

JOHANN JAKOB BACHOFEN



el **MATRIARCADO**

III · ATENAS I

OTRAS LITERATURAS

EL MATRIARCADO

Johann Jakob Bachofen

Libro III · §§ 23-30

ATENAS I

Traducción del alemán de la editorial

Otras Literaturas

§ 23

El mito de Cécrope: Atenea contra Neptuno

Pero no sólo con Creta, también con Atenas está Licia en estrecha conexión. Pues en el pasaje citado al comienzo refiere Heródoto —y con él Estrabón, p. 573 Casaub.— que Lico, hijo de Pandión, fue expulsado de Atenas por su hermano Egeo, y que luego llegó desde allí a la tierra de los termilas, junto a Sarpedón. ¿Habría regido también en Atenas el derecho materno? Que efectivamente fue así lo atestiguan varios indicios.

Llamo la atención, primero, sobre un relato de Varrón que nos ha conservado Agustín, *De civitate Dei* 18, 9. Bajo el gobierno de Cécrope, en efecto, ocurrió un doble prodigio: brotó de la tierra, al mismo tiempo, el olivo, y en otro lugar, agua. El rey, asustado, envió a Delfos e hizo preguntar qué significaba aquello y qué debía hacerse. El dios respondió que el olivo significaba Minerva y el agua, Neptuno, y que quedaba por tanto en manos de los ciudadanos decidir por cuál de los dos signos, y según cuál de las dos divinidades, consideraban conveniente nombrar su ciudad. Entonces Cécrope convocó una asamblea de los ciudadanos —y por cierto de los varones y de las mujeres, pues era entonces costumbre dejar que también las mujeres tomaran parte en las deliberaciones públicas—. Votaron los varones por Neptuno y las mujeres por Minerva, y como las mujeres eran una más[†], venció Minerva. Montó entonces en cólera Neptuno, y al punto el mar inundó todas las tierras de los atenienses. Para aplacar la ira del dios se vio obligada la ciudadanía a imponer a sus mujeres un triple castigo: que perdieran el derecho al voto, que sus hijos no recibieran ya el nombre de la madre, y que ellas mismas no fueran llamadas nunca más atenienses (por el nombre de la diosa). «*Ut*

nulla ulterius ferrent suffragia, ut nullus nascentium maternum nomen acciperet, ut ne quis eas Athenaeas vocaret». A esto enlaza Agustín la reflexión siguiente: en las mujeres así castigadas también Minerva, que había vencido, quedó vencida, y no asistió a sus propias votantes, perdida desde entonces la potestad de votar y alienados los hijos de los nombres maternos; al menos habría sido justo que se las llamara atenienses y que merecieran el nombre de aquella diosa a la que los varones habían hecho vencedora al dar su voto (Platón, *Leges* p. 627).

En este mito **Neptuno representa el derecho paterno y Atenea, el derecho materno**. Mientras rigió este último, los hijos llevaban el nombre de la madre y las mujeres, en conjunto, el de la diosa: por eso se llamaban *atenaías*, y por eso eran verdaderas ciudadanas de la ciudad. Más tarde son sólo esposas de ciudadanos. Más tarde decía la mujer: *ubi tu Gaius, ibi ego Gaia*. Según el derecho antiguo, a la inversa, el varón habría tenido que decir: *ubi tu Gaia, ibi ego Gaius*¹. Aquél era el derecho antiguo, el derecho de la época anterior a Cécropé, que después tuvo que ceder al derecho paterno. Con razón, pues, observa Aristófanes en las *Asambleístas* que el derecho de las mujeres era lo único que todavía no había existido en Atenas. En verdad existió, y aun estuvo en uso antes que cualquier otro. El pasaje dice así (v. 455): «—¿Y qué se ha hecho? —Que las mujeres gobiernen la ciudad; pues esto es lo único que en la ciudad no se había probado todavía. —¿Y lo aprenden? —...» [†].

La costumbre licia está, pues, atestiguada para la antigua Ática. Acá como en Asia aparece como el derecho primordial del pueblo; acá como en Asia está en estrecha conexión con la religión: se anuda al culto de la divinidad femenina Atenea y al

propio nombre femenino de la ciudad.

§ 24

La sacerdotisa de Dodona y el juicio de las mujeres

Con el relato de Varrón hay que comparar otro semejante que Estrabón 9, p. 402 nos ha conservado de Éforo. Con motivo de la guerra que los beocios cadmeos llevaron, al volver de Tesalia, contra sus anteriores expulsores —los tracios, los hiantes y los pelagos—, y que terminó con la emigración de estos últimos a Atenas, con el establecimiento de los tracios en el Parnaso y con la fundación de la ciudad de Híampolis en la Fócide, se intercala lo siguiente:

«Éforo cuenta que los tracios, habiendo concertado un armisticio con los beocios y estando éstos menos prevenidos, los atacaron de noche. Los beocios lograron entonces defenderse; al mismo tiempo, sin embargo, reprocharon a los tracios la ruptura de la paz y recibieron por respuesta que el armisticio se había concertado sólo para los días, mientras que ellos habían atacado de noche; de donde nació el proverbio [†]» (Polieno 6, 43; Zenobio 4, 37; Suidas, s. v.). Los pelagos, en cambio, fueron durante la guerra a interrogar el oráculo, y lo mismo hicieron los beocios. Qué respuesta obtuvieron aquéllos a su pregunta, no lo sé. Pero a los beocios les respondió la sacerdotisa que, si obraban impiamente, serían dichosos en esta guerra. A los enviados les vino entonces la sospecha de que la sacerdotisa había hablado así por miramiento al parentesco de estirpe, por complacer a los pelagos, dado que el santuario era de origen pelago (Estrabón 7, 7, 5, 10, 11, 12). Se apoderaron, pues, de la sacerdotisa y la echaron a una pira,

guiados por el pensamiento de que, con razón o sin ella, el hecho alcanzaría en ambos casos su propósito: pues si la sacerdotisa había dado un oráculo falso, sufría un castigo justo; y si no había cometido culpa alguna, cumplían ellos la orden que se les había dado. Los encargados del templo —bajo los cuales puede entenderse a los exégetas varones del oráculo (Demóstenes, *In Midiam* 53, p. 478; Filóstrato, *Imag.* 2, 3, p. 103, Jakobs), o los sellos, que menciona Aristóteles, *Meteor.* 1, 14, o por fin los tomuros, sobre cuya etimología tanto se ha discutido— no consideraron conveniente matar a los autores en seguida y dentro del santuario mismo sin audiencia previa. Dispusieron más bien un tribunal y se dirigieron a las sacerdotisas, es decir, a las dos profetisas que quedaban de las tres originarias. Pero como los beocios se opusieron a ello y sostuvieron que en ninguna parte del mundo era costumbre que las mujeres juzgaran, eligieron aquéllas, junto a las mujeres, otros tantos varones. Éstos dictaron un veredicto absolutorio y las mujeres, uno condenatorio; y como los votos quedaron igualados, vencieron los absolutores. De este suceso viene la peculiaridad de que a los beocios en Dodona les profetice Zeus por medio de varones (con lo cual hay que comparar a Estrabón en el Fr. 1 al libro séptimo). Las profetisas interpretaron entonces el oráculo que habían dado en el sentido de que el dios ordenaba a los beocios robar sus trípodes patrios y llevarlos cada año a Dodona. Esto ocurre efectivamente así: todos los años llevan uno de los trípodes sagrados, a escondidas y de noche, bajo sus mantos, a Dodona.

Este relato notable, que lo mismo que el de Varrón ha quedado sin consideración alguna, nos muestra otra vez el principio natural femenino como el más antiguo, y al masculino entrando en lucha con él. **La victoria queda para los varones: las mujeres**

condenan, los varones absuelven. Según el antiguo principio material-femenino, los beocios son culpables: han pecado, con el asesinato de la sacerdotisa, contra la tierra misma, cuya maternidad cantan las Pelíades (Pausanias 10, 12, 5). Según el derecho masculino-inmaterial, son inocentes: han ofrecido la mujer a un principio natural más alto, a la masculinidad que engendra, y sobre la lesión de la maternidad terrestre han erigido el dominio del principio de la luz. En la pira encuentra la sacerdotisa su muerte; purificada por el fuego de las escorias de la mortalidad, llega ella misma a la unión con el alto principio de la luz, cuya fuerza incorpórea despierta desde arriba, en la tierra corporal, el germen de la vida. Así el crimen mismo se vuelve fuente de bien; a él se anuda el progreso, como las mismas profetisas vaticinan.

Tenemos acá delante el mismo desarrollo que aparece con toda claridad en el mito de Orestes, que pronto habrá que discutir con más precisión. Por igual número de votos es condenado y absuelto el matricida. Según el principio materno de las Erinis está sujeto al castigo; según el derecho apolíneo de la luz, de una masculinidad superior, es inocente. Con igual cantidad de votos se enfrentan ambas concepciones. Pero **Atenea deposita el voto por Orestes:** mediante el *calculus Minervae* queda absuelto. La mujer misma reconoce la superior legitimidad del varón. En Atenea la maternidad material aparece llevada hasta una espiritualidad sin madre. También ella, como la sacerdotisa de Dodona, está purificada por la luz de las escorias del material, y ha pasado ella misma al principio divino masculino superior. Quebrado yace el antiguo derecho terrestre de las Erinis; las sangrientas madres de la tierra se someten por fin de buen grado a la nueva ley, contentas de verse libres de su espantoso oficio. Así también las profetisas de Dodona. Por Apolo es expiado Orestes: la mancha del matricidio es

borrada por el dios masculino. El mismo pensamiento yace en el fondo del robo del trípode beocio: **el principio de la luz, al que los homicidas, como Orestes, deben su expiación y su absolución, es celebrado y llevado a reconocimiento por los cadmeos en la propia Dodona mediante la colocación del trípode sagrado.** La dualidad material-femenina, indicada en la dualidad de las sacerdotisas —el dualismo originario que destacan Heródoto 2, 55 y Sófocles, *Trach.* 172 con el escoliasta, y que vuelve en la dualidad de las columnas del don votivo corcirio en el fragmento de Aristides en Esteban de Bizancio—, es llevada en el **trípode** hasta la tríada consumada, la armoniosa trinidad (Plutarco, *Symp.* 9, 14; Platón, *Tim.* p. 307). El grado más bajo del principio religioso telúrico-material, que está tan claro en el culto dodoneo de Aqueo, retrocede ante el orden cósmico más alto, dado con el principio de la luz, que se manifiesta en la trinidad de las estaciones. Por eso la consagración del trípode debe repetirse cada año. Cuando el trípode es llevado de Tebas de noche y oculto, también en esto está indicado el tránsito del principio telúrico al de la luz, como resulta igualmente reconocible en [†].

Al material maternal es igual la **noche**. Demostraremos luego con más precisión la identidad de estos dos conceptos: tierra y noche, maternidad y tinieblas. En el lado opuesto coinciden paternidad y día, que ambos se unen en el principio de la luz. De la noche nace el día, como del seno materno el hijo, y de la tierra la encina de Zeus. La madre es lo originariamente dado: es intuita antes que el varón que engendra, que impera invisible en las profundidades de la tierra y sólo en el hijo se presenta exteriormente visible. De la encina se reconoce a Zeus en imagen; la mujer sola es visible y dada en sí misma. Del hijo se vuelve ahora el padre; la madre se pone al lado de su hijo como esposa. Así aparecen en Dodona

Dione-Venus y Zeus-Aqueo: aquélla, la tierra material, madre de los frutos (Apolodoro en los escolios a la *Od.* 3, 91; *Il.* 5, 370; 16, 233 s.; Servio, *Eneida* 3, 466; Cicerón, *N. D.* 3, 23; Juan Lido p. 89 y 214; Hesíodo, *Th.* 353; Apolodoro 1, 2, 7; Pausanias 10, 12, 5, donde la lectura [†] en lugar de la antigua [†] está hoy fuera de duda; Lucano, *Phars.* 4, 426; *altrix Dodona*); éste, la fuerza acuática que engendra, que sólo en el nacimiento —es decir, en la encina poderosa de alta copa— llega a presentarse. Si en él se venera la fuerza fecundante, aquella que hace crecer todo desde la tierra (Filóstrato, *Her.* p. 98 Boissonade), la mujer tiene sobre él la prioridad de lo originario. **El principio maternal está en Dodona a la cabeza de la naturaleza.** La paloma afrodisíaca es su emblema. Sacerdotisas del mismo nombre —así como junto a otras madres naturales se encuentran Melisas y Osas— cumplen el culto y anuncian el secreto de la divinidad, como la tierra en su parto revela la existencia de una fuerza engendradora y el misterio cumplido en lo oscuro de la generación (Heródoto 2, 53, con los nombres elocuentes Promenea, Timareta, Nicandra; Sófocles, *Trach.* 172, y en Esteban de Bizancio, s. v. Dodona; Justino 17, 3; Filóstrato, *Im.* 2, 33; Platón, *Fedro* p. 244; Aristides t. 2, 13 Dindorf; Pausanias 10, 12; Suidas, s. v. Dodona; Creuzer, *Symb.* 6, 3, 182). Negras son las palomas (Heródoto 2, 55), como el seno materno sin luz (cf. Horapolo 2, 32), como la tierra fértil empapada de agua, como la noche, madre del día: concepciones que luego encontraremos repetidas de mil maneras en los antiguos. **Dos es su número originario; dos, el dualismo femenino,** que en la tríada vuelve a la unidad originaria, como padre y madre en el hijo. Todas estas concepciones descansan en la prioridad del principio natural femenino. La madre supera al varón, que como hijo sale de su cuerpo oscuro a la luz del día. Los hijos tienen sólo una madre,

como también las Pelíades nombran sólo a la madre y no cantan a padre alguno, sino a la fuerza viril de Zeus, eternamente inagotable.

Pero lo que en la apariencia es secundario es en la fuerza lo primario; y avanzar de aquello a esto es la meta y la determinación de la religión. También el sistema pelasgo-dodoneo toma ese camino: **del hijo se vuelve el padre; de la madre, la esposa.** Junto a Zeus se pone Dione-Venus en una posición subordinada; y el portador del látigo, formado como niño, entra frente a [†] —que representa el seno materno—, al que golpea, en aquella relación subordinada en la que Erecteo, Virbio, Iaco y Sosípolis están al lado de las grandes madres (Esteban de Bizancio, s. v. Dodona). La inversión de la relación entre los sexos se consume sólo con la elevación del Zeus-Aqueo, pensado originariamente como fuerza acuática, a **Zeus-Helios**, tal como se la indica en el Amonio [†], en la fuente solar y en las resonantes pilas de bronce llenas de agua, que transmiten el sonido en armónica gradación (Aristóteles, escolios Villosion a *B.* 16, 233). Pues sólo a la luz del día es perceptible el sagrado sonido del bronce (Silio Itálico 6, 669 s.; Creuzer, *Symb.* 3, 181, n. 1), como lo deja reconocer Menandro en Esteban de Bizancio, s. v. Dodona. Así el primer rayo de sol arranca al coloso de Memnón el sonido que resuena, como llama a despertar a toda criatura y pone en el seno de la tierra el germen de la vida. **Ante esta fuerza divina elevada a la naturaleza de la luz se inclina la mujer:** el material que pare se somete de buen grado a la fuerza inmaterial, que lo convierte de Penia en Pluto. Según el derecho del sol, los homicidas de la sacerdotisa son inocentes, y aun bienhechores y fundadores de un estado más alto. En lugar de la venganza sangrienta entra el procedimiento judicial: un progreso que se repite igualmente en Orestes.

Que la victoria del principio luminoso masculino sobre el femenino del telurismo sea referida en el relato de Éforo a un hecho de los cadmeos fenicios, se enlaza con el relato de Heródoto 2, 54, 56, según el cual fueron también fenicios los que mediaron la primera trasplatación del culto egipcio a la fértil tierra dodonea. La Tebas egipcia y la beocia se ponen una al lado de la otra, y puede dejarse indeciso a cuál de las dos se refiera el coro de los tebanos mencionado por Filóstrato, *Im.* 2, 33. Ciertamente es que ningún sacerdocio se atuvo tan exactamente a los usos y concepciones egipcios como el dodoneo, lo que para el mundo antiguo indica una unión de los lugares de culto como la que vuelve en el cristiano. Sin enumerar las múltiples coincidencias de la religión del Nilo y de Aqueo, del Amonio y de la Dodona pelasga, llamo la atención en especial sobre la **pira de los cadmeos**: recuerda usos religiosos asirio-fenicios, cuya relación con el servicio del sol se destacará más adelante, y sobre los cuales da R. Rochette, *Mémoire sur l'Hercule assyrien et phénicien* p. 25 s., las referencias necesarias. En el fuego está el principio luminoso superior, la potencia masculina inmaterial en su pureza suprema. A él pertenecen todos los grandes representantes del derecho paterno: Apolo, Dioniso, Heracles, Teseo. Este último abarca, como el Aqueo dodoneo, todos los grados de la fuerza: como hijo de Neptuno, el agua material de la tierra; como héroe apolíneo, el sol inmaterial. Aparece también en la tierra tesprotia como vencedor del principio telúrico y como libertador de la mujer: Aidoneo cede su esposa o hermana al héroe de la luz. El telurismo es vencido por el mismo principio que demuestra su fuerza victoriosa en la absolución de los cadmeos en Dodona (Plutarco, *Teseo* 35; Pausanias 1, 27; Diodoro 4, 63; Eliano, *V. H.* 4, 5; Filócoro fr. p. 32). Sobre la significación de los cadmeos para el derecho de los varones se hablará todavía

más adelante, en conexión con el collar de Harmonía.

§ 25

Las «Euménides»: el derecho del padre contra el derecho de la madre

El informe de Éforo sobre el tribunal femenino de Dodona quedó puesto al lado del testimonio de Varrón sobre el derecho al voto de las atenienses y su caída. Volvemos ahora a Atenas. Fuera de Varrón hay otro testimonio muy notable del derecho materno de la antigüedad ática: llamo la atención sobre las **«Euménides» de Esquilo**. Así como en el mito antes referido los dos principios —el derecho materno y el derecho paterno— están representados por Minerva y Neptuno, así en Esquilo lo están por las Erinis, de un lado, y por Apolo y Atenea, del otro. Orestes mata a su madre para vengar al padre. ¿Quién vale más, el padre o la madre? ¿Quién está más cerca del hijo, aquél o ésta? Atenea ordena el tribunal; los más distinguidos de sus ciudadanos deben decidir. Las Erinis se levantan contra el matricida; Apolo, que le ha mandado el hecho y lo ha purificado también de la sangre, lleva su defensa. Las Erinis toman a Clitemnestra bajo su protección; Apolo, a Agamenón. Aquéllas representan el derecho materno; éste, el paterno. El punto de vista de las Erinis lo designa el siguiente diálogo con Orestes (v. 565):

—¿Te llevó el vidente al matricidio? —Y hasta ahora no me quejo de mi suerte. —Mas el fallo te alcanza; pronto hablarás de otro modo. —Lo creo; mi padre enviará socorro desde el sepulcro. —¡Escucha a los muertos tú, que mataste a la madre! —Doble crimen cargó ella sobre su cabeza culpable. —¿Cómo? Ilústranos de eso a los jueces. —Mató a su marido y mató a mi padre. —¡Tú

vives todavía, mientras ella pagó el homicidio! —¿Por qué, pues, en vida no la perseguiste? —Ella no era de la sangre del hombre a quien mató. —¿Y yo, dices, soy de la sangre de mi madre? —¿Acaso no te llevó bajo su corazón, homicida? ¿Rechazas la sangre materna, la más querida? [†]

Se ve claramente: **las Erinis no conocen acá el derecho del padre ni del marido**, pues no castigaron el hecho de Clitemnestra. Conocen sólo el derecho de la madre, el derecho de la sangre materna, y reclaman para sí al matricida según la vieja ley y la vieja costumbre. Muy otro es Apolo. Él ha mandado el matricidio para vengar al padre, pues así se lo reveló Zeus el celestial. Toma ahora también sobre sí su defensa frente a las Erinis: opone el derecho paterno al materno, y le reconoce a aquél la victoria. Se muestra en eso especialmente como **Patroo**, epíteto que llevaba precisamente en Atenas en su condición de protector de la ciudad, y que los escritores explican como [†] y [†] (Plutarco, *Demetr.* 40; Diodoro 16, 37)². Así dice a los jueces (v. 627):

«Y ahora escuchad mi palabra justa: no es la madre la que engendra a su hijo; ella sólo nutre y lleva la vida despertada. Engendra el padre; ella guarda el depósito, la amiga para el amigo, si un dios no lo daña. Lo confirmaré con seguro testimonio: se puede ser padre sin madre. Prueba de ello es allí la propia hija del Olímpico Zeus, que nunca ocultó el seno materno, y sin embargo ningún dios engendró jamás un hijo más noble.»

Así, pues, **el derecho de la generación** es el que hace valer Apolo, como las Erinis hacen valer el de la sangre y el de la materia que el hijo recibe de la madre. Aquél es el derecho nuevo; éste, el antiguo. Pues cuando las Erinis han oído las razones de Apolo, dicen (v. 696): «Derribas las potencias de los tiempos grises»; y

después (v. 701): «Tú, el dios joven, quieres derribar la vejez».

Ahora los jueces, ilustrados sobre las pretensiones de ambas partes, pasan a votar. Atenea toma también ella su piedra de voto del altar, la guarda en la mano y dice (v. 704):

«Mío es dar el último fallo, y por Orestes pongo esta piedra; pues no hubo madre que me engendrara. Con todo el corazón alabo, sí, lo masculino, salvo en la unión conyugal: del padre soy del todo. Por eso tengo ahora por menos punible el homicidio de la mujer que mató a su marido, guarda de la casa. Venza también Orestes en el empate.»

Así, pues, **el padre, guarda de la casa —y no la madre—, tiene el derecho más excelente**. Según este derecho, que viene de Zeus, padre de ambos, de Apolo y de Atenea, Orestes es absuelto, con igual número de votos, mediante el *calculus Minervae*, en el tribunal de sangre, el primero que se celebró entre los mortales. Pero ése es el derecho nuevo de los dioses nuevos. [†] es llamado Apolo (v. 696). El semicoro de las Erinis canta (v. 748):

«¡Oh dioses nuevos, vieja ley y antiquísimo derecho, los arrancáis, los lleváis lejos de mi mano!»

Todo apoyo le es ahora robado al antiguo estado jurídico de la humanidad; destruido el fundamento de todo bienestar. Que nadie invoque ya [†]. Furibunda, la tropa de diosas —las hijas sin hijos de la noche— quiere esconderse en las profundidades de la tierra, para echar a perder al suelo su fertilidad y al fruto de las entrañas su crecimiento. Pero Atenea sabe ganarlas y reconciliarlas con el derecho nuevo: a su lado encontrarán desde entonces un servicio piadoso. No están proscritas ni derribadas. No, sino (v. 816):

«En honrosa morada, junto al templo de Erecteo, serás algún día honrada por los varones y por las mujeres, como en ningún otro país te tocó jamás.»

Casa y servicio junto a Palas aceptan ahora de buen grado; y de ahí en más, queridas y amables para las doncellas, preparan los goces nupciales —ellas, las diosas primordiales, ahora potencias del reposo pacífico y de todo pacto confiado—. La procesión de las piadosas doncellas y la hilera de las ancianas madres conduce a las reconciliadas corregentes del país de vuelta a su reino, abajo, hacia el Hades, a la oscura sede de los muertos. En el pueblo de Atenea se unen alegremente la Moira y Zeus, el que todo lo ve.

Se ve: **la exposición de Esquilo gira en torno a la lucha del derecho paterno y del derecho materno**. Derribada queda la costumbre de los tiempos antiguos; un principio nuevo ocupa su lugar. Se abandona la preponderante vinculación del hijo con su madre; el varón se pone al lado de la mujer con derecho más alto. Al principio espiritual le es subordinado el material. Con eso recién ha alcanzado el matrimonio su verdadera altura. Pues entre las Erinis, como Apolo les reprocha (v. 204), la ordenanza de Hera, el sagrado vínculo conyugal, era sin honor y sin aprecio. La violación del mismo por Clitemnestra no les contaba en nada, y no podía excusar ante ellas el hecho justo —aunque sangriento— del hijo. En este sentido el derecho paterno aparece como idéntico al derecho del matrimonio, y precisamente por eso como el punto de partida de una época enteramente nueva: una época de orden firme en la familia y en el Estado, una época que lleva en sí los gérmenes de un poderoso despliegue y de una rica floración. Desde este nuevo fundamento quiere Atenea levantar a su pueblo a un alto poder. Atenea promete además (v. 901): «Yo, en cambio,

con todo el celo que sé y puedo, haré grande a tu pueblo, tu ciudad, por siempre»; y Apolo (v. 637): «Yo, Palas, con todo lo que puedo y sé, haré grande a tu pueblo y velaré siempre por tu ciudad».

§ 26

El Areópago y el Estado de las mujeres

Para poner del todo en claro, por todos lados, el contraste entre el derecho paterno y el materno, queremos detenernos ahora en algunos pormenores importantes de la exposición de Esquilo. Primero, lo siguiente. El **Areópago**, que Atenea designa para siempre como el lugar del tribunal de sangre, y donde en Clitemnestra sucumbe el antiguo derecho de la tierra, es la misma localidad donde las amazonas asentaron su campamento (v. 655):

«Cuando, airadas, marcharon a la guerra contra Teseo, y opusieron su fortaleza, almenada en alto, a nuestra ciudad recién construida, y la consagraron a aquel cuyo nombre lleva hoy la colina: Areópago.»

Vemos acá el derecho de los varones y el de las mujeres en una nueva oposición. Así como Teseo representa el Estado de los varones, las amazonas representan el Estado de las mujeres. Airadas por la envidia, oponen su fortaleza a la ciudad recién fundada por Teseo. Airadas por la envidia: pues Teseo ha vencido a Antíope y ha ganado su cinturón; en Teseo renace un principio nuevo, del todo contrario al suyo y en el fondo enemigo. **El Estado de las amazonas —si la palabra Estado puede aplicarse a un pueblo de mujeres— contiene la realización más consumada del derecho femenino.** Teseo, en cambio, funda su nuevo Estado

sobre el principio contrario: la lucha entre ambos abre la historia de Atenas (Diodoro 4, 16; 2, 8; en especial Tzetzes a Licofrón, *Cas.* 1331-1340, p. 135 Potter; Plutarco, *Qu. gr.* 45; *Parall.* 34; Teseo 26-29; Higino, *f.* 241; Arriano en *Fr. h. gr.* 3, 597; Justino 2, 4). Precisamente por eso la victoria de Teseo sobre las amazonas ocupa un lugar tan destacado. Con orgullosa conciencia de sí mismos miran los posteriores este acontecimiento: lo llaman el mérito brillante que Atenas se ganó frente a toda Hélade (Heródoto 9, 27; Pausanias 5, 11, 2): [†].

Es el primer acto de aquella lucha que Asia sostiene con Europa, y que propiamente constituye la historia griega. Bajo esa luz trata Licofrón el hecho teseico. Bajo esa luz lo vemos en el vaso de Darío, que se conserva en el museo borbónico y cuya reproducción da Gerhard en los *Denkmäler und Forschungen*, 1857, lámina 103. Oradores y poetas vuelven siempre sobre esta lucha, y el arte la ha compensado con largueza de aquellas dudas que algunos escritores, como Estrabón 11, 504, levantan contra la existencia misma de las amazonas (Lisias, *Epitafio* 2a; Isócrates, *Panegírico* 19; Aristides, *Panaten.* 13, 189; Platón, *Menex.* 239, 6; Píndaro, fr. 159-162; escolios a Píndaro, *Nem.* 3, 64, en Boeckh p. 445; Helánico en Tzetzes, *Lic. Cas.* p. 35 Potter). Los cronógrafos se ocupan de fijar la fecha: Jerónimo y el mármol de Paros ponen la lucha inmediatamente después de la reunión del pueblo en la ciudad de Teseo. Según Trasilo en Clemente de Alejandría, *Strom.* p. 335 Pott. (*Fr. h. gr.* 3, 503), cae en el año 1220 antes de Cristo; véase Petit Radet, *Examen analytique et tableau comparatif des synchronismes de l'histoire des temps héroïques de la Grèce*, 1828, p. 70. En Arriano, *Alex. exped.* 7, 13 se dice: [†].

En las *Atthides* juega la amazonomaquia un gran papel. Sobre esto, después de Welcker en el *Epische Cyclus*, ha reunido todo lo esencial sobre todo Steiner, *Über den Amazonenmythos in der antiken Plastik*, 1857, pp. 29-37. De las obras de arte, Arriano 7, 13 menciona un cuadro de [†] que, como el vaso mencionado, unía la guerra persa con la batalla de las Amazonas. Alude a ello Aristófanes, *Lisístr.* 679, con su escolio, Bekker 2, p. 289. Según Pausanias 1, 25, 2, Átalo hizo adornar el muro de la ciudadela de la Acrópolis con una representación de la gigantomaquia, de la batalla de las Amazonas y de la derrota de los galos en Misia. En el interior del templo de Teseo estaba representada la batalla de las Amazonas, como también se la veía en el escudo de la Parthenos y en la base del Zeus olímpico (Pausanias 1, 17, 2; 5, 25; Plinio 36, 5, 4; Boettiger, *Archäologie der Malerei* 1, 254 s.). En la Stoa Poikile, la lucha de los atenienses y de Teseo con las Amazonas ocupaba el centro del muro; al lado se veían la destrucción de Ilión, la batalla de Maratón y la partida de Teseo, con Atenea y Heracles (Pausanias 1, 15, 2-4). En el templo que aún se conserva y que la tradición atribuye a Teseo, la amazonomaquia es el asunto de la plástica de las metopas. Lo mismo muestran también restos de las esculturas del Partenón (Steiner 5, 86). Sobre el friso del santuario de Ártemis de Magnesia sobre el Meandro, hoy en el Louvre, sobre el sarcófago de Mazara en Sicilia, y por fin sobre el lecitio de Cumas, habla el mismo autor (5, 105, 112, 133). La memoria de la guerra de las Amazonas está además estrechamente ligada a varias localidades de Atenas. De la columna junto al templo de la Tierra Olímpica se dice que fue erigida en honor de Hipólita, que cayó allí (Plutarco, *Teseo* 27). La Tierra Olímpica significa la luna, cuya relación con el amazonismo nos es clara por lo anterior. Un espacio cercano al templo de Teseo conserva la memoria de la paz

concluida, y por eso se llama **Hormomosio**, lugar del juramento de paz. En conexión con esto habla Plutarco de una doble fiesta de Teseo y de las amazonas: primero se celebra la de las guerreras caídas, después la de su vencedor. Una mención especial merece el **Amazonio**: allí, según Plutarco, están enterradas varias de las heroínas caídas; a otras las envió Antíope en secreto a Calcis, donde hallaron buen cuidado. Según Amonio en Harpocración y Suidas, era una fundación de las propias amazonas; según Diodoro 4, 28, habían asentado allí su campamento. En Atenas se mostraba el sepulcro de Antíope, y asimismo el de Molpadia (Pausanias 1, 2, 1). También el desarrollo de la batalla se siguió localizando con exactitud en tiempos tardíos: en la exposición de Clidemo, en Plutarco, *Teseo* 27, el ejército de mujeres avanza victorioso hasta el santuario de las Euménides —una relación que ahora nos parece muy significativa—. En el resto del relato destacan la Pnix, el Museo, la puerta del Pireo y Crisa. La batalla se pone en conexión con las **Boedromias** (*Etym. m. s. v.*): tiene lugar el mismo día en que los atenienses celebran a Apolo esa fiesta, y bajo el grito apolíneo [†] ataca Teseo a las mujeres (Macrobio, *Sat.* 1, 27; *Himno a Apolo* 272).

Como Atenas, también otras partes de Grecia están llenas de monumentos amazónicos. Calcis ya fue mencionada. Mégara poseía un sepulcro de amazona justo sobre el mercado, cuya forma ([†], semicircular) recuerda la pelta amazónica; según las leyendas locales era la tumba de Hipólita (Pausanias 1, 41, 7). Uno semejante tiene Queronea, a la orilla del arroyo Termodonte; Escotusa y Cinocefalas en Tesalia se añaden (Plutarco, *Teseo* 27; Müller en *Fr. h. gr.* 2, p. 32). El templo de Ares en Trecén es llamado monumento de la lucha de las amazonas; pues también en Trecén, ciudad tan estrechamente entrelazada con el mito de

Teseo, venció el héroe al ejército femenino (Pausanias 2, 32, 8). De la ciudad laconia de Pirrico escribe Pausanias 3, 25, 2: «Los pirricios tienen en su territorio un santuario de Ártemis Astrateia. Pues allí pusieron fin las amazonas a su expedición guerrera. Por eso está allí también un Apolo Amazonio. Ambas imágenes son de madera; se dice que las mujeres del Termodonte las fundaron.»

Esta noticia cobra particular importancia porque nos presenta **el paso de las amazonas a una vida nueva**, correspondiente sólo a la determinación de la mujer. Cansadas de la grandeza heroica guerrera y enemiga de los varones, consagran un santuario a la Ártemis que renuncia a las batallas, y unen a ella a Apolo Amazonio, bajo cuya invocación Teseo había dado la batalla de aniquilación y ganado la victoria. La enemistad se disuelve en una alianza amistosa: la amazona depone su arma y sigue ahora de buen grado a su vencedor. Astrateia debe ser la mujer entregada no a la guerra, sino al amor. Y a la Ártemis pacífica rinde también el varón de buen grado, pues de preferencia sirven los varones a la diosa efesia (Pausanias 4, 31, 6). También en el mito ateniense está indicada la disolución de la lucha en unión amistosa. Por naturaleza las amazonas se inclinan a los varones (Plutarco, *Teseo* 26); su ánimo homicida de varones es degeneración, opresión del ser femenino. Con gusto vuelven ahora a su determinación natural. Ya la leyenda del Hormomosio hace terminar la guerra por pacto de paz; pero todavía más claramente aparece el mismo pensamiento en el **amor de Antíope por Teseo, el Hermoso**, pues el sobrenombre *kalós* lo lleva de preferencia el héroe solar apolíneo (Dión Crisóstomo, *or.* 29, p. 544 Reiske; [†]). Antíope muestra en muchos rasgos de la leyenda su heroicidad amazónica mitigada por la blandura de la mujer despertada al amor. Por amor a Teseo traiciona su patria Temiscira: sólo con el auxilio de Antíope logra el

héroe ganar la ciudad. Así lo refiere el trecento Hegias en Pausanias 1, 2, 1. En un vaso nolano ha reconocido Millingen a Teseo vencido por la amazona (*Ancient unedited monuments* t. 19; Welcker, *Alte Denkmäler* 2, lámina 22, 1); los vasos de Nola, colonia calcídica (Justino 20, 1), muestran varias representaciones del círculo teseico (Millingen p. 52, n. 4). Por amor al Hermoso sigue Antíope a Teseo a Atenas. En el viaje de regreso excita el amor de Soloon, quien, perdido tras Teseo, sepulta su dolor en las olas del mar (Plutarco, *Teseo* 26). En Atenas combate valerosamente al lado de Teseo —una traición a las hermanas por la cual Molpadia la castiga con la muerte—; pero Teseo venga a la amada (Pausanias 1, 2, 1; Plutarco, *Teseo* 27). Es ella otra vez quien, tras cuatro meses de lucha, procura el armisticio; ella quien hace llevar a Calcis a las hermanas heridas para que las cuiden. En Heródoto Póntico llega como mensajera de paz a Atenas (Tzetzes, *Lic.* Potter p. 135).

El contraste entre la naturaleza amazónica y la verdaderamente femenina aparece muy significativamente en algunas imágenes de vasos. En uno de ellos (*Monumenti dell'Inst.* 2, 31) a una lucha de amazonas de Teseo se contrapone su matrimonio con Antíope, mediado por Afrodita. Otro (*Mon. dell'Inst.* 4, 43) nos muestra, de un lado, a Antíope como reina de las amazonas, a sus pies la danza armada amazónica (Calímaco, *Himno a Diana* 240), y del otro, unida a Teseo: el tránsito lo indica Eros, que se acerca a la severa señora para hacerle sentir su poder. **De la doncella enemiga de los varones y del matrimonio pasa ahora a la maternidad y cumple así la determinación de la mujer.** Pero con eso queda sujeta también a todo dolor de madre. De Antíope se vuelve **Hipólita**: dos nombres que a veces se separan incluso en un par de hermanas. Si en aquella denominación aparece como la

novia dichosa, en ésta se nos muestra como la madre doblegada por el dolor. De pena muere, como refiere la leyenda megárica en Pausanias 1, 41, 7. Dos naturalezas reúne en una persona: la de la vida y la de la muerte, la del devenir y la del perecer, la de la alegría y la del duelo. Y la misma unión nos muestra su hijo **Hipólito**, a quien Píndaro llama Demofonte en Plutarco, *Teseo* 28. En éste vuelve la doble naturaleza belerofónica: la fuerza masculina que engendra es a la vez la potencia que aniquila pueblos. Laofonte y Demofonte mueren para ser resucitados, después de que a ambos los tentaran sus madrastras (Pausanias 2, 27, 4). Como Virbio —la fuerza masculina, que por eso algunos igualan a Helios (Servio, *Eneida* 7, 776)—, vuelve Hipólito en el santuario aricinio de Diana (Servio, *Eneida* 7, 761, 776; 5, 95), adjunto a la madre naturaleza como *inferior potestas*, así como Adonis a Afrodita y Erecteo a Atenea. El combate singular de los sacerdotes figura el cambio de muerte y vida, y nos muestra a aquélla como condición previa de ésta; como la condición servil debe indicar el principio de igualdad fundado en el *ius naturale*, que también en el mito de Teseo aparece de muchas maneras, sobre todo en el asilo abierto por él y en la leyenda que lo presenta como fundador de la democracia. **Con la generación comienza el reino de la muerte.** Como amazona, Antíope está exenta de todo dolor; como madre, sucumbe a la congoja, que tiene su fundamento en el destino de muerte de toda generación. Pero ésa es la determinación natural de la mujer, y la tarea de la fuerza masculina. Sólo en la generación eterna y en la muerte igualmente eterna está la inmortalidad, que nunca puede tocar al individuo, sino sólo al linaje como tal. En este significado enraíza la lección sepulcral del amazonismo, y en especial la de Antíope: que todo nacimiento cae bajo la muerte no debe mover a la mujer a preferir la virginidad

amazónica a la maternidad. Antes bien, debe renunciar a aquélla, como Antíope, y salir gozosa al encuentro de ésta. También la mujer se vuelve, por el matrimonio, de Antíope en Hipólita; pero en un linaje nuevo continúa su propio ser.

Teseo es, pues, para el Ática lo que Belerofonte en Licia. Vence el amazonismo, que de buen grado y con gusto pasa al matrimonio. Pero sube todavía más alto que el héroe corintio-licio: no sólo el ocaso del amazonismo, también el de la ginecocracia conyugal queda ligado a su nombre. Él ha atraído hacia sí, de la manera más completa, la naturaleza de la luz; aparece del todo en la pureza apolínea. Es un segundo Heracles, y bajo ese nombre es venerado: las Teseas son también Heracleas, como refiere Filócoro en Plutarco, *Teseo*. Como Heracles, vence al infierno y engaña la oscura fuerza telúrica de Aidoneo; como él, ha subido por encima de la región de la creación que deviene y cae bajo la muerte, hasta la de la potencia solar eterna, hasta el mundo que es. Él, el hijo de Neptuno, que en la prueba del anillo se acredita ante el desconfiado Minos como verdadero poseidonio (Pausanias 1, 13, 3), y a quien está consagrada en especial la ogdóada poseidónica (Plutarco, *Teseo*, al final) —a lo que remite la guerra de cuatro meses—, ha vencido victoriosamente todos los grados inferiores de la fuerza masculina. Así como engaña a Aidoneo, arrebatata también a los Dióscuros su hermana Helena (Pausanias 2, 32, 7; 3, 24, 7; 3, 18, 9; Plutarco, *Teseo* 30), mientras que ellos le roban a su madre Etra. En eso reside el parentesco de ambos; pero Teseo está más alto que el nacimiento del huevo materno de los Cástores, más alto que la región etérea a la que aquéllos pertenecen, alternando como la muerte y la vida. **La mujer-luna está destinada al sol, del cual solo deriva su brillo y de quien recibe también la fecundación masculina** (Pausanias 2, 22, 7). En su unión con Helena es Teseo

imagen y expresión de toda unión conyugal (Pausanias 2, 32, 7). Siempre promueve el vínculo matrimonial, como lo prueba el mito de Peirítoos; su violación la rechaza en su relación con Etra, así como castiga a los centauros y también a Minos por semejante afrenta. Puesto él mismo, en un grado inferior, del lado de la cópula extramatrimonial, aparece en cambio en una naturaleza más alta como instituidor del matrimonio, como vengador de la impudicia, como enemigo del amazonismo. En ese grado asume del todo el ser apolíneo: como Apolo, que lo conduce, lleva la lira, conocido símbolo de la gran armonía del mundo, que antes tenía su centro en la mujer, y sobre todo en Harmonía (Pausanias 5, 19, 1). A Ariadna, como mujer afrodisíaca, la entrega por mandato de los atenienses al Dioniso, pensado siempre mucho más material y sensual. Su ascendencia materna, de Etra, hija de Piteo, la deja por entero en la sombra de la paterna: los zapatos y la espada de Egeo los saca de su escondite y con ellos prueba al padre su condición de hijo (Pausanias 1, 27, 8). Los eupátridas atenienses se remontan a él (Plutarco, *Teseo* 25). **Funda, como Rómulo, el Estado reunido de nuevo sobre el principio del derecho paterno**, y aparece precisamente por eso como adversario natural del principio lunar amazónico. El matrimonio con derecho de los varones es el principio teseico. Los huesos de Teseo son el paladio del dominio, como los de Orestes, reconocido igualmente como expresión del derecho paterno apolíneo (Pausanias 3, 3, 6). La potestad del varón aparece en Atenas, como en Roma, como la base y condición previa del *imperium* estatal. Donde la ginecocracia se conserva, se loada la *eunomía* y la virtud viril[†]; donde sucumbe, el poder y la fuerza son la meta y el fundamento de la vida del Estado. En ese sentido, de la absolución de Orestes nacerá para la ciudad un futuro de poder. En el mismo sentido le