiscernible expresión.

En efecto, si nos detenemos en el estudio del vocabulario del pasaje, podremos comprobar que a las menciones al carácter núbil de Ío (αἰσχύνομαι, 642; παρθενῶνας, 646; κόρη, 647; παρθελεύη, 648; παῖ, 651) se le yuxtapone el campo semántico del erotismo, en este caso encarnado en la voz y la visión oníricas (παρηγόρουν λείοισι μύθοις, 646-647; ὄνειρασι, 654) que prometen un matrimonio que no es tal (γάμου μεγίστου, 648-649). En cuanto a la inclusión de λειμῶνα (652), aclaremos que, en la literatura griega, los prados de hierba espesa (βαθύν, 652) y cubiertos de flores son habituales metáforas de la concreción de aventuras sexuales: en esto consiste el verdadero deseo de Zeus (ἡμέρου βέλει, 649), cuya ‘boda’ con una mortal no es más que un artificio discursivo que el relato mítico proporciona para legitimar las relaciones eróticas (συναίρεσθαι Κύπριν, 650) del padre de los dioses, el destino de las mujeres por él elegidas y el de los hijos nacidos en consecuencia.

Pero debe tenerse en cuenta la aparición de otros dos campos léxicos: el de la posición pasiva del personaje, que no elige el curso de sus acciones (μοι σχετλία προσέπτατο, 644; ζυνειχόμεν δύστηνος, 655) y la anticipación de su metamorfosis (διαφθοράν μορφῆς, 643, lo que significa literalmente ‘destrucción, corrupción de la forma’) en un ser a medias animal: un animal bovino, al que se alude indirectamente por la mención del ganado paterno (ποιίνας βουστάσεις τε, 653). Como veremos más adelante, el hecho conlleva significaciones más profundas. El padre (657) de Ío, por su parte, que en otras circunstancias habría sido el agente de las bodas de su hija, es aquí un simple mortal atribulado (μάθοι τί χριῖ δρῶντ’

ἢ λέγοντα 659-660), que no puede comprender los designios de la divinidad (χρησιμους ἀσήμους δυσκρίτως τ' εἰρημένους, 662), quien recibe a sus mensajeros, y no a él en persona (θεοπρόπους ἴαλλεν, 659). El lugar del padre que toma decisiones es dejado al oráculo, en principio ambiguo (αἰολοστόμους, 661) y, por tanto, productor de angustia psicológica. Pero lo que a continuación espera a la muchacha será aún peor.

Segunda etapa: expulsión (663-682)

τέλος δ' ἐναργῆς βάζεις ἦλθεν Ἰνάχω
σαφῶς ἐπισκίπτουσα καὶ μυθουμένη
ἔξω δόμων τε καὶ πάτρας ὠθεῖν ἐμέ,
ἄφετον ἀλᾶσθαι γῆς ἐπ' ἐσχάτοις ὄροις,

εἰ μὴ θέλοι πυρωπὸν ἐκ Διὸς μολεῖν
κεραυνόν, ὃς πᾶν ἐξαῖστώσοι γένος.
τοιοῖσδε πεισθεὶς Λοζίου μαντεύμασιν
ἐξήλασέν με κάπέκλισε δωμαίων
ἄκουσαν ἄκων· ἀλλ' ἐπηνάγκαζέ νιν
Διὸς χαλινὸς πρὸς βίαν πρᾶσσειν τάδε.
εὐθὺς δὲ μορφῆ καὶ φρένες διάστροφοὶ
ἦσαν, κεραστὶς δ', ὡς ὄρατ', ὄξυστόμῳ
μύωπι χρισθεῖσ' ἐμμανεῖ σκιρτήματι
ἦσσαν πρὸς εὐποτόν τε Κερχνείας ῥέος
Λέρνης τε κρήνην· βουκόλος δὲ γηγενῆς
ἄκρατος ὀργῆν Ἄργος ὠμάρτει, πυκνοῖς
ὄσσοις δεδορκῶς τοὺς ἐμούς κατὰ στίβους.
ἀπροσδόκητος δ' αἰφνίδιος αὐτὸν μόρος
τοῦ ζῆν ἀπεστέρησεν. οἰστροπλήξ δ' ἐγὼ
μάστιγι θεία γῆν πρὸ γῆς ἐλαύνομαι.

medio del freno (χαλινὸς πρὸς βίαν, 672).¹⁰ Y la expulsión consiste en un doble castigo inmotivado: la metamorfosis¹¹ (μορφὴ καὶ φρένες διάστροφοι, 673; κεραστὶς, 674; ἐμμανεῖ σκιρτήματι, 675) y la condena a una huida errante y sin límites (ἄφετον ἀλᾶσθαι γῆς ἐπ' ἐσχάτοις ὄροις, 666).

En primer lugar, la expulsión debe entenderse como expiación de una falta difusa y no explicitada –como sucede con frecuencia en los oráculos de Apolo– que remite a su género y a su sexualidad, imaginados como amenaza para el varón, dominado por la excitación erótica (τέθαλπται, 650). Aunque el final del trayecto sea, supuestamente, venturoso, el solo hecho de ser mujer, joven y bella es un peligro, como señalamos. El matrimonio será el único remedio para una enfermedad tan deletérea.¹²

En segundo lugar, la expulsión embarca a la niña en un movimiento incontrolable (ἐμμανεῖ σκιρτήματι, 675), sin derrotero y sin meta (ἀλᾶσθαι, 666). Esta es la característica central del primer tramo del desplazamiento de Ío. No se puede calificar ni de viaje, ni de camino, ni de ruta ni (aún) de derrotero. No hay un trayecto establecido, sino pura deriva, puro vagar, pura errancia. Los verbos (y sus derivados) que aludirán a este desplazamiento nunca

10 El propio Prometeo lo ha señalado en el discurso en que enumera los dones que ha entregado a la humanidad (442-506), entre los que se destaca la domesticación de los animales (462-466).

11 Según señala acertadamente Bonnafé (1996:223-225), la metamorfosis de Ío es por completo atípica: en lugar de funcionar –lo habitual en el mito– como medio para escapar del peligro o la desgracia, la transformación misma es la desgracia, y el retorno a la forma humana marca el fin de su padecimiento.

12 En lo que toca al deseo sexual de la jovencita, cfr. especialmente Harris Willams (2013:243-247). Señalemos, por nuestra parte, que nada se dice explícitamente de ese deseo, aunque el léxico que utiliza para describir su νόσος pueda llevarnos a suponer que la seducción del varón divino ha logrado su cometido. No obstante, la expresión de la propia pasión amorosa por parte de las mujeres en general (y de las παρθένοι en particular) era motivo de escándalo para la Atenas del siglo V a. C. En todo caso, lo no dicho sobre el deseo femenino se muestra en sus nefastas consecuencias: locura, animalización, exilio, sufrimiento físico extremo.

denotarán una voluntad ni un destino, sino la indeterminación y la simple huida hacia adelante. Es por eso que, en otro lugar (Crespo, 2012: 205), hemos denominado al mundo hostil por el que la joven anda errante como ‘cárcel sin límites’.

En tercer lugar, la metamorfosis. No es casual que Ío sea transformada –parcialmente– en novilla (κεραστίς, 674). El bovino es un animal domesticado y destinado al pastoreo, lo que es propio de los pueblos agrícolas del Mediterráneo pero, con anterioridad a ellos, de los pueblos nómades antes de su sedentarización (con los que la doncella se encontrará en la primera parte de su carrera y en quienes se verá parcialmente reflejada). Según Davidson (1991:60), la oposición entre civilización y barbarie es frecuentemente simbolizada por la oposición ‘asentamiento permanente’ versus ‘nomadismo’, lo que implica también una consecuencia mítica y política: la oposición entre ‘inmigración’ y ‘autoctonía’. Por otra parte, la vaca es un animal doméstico por naturaleza: es fácilmente guiada por el cayado del pastor y sometida al yugo en beneficio de los humanos. Por eso la novilla y sus cuernos muestran en la escena esta situación ‘entre dos’, a medias ser de la naturaleza, a medias ser de la cultura, que habíamos mencionado como fantasía característica del imaginario patriarcal.

La doncella errante es, además, incitada, ‘espoлеada’ (χρισθεῖς, 675) por partida doble: el boyero Argo la conmina a seguir adelante (hasta su muerte inexplicada) y es picada por el aguijón de un tábano (ὄξυστόμῳ μύωπι, 674-675) que la enloquece (ἐμμανεῖ, 675).¹³ Como ya hemos estudiado, la pica del pastor y el tábano, ambos de características

13 Pra Bonnafé (1996:228) la metamorfosis, la picadura del tábano y la huida están indisolublemente unidas a la demencia de Ío, de la cual su forma animal y su andar errante son metáforas. Esta lectura no invalida la nuestra, sino que la complementa.

fusiformes, son símbolos ostensiblemente fálicos que remiten al deseo ardiente del ‘novio’ divino (Crespo, 2012: 207).

Podemos observar en esta etapa una clara inversión del paradigma de la procesión nupcial. En efecto, en el momento de la salida, la ‘novia’ está sola: ni madre, ni amigas, ni padre: ni siquiera novio. La partida es violenta; nadie la lleva de la mano; el camino es desconocido y no está prefijado. La única presencia –amenazante y violenta– que aparece es la de Argo con sus cien ojos. La νόμφη no está semivelada, pero el resultado es el mismo: nada sabe del trayecto, y le es imposible suponer que su destino es la morada (provisoria) de un dios. Y tampoco sabe lo que la espera más adelante.

La tercera etapa, que hemos denominado ‘deriva’, suma detalles significativos para nuestro análisis.

Tercera etapa: deriva (827-841)

ὄχλον μὲν οὖν τὸν πλείστον ἐκλείψω λόγων,
πρὸς αὐτὸ δ’ εἶμι τέρμα σῶν πλανημάτων.
ἐπεὶ γὰρ ἦλθες πρὸς Μολοσσά γάπεδα,
τὴν αἰπύνωτόν τ’ ἀμφὶ Δωδώνην, ἵνα
μαντεῖα θᾶκός τ’ ἐστὶ Θεσπρωτοῦ Διός,
τέρας τ’ ἄπιστον, αἱ προσήγοροι δρῦες,
ὕφ’ ὧν σὺ λαμπρῶς κοῦδὲν αἰνικτηρίως
προσηγορευῆθης ἢ Διὸς κλεινὴ δάμαρ
μέλλουσ’ ἔσεσθαι· τῶνδε προσσαίνει σέ τι;
ἐντεῦθεν οἰστρήσασα τὴν παρακτίαν
κέλευθον ἦζας πρὸς μέγαν κόλπον Ῥέας,
ἀφ’ οὗ παλιμπλάγκτοισι χειμάζη δρόμοις·
χρόνον δὲ τὸν μέλλοντα πόντιος μυχός,
σαφῶς ἐπίστασ’, Ἴόνιος κεκλήσεται,
τῆς σῆς πορείας μνήμα τοῖς πᾶσιν βροτοῖς.

Dejaré de lado la mayor parte de la relación,
e iré a la meta misma de sus vagabundeos.
En efecto, después de llegar a la heredad de los Molosos,
y junto a la empinada Dodona, donde existe
una sede y un oráculo de Zeus Tesproto
y, prodigio increíble, las encinas dotadas de voz,
ellas te dijeron con claridad y sin ningún enigma
que ibas a ser la ilustre esposa de Zeus:
¿no te halaga algo de esto?
Desde allí mismo, agujoneada, llegaste al camino
de la ribera del mar, hasta el gran golfo de Rea,
desde donde vienes rendida por carreras otra vez errantes.
Y en el tiempo futuro, esta marina hondonada
–sábelo claramente– se llamará jonia,
como recuerdo de tu viaje para todos los mortales.

Como podemos colegir y bien estudia la geosemántica, los espacios geográficos no son mera materialidad, sino que están sujetos a procesos de transformación simbólica (Cerdeña Seguel, 2008). Este el paso que Ío no puede cumplir. Para ella, la tierra que recorre en su vagar no tiene sentido: no puede significarla de una manera determinada a no ser como un mero espacio físico, hostil hasta la desesperación. La ‘tierra’ (siempre *χθών*) es mera superficie; no es Gea, la Madre Tierra, el Hogar viviente de los humanos. Tampoco es ‘territorio’, esto es, una tierra atravesada por el acto de haberle otorgado un significado. El único espacio que para ella tiene sentido es aquel del que ha sido expulsada, el territorio propio al que, sumada la *φιλία*, ha resignificado desde la niñez como ‘patria’, la tierra de la historia y las costumbres compartidas, la del padre y de los ancestros.

Por todo ello hemos denominado ‘deriva’ esta tercera etapa. Aunque menos terrorífica que las siguientes, es, en sentido estricto, la que provoca más angustia en la doncella

(y en cualquier ser mortal en la misma circunstancia). En efecto, la carrera de Ío hacia el noroeste de Grecia hasta llegar a Escitia está sujeta al azar más absoluto: no hay ninguna guía, no hay punto de llegada y la doncella desconoce por completo los lugares que atraviesa. En el texto, sin embargo, la ignorancia de Ío contrasta con los nombres propios que Prometeo va otorgando a los distintos lugares que atraviesa (Μολοσσά γάπεδα, 829; τὴν αἰπύνωτόν τ' ἀμφὶ Δωδώνην, 830; μέγαν κόλπον Ῥέας, 837). Es el varón quien nombra los espacios delimitados por la civilización, proporcionando detalles que no pueden ya ser de interés para Ío, sino para el coro y, sin duda, para el gusto del espectador del siglo V a. C.

La deriva es el alejamiento o desvío de una nave con respecto a un rumbo establecido, es decir, a un derrotero. Ío corre a la deriva, sin dirección ni propósito, a merced de las circunstancias, atravesando la superficie de una cárcel sin límites. De hecho, solo la casualidad la ha conducido hasta la roca donde el Titán padece, encadenado, y desconoce por completo dónde está, como ella misma explica en su primer parlamento de la pieza:

τίς γῆ; τί γένος; τίνα φῶ λεύσσειν
 τόνδε χαλινοῖς ἐν πετρίνοισιν
 χειμαζόμενον;
 τίνος ἀμπλακίας ποινὰς ὀλέκη;
 σήμηνον ὅποι
 γῆς ἢ μογερὰ πεπλάνημαι.
 ¿Qué tierra? ¿Qué gente? ¿A quién diré que estoy viendo,
 a aquel, sacudido por las tormentas
 entre frenos de piedra?
 ¿En expiación de qué falta estás pereciendo?
 Señálame a qué lugar de la tierra
 la desdichada ha llegado errante. (...) 560-565

(...) πλανῆ
τε νῆστιν ἀνά τὰν παραλίαν φάμμον.
(...) hambrienta,
me hace andar errante por la arena de la playa(...) 572-573

(...) ποῖ μ' ἄγουσι τηλέπλαγκτοι πλάναι;
τί ποτέ μ', ὦ Κρόνιε παῖ, τί ποτε ταῖσδ'
ἐνέζευζας εὐρών ἀμαρτοῦσαν ἐν πημοναῖσιν,
¿Adónde me llevan estos vagares que se alejan errantes?
¿Por qué un día, hijo de Cronos, por qué un día
me unciste a estas desdichas? ¿De qué soy culpable? 576-578

ἄδην με πολύπλανοι πλάναι
γεγυμνάκασιν, οὐδ' ἔχω μαθεῖν ὅπη
πημονὰς ἀλύξω.
κλύεις φθέγμα τᾶς βοούκρω παρθένου;
Demasiado me ha ejercitado
este errar sin rumbo, y no puedo saber
cómo podré sustraerme de mis aflicciones.
¿Escuchas la voz de la doncella de cuernos de buey? 585-588

En el instante de la llegada a la roca de Prometeo, la ignorancia de la muchacha en cuanto al espacio es completa (τίς γῆ, 560; ὅποι γῆς, 564-565; ποῖ μ' ἄγουσι, 576), así como el carácter de su avance en la deriva (πεπλάνημαι, 565; πλανῆ, 572; πολύπλανοι πλάναι, 585), acentuado por la utilización de la figura etimológica.

El sufrimiento de la doncella, tal como se presenta en su monodia inicial (561-608), de enunciación interrogativa, traduce su desarraigo e impotencia: Ío es símbolo de la angustia más absoluta (Boittin 1976: 41-47).

¿Cómo se plasma tan compleja y sufriente realidad en la escena del teatro de Dioniso? Se lo hace presentando uno de los ejemplos más acabados de la mujer joven como víctima

sufriente y pasiva.¹⁴ Según Zelenak (1998:39,75) el exceso de sufrimiento, castigo y victimización de una mujer sometida a extrema violencia proveía una poderosa excitación emocional y máximo efecto ‘estético’ en la audiencia masculina. Pero además de su sufrimiento y victimización, toda protagonista femenina, incluso las doncellas aparentemente ajenas a las pulsiones eróticas, estaban poderosamente sexualizadas por el discurso y la puesta en escena, para maximizar el efecto estético de la emoción trágica. En el caso de Ío –añadimos–, a la contemplación estética se le suma la reflexión ética del espectador, quien también se pregunta de qué falta es ella culpable (τίνος ἀμπλακίας ποιῖνὰς ὀλέκη, 563 y 577-578).

Tanto la narración de la deriva como el parlamento en el punto de llegada constituyen el paroxismo del πάθος de Ío. Con todo, esta tercera etapa incluye, por primera vez, la mención de que el sufrimiento finalizará y la deriva se volverá camino: tendrá una meta (τέρμα σὼν πλανημάτων, 828) que consistirá, espacial y culturalmente, en una ‘hierogamia’ (Διὸς κλεινὴ δάμαρ, 834). La pregunta retórica del Titán (τῶνδε προσσαίνει σέ τι; 835) tiene una valencia semántica ambigua: hay sarcasmo en el contexto inmediato de la tragedia, en la que Prometeo y Zeus juegan, respectivamente, los papeles de héroe sufriente y de villano cruel. Con todo, en la escena más amplia de la trilogía, la voz autoral apunta a subrayar el beneficio que para toda la humanidad –Ío incluida– significará la reconciliación de los enemigos.

14 Según Gagarin (2015), la versión esquilea del mito de Ío es un cambio ‘positivo’ con respecto a la visión que Hesíodo ofrece de la mujer en el contexto del mito de Prometeo: Pandora. En efecto, en lugar de ser una amenaza para el varón, es ahora una víctima del deseo masculino. Según el autor, de alguna manera, esta variación es del mismo orden que el que se verifica entre la visión regresiva de la civilización humana y el énfasis en el progreso humano que está en el centro del mensaje de la obra.

Cuarta etapa: derrotero (705-740)

σύ τ', Ἰνάχειον σπέρμα, τοὺς ἔμοὺς λόγους
θυμῷ βάλ', ὡς ἂν τέρματ' ἐκμάθῃς ὁδοῦ.
πρῶτον μὲν ἐνθένδ' ἡλίου πρὸς ἀντολάς
στρέψασα σαυτὴν στείχ' ἀνηρότους γύας·
Σκύθας δ' ἀφίξῃ νομάδας, οἱ πλεκτὰς στέγας
πεδάρσιοι ναίουσ' ἐπ' εὐκύκλοις ὄχοις,
ἐκηβόλοις τόξοισιν ἐξηρτυμένοι
οἷς μὴ πελάζειν, ἀλλ' ἀλιστόνοις πόδας
χρίμπτουσα ῥαχίαισιν ἐκπερᾶν χθόνα.
λαιᾶς δὲ χειρὸς οἱ σιδηροτέκτονες
οἰκοῦσι Χάλυβες, οὓς φυλάζασθαί σε χρή,
ἀνήμεροι γὰρ οὐδὲ πρόσπλατοι ζένοις.
ἦξεις δ' ὕβριστὴν ποταμὸν οὐ φευδώνυμον,
ὄν μὴ περάσης, οὐ γὰρ εὐβατος περᾶν,
πρὶν ἂν πρὸς αὐτὸν Καύκασον μόλῃς, ὄρων
ὑψιστον, ἔνθα ποταμὸς ἐκφυσᾷ μένος
κροτάφων ἀπ' αὐτῶν. ἀστρογείτονας δὲ χρή
κορυφὰς ὑπερβάλλουσαν ἐς μεσημβρινὴν
βῆναι κέλευθον, ἔνθ' Ἀμαζόνων στρατὸν
ἦξεις στυγάνορ', αἱ Θεμισκυράν ποτε
κατοικιοῦσιν ἀμφὶ Θερμῶδονθ', ἵνα
τραχεῖα πόντου Σαλμυδησσία γνάθος,
ἐχθρόζενος ναύτησι, μητρυιὰ νεῶν·
αὐταῖ σ' ὀδηγήσουσι καὶ μάλ' ἀσμένως.
ἰσθμὸν δ' ἐπ' αὐταῖς στενοπόροις λίμνης πύλαις
Κιμμερικὸν ἦξεις, ὄν θρασυσπλάγχυνος σε χρή
λιποῦσαν αὐλῶν' ἐκπερᾶν Μαιωτικόν·
ἔσται δὲ θνητοῖς εἶσαι λόγος μέγας
τῆς σῆς πορείας, Βόσπορος δ' ἐπώνυμος
κεκλήσεται. λιποῦσα δ' Εὐρώπης πέδον
ἤπειρον ἦξεις Ἀσιάδα. ἄρ' ὑμῖν δοκεῖ

ὁ τῶν θεῶν τύραννος ἐς τὰ πάνθ' ὁμῶς
βίαιος εἶναι; τῆδε γὰρ θνητῆ θεὸς
χρηζῶν μιγῆναι τάσδ' ἐπέρριψεν πλάνας.
πικροῦ δ' ἔκυρσας, ὦ κόρη, τῶν σῶν γάμων
μνηστήρος.

Y tú, semilla de Ínaco, pon en tu ánimo mis palabras,
para conocer así la meta de tu camino.
En primer lugar, después de volverte desde aquí
hacia la salida del sol, atraviesa campos no labrados.
Y arribarás a los nómades escitas, que habitan casas
tejidas de junco, elevados sobre carros de bellas ruedas,
munidos de arcos que hieren de lejos.
No te acerques a ellos, sino que, manteniendo tus pasos
sobre los peñascos que resuenan con el golpe del mar,
[franquea esta tierra.

Pero a la izquierda moran los Cálibes,
que trabajan el hierro, de los cuales debes guardarte,
pues son salvajes e inabordables por los extranjeros.
Y llegarás al río Hibristes, que no contradice su nombre;
no lo atraveses –pues no es fácil de vadear–
hasta que llegues al Cáucaso mismo, el más alto
de los montes; allí el río exhala su vigor
desde las sienas mismas. Y es preciso que,
una vez que hayas traspasado las cumbres vecinas a las estrellas,
emprendas la ruta situada al mediodía; allí llegarás
al ejército de las Amazonas, que odia a los varones, las que un día
se asentarán en Temiscira, próxima al Termodonte,
donde está la áspera mandíbula del mar, Salmideso,
hostil a los navegantes, madrastra de sus naves.
Ellas te guiarán en tu camino, y con mucho agrado.
Y llegarás al istmo de Cimeria junto a las mismas puertas
de angosto pasaje del lago; debes atravesar el estrecho de
[Meotis,

después de abandonar el istmo con corazón intrépido.
Y una gran fama de tu viaje existirá por siempre
entre los mortales, y, por ti, habrá de llamarse Bósforo.
Y cuando hayas abandonado el suelo de Europa,
llegarás al continente asiático. ¿No os parece
que el tirano de los dioses es para todo
igualmente violento? Pues este dios, por desear
unirse a esta mortal, la precipitó en este andar errante.
Encontraste, muchacha, un amargo pretendiente de tus bodas.

Hemos denominado a esta etapa ‘derrotero’ porque, a diferencia de la deriva anterior, ya no se trata de un desvío azaroso, sino de un rumbo, una ruta, un itinerario. La doncella vaga ahora por un universo hostil, enfrentada a la soledad y al peligro, pero lo hace con una meta (τέρματ’ ὄδοῦ, 706) y una guía (τοὺς ἐμὸς λόγους, 705): la de un varón sapiente, que sabe ser maestro (322, 382, 607-608, 634, 698) e indicar el camino correcto (Prometeo, pero también Esquilo) y exhortar al cumplimiento de lo que, recién ahora, se va asemejando a un viaje: campos no labrados (708), región de los escitas (709), país de los cálibes (715), río Hibristes (717), la cordillera del Cáucaso (719), Temiscira (724), Salmideso (726), Cimeria (730), el lago Meotis (731) y el estrecho del Bósforo (733), donde la novia errante se atreverá a cruzar el continente (734-735). Los pasos vacilantes de Ío avanzarán por una ruta (κέλευθον, 723) señalada con precisión (ὁδηγήσουσι, 728).¹⁵

¿Cómo se constituye el personaje monstruoso de Ío en relación con los personajes con los que debe enfrentarse en su trayecto desenfrenado? Sostenemos que su encuentro con

15 Aunque no podemos detenernos en ellos en esta ocasión, hay en este pasaje gran cantidad de señalamientos léxicos que apuntan a precisar las indicaciones geográficas y el tipo de desplazamiento espacial que la doncella deberá realizar.

los seres primigenios, salvajes y también monstruosos con los que se topa en su derrotero, representantes de la alteridad absoluta con respecto al universo de la cultura patriarcal, operan como espejo deformante de su propia condición (y, por tanto, como incitadores del deseo de ser ‘salvada’ por el varón) y también, por vía negativa, como modelo del comportamiento y posición subjetiva que la víctima monstruosa deberá adoptar para reinsertarse, ya convertida en ‘mujer’, en γυνή, en el mundo de la cultura.

En efecto, en numerosos mitos griegos las figuras errantes atraviesan espacios salvajes habitados por seres ‘diferentes’ que parece ‘no ser como nosotros’, como modo de clarificar, por comparación y contraste, qué somos nosotros. En el texto, el extremo representado por el norte de Europa incluye pueblos de los que hay que cuidarse, porque son bárbaros, como los escitas, los cálibes y las amazonas. Se oponen al mundo griego por su conformación sociocultural y por constituir tipos humanos extremos. Los escitas (709-711) desconocen la agricultura y son nómades. Los cálibes (714-716) conocen el trabajo del hierro, pero son bárbaros porque no respetan las reglas de la hospitalidad: la habilidad tecnológica no alcanza para compensar la carencia de una de las normas básicas de la cultura griega. El cercano río Hibristes (717) –el ‘Violento’ o ‘Desmesurado’– parece indicar que estos pueblos no pueden refrenar los impulsos de su naturaleza, así como su nomadismo les impide ‘frenar’ y establecerse en un lugar. El siguiente paso lo constituyen las Amazonas (723-728). Su odio a los varones (στυγάνορ’, 724) implica el rechazo del matrimonio, que es la institución central de la πόλις griega, a la que Ío deberá integrarse según las normas del orden patriarcal. Por otra parte, habitan en Salmideso (726), donde nuevamente encontramos el rechazo de la hospitalidad.

Del encuentro con estos paradigmas deformados y expulsivos la novilla no adquirirá sabiduría, pero sí la prevención de aquello a lo que, por ser una joven mujer animalizada, puede peligrosamente asemejarse hasta no poder ya reconocer en sí ninguna esencia plenamente humana.

Quinta etapa: νόστος (784-807)

Χο. καὶ τῆδε μὲν γέγωνε τὴν λοιπὴν πλάνην,
ἐμοὶ δὲ τὸν λύσοντα· τοῦτο γὰρ ποθῶ.
Πρ. ἐπεὶ προθυμείσθ', οὐκ ἐναντιώσομαι
τὸ μὴ οὐ γεγωνεῖν πᾶν ὅσον προσχρήζετε.
σοὶ πρῶτον, Ἰοί, πολύδονον πλάνην φράσω,
ἦν ἐγγράφου σὺ μνήμοσιν δέλτοις φρενῶν.
ὅταν περάσης ρεῖθρον ἠπειροῖν ὄρον,
πρὸς ἀντολὰς φλογώπας ἠλιοστιβεῖς
πόντου περῶσα φλοῖσβον, ἔστ' ἂν ἐζίκη
πρὸς Γοργόνεια πεδία Κισθίνης, ἵνα
αἱ Φορκίδες ναίουσι, δηναῖαι κόραι
τρεῖς κυκνόμορφοι, κοινὸν ὄμμ' ἐκτιμῆναι,
μονόδοτες, ἃς οὔθ' ἥλιος προσδέκεται
ἀκτίσιν οὔθ' ἡ νύκτερος μῆνη ποτέ.
πέλας δ' ἀδελφαὶ τῶνδε τρεῖς κατάπτεροι,
δρακοντόμαλλοι Γοργόνες βροτοστυγεῖς,
ἃς θνητὸς οὐδεὶς εἰσιδῶν ἔξει πνοάς·
τοιοῦτο μὲν σοὶ τοῦτο φρούριον λέγω.
ἄλλην δ' ἄκουσον δυσχερῆ θεωρίαν·
ὄζυστόμους γὰρ Ζηνὸς ἀκραγεῖς κύνας
γρῦπας φύλαζαι, τόν τε μουνῶπα στρατὸν
Ἄριμασπὸν ἵπποβάμον', οἱ χρυσόρρυτον
οἰκοῦσιν ἀμφὶ νᾶμα Πλούτωνος πόρου·
τούτοις σὺ μὴ πέλαζε.

Co. Y proclámale a ella el resto de sus vagabundeos,
y a mí, el que te liberará. Pues eso es lo que anhelo.
Pr. Ya que tanto lo deseáis, no me negaré
a proclamar todo cuanto preguntáis.
En primer lugar, a ti, Ío, te referiré tu muy agitado errar;
tú grábalo en las memoriosas tablillas de tu pensamiento.
Cuando hayas atravesado la corriente límite de ambos con-
tinentes,
dirígete hacia el llameante este, alumbrado por el sol,
cruzando el ruido del mar, hasta que arribes
a las llanuras de las Gorgonas, en Cistene,
donde habitan las Fórcides, tres muy viejas doncellas,
en forma de cisnes, que poseen un ojo en común,
y un solo diente, a las que ni el sol mira con sus rayos,
ni jamás la nocturna luna.
Y cerca se encuentran sus tres hermanas aladas,
las Gorgonas de cabellera de serpientes, odiadas por los
mortales;
ninguno de ellos, después de mirarlas, conservará el aliento.
Te digo esto para que sepas defenderte.
Y entérate de otro molesto espectáculo:
cuídate de los perros mudos de Zeus,
de afilados dientes, los grifos, y del ejército de un solo ojo,
el de los jinetes Arimaspos, que habitan
junto al curso de corriente dorada del Plutón.
Tú no te aproximes a ellos.

El pasaje de Europa a Asia es el comienzo del regreso, del νόστος. Aunque el carácter del νόστος es todavía aludido como vagabundeo, como andar errante (τὴν λοιπὴν πλάνην, 784; πολύδονον πλάνην, 788), Prometeo sigue dibujando las etapas de un viaje, los hitos de un trayecto. El mapa así configurado constituye un segundo espacio de alteridad y, al alcanzarlo, la novilla penetrará en un ámbito otro, el del mito:

criaturas biformes y teriomórficas (como ella misma): las Gorgonas (793, 798-800), cuyo odio al género humano (que, a su vez, las odia) es más pronunciado que el de las Amazonas, ya que alcanza también al género femenino; las tres Grayas, hijas de Forcis, que comparten un solo ojo y un solo diente, y que, como doncellas viejas desde su nacimiento, no conocen el matrimonio (793-797); los Grifos –compuestos de águila y león– (803-804) y los Arimaspos (804-806), también provistos de un solo ojo, jinetes y nómades como los escitas, y asimilables a los cíclopes por su falta de organización social.

El conjunto de estos seres temibles se destaca por compartir con Ío la alteridad del cuerpo: todos son biformes, y los rasgos teriomórficos que presentan son indicadores del carácter amenazante de la naturaleza animal, que se esconde en todos los humanos, pero sobre todo en las mujeres. Resulta evidente, según nuestro análisis, que este νόστος recién iniciado dialoga intertextualmente con la última parte de las aventuras de Odiseo en el mar (*Odisea* XII, 40-58, 85-126, 154-200, 222-259), que incluye figuras teriomórficas (Sirenas, Escila) o directamente monstruosas (Caribdis).

Hay varios paralelos entre ambos protagonistas, arrastrados contra su voluntad a errar por el espacio de la alteridad, que han sido diseñados por Esquilo invirtiendo sus valencias. La diferencia central consiste en que Odiseo (cuya culpa, como la de Ío nunca es explicitada con claridad),¹⁶ aunque no sigue un derrotero marcado y está a la deriva, no siente pánico, no está aterrado, no huye: evita a los monstruos poniendo en juego la μῆτις, la virtud del intelecto práctico. No se ha convertido en un otro, es, siempre, él mismo. No ha sufrido

16 Ya hemos señalado que la 'culpa' de Ío, inmotivada en tanto no incluye ninguna acción concreta individual, tiene que ver, en alguna medida, con la amenaza que, para el imaginario patriarcal, una mujer joven y bella supone para el varón: esto es, su falta está puesta en la sexualidad y el cuerpo. En el caso de Odiseo, por el contrario, su falta es haber cometido ὕβρις contra la divinidad, es decir que, como corresponde al varón, está puesta en el espíritu.

metamorfosis alguna y sus rasgos humanos son permanentemente resaltados por la enunciación poética: la fortaleza de espíritu y la inteligencia para enfrentar lo desconocido lo ponen, de algún modo, en una situación mejor que la de Ío que, tanto en la escena como en las narraciones de Prometeo, se presenta en un estado de indefensión y tortura en el plano físico, y de victimización e irracionalidad en el plano psíquico. Odiseo, por su parte, el ‘muy sufridor’ (πολύτλας), está en realidad más allá del sufrimiento, dado que se ha mantenido siempre centrado en su objetivo de ‘no olvidar el regreso’.

Este mundo monstruoso y fantástico escapa por completo a la realidad del presente ateniense, el de la democracia, pero está ahí latente, a un lado, dividido por fronteras sutiles, en Asia y África (García López 2005: 56). Con todo, es con este cruce del límite continental –que podemos interpretar como el umbral de la casa del marido y las fantasías inconscientes que esto despierta en la novia virgen– que Ío emprende el νόστος, el camino de regreso: gira hacia el sur y por tanto, ya está más próxima a casa. Pero el retorno completo se probará, muy pronto, imposible.

Sexta etapa: integración (807-852)

(...) τηλουρὸν δὲ γῆν
ἤξει, κελαινὸν φέλον, οἱ πρὸς ἡλίου
ναίουσι πηγαῖς, ἔνθα ποταμὸς Αἰθίοψ.
τούτου παρ’ ὄχθας ἔρψ, ἕως ἂν ἐζίκη
καταβασμὸν, ἔνθα Βυβλίνων ὄρων ἄπο
ἴησι σεπτὸν Νεῖλος εὐποτον ῥέος.
οὗτός σ’ ὀδώσει τὴν τρίγωνον ἐς χθόνα
Νειλώτιν, οὗ δὴ τὴν μακρὰν ἀποικίαν,
Ἴοι, πέπρωται σοί τε καὶ τέκνοις κτίσαι.

(...) Y llegarás a una tierra
de lejanos límites, a una raza negra que mora
junto a las fuentes del sol; allí está el río Etiope.
Arrástrate por sus riberas, hasta que llegues
a la catarata; allí, desde las montañas Biblias
el Nilo lanza su sagrada y pura corriente.
Él te encaminará hacia la tierra triangular,
llamada Nilotis, en donde por fin, Ío, está determinado
que fundes una lejana colonia, para ti y para tus hijos.(...) 807-815

Χο. εἰ μὲν τι τῆδε λοιπὸν ἢ παρεμμένον
ἔχεις γεγωνεῖν τῆς πολυφθόρου πλάνης,
λέγῃ·

Co. Si puedes referirle a ella algo de lo que resta
que hayas diferido sobre su funesto vagar,
dilo; (...)

819-821

ἔστιν πόλις Κάνωβος, ἐσχάτη χθονός,
Νείλου πρὸς αὐτῷ στόματι καὶ προσχώματι·
ἐνταῦθα δὴ σε Ζεὺς τίθησιν ἔμφρονα
ἐπαφῶν ἀταρβεῖ χειρὶ καὶ θιγῶν μόνον.
ἐπώνυμον δὲ τῶν Διὸς γεννημάτων
τέξεις κελαινὸν Ἑπαφον, ὃς καρπώσεται
ὄσιν πλατύρρους Νεῖλος ἀρδεύει χθόνα·

Existe una ciudad, Canopo, en el confín de esa tierra,
Cercana a las mismas bocas y delta del Nilo:
allí Zeus te devolverá la razón,
tocándote con manos que no causan temblor, y con solo
rozarte.

Y darás a luz al negro Épafo, nombre que deviene
del modo en que fue engendrado por Zeus;
él cosechará los frutos con que el Nilo de amplia
[corriente riega toda esa tierra. 846-852

La novilla está cerca del establo. Pasará de Asia a África (ποταμὸς Αἰθίοψ, 809; Βυβλίνων ὄρων, 811; Νεῖλος εὐποτον ῥέος, 812) y cuando por fin arribe a Egipto (τρίγωνον ἐς χθόνα Νειλῶτιν, 813-814; πόλις Κάνωβος, 846; Νεῖλου πρὸς αὐτῷ στόματι καὶ προσχώματι, 847; πλατύρρους Νεῖλος, 852) hallará un pueblo y una comunidad que, aunque hablantes de una lengua incomprensible, señalan el regreso de Ío al que para los griegos era el origen de su propia civilización. El arribo se concreta en el preciso momento en que el toque de Zeus (ἐπαφῶν ἀταρβεῖ χειρὶ, 849) la convierte en γυνή, esto es, en un humano femenino que ha accedido a la categoría de esposa y, por tanto, ha sido ‘domesticado’ para integrarse en el mundo de la cultura patriarcal. De allí el título de esta última etapa. Este paso simbólico de la naturaleza a la cultura que la domesticación de Ío implica incluye otros dos componentes centrales: la concepción de un hijo (τέξεις κελαινὸν Ἐπαφον, 851) y la recuperación de la potencia racional (σε Ζεὺς τίθησιν ἔμφρονα, 848).

El resto es casi previsible: Ío será modelo del lugar que debe ocupar una mujer en la vida mortal. Proclamada como ‘hija’ de Ínaco (590), ‘esposa’ de Zeus (834) y ‘madre’ de una progenie ilustre (851), cumplirá con los tres papeles principales asignados a la mujer como género en la cultura griega. De los tres (padre, marido, hijo varón) dependerá, y los tres controlarán su conducta y proveerán su bienestar. El pasaje por los tres estadios, el salto físico, psíquico y existencial que conlleva cada uno de ellos, es sin duda –y esto no es oculto desde la posición de enunciación– altamente traumático. Pero logrará su cumplimiento, su τέλος, al reincorporarla de pleno derecho al ámbito de la cultura, en su regreso simbólico al mundo del yo identitario, griego y masculino.

A diferencia de su descendiente, Heracles, el matador de monstruos, benefactor y civilizador que luchará contra el

salvajismo de bestias y bárbaros como héroe y como varón, desde una posición activa y orientada a un τέλος, Ío, en su carácter de híbrido de bestia y mujer, no puede actuar como heroína civilizadora, ya que su lugar en la estructura es el de objeto pasivo, que se activa solo en su huida hacia adelante. El vagabundeo duplicará la errancia de su útero móvil: cuando Ío se detiene en su deambular, su útero es fijado por la concepción del hijo de Zeus.¹⁷

Ahora bien, ¿a qué 'patria' regresa Ío luego de su recorrido por el espacio de la alteridad? ¿En qué consiste su νόστος? ¿Qué ha sucedido con su ἐξαγωγή, la procesión nupcial a la que fue arrojada y de la que luego fue desviada, en ambas ocasiones contra su deseo?

En primer lugar, dado que no hay retorno al punto de partida, su νόστος resulta fallido, no solo el de ella, el de Ío, sino el de todas las παρθένοι: una vez que ha salido, ninguna doncella puede volver a casa: solo a la de su marido. Su mundo de pertenencia, su patria, su terruño, su hogar, están para siempre perdidos, tal como prescribe el imaginario de la sociedad patriarcal.

Al salir del espacio conocido, Ío no emprende un verdadero viaje iniciático, porque en él no se adquiere sabiduría, sino consignas para no perecer; y no se triunfa sobre los monstruos: se los evita. Al revés de lo que acontece con Odiseo, no conocerá muchos pueblos ni los pensamientos de muchos hombres (Hom.*Od.*1.3): los temerá y huirá. Son salvajes: nada pueden aportar a su espíritu, salvo la noción de alteridad y la velada amenaza de la asimilación al estado de naturaleza: nada se puede aprender de ellos. Y a

17 La concepción de Éfafo, que muchas generaciones después dará origen, por un lado, a las Danaides y por otro, a Heracles, el liberador de Prometeo, expande la perspectiva del viaje espacial a su particular relación con el devenir temporal. Cfr. al respecto Rhem (2002:157-159). En cuanto a las implicancias míticas de la experiencia femenina de la práctica sexual y el alumbramiento, cfr. Bachvarova (2013).

diferencia de lo que sucede con los héroes, una muchacha no emprende tal camino voluntariamente, sino obligada. No hay deseo de aventura, sino angustia y terror. Una vez más, su νόστος invierte el de Odiseo. El héroe homérico regresa al espacio que legítimamente le pertenece, a su espacio deseado, amado y añorado: su lugar en el mundo. En él ocupará la posición central de hijo, esposo, padre y rey.

Ío en cambio, heroína fallida, no puede completar su viaje de regreso; no construye un círculo perfecto, no concluye como comenzó. La estructura anular se corta, y la muchacha nunca volverá realmente a casa, no recuperará su estatus de princesa, no se casará con un marido acorde con su condición. Tampoco, en su carácter de mujer, completará la ἐξαγωγή: no se integrará al οἶκος de su marido para engendrar una estirpe humana gloriosa. Permanecerá por siempre en lo que podríamos denominar un 'exilio dorado', pero no un verdadero 'οἶκος del esposo', porque Zeus no es nunca 'esposo' para las jóvenes humanas que periódicamente toma como amantes más que en el efímero instante de la desfloración y el consiguiente engendramiento.

En cierto sentido, la suerte de Ío, como paradigma mítico, es la suerte que es dable esperar: originar un linaje que las familias aristocráticas de la Grecia antigua hacían remontar a Zeus como legitimación de sus derechos sobre un determinado territorio. Es el aspecto 'positivo' que debe consolar a Ío de la pérdida de todas sus referencias identitarias y de su desaparición para siempre del relato del mito.

Con todo, en su valor como mensaje del imaginario ateniense, que se celebra a sí mismo en el teatro de Dioniso, la novilla, madre solitaria de un hijo semidivino, sufre y se sacrifica en el altar del sistema en el que toda joven debe integrarse. La παρθενία, como gime la novia en el poema

de Safo (114 Voigt), abandona a la mujer para siempre, pero este abandono tiene un resultado social auspicioso: el reaseguro de la exogamia, la perpetuación del γένος, la contribución al crecimiento de la πόλις.

Bibliografía

- Bachvarova, M. (2013). "Io and the Gorgon: Ancient Greek Medical and Mythical Constructions of the Interaction between Women's Experiences of Sex and Birth", *Arethusa* 46.3, 415-446.
- Bernard, A. (1985). *La carte du tragique. La géographie dans la tragédie grecque*. Paris: Éditions du CNRS.
- Boittin, J.-F. (1976). "Figures du mythe et de la tragédie : Io dans le *Prométhée Enchaîné*". En : AAVV, *Écriture et théorie poétiques. Lectures d'Homère, Eschyle, Platon, Aristote*. Paris : Presses de l'École Normale Supérieure, 40-56.
- Bonnafé, A. (1996). "Métamorphose et folie : le mythe d'Io chez Eschyle". En: Maritan, C. (ed.), *Pulsions de mort et tragiques grecs*. Paris : L'Harmattan, 223-237.
- Cerda Seguel, D. (2008). *Tierra, Sentido y Territorio. La Ecuación Geosemántica*. En: <http://revista.escaner.cl/node/693>; obtenido el 12/06/2018.
- Crespo, M. I. (2012). "Δύσπλανος παρθένος. La víctima femenina como híbrido monstruoso en el *Prometeo encadenado*". En Atienza, A.; Battistón, D.; Buis, E.; Crespo, M. I.; León, N.; Rodríguez Cidre, E. y Vila, J. D. (eds.), *Nostoi. Estudios a la memoria de Elena Huber*. Buenos Aires: Eudeba, 195-214.
- Davidson, J. (1991). "Myth and the Periphery". En Pozzi, D.; Wickersham, J. (eds.), *Myth and the Polis*. Ithaca-New York: Cornell University Press, 49-63.
- Des Bouvrie, S. (1993). "Aiskhulos, *Prometheus*. An Anthropological Approach", *Métis* 8.1-2, 187-216.
- Finkelberg, M. (1998). "The geography of the *Prometheus Vincustus*", *RhM* 141, 119-141.
- García Pérez, D. (2005). "La tematización del mito de Ío en *Prometeo encadenado*", *Nova Tellus* 23.2, 33-68.

- Gagarin, M. (2015). "Aeschylus' *Prometheus*: Regress, Progress, and the Nature of Woman". En: *Charakter aretas. Donum natalicium Bernardo Seidensticker ab amicis oblatum* (Hyperboreus, 20). München: Beck, 91-100.
- Griffith, M. (ed.) (1983). Aeschylus, *Prometheus Bound*, Cambridge-London-New York: Cambridge University Press (Cambridge Greek & Latin Classics).
- Harris Williams, M. (2013). "Playing with Fire: Prometheus and Mythological Consciousness". En: Zaiko, V.; O'Gorman, E. (ed.), *Classical Myth and Psychoanalysis: Ancient and Modern Stories of the Self*. Oxford: Oxford University Press, 233-250.
- Katz, Ph. (1999). "Io in the *Prometheus Bound*: A Coming of Age Paradigm for the Athenian Community". En Padilla, M. (ed.), *Rites of Passage in Ancient Greece: Literature, Religion, Society*. Lewisburg: Bucknell University Press, 129-147.
- Katz Anhalt, E. (2015). "The Tragic Io: Defining Identity in a Democratic Age", *NECJ* 42.4, 246-260.
- Myres, J. (1946). "The wanderings of Io: Aeschylus, *Prometheus*, 707-869", *CR* 60, 2-4.
- Podlecki, A. (ed.) (2005). Aeschylus, *Prometheus Bound*. Edited with an Introduction, Translation and Commentary by ---. Warminster: Aris & Phillips.
- Rhem, R. (1994). *Marriage to Death. The Conflation of Wedding and Funeral Rituals in Greek Tragedy*. Princeton: Princeton University Press.
- Rhem, R. (2002). "*Prometheus Bound*: The Ends of the Earth". En: *The Play of Space. Spatial Transformation in Greek Tragedy*. Princeton: Princeton University Press, 156-167.
- Sissa, G. (1990). *Greek Virginity*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Sommerstein, A. (ed.) (2009). Aeschylus, *Persians, Seven against Thebes, Suppliants, Prometheus Bound*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Suksi, A. (2017). "Scandalous Maps in Aeschylean Tragedy". En Hawes, G. (ed.), *Myths on the map. The storied landscapes of ancient Greece*, Oxford: Oxford University Press, 204-220.
- Swanson, J. (1994-1995). "The Political Philosophy of Aeschylus's *Prometheus Bound*: Justice as seen by Prometheus, Zeus, and Io", *Interpretation* 22.2: 215-245.
- West, M. (1990). *Aeschyli Tragoediae cum incerti poetae Prometheo*, Stutgardiae, in aedibus B.G. Teubneri.

White, S. (ed.) (2001). "Io's world: Intimations of Theodicy in *Prometheus Bound*", *JHS* 121, 107-140.

Zeitlin, F. (1996). "The Politics of Eros in the Danaid Trilogy of Aeschylus". En: *Playing the Other. Gender and Society in Classical Greek Literature*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 123-171.

Zelenak, M. (1998). *Gender and Politics in Greek Tragedy*. New York: Peter Lang.

