

AUTOCTONIA, FILIAÇÃO LEGÍTIMA E CIDADANIA NO *ÍON* DE EURÍPIDES

DELFIN FERREIRA LEÃO

Universidade de Coimbra
leo@fl.uc.pt

Resumo

A partir de uma reflexão inicial sobre as características do mito da autoctonia em Atenas e de outros temas relacionados com esse tópico (como a noção de filiação legítima e de cidadania), é analisada a forma como esses conceitos têm um papel central no desenvolvimento da estrutura do *Íon* de Eurípides.

Palavras-chave: cidadania, mito de autoctonia, direito de propriedade (*enktesis*), filiação legítima, *Íon*, Eurípides.

Abstract

Taking as reference a preliminary discussion on the characteristics of the myth of autochthony in Athens, as well as on other themes connected to the same topic (like the notion of legitimate offspring and citizenship), an analysis is carried out on the way those concepts play a central role in the structure of Eurípides' *Ion*.

Key words: citizenship, myth of autochthony, land possession (*enktesis*), legitimate offspring, *Ion*, Eurípides.

1. O horizonte legal¹

Em Atenas, a maioria dos elementos do corpo cívico havia adquirido o estatuto de cidadão (*polites*) juntamente com a herança própria de um filho legítimo, portanto de alguém que havia nascido de forma regular (e como tal havia sido publicamente reconhecido), no seio de uma família de cidadãos. Até meados do séc. V, período em que o regime democrático foi cimentando a sua estabilidade, bastaria, em princípio, que o pai fosse cidadão, para assegurar a transmissão do mesmo direito à respectiva descendência. Desta forma, mesmo que o matrimónio tivesse sido contraído com uma esposa proveniente de outra pólis, mantinha-se a prerrogativa atrás enunciada. Há, de resto, vários exemplos de cidadãos ilustres, cuja mãe era estrangeira (*metroxenos*). Este princípio viria a ser alterado por Péricles, numa lei proposta em 451/0, que obrigava a que ambos os progenitores fossem já cidadãos, como condição para que o mesmo estatuto transitasse para a respectiva prole. A medida vem mencionada brevemente e de forma lacunar no opúsculo aristotélico *Constituição dos Atenienses* (*Ath.* 26.4) e tem motivado uma acesa discussão.² Com efeito, têm sido aventadas múltiplas explicações para esta iniciativa legal, como o desejo de preservar a pureza racial, o receio de que, a manter-se a prática existente, as cidadãs atenienses das melhores famílias poderiam ficar sem partidos dignos da sua posição, ou mesmo desencorajar os aristocratas de estabelecerem alianças com cidadãos de outras pólis ou impedir que os proventos do império fossem distribuídos por demasiadas pessoas.³ Em todo o caso,

¹ Os princípios legais evocados nesta primeira parte do estudo foram abordados com mais extensão em Leão (2010). Neste ponto, recuperam-se apenas as linhas essenciais da análise, mas não se discute de novo os pormenores da controvérsia que acompanha estas questões.

² Afigura-se improvável que a disposição tivesse carácter retroactivo, até porque afectaria figuras importantes da cena política ateniense, tendo em atenção que os aristocratas em particular procuravam reforçar a sua capacidade de influência estabelecendo laços de matrimónio com famílias nobres provenientes de outras pólis. Além disso, subsistem igualmente dúvidas de que a norma tenha sido sempre aplicada sem restrições no período posterior, em particular nas últimas fases da Guerra do Peloponeso, uma vez que a lei teria sido reactivada em finais do séc. V, aplicando-se apenas aos que houvessem nascido em 403/2 ou depois disso.

³ Entre a ampla bibliografia à volta deste tópico, vide Harrison (1968-1971) I.26 n. 1; MacDowell (1978) 67; Rhodes (1981) 332-333; Boegehold (1994);

o alcance global da lei de Péricles afigura-se claro: limitar o número de cidadãos, através de uma aplicação mais restritiva do *ius sanguinis*.⁴ Em consequência, os filhos nascidos de casamentos mistos não teriam acesso aos direitos cívicos, ao menos na sua totalidade, se bem que o cotejo das fontes não permita alcançar, sobre esta matéria, uma posição inequívoca.⁵

Não é improvável, contudo, que as diferentes hipóteses de interpretação estivessem também presentes nas preocupações dos Atenenses, na altura em que aprovaram a proposta de Péricles. Ainda assim e mesmo contando com a necessidade de compensar as perdas humanas em campanhas militares, o desejo de limitar o número de cidadãos e o consequente acesso à distribuição de regalias como a mistoforia, que se encontrava em vigor possivelmente havia já alguns anos, devem ter tido um peso determinante. A democracia do séc. V alargara, como nenhum outro regime, a base de participação da soberania popular, mas também não poderia aumentar indefinidamente o número de cidadãos, pois de outra forma correria o risco de pôr em causa a própria natureza de uma democracia directa e participativa. Como tal, ao mesmo tempo que o conceito de cidadão se apurava e crescia também a importância da Ática na Hélade (tornando mais apetecível o estatuto de *polites* ateniense), aumentaram também os entraves à inclusão directa de novos elementos de pleno direito, aperfeiçoando-se, por conseguinte, certas formas de exclusão. Por outras palavras, à medida que se desenvolvia e aperfeiçoava, a democracia ateniense originava, igualmente, certos paradoxos que pareciam pôr em causa os princípios de igualdade em que se baseava. Ainda assim, a consciência de que, em determinados momentos da história da Ática, tinha havido inclusão de grupos alargados de novos cidadãos,⁶ levava necessaria-

Papageorgiou (1997); Blok (2009).

⁴ Plutarco, ao referir a mesma lei (*Per.* 37.2-5), informa também que, após a morte dos seus filhos legítimos, Péricles teria convencido os Atenenses a reconhecerem esse estatuto ao filho que tivera de Aspásia, também com o nome de Péricles. Cf. ainda Eliano, *VH* 6.10; 13.24; frg. 68 (= *Suda* s.v. *demopoietos*). Vide Stadter (1989) 340; Papageorgiou (1997) 1-2.

⁵ Há ainda implicações várias desta regulamentação que se mantêm obscuras, mas que são secundárias para o objectivo do assunto agora em análise. As fontes relativas à forma como o direito ático tratava os casamentos mistos e os filhos ilegítimos encontram-se reunidas em Harrison (1968-1971) I.61-68.

⁶ Como acontecera no tempo de Sólon e de Clístenes. Sobre esta questão, vide Leão (2010) 446-449.

mente a que os Atenienses do séc. V não pudessem ignorar o facto de haver um considerável número de *politai* cujos antepassados não correspondiam ao perfil de cidadania previsto na lei de Péricles.⁷

Por outro lado, a criação da Liga do Delos, que começara por se justificar com o perigo latente de novas incursões bárbaras, fora evoluindo para um efectivo domínio ático que se tornara mais difícil de justificar à medida que o tempo fora diluindo a urgência da ameaça persa. Em consequência, Atenas precisou de encontrar outras formas de fundamentar, no plano ideológico, não apenas a supremacia moral do regime democrático, como ainda o carácter natural e necessário da sua hegemonia militar, política e económica. É a esta dupla procura de legitimação interna e externa que o mito da autoctonia⁸ iria responder, começando a afirmar-se ao longo do séc. V, provavelmente pouco tempo depois de Péricles ter feito aprovar a lei da cidadania.⁹ Apesar de o mito da autoctonia vir a ser particularmente distintivo dos Atenienses, a verdade é que outras pólis o reclamavam também para si.¹⁰ O sentido mais neutro do termo *autochthon* correspondia a dizer de alguém que era um ‘natural da terra’ ou ‘nativo’. A interpretação metaforicamente mais forte, e registada sobretudo a partir de finais do séc. V a.C., é a de ‘nascidos da própria terra’ como forma de designar os que ‘haviam brotado do próprio solo’, estabelecendo assim

⁷ De resto, que essa consciência histórica havia cristalizado na própria matriz civilizacional ática mostra-o o facto de, no plano do mito, os Atenienses gostarem de se apresentar como um povo acolhedor e com elevado sentido de justiça, receptivo por conseguinte a socorrer e a integrar elementos que haviam sido rechaçados por outras sociedades – como o universo da tragédia ilustra de forma insistente. Forsdyke (2005) 234-239.

⁸ ‘Autoctonia’ é um termo de criação moderna, pois os Gregos nunca chegaram a usar este substantivo abstracto, utilizando apenas *autochthon* e a forma de plural *autochthones* para designar o conceito agora em análise. Vide Miller (1982) 13.

⁹ Vide Rosivach (1987) 294-297; Bearzot (2007) 9-13; Blok (2009) 256-263. Isso não significa que a ideia da ligação entre os Atenienses e o imaginário ctónico não tivesse um tratamento, a nível do culto, já bastante anterior, como acontecia com as figuras de Cérops e, em especial, com as de Erecteu e de Erictónio, entendidos no plano do mito como antepassados dos Atenienses. Sobre esta questão, vide Loraux (1984) 35-73; Valdés Guía (2008).

¹⁰ Com efeito, num passo muito revelador, Diodoro Sículo (1.9.3) sustenta mesmo que todos os povos tendiam a cultivar essa visão idealizada do passado, fossem eles gregos ou bárbaros.

uma ligação directa de filiação com o chão pátrio.¹¹ Porém, num estudo muito citado a propósito destas questões, Rosivach¹² demonstrou que *autochthon* não tinha inicialmente esse significado, começando por ser usado para designar um povo que, desde tempos imemoriais, ‘habitara sempre no mesmo solo’, portanto que nunca fora um colono ou invasor.¹³

Todas estas qualidades positivas remetem para um padrão que facilmente se identificaria com o patamar cultural de Atenas, embora as primeiras ocorrências deste termo, aplicado a um povo, não sejam ainda usadas para designar a Ática. Com efeito, essas referências surgem nos relatos históricos de Heródoto e de Tucídides, mas é significativo registar que nenhum dos autores aplica a designação de *autochthones* a Atenas, talvez por terem a consciência clara de que na região ática havia um bom núcleo de antigos imigrantes (ἐπιήλυδες) de outras terras. Portanto, de uma utilização por vezes ainda renitente do termo *autochthones* para designar os Atenienses enquanto povo que ‘habitara desde tempos imemoriais o mesmo lugar’, o conceito sofreu uma expansão que daria ao mito da autoctonia um sentido mais idealizado e propagandístico, traduzindo-se na acepção altamente metafórica de um povo que ‘brotara do próprio solo pátrio’.

Para essa evolução, contribuiu também a tradição que, já em Homero (*Il.* 2.546-548), fazia dos Atenienses um povo descendente de Erecteu — figura que, tal como Erictónio, contribui para uma forte ligação à ideia de ‘nascer do solo’. Embora este mito seja independente da autoctonia e conhecesse uma exploração bastante mais antiga no plano do culto e nos motivos pictóricos utilizados na cerâmica ática, terá ainda assim ajudado a expandir a leitura do termo *autochthon*, ao favorecer a ideia de uma ligação congénita com a terra.¹⁴ Neste processo de amplificação semântica, tiveram também um papel importante os discursos fúnebres (*epitaphioi logoi*), precisamente pela forma como conjugam um momento de grande tensão

¹¹ Nesta acepção, pode ser usado como sinónimo de γηγενής (e.g. Platão, *Soph.* 247c e 248c).

¹² (1987) 297-301.

¹³ Desse conceito de ‘estar fixado há muito tempo no mesmo lugar’ decorreram depois outras implicações: a ideia de um povo ser o primeiro inventor (*protos heurètes*) das várias *technai*, de cultivar a terra e o grão (ideia inseparável do abandono do nomadismo), de ser capaz de levar a cabo feitos assinaláveis e de os registar para a posteridade - em suma de fazer tudo aquilo que distingue e marca um estágio civilizacional mais avançado.

¹⁴ Realidade detectável, aliás, no *Íon* de Eurípides, vv. 10 e 20-21.

emocional colectiva, com a necessidade de exaltação patriótica e o simbolismo de devolver os corpos dos soldados caídos à terra nutriz. Este tipo de oratória política e epidíctica parece ter sido bastante cultivada, embora quase todos esses discursos se tenham perdido. Do que se conserva, tem um interesse particular a famosa oração fúnebre que Tucídides (2.35-46) coloca na boca de Péricles, bem como os *Epitaphioi* atribuídos a três dos oradores do cânone: Hiperides 6, Demóstenes 60 e Lísias 2 – sendo que estes dois últimos são considerados frequentemente, mas não de forma unânime, trabalhos espúrios.¹⁵ A estes há que acrescentar o *Menéxeno* de Platão, um trabalho interpretado como uma espécie de *tour de force*, ao qual se atribuem geralmente propósitos paródicos, mas que não deixará ainda assim de constituir um exemplo válido dos *topoi* explorados nas estratégias de glorificação de Atenas.

Não cabe agora evocar em pormenor os momentos que marcaram a evolução do termo *autochthon* que, quando ocorre nestes contextos, apesar de continuar a manter o sentido inicial de ‘habitar desde sempre no mesmo lugar’, aparece também com frequência na acepção expandida de ‘brotar da terra’.¹⁶ Ainda assim, valerá a pena recordar um pequeno passo do *Epitaphios* (60.4) atribuído a Demóstenes, pela forma como regista certas implicações adjacentes ao conceito de autoctonia, que serão muito pertinentes também para a análise do *Íon* de Eurípides:

‘Ὡ γὰρ εὐγένεια τῶνδε τῶν ἀνδρῶν ἐκ πλείστου χρόνου παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις ἀνωμολόγηται. οὐ γὰρ μόνον εἰς πατέρ’ αὐτοῖς καὶ τῶν ἄνω προγόνων κατ’ ἄνδρ’ ἀνενεγκεῖν ἐκάστῳ τὴν φύσιν ἔστιν, ἀλλ’ εἰς ὅλην κοινῇ τὴν ὑπάρχουσαν πατρίδα, ἧς ἀντόχθονες ὁμολογοῦνται εἶναι. μόνοι γὰρ πάντων ἀνθρώπων, ἐξ ἧσπερ ἔφυσαν, ταύτην ὥκησαν καὶ τοῖς ἐξ αὐτῶν παρέδωκαν, ὥστε δικαίως ἂν τις ὑπολάβοι τοὺς μὲν ἐπήλυδας ἐλθόντας εἰς τὰς πόλεις καὶ τούτων πολίτας προσαγορευομένους ὁμοίους εἶναι τοῖς εἰσποιοιτοῖς τῶν παίδων, τούτους δὲ γνησίους γόνῳ τῆς πατρίδος πολίτας εἶναι.

A nobreza (*eugeneia*) destes homens tem sido reconhecida, desde tempos imemoriais, pela humanidade inteira. Pois cada um deles e dos seus

¹⁵ Cohen (2000) 94-95 e n. 99.

¹⁶ Cohen (2000) 96-102, apresenta uma sugestiva síntese das principais variantes que ocorrem nestes textos.

antepassados mais remotos pode traçar a ascendência, um a um, não apenas ao pai biológico, mas também a toda a pátria (*patris*), em comum, à qual se diz que pertencem como *autochthones*. Com efeito, somente eles, entre toda a humanidade, brotaram dela e, depois de nela habitarem, a passaram aos seus descendentes. Por isso, é com justiça que se pode assumir que os que vieram como emigrantes (*epelydes*) para estas pólis, e se designam por cidadãos iguais (*politai homoioi*), são na verdade comparáveis aos filhos adoptivos (*eispoiatoi paides*), enquanto aqueles são cidadãos legítimos (*gnesioi politai*), nascidos da própria pátria.

Este texto constitui um bom exemplo da forma como os vários temas ligados ao mito da autoctonia se interpenetram. Com efeito, o orador começa por dizer que a origem comum é dada não tanto pelo solo, mas pela própria *patris* da qual brotaram ou na qual sempre viveram (pois neste passo *autochthones* parece oscilar entre os dois sentidos básicos). O orador faz depois uma comparação entre esses verdadeiros filhos da pátria, nascidos de forma legítima (*gnesioi politai*) e os filhos de antigos emigrantes (*epelydes*), os quais, sendo embora considerados cidadãos de igual estatuto jurídico (*politai homoioi*), estão na verdade moralmente num estágio inferior, como se fossem filhos adoptivos (*eispoiatoi paides*). Ora é interessante notar que, nessa relação dialógica com o passado distintivo de uma ascendência pura, o orador inscreva também uma série de três princípios, marcados pela lógica da exclusividade: brotar da própria terra (ἐξ ἧσπερ ἔφυσαν), habitá-la com um sentimento de plena legitimidade (ταύτην ὥκησαν) e, finalmente, transmiti-la aos descendentes que brotaram desses mesmos cidadãos (ἐξ αὐτῶν παρέδωκαν).

Esta ideia de uma ligação especial à terra com um sentimento congénito de propriedade tem passado despercebida à generalidade dos estudiosos,¹⁷ embora seja na realidade um aspecto importante, pela forma como permite esclarecer certas peculiaridades ligadas à posse da terra (*enktesis*), um direito conotado também fortemente com uma inclusão parcial de metecos e estrangeiros, que poderia (ou não) conduzir à concessão final do estatuto de cidadania. Como é bem sabido, do ponto de vista jurídico, o *metoikos* não era um cidadão, mas tinha a vantagem de estar legalmente integrado na comunidade e, por isso, poderia gozar de um grau de protecção maior do que o de um *xenos* não residente.

¹⁷ Foi sublinhada pela primeira vez, ao que sabemos, por Leão (2010).

Ainda assim, uma pólis poderia optar por conceder alguns privilégios especiais a estrangeiros (que nem sempre teriam já o estatuto de metecos). Entre essas marcas de distinção, encontrava-se a *enktesis*: o direito à posse de bens imóveis em território ático. Em princípio, apenas os cidadãos de plenos direitos gozariam desta prerrogativa, pelo que os metecos poderiam somente ser arrendatários. A concessão do direito à *enktesis*, fosse de terra e de casa ou apenas de casa, revestia-se portanto de um poderoso valor emblemático. Atendendo à enorme importância económica que os estrangeiros e em especial os metecos detinham em cidades abertas ao comércio, como Atenas, chega a parecer contraditório que essas pessoas não tivessem capacidade para deter direito de propriedade sobre casas e terras, sendo assim impedidas, por exemplo, de contrair empréstimos com garantia real sobre esses mesmos bens.¹⁸ Daí que um autor como Xenofonte (*Vect.* 2.6) possa sugerir que uma das formas de tornar Atenas mais atractiva para os visitantes seria a de conceder com mais facilidade o direito de *enktesis* a metecos. Apesar de as inscrições registarem com alguma frequência a outorga do direito de *enktesis*, na verdade as pólis encaravam a concessão desse privilégio como uma excepção.¹⁹

Uma limitação deste cariz respeitante aos direitos de propriedade deve entender-se, precisamente, no quadro da importância simbólica atribuída à posse da terra, de que o mito da autoctonia constitui provavelmente a expressão mais paradigmática. Com efeito, as várias interpretações de *autochthon* antes referidas para o caso específico de Atenas insistem na ideia de que o estatuto de um *polites* de ascendência pura assenta numa ligação primordial, continuada e mesmo congénita entre o cidadão e o solo pátrio, que pode por isso ser visto como ‘terra-mãe’, seja porque alimentou os seus filhos desde o nascimento, seja porque está disposto a recebê-los de volta no seu seio depois de mortos. E isto é válido quer se interprete *autochthon* como ‘o que vive na mesma terra desde há muito tempo’ ou, na versão mais elaborada, como ‘o que brotou do próprio

¹⁸ Harrison (1968-1971) I.237-238. Um pouco antes (p. 153), o mesmo estudioso salienta que nenhum *xenos* ou *metoikos* poderia receber um bem imóvel por testamento, a menos que lhe tivesse sido concedido o privilégio da *enktesis*.

¹⁹ Por outro lado, o facto de as inscrições terem a preocupação de registar que o direito seria concedido a determinada pessoa e “aos seus descendentes” tem sido interpretado como sinal de que esse direito não se tornava automaticamente hereditário – o que constitui mais um indício do seu carácter defensivo e excepcional.

solo'.²⁰ E se é inegável que essa ideia se desenvolveu ao serviço da propaganda política e ideológica no mito da autoctonia, a sua presença pode detectar-se também no substrato sociológico que justifica uma prerrogativa específica do estatuto do *polites*: o direito de possuir terra e os bens que nela assentam as suas fundações (as casas), bem como a capacidade de os transmitir aos descendentes. Isso ajuda a entender a relevância atribuída à *enktesis*, que só era concedida a elementos estranhos ao corpo cívico na sequência de um procedimento destinado a honrar alguém com especial deferência. Com efeito, se a terra pode ser considerada mãe — em sentido metafórico e também denotativo —, torna-se evidente que um filho verdadeiro, consciente e dedicado não a pode alienar de ânimo leve.

2. O *Íon* de Eurípides

O leque de princípios evocados na secção anterior encontra-se, na verdade, claramente operativo no *Íon* de Eurípides, uma tragédia que explora de maneira muito crítica as contradições do mito da autoctonia, precisamente pelos níveis de exclusão que pode promover, projectando essas mesmas incoerências até ao nível do paradoxo. A abordagem proposta nesta segunda parte do estudo visa analisar a forma como o horizonte jurídico, com o qual o ateniense médio estaria por certo familiarizado, pode estimular uma leitura reveladora de interessantes conexões entre o referente legal e a interpretação da obra literária.

Que o problema da autoctonia assume uma posição central neste drama euripídiano é uma realidade patente logo desde o prólogo enunciado por Hermes. Com efeito, no resumo que faz das circunstâncias que acompanharam a concepção e nascimento irregulares de Íon, o deus avança desde logo o tema da autoctonia, seja implicitamente, ao referir a ascendência de Creúsa, apresentada como 'filha de Erecteu' (v. 10: παῖδ' Ἐρεχθέως), seja através da identificação expressa de Erictónio como 'nascido da terra' (vv. 20-21: τοῦ τε γηγενοῦς Ἐριχθονίου). Conforme se viu na secção anterior, a conexão entre a história primitiva de Atenas e as figuras de Erecteu e Erictónio remonta a tempos bastante recuados, sendo, por conseguinte,

²⁰ O passo do discurso fúnebre atribuído a Demóstenes (60.4), antes evocado, é disso mesmo um claro exemplo. E o *Menéxeno* de Platão, pese embora a sua natureza paródica, está profundamente permeado por este imaginário. Cf. 237a-238d.

anterior ao desenvolvimento do mito da autoctonia, mas no tempo de Eurípides as duas tradições já se haviam fundido, no sentido de expandir a leitura do termo *autochthon*, ao favorecer a ideia de uma relação nutriz entre a terra e os Atenienses.²¹ De resto, uns versos adiante, Hermes salienta isso mesmo de forma clara, ao reproduzir as instruções que recebera de Apolo, quando do nascimento de Íon: “dirige-te ao povo autóctone da ilustre Atenas” (v. 29-30: ἐλθὼν λαὸν εἰς αὐτόχθονα κλεινῶν Ἀθηνῶν).

Esta insistência na autoctonia de Creúsa e dos Atenienses irá tornar ainda mais evidente o contraste estabelecido com Xuto, cujo casamento com a jovem amante de Apolo é apresentado como uma ligação desigual, mesmo tendo sido motivada por uma conjuntura extraordinária. A forma como Hermes apresenta a questão sintetiza, de maneira bastante eficaz, a essência jurídica da conveniente solução encontrada por Apolo para a melindrosa situação política e social do *oikos* de Creúsa (vv. 57-73):

Por seu lado Creúsa, mãe do jovem, casou (γαμέται) com Xuto nas seguintes circunstâncias: surgiu, entre Atenas e os Calcodôntidas — a quem pertence a terra de Eubeia —, uma onda de guerra. Ao dar o seu melhor por Atenas, Xuto saiu vitorioso e recebeu a honra de casar (γάμων) com Creúsa. Apesar de ser estrangeiro (οὐκ ἐγγενὴς ὢν), era aqueu, filho de Éolo, rebento de Zeus. Mas o longo casamento é estéril (ἄτεκνος) e vêm ambos para este oráculo de Apolo, devido ao desejo de descendência (ἔρωτι παίδων). É Lóxias que conduz o destino (τὴν τύχην) a este ponto; não está tão desatento como parece. Pois o deus dará a Xuto, quando ele entrar neste templo, o seu próprio filho: dirá que nasceu dele, de modo a que, entrando em casa da mãe, o filho seja reconhecido por Creúsa, o casamento (γάμοι) com Lóxias

²¹ No caso concreto de Íon, o mito de Erictónio apresentava ainda vantagens acrescidas, porquanto existiam evidentes semelhanças entre a maneira como ambos haviam sido concebidos. Conforme sintetiza Lourenço (1994) 40 n. 5, “A afinidade de circunstâncias entre Erictónio e Íon é um motivo importante ao longo da peça: tal como o herói nascido da Terra, Íon foi concebido na sequência de uma violação; foi exposto numa gruta, símbolo ctónico por excelência, guardado por serpentes. Note-se, ainda, que Erictónio foi dado por Atena a Cécrops porque este não tinha filhos, tal como Apolo haverá de dar Íon a Xuto pela mesma razão.” As traduções do *Íon* serão sempre feitas a partir da versão portuguesa de F. Lourenço, razão pela qual, na evocação de passos deste drama, não será citado o original grego, excepto no respeitante aos termos e expressões mais pertinentes para o tema em análise.

permaneça secreto e o rapaz fique com o que lhe é devido.

Este passo comporta algumas particularidades dignas de nota. Em primeiro lugar e embora seja um aspecto secundário para os objectivos deste estudo, importa referir a ambiguidade resultante do uso do termo *gamos* (e seus derivados) para designar a associação de Creúsa com Xuto e com Apolo. No primeiro caso, o termo implica uma alusão à celebração do matrimónio, mas no segundo qualifica simplesmente uma relação de natureza sexual. Ao escolher um termo da mesma família vocabular para descrever, em contextos muito próximos, duas diferentes situações, Eurípides contribui para acentuar a natureza ambivalente da relação de Creúsa e Apolo, tal como vem caracterizada ao longo da peça.²² Outro aspecto importante para o desenvolvimento da acção assenta no facto de Xuto ser considerado estrangeiro, facto que, apesar da sua ilustre ascendência divina, perturba claramente o seu posicionamento na estrutura do governo de Atenas. Acresce a essa limitação a circunstância de o casamento ser ‘sem filhos’ (*ateknos*), o que colocava obviamente em risco a continuidade do *oikos*.²³ É por este conjunto de razões que a solução preparada por Apolo é uma mentira tão obsessivamente conveniente: ao fazer crer a Xuto que Íon é filho dele e ao permitir a Creúsa encontrar e aceitar o filho, o deus salva todas as aparências de uma ética social e religiosa confortavelmente instalada, não apenas porque mantém em segredo o seu acto de abuso, como garante a continuidade do *oikos* em termos socialmente aceitáveis, além de salvaguardar igualmente a superioridade da autoctonia no acesso ao governo de Atenas. E dentro desta cadeia retorcida de conveniências múltiplas se articulam na perfeição dois princípios reguladores à primeira vista contrários e inconciliáveis: a evolução errática dos acontecimentos (assinalados pela referência à *tyche*) e o aparente desinteresse de Apolo,

²² Este pormenor é importante para compreender também o tipo de linguagem usada para descrever o tópico da violação. Devo esta informação a A. Scafuro, que habilmente identifica o que ela chama de “code of ‘female’ shame-directed discourse” na forma como Creúsa e outras heroínas trágicas falam acerca da experiência da violação. Vide Scafuro (1990), sobretudo 138-149, para o caso de Creúsa no *Íon* de Eurípides.

²³ De resto, boa parte das reflexões feitas pelo Coro durante o Primeiro Estásimo procura sublinhar a importância de ter descendência (vv. 472-491), sendo atribuída particular importância ao papel dos filhos na transmissão do património e na defesa da pátria.

quando na realidade tudo obedeceria a um desígnio premeditado do deus. Ou seja, as palavras iniciais de Hermes apresentam não apenas os antecedentes da acção, como a essência do horizonte legal que lhe serve de referência, além de que adianta, desde logo, a oportuna solução encontrada. Será esta tessitura de intenções que as partes do drama irão confirmar repetidamente, como se poderá constatar através da evocação de alguns dos momentos mais significativos da argumentação usada pelas personagens.

Na sua primeira aparição em cena, Íon mostra ter assumido a expectável posição social de quem havia sido uma criança exposta e, portanto, sem filiação identificada (vv. 109-11): “Pois tendo crescido sem pai nem mãe (ἀμήτωρ ἀπάτωρ τε γεγώς), sirvo o templo de Febo que me criou.” Ainda assim, o jovem sente uma ligação especial a Apolo e por isso se lhe refere, com profunda ironia dramática, na qualidade de “pai que me deu o ser” (v. 136: μοι γενέτωρ πατήρ). A razão para esse afecto filial em relação ao deus tem que ver não com a consciência de que poderia ser filho dele — facto que obviamente ignora —, mas com a gratidão decorrente de ter encontrado alimento e protecção junto do seu templo. Com efeito, é essa a lógica retributiva que se espera da ética das relações entre senhor e servo, como o próprio Íon reconhece e à qual de bom grado aderiu: servir (vv. 182-183: δουλεύσω, θεραπεύων) a quem fornece alimento e protecção (vv. 137-139: τὸν βόσκοντα, τὸν δ’ ὠφέλιμον).²⁴ Este princípio retributivo também se aplica à relação entre pais e filhos legítimos, mas numa lógica completamente distinta: com efeito, à *paidoboskia/paidotrophia* o filho legítimo deve responder, mais tarde, com a *geroboskia/gerotrophia*. Estes dois últimos princípios são, no entanto, directamente proporcionais, porque se observam entre pessoas com o mesmo estatuto social, ao contrário das obrigações cultivadas entre servo e senhor, que assentam precisamente na consciência da desigualdade estatutária.²⁵

O diálogo inicial entre Íon e Creúsa recupera, de novo, todo o imaginário ligado a Erectónio, Erecteu e à autoctonia,²⁶ que serve de pano de

²⁴ Mais adiante, no diálogo com Creúsa (v. 309-311), Íon afirma-se como escravo (*doulos*) de Apolo, mas desconhece as circunstâncias que o conduziram a essa situação.

²⁵ Questão abordada mais amplamente em Leão “*Paidotrophia et gerotrophia dans les lois de Solon*”, trabalho que se encontra ainda no prelo.

²⁶ Vv. 266-270. O v. 267 é particularmente expressivo, referindo-se a

fundo para retomar a ideia, sugerida já no prólogo por Hermes, de que o casamento entre Creúsa e Xuto constitui uma ligação desigual, em termos que vale a pena recordar na íntegra (vv. 289-293):

Íon: Mas quem dentre os Atenienses, senhora, é que te desposou?

Creúsa: Não foi um cidadão (ἀστός) ateniense, foi um estrangeiro (ἐπακτός ἐξ ἄλλης χθονός).

Íon: Quem? Alguém que tenha nascido nobre (εὐγενῆ), forçosamente...

Creúsa: Foi Xuto, nascido de Éolo, filho de Zeus.

Íon: E como, sendo estrangeiro (ξένος), é que te obtive a ti, que és de Atenas (ἐγγενῆ)?

Este passo é particularmente interessante, para entender a forma como o tema da autoctonia vai sendo amplificado ao longo do drama. À pergunta de Íon, que esperaria que Creúsa tivesse casado com um ateniense, ela responde significativamente que não casou com um ‘cidadão’ (ἀστός), mas antes com um estrangeiro, que refere através de uma longa perífrase, onde avulta a noção de ‘terra’ : à letra ‘alguém importado de uma outra terra’ (ἐπακτός ἐξ ἄλλης χθονός). Íon insiste em que esse estrangeiro deverá ser por certo alguém de nascimento nobre (εὐγενῆ), mas nem a ascendência divina de Xuto impede que se espante com o facto de um estrangeiro (ξένος) ter desposado uma pessoa nativa (ἐγγενῆ). Creúsa explicará mais adiante que o seu casamento com Xuto decorreu de um dote de guerra, pela forma como o actual marido havia defendido Atenas.²⁷ O que surpreende nesta situação não é tanto a realização de um casamento nestas circunstâncias, mas antes o facto de Xuto ter ficado a viver em Atenas.²⁸ Com efeito, os casamentos mistos eram relativamente frequentes em Atenas, ao menos até à lei da cidadania de Péricles, mas geralmente era a mulher que se deslocava para o *oikos* do marido e não o contrário. É esta conjuntura, aliada à autoctonia de Creúsa, que debilita a posição de Xuto,

Eriectónio: “Foi da terra que nasceu o teu antepassado, pai de teu pai?” (ἐκ γῆς πατρός σου πρόγονος ἔβλασεν πατήρ;).

²⁷ Já Hermes se tinha referido a esse pormenor (vv. 58-64).

²⁸ O casamento de Édipo com a rainha de Tebas, viúva de Laio (e sua mãe), como recompensa por haver livrado a cidade da Esfinge, tem de comum com a posição de Xuto o facto de ambos terem recebido uma recompensa excepcional, na sequência de um serviço particularmente importante prestado à cidade que os acolheu.

enquanto estrangeiro, numa cidade como Atenas, mesmo sendo descendente de Zeus e tendo praticado feitos suficientemente marcantes para lhe permitirem merecer aqueles esponsais.

Estas contingências voltam a estar presentes quando Xuto revela a Íon que o jovem é seu filho, num diálogo permeado pelo humor equívoco e pela ambiguidade, não só na forma como Xuto aborda Íon (que, num primeiro momento, julga estar a ser assediado²⁹), como ainda pela maneira como responde à questão de Íon ser tanto seu filho como oferta de Apolo (v. 537). A ambiguidade continua ainda no facto de Xuto se ter esquecido de perguntar ao deus quem era a mãe da criança, pormenor que motivou a ambos um subtil comentário (v. 542):

{Ιων} γῆς ἄρ' ἐκπέφυκα μητρός; {Ξο.} οὐ πέδον τίκτει τέκνα.

Íon: Nasci com a terra como mãe.

Xuto: A terra não dá à luz crianças.

A ironia do passo é dupla, pois ambos parecem desautorizar o mito de autoctonia:³⁰ Xuto de forma directa e Íon ao sugerir uma hipótese que não passa de um comentário sardónico, que o leva, aliás, logo adiante, a aventar a possibilidade de Xuto ter tido um ‘leito ilegítimo’ (v. 545: ἡλθες ἐς νόθον τι λέκτρον;) que estaria na origem do seu nascimento. Em resultado desta revelação, o jovem livra-se da condição de escravo (v. 556: ἐκπεφεύγαμεν τὸ δοῦλον), mas nem a reputada ascendência divina de Xuto, que se estenderia também a Íon (v. 559), chegaria para o livrar do estigma de ser um filho ilegítimo (*nothos*), precisamente o termo por ele usado alguns versos antes para qualificar os supostos devaneios eróticos de Xuto. Com efeito, à luz da prática usual do direito ático, um filho de uma relação clandestina poderia ver reconhecida a paternidade e assim garantir a liberdade, mas continuava a ser considerado *nothos*, sendo penalizado em termos de prerrogativas legais.³¹ Embora o argumento do drama euripídiano se passe no passado mítico da cidade, ainda assim é muito claro que o comentário que Íon tece, ainda no Segundo Episódio, pressupõe

²⁹ Já Wilamowitz (1926) 111, reconhecia que esta cena tinha a aparência de “ein erotischer Überfall”.

³⁰ Neste sentido se pronunciava já Conacher (1967) 284 n. 53, ao ver nas palavras de Xuto uma ridicularização deste mito ateniense.

³¹ Para mais pormenores, vide Leão (2005) 21-22 e 28.

uma audiência familiarizada com as expectativas legais de um cidadão de finais do séc. V (vv. 585-594):

O aspecto das situações, vistas de perto e de longe, não parece ser o mesmo. Bendigo o que sobreveio, pois encontrei em ti um pai. Mas ouve, pai, as coisas de que estou a tomar consciência. Dizem que o povo da gloriosa e autóctone (αὐτόχθονας) Atenas é uma raça livre de sangue estrangeiro (οὐκ ἐπέισακτον γένος) – e é lá que eu, detentor de duas desgraças, vou cair: filho de pai estrangeiro (πατρός τ' ἐπακτοῦ) e eu próprio de nascimento ilegítimo (καὐτὸς ὢν νοθαγενής). E com este estigma vergonhoso ficarei sem jeito e, não sendo ninguém, não serei chamado por nenhum nome.

Este passo sintetiza, de forma notável, as tensões sociais que talvez andassem na ordem do dia, se de facto o *Íon* foi composto à volta de 413, portanto na altura do desastre da expedição à Sicília, evento que representaria um sério revés para a democracia ateniense e prepararia o campo para a revolta oligárquica que se seguiria pouco depois.³² Por outras palavras, as reflexões de Íon espelham as consequências nefastas do mito da autoctonia quando conjugado com a lei de Péricles relativa à cidadania: apesar de ser livre e de a sua paternidade ser reconhecida por Xuto (o qual por sua vez descende de Zeus e é casado com uma ilustre cidadã autóctone), Íon sente que, aos olhos dos restantes atenienses, nunca passará do estatuto de *nothos* (νοθαγενής) — o que lhe tolherá qualquer veleidade de ser plenamente aceite pelos verdadeiros autóctones.³³

Xuto apercebe-se dos riscos e, por isso e para não ferir a susceptibilidade da esposa, que julgava estéril, decide-se a levar Íon na qualidade de ‘visitante’ e não como filho (v. 656: ἄξω θεατὴν δῆθεν, οὐχ ὥς ὄντ' ἐμόν), até que o tempo oportuno (*kairos*) lhe permitisse convencer Creúsa a aceitar que ficasse ‘com o ceptro daquela terra’ (v. 660: σκῆπτρα τᾶμ’

³² O golpe oligárquico de 411, que daria origem ao efémero governo dos Quatrocentos. Sobre esta questão, vide Ferreira e Leão (2010) 229-231. Sobre a datação do *Íon*, vide Lourenço (1994) 14-15.

³³ É por si mesma evidente a semelhança deste raciocínio com as implicações do passo do *Epitaphios* (60.4) atribuído a Demóstenes, e comentado no termo da primeira parte deste estudo. Não falta, sequer, a relação clara entre a autoctonia e o direito à posse da terra (*enktesis*) e ao seu governo. Cf. vv. 1295-1303, em especial a afirmação de Creúsa (v. 1299: ἐπίκουρος οἰκῆτωρ γ' ἂν οὐκ εἴη χθονός): “Um aliado estrangeiro não deveria possuir terra”.

ἔχειν χθονός). Embora não abertamente declarada, a estratégia de Xuto parece passar por levar Íon como convidado seu de visita à cidade (*theates*), ensaiando talvez com o tempo uma integração paulatina, que poderia passar por fazer de Íon um meteco ou um filho adoptivo, conseguir que fosse elevado a cidadão pela pólis ateniense e, por último, abrir-lhe o caminho do trono. Embora este plano de actuação seja meramente especulativo, o certo é que o fim último será de facto atingido: Íon acabará por ser integrado, repondo a esperança de manutenção do *oikos* de Xuto e de Creúsa e ocupando o governo de Atenas. Porém, como Atena explicará no *ex machina* final, isso fica a dever-se, em última análise, à efectiva autoctonia de Íon e não à putativa paternidade de Xuto (vv. 1571-1572): “Creúsa, dirige-te com o teu filho ao país de Cécrops (Κεκροπίαν χθόνα) e senta-o no trono real (θρόνους τυραννικοὺς)! É que, descendendo de Erecteu, é justo que ele reine sobre a minha terra (τῆς ἐμῆς ὅδε χθονός).”

O tema da autoctonia é, assim, explorado por Eurípides até ao paroxismo mais surpreendente: embora Xuto tenha uma ascendência notável, que entronca no próprio Zeus, o seu contributo para a resolução do problema é meramente instrumental; o dramaturgo chega ao ponto de sustentar, pela boca de Creúsa (vv. 1539-1545), que, se tivesse sido declarado filho de Apolo, Íon não passaria de um filho bastardo, sem direito à herança nem ao nome do pai. Estão, por isso, revestidas de intensa ironia as palavras finais de Atena, ao expor as vantagens de um plano divino (tacitamente assumido pelos humanos), cujo único objectivo é salvaguardar uma solução socialmente eficaz porque permite manter um engano para todos conveniente. A autoctonia falou mais forte nos bastidores da acção, mas na aparência respeitaram-se as regras de convívio social, cujo carácter absurdo é reforçado pela embrulhada jurídica a que deram origem: contrariamente à prática legal dominante, foi a linhagem feminina que saiu afinal privilegiada, embora formalmente a linhagem masculina tenha sido também acautelada, pois um antigo filho *nothos* (de Apolo, mas não de Xuto), reconhecido pelo pretenso pai, virá a herdar o trono de Erecteu, sendo esse pai na verdade um estrangeiro que, por isso mesmo, não poderia passar a um falso filho o trono da Ática, pólis por excelência de cidadãos autóctones. Rebuscado, sem dúvida, mas será nessa mesma argumentação tortuosa que residirá a falácia democrática do mito da autoctonia, tão habilmente exposta pelo dramaturgo.

Mas para formalizar este logro conivente que a todos tranquilizou, nada melhor do que a fina ironia euripidiana concentrada na superior declaração de Atena, com a qual se encerra também esta análise (vv. 1595-1603):

Apolo resolveu tudo da melhor maneira. Primeiro, deu-te um parto sem sofrimento de modo a que os teus familiares não se apercebessem de nada. Depois de teres dado à luz este rapaz e de o teres envolvido em faixas, manda a Hermes que o agarre nos seus braços e o traga para cá; alimentou-o e não deixou que ele morresse. Agora tens de calar o facto de a criança ter nascido de ti, para que a ilusão possa apoderar-se de Xuto de modo aprazível e para que tu, mulher, te vás embora com o bem que é teu.

Bibliografia citada

BEARZOT, Cinzia

- 2007: “Autoctonia, rifiuto della mescolanza, civilizzazione: da Isocrate a Megastene”, in T. Gnoli e F. Muccioli (eds.), *Incontri tra culture nell’oriente ellenistico e romano* (Milano), 7-28.

BLOK, Josine H.

- 2009: “Gentrifying genealogy: on the genesis of the Athenian autochthony myth”, in U. Dill e C. Walde (hrsg.), *Antike Mythen. Medien, Transformationen und Konstruktionen* (Berlin), 251-275.

BOEGEHOLD, Alan L.

- 1994: “Pericles’ citizenship law of 451/0 B.C.”, in A. L. Boegehold e A. C. Scafuro (eds.), *Athenian identity and civic ideology* (Baltimore), 57-66.

COHEN, Edward E.

- 2000: *The Athenian nation* (Princeton).

CONACHER, D. J.

- 1967: *Euripidean drama. Myth, theme and structure* (Toronto).

FERREIRA, José Ribeiro & LEÃO, Delfim

- 2010: *Dez grandes estadistas athenienses* (Lisboa).

FORSDYKE, Sara

- 2005: *Exile, ostracism, and democracy. The politics of expulsion in ancient Greece* (Princeton).

HARRISON, A. R. W.

- 1968-1971: *The law of Athens*. II vols. (Oxford).

LEÃO, Delfim F.

- 2005: “Sólon e a legislação em matéria de direito familiar”, *Dike*, n. s. 8, 5-31.

- 2010: “Cidadania, autoctonia e posse de terra na Atenas democrática”, *Cadmo* 20, 445-464.
- LORAUX, Nicole
 - 1984: *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes* (Paris).
- LOURENÇO, Frederico
 - 1994: *Eurípides. Íon*. Tradução do grego, introdução e notas (Lisboa).
- MACDOWELL, Douglas M.
 - 1978: *The law in classical Athens* (London).
- MILLER, Michael James
 - 1982: *The Athenian autochthonous heroes from the Classical to the Hellenistic Period* (Harvard). Dissert. polic.
- PAPAGEORGIOU, Antiope P.
 - 1997: *The citizenship law of Pericles, 451/0 B.C.* (Vancouver). Dissert. polic.
- RHODES, P.J.
 - 1981: *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia* (Oxford, reimpr. com addenda 1993).
- ROSIVACH, Vincent J.
 - 1987: “Autochthony and the Athenians”, *CQ* 37, 294-306.
- SCAFURO, Adele
 - 1990: “Discourses of sexual violation in mythic accounts and dramatic versions of ‘the girl’s tragedy’”, *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 2.1, 126-159.
- STADTER, Philip A.
 - 1989: *A Commentary on Plutarch’s Pericles* (Chapel Hill).
- VALDÉS GUÍA, Miriam
 - 2008: *El nacimiento de la autoctonía ateniense: cultos, mitos cívicos y sociedad de la Atenas del s. VI a.C.* (Madrid).
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Ulrich von
 - 1926: *Eurípides Ion* (Weidmann, reimpr. 1969).