

JOHANN JAKOB BACHOFEN



el **MATRIARCADO**

IV · ATENAS II

OTRAS LITERATURAS

EL MATRIARCADO

Johann Jakob Bachofen

Libro III · §§ 31-43

IV · ATENAS II

Traducción del alemán de la editorial

Otras Literaturas

§ 31

El «Agamenón»: Clitemnestra y su derecho

En la consideración de la exposición de Esquilo han quedado sin tratar varias observaciones que ahora deben recibir su despacho. En el *Agamenón*, primer acto de la *Orestíada*, Esquilo aporta una contribución importante al conocimiento de aquel derecho primordial de la sociedad humana; y a su concepción se adhiere en esta parte también la *Electra* de Sófocles. **Las Erinis persiguen sólo a Orestes, el matricida; el hecho de Clitemnestra no las llama a la venganza: «no era de la sangre del hombre a quien mató».** Y así como las Erinis niegan el castigo, también Clitemnestra rechaza de sí toda culpa. Ambas parten del mismo principio, ambas están en el mismo suelo: el suelo del derecho materno. Según éste, Clitemnestra ha matado **con razón** al esposo que volvía. La entrada de Casandra en el palacio paterno de Agamenón, su ascenso al lecho conyugal ajeno, es una violación de la misma ley que por segunda vez es quebrada por el sangriento hecho del hijo. Doble culpa carga sobre sí el linaje masculino de los pelópidas. Si Agamenón, trayendo a la concubina extranjera, pisotea el derecho de la mujer, Orestes consuma el crimen del padre con la muerte de la madre ofendida. Si Agamenón degolló sin derecho a la hija de la mujer, Orestes ve en la fechoría repetida correr a la tierra la sangre de la madre; y el horror de Atreo en los hijos de Tiestes es expiado por el demonio del linaje, trece generaciones después —número sobre cuyo significado se hablará más adelante— por la ley del talión. **Por el homicidio de Ifigenia queda justificado el hecho de Clitemnestra:** quien derrama la sangre del hijo cae bajo la venganza de la madre¹. En la hija está lesionado el principio natural femenino, la madre tierra misma.

Como por Clitemnestra se levanta la Erinie, así por Ifigenia se levanta **Némesis**. Según la ley de las Erinis, Orestes está manchado de culpa de sangre; según la de Némesis, Agamenón: el uno y el otro se hacen culpables contra la maternidad de la tierra. Sófocles, *Electra* v. 793:

—Electra: Oye, Némesis, la insolencia del muerto...

—Clitemnestra: Oyó a quien debía, y concedió lo que era justo.

Si acá Electra invoca a la diosa para vengar al padre asesinado, Clitemnestra responde: «oyó a quien debía, y concedió lo que era justo». Clitemnestra ha defendido **su derecho materno** mediante la muerte del marido, que aquél había lesionado con la muerte sacrificial de la hija: ésa es la ley de Némesis, la madre primordial. Eso lo desconoce Electra², mientras que Crisótemis lo respeta, y Orestes lo quiebra por segunda vez. Ambas aparecen como vengadoras del padre (*El.* v. 399) y lesionan así el derecho materno más antiguo y mejor, la ley de la Erinie y de Némesis. Según Esquilo, *Agam.* 115, Ártemis está enojada con la casa de los príamidas porque el rey del aire se cebó en la cría de la liebre preñada; pues sacrificar a la madre preñada con su fruto es reconocido por el vidente como fundamento de toda desgracia (v. 139). Ésa es la expresión del derecho materno, tal como Agamenón lo quebró en su mujer. **Clitemnestra llama Dike a la vengadora de su hijo**; a Ate y a la Erinie ha sacrificado a su marido (v. 1395-1397). Con derecho ha expiado él, el que a mi hijo, que de él recibí y que eternamente lloro, me degolló indignamente, a Ifigenia (v. 1489-1496). La amada se apresura ahora al encuentro del padre —amorosa, como debe, para el viaje silencioso por el río quejumbroso de los sufrimientos— (v. 1522 ss.). Por la viva queda vengada la muerta: el derecho materno lesionado en la hija tiene a

la madre misma por vengadora. **Agamenón es ofrecido en expiación a la gran madre primordial.** Dike, Ate, Erinie y Némesis exigen su sangre. Con la muerte de la hija y la deshonra de la madre, Agamenón delinque contra la tierra, la santa madre primordial, como el águila que devora la cría de la liebre preñada. Con eso queda justificada Clitemnestra.

Podrá parecerle al lector de hoy que su defensa frente a Electra es una mera excusa, y aun una sofística indigna; desde el punto de vista de la vieja religión maternal, santísima, no es engaño alguno: contiene la justificación plena y bien fundada del hecho. Pero esa justificación descansa en el derecho materno, en la ley primordial de Némesis-Erinie, que entra en lucha con una superior —el derecho apolíneo de la luz— y al fin cede ante ella. Lo que la madre hace valer está tomado por entero de las relaciones de la vida material; la venganza de sangre materna que ejerce pertenece al derecho de la tierra maternal, que en la maternidad de la tierra encuentra su gran modelo. Desde este punto de vista, Clitemnestra no tiene sólo el derecho, sino el deber santísimo de vengar la sangre de su hija. Si además el asesino es el padre, aquel mandato le incumbe con doble fuerza. En lugar de aumentar su pecado, eso justifica su hecho doblemente, así como Agamenón aparece doblemente culpable. **Es el más sangriento de todos los derechos, este derecho materno material:** manda la venganza aun allí donde puntos de vista superiores la hacen aparecer como crimen. Donde Apolo expía y absuelve de toda culpa, allí ruge Némesis-Erinie, inevitable, siempre sedienta de sangre. Por eso el demonio del linaje se sirve de las mujeres para renovar siempre el homicidio alterno. Clitemnestra no es la esposa de Agamenón: se le parece; en su figura de mujer vive el demonio de los plisténidas, que ya en el seno que espera se ceba en una codicia sedienta de

sangre (Ag. v. 1443-1448, 1465-1472). Por causa de una mujer Agamenón sufrió todo el dolor; por una mujer es ahora privado de la vida (v. 141). ¿Quién inventó el nombre de Helena, que lleva tan significativamente en sí [†] el fundamento de toda miseria? (v. 569.) De la mujer sale la perdición; por la mujer es consumada. En las mujeres salvajes ruge el poder del demonio (v. 1438; Pausanias 10, 28, 2). Del varón, en cambio, debe venir la salvación: **Electra no toma la venganza sobre sí**, la espera del hermano desterrado. La ley apolínea superior no puede la mujer llevarla a cabo victoriosamente: el matricidio, ejercido por su mano, sería inexpiable. Sólo ansiar el derecho superior, sólo representarlo en palabras, sólo condenar el homicidio del marido sin por eso justificar el homicidio de la hija: sólo eso le corresponde.

—un rigor, una Clitemnestra en el verdadero sentido de la palabra, que no vacila un instante cuando se trata de guardar el derecho del linaje: «y sostener la ley de las mujeres» (Sófocles, *El.* 1235)—. Electra, en cambio, aunque dudosa del derecho de la madre, reconoce en el padre una consagración superior, honra su cetro como expresión del dominio (Pausanias 9, 40, 6), y por eso, aunque mujer ella misma, se aparta del derecho superior de la mujer: obediente antes que dominadora, consciente de su debilidad, y sólo en la confianza en la masculinidad más poderosa del hermano se hace ella misma animosa y resuelta. **Electra es la preparación para el hecho consumidor de Orestes**: padeciendo cumple lo que el héroe hermano al fin ejecuta actuando velozmente. Interiormente todo ha madurado en ella antes de que salga a la vida en Orestes: se ha hecho de día antes de que el sol se alce en su brillo pleno. Orestes no sólo castiga a la mujer: también la redime. La mujer, vencida en Clitemnestra, aparece reconciliada en Electra. **El paso del antiguo derecho sangriento**

de la tierra al nuevo, puro, de la potencia solar celeste, se prepara en el corazón mismo de la mujer, como lo ha encontrado también en el nombre de Electra una expresión.

La mujer anhela primero una ley superior; sale al encuentro del varón, le ofrece ella misma la mano auxiliadora. Así **Hipermnestra** perdona a su esposo; del seno del ser femenino sale el ocaso de su dominio. Según el derecho materno, Hipermnestra es punible como Electra; pero llena de horror rechaza de sí a las hermanas sangrientas, como Electra a Clitemnestra, la asesina del marido. Prefiere ser llamada blanda antes que manchada de culpa de sangre. No en el dominio ni en el sangriento mantenimiento de él, sino en el amor y la subordinación reconoce ahora su tarea superior, su deber más bello. **Como Clitemnestra es la imagen de la edad antigua, Electra es la de la nueva:** allí aparece la naturaleza de la Erinie, acá la pureza apolínea. Clitemnestra es sólo madre, salvaje como la leona a la que le roban el cachorro; Electra sólo recuerda al padre: la venganza de su muerte, la memoria de él, llena toda su alma. Con la plenitud del más ardiente odio sale en defensa del engendrador, como Orestes, *facto pia et scelerata eodem*; la dureza de su figura, que casi excede la medida de lo femenino y que los modernos han censurado repetidamente, encuentra en el horror superior de la mujer ante el hecho de la mujer su justificación y su explicación (Käppelmann, *Die weiblichen Charaktere des Sophokles* p. 14 ss.). En vano invoca Clitemnestra la cohesión de la sangre: para Electra vale más el derecho espiritual del padre que la maternidad material. En Clitemnestra, aquélla queda consagrada al ocaso; en Electra amanece un día nuevo, que Apolo lleva por Orestes al triunfo final y completo.

Con eso se cierra la época de la venganza de sangre, en la que, en homicidio alterno sin fin, la culpa se engendra eternamente a sí misma. Quebrado queda el insaciable oficio de sangre de Némesis-Erinie. Al demonio que en figura de mujer asoló el linaje de Tántalo, Apolo le pone término. El derecho material del primer tiempo muestra la ley de la sangre; el derecho celeste de la luz, la de la expiación. **La idea de una justicia superior, que considera todas las circunstancias, entra sólo ahora en el mundo.** Viene del cielo; antes había sólo venganza de sangre, que no escucha defensa alguna, y ésta viene de la materia. Con la dulzura va unido el dominio del varón; con la crueldad, el de la mujer. Una sola elevación lleva en sí todos estos progresos. **La época del derecho de las mujeres es la de la venganza de sangre y la del sacrificio humano sangriento; la del derecho paterno, la del tribunal, la de la expiación, la del culto sin sangre:** los mismos héroes de la luz, un Teseo y un Heracles, aniquilan el dominio de las mujeres y ponen fin a los sacrificios humanos. También al nombre de Orestes se anuda la superación del sangriento servicio de la Ártemis tauria, con el que Ifigenia aparece unida: en el robo de su imagen consume el hijo de Agamenón su tarea (Higino, *f.* 120, 261). Como mata a Clitemnestra, así somete a Ártemis a la ley apolínea superior y más dulce, a la que eleva a Atenas. Símbolo de la luz celeste es también aquella águila que quitó del altar la espada sacrificial con la que Helena —o, en Falerii, Valeria Luperca— debía ser degollada, y la puso sobre una vaca joven (Plutarco, *Parall.* 35). El martillo, que en el mito falerio juega un papel tan notable, debe también su significado al trabajo del fuego al que sirve, y por tanto también al principio de la luz. **El culto apolíneo es en todas partes punto de partida de una civilidad superior:** ningún otro ha obrado tan transformadoramente como él,

ninguno está en tan estrecha conexión con la elevación del género humano a un grado enteramente nuevo de civilidad.

En la *Vida de Solón* c. 12 destaca Plutarco la predilección de las mujeres por costumbres crueles y bárbaras, con motivo de los disturbios cilonios. Epiménides vino de Creta al Ática para expiar la ciudad contaminada por grandes crímenes; las disposiciones que tomó son presentadas como una preparación de la legislación soloniana. Sus medidas se dirigían en especial también a los entierros: suprimió las costumbres crueles y bárbaras a las que sobre todo las mujeres eran adictas: «lo rígido y lo bárbaro, a lo que antes eran adictas la mayoría de las mujeres» [†]. Hechos médicos transmite la tradición más de uno: Hipodamía y Nuceria matan a los hijos del amor de sus maridos (Plutarco, *Parall.* 33). Escenas de sangre, como las de las mujeres lemnias, se anudan al culto de Iodama (*Etymol. magn.* s. v.). Por el collar de Eribfile sacrifica Calírooe a su esposo Alcmeón: «en las desgracias humanas, muchos son los motivos, pero las mujeres superan en más» (Pausanias 8, 24, 4). La historicidad de estos hechos singulares quiero dejarla en suspenso; pero no se ha borrado de la memoria del género humano que **la época del dominio de las mujeres ha traído sobre la tierra experiencias de la especie más sangrienta** (cf. Pausanias 10, 20, 2; Nono, *D.* 42, 209 ss.).

§ 32

El matricida absuelto: Fabio Fabriciano y Critolao

Sobre el matricidio y la absolución de Orestes ofrece Plutarco, en sus *Paralelos de historias griegas y romanas*, una analogía tomada del libro tercero de la *Historia itálica* de Dositeo: «Fabio Fabriciano,

pariente del gran Fabio, después de la toma de Tuxium, capital de los samnitas, había enviado a Roma la Venus vencedora que allí se veneraba, y fue poco después asesinado a traición por su mujer, que entretanto se había dejado seducir por un joven de buena crianza llamado Petronio Valentino. Al pequeño Fabriciano lo salvó de igual destino su hermana Fabia, que lo hizo criar en secreto. Llegado éste a la mocedad, mató a su madre junto con el adúltero, y fue luego absuelto por el consejo.» Aleccionador es, además, el homicidio de la hermana a manos del Horacio, y el paralelo que Plutarco toma de la lucha entre tegeatas y feneatas (16). Según éste, Critolao, el vencedor que regresa, da muerte a la doliente Demódice; la madre acusa, pero el hijo es absuelto por unanimidad. Así lo refería Demarato en el segundo libro de la *Historia arcadia*.

En estos relatos sale a la luz un punto de vista cuya importancia ya hemos señalado más arriba. El derecho materno cede ante el derecho del Estado, el *ius naturale* ante el *civile*. La madre que acusa representa el derecho material de la sangre; el varón, la pretensión superior de la patria. Ante ésta tiene que ceder aquél. Desde tal punto de vista queda justificado también el sacrificio de Ifigenia. Agamenón tiene ante los ojos el bien del ejército; Clitemnestra no conoce más derecho que el personal de la sangre materna. Que se degüelle a su criatura, al varón no le reconoce facultad alguna. ¿Y era necesario? ¿Por qué no el hijo de Helena, por qué no el de otra madre? ¿Era Hades más codicioso del suyo? (El. 530 y 535.) Así el derecho paterno vuelve a dar testimonio de la inmaterialidad de su esencia. Se ensancha hasta el concepto del Estado, mientras el derecho materno no pasa nunca de la familia material. De Manio, que obedeciendo a un sueño sacrificó a su hija Calpurnia en la guerra contra los cimbras,

usa Plutarco, *Parall.* 20, la expresión característica de que había preferido el Estado a la naturaleza. No es casualidad, entonces, que Teseo quiebre a la vez el derecho materno y eche los fundamentos del Estado ateniense, ni que también Roma reciba el derecho paterno junto con Rómulo. Sin él jamás habría podido llegar a haber un desarrollo superior de poder estatal, ni un orden civil. Roma fue desde el primer día de su fundación un Estado, no un pueblo; un todo civil, no natural. El *ius naturale* tuvo que ceder ante el *civile* en la medida en que el Estado lo exigía. Por eso en ninguna parte aparece el derecho paterno tan rigurosamente aplicado como precisamente en Roma.

§ 33

Clitemnestra y Némesis

Me vuelvo una vez más a Clitemnestra. Ella remite su hecho al mandato de Némesis. Como sobre Orestes la Erinie, así Némesis ejerce la venganza sobre Agamenón. Encontramos acá otra vez el derecho materno como efluvio de la religión. En la cabeza de las cosas hay una gran Madre primordial, de cuyo seno procede toda vida. En ella habita la santidad y el poder de la mujer terrena, que es su imagen y su sacerdotisa. Quien ofende a la mujer atenta contra la Madre primordial. Quien quiebra su derecho tiene que padecer su castigo. Así la Madre Tierra se vuelve vengadora del delito. Al concepto físico se anuda, si se me permite decirlo así, el concepto penal. De la idea de la maternidad material se desarrolla la de la potencia que castiga y veng. Como Temis, también Poina, Dice, Erinie y Némesis son potencias telúricas, maternas; el derecho que representan arraiga por entero en la maternidad de la materia y no tiene en principio mayor alcance que el propio hacer

valer las pretensiones maternas. La maternidad material se configura como idea de un orden material superior, del más antiguo *ius naturale*. Las madres naturales se vuelven portadoras de los primeros órdenes humanos, sobre cuya observancia velan y cuya violación castigan. En Temis aparece ese orden como propiedad quieta e inmanente de la materia; en Poina, Dice, Erinie y Némesis, como potencia activa y persecutoria. Aquélla lleva en sí la plenitud de toda revelación; de ella procede todo vaticinio, por lo cual observa Diodoro 5, 67 con razón que de Temis ha recibido su nombre [†] todo profetizar. Éstas vengan toda violación. Aquélla es la ley; éstas, sus ejecutoras. **La asesinada, al volver a la madre tierra, se vuelve ella misma Erinie.** La Erinie de la madre persigue a Orestes (Higino, *f.* 119); por Proserpina salen las Erinis a tomar venganza de Teseo y Pirítoo (Higino, *f.* 79). Donde por el delito de los pueblos queda violada la ley natural, la tierra castiga con la infecundidad, con la mala cosecha y la pestilencia; para la expiación se le entregan hombres en su seno. El pie del matricida no puede pisar parte alguna del suelo terrestre.

En el castigo de Alcmeón sale con la mayor claridad el punto de vista que domina la trilogía esquilea. El paralelo entre Orestes y Alcmeón ya fue destacado por los antiguos, y por eso le resultaba natural a Sófocles mencionar a Anfiarao en su *Electra* 836-840. Es, además, contundente en todas sus partes y sumamente instructivo para nuestro asunto. Para vengar la perdición del padre, Alcmeón mata a la madre infiel. A vengar ese crimen se levanta la tierra misma; pues en el crimen contra la madre ha sido pisoteada en el polvo la maternidad de la tierra. Que Eriphile haya traicionado a su esposo por el precio del collar, eso no encuentra vengador en la potencia telúrica. A castigarlo no se levanta la Erinie más de lo que persigue a Clitemnestra. En ninguna parte está Alcmeón a salvo de

los espíritus vengadores de la madre. Sólo entonces tiene esperanza de salvación: si puede poner el pie en un suelo que a la hora del hecho no existía todavía, que el mar produjo de sí más tarde, [†], como se expresa Filóstrato, *Her.* 19, p. 327. Así se lo anuncia Apolo. La isla de légamo en la desembocadura del Aqueloo ofrece el sitio deseado. Sólo acá lo abandona la locura con que la tierra vengadora le turba el ánimo, lo mismo que a Orestes. ¿Quién no reconoce acá la conexión del matricidio con la maternidad de la tierra? Hasta donde llega el suelo terrestre, llega la venganza de la madre ofendida. **La tierra, en su sustancia física, aparece como vengadora de Eriphile. Ella es la Erinie que persigue, ella la Némesis que castiga.** De ahí se explica que la isla de Alcmeón no fuera apta para morada de Aquiles y de Helena, como refiere Filóstrato, *Her.* c. 19. Entre Alcmeón y el hijo de Tetis reina un contraste cuyo peso entero reconoceremos todavía más adelante. En el altar de cinco lados que los oropios consagraron primero a Anfiarao, Alcmeón no halló acogida, aunque no se les negó a los hijos de Anfíloco, su hermano. A causa del matricidio, dice Pausanias 1, 34, 2, no podía tener parte en el culto. Así tampoco Fidias había admitido a Orestes en la base de la imagen de Némesis en Ramnunte: [†]; y sin embargo se veían allí a Helena, hija de Némesis-Leda, con Agamenón, Menelao, el hijo de Aquiles, Pirro, a quien primero fue desposada Hermíone, hija de Helena. ¿Por qué entonces no también Orestes, sobre todo en el Ática y en un santuario ático? Pero a los pies de Némesis no le era lícito aparecerse al matricida. En Clitemnestra quedó ofendida Némesis misma, la gran Madre Tierra, herida ella misma en el corazón. Que Apolo purifique al asesino, que Atenea deponga por él la piedra, eso no puede menoscabar el derecho primordial de la maternidad, que Némesis representa. Con Apolo —al que

Lactancio 1, 7 llama [†], y Servio, *expers uxoris*— puede Orestes ser representado; con Leda-Némesis, jamás en una misma imagen. El Augusto elevado a Apolo fue llamado él mismo Orestes, porque también él persiguió victoriosamente a los parricidas (Pausanias 2, 17, 3). Contra el principio natural femenino delinquió Orestes; sólo según el superior, masculino, apolíneo, queda justificado su hecho.

Si por el matricidio queda Alcmeón excluido de todo contacto con la madre tierra, también en el curso posterior del mito es precisamente la mujer la que se le presenta hostil. Pues Calírooe, su esposa de las Equínades, es quien lo induce a ir a Fegia, en Psófide. Acá elige por esposa a Alpesibea, pero es muerto por los hermanos de ella, Temeno y Ariop. Por la mujer lo alcanza la venganza de la madre. Así se manifiesta en el mito de Alcmeón el mismo principio que en el de Orestes: la venganza del padre incumbe al hijo; por la madre, en cambio, sale la tierra misma castigando y persiguiendo, como en Higino, *f.* 203 Dafne implora a la tierra ayuda contra la persecución de Apolo, y Escedasos, golpeando el suelo, convoca a la tierra a vengar a las doncellas de Léuctra ultrajadas. **Acá hay una potencia inmortal; allá, el varón mortal: volvemos a ver la inmortalidad del lado de la mujer y la mortalidad del lado del varón; allá el dominio, acá la subordinación.**

El mismo punto de vista domina todo el mito cuyo centro es Eriphile. Arroja tal luz sobre el modo de ver de la más remota antigüedad, que merece toda nuestra atención. Anfiarao reposa seguro en el escondite de Eriphile. Entonces ésta recibe de su hermano Adrasto el collar resplandeciente, y traiciona a su marido, que presiente su muerte. En Beocia, adonde sigue a los Siete, lo devora la tierra junto con su carro, en el camino de Tebas a la

volcánica ciudad del bronce, Calcis. Por eso el lugar lleva el nombre de Harmas (Pausanias 1, 34, 2; Higino, *f.* 73, con sus notas). En esta ficción se repite una idea fundamental ya explicada más arriba. En la cabeza de las cosas está el principio femenino, está Eriphile. Sólo la tierra se muestra a nuestra mirada. La masculinidad reposa oculta en su seno. Anfiarao es guardado por la mujer en seguro escondite. Para que el varón salga a la luz, la tierra tiene que perder su virginidad y ponerse el ornato nupcial. Ese significado erótico tiene el collar que Cadmo consagra a Harmonía, el que los pretendientes consagran a Penélope, el que se encuentra en el templo del santuario de Afrodita en Amathus, en Chipre, aquel con que aparece la Helena adornada de novia en tantos espejos, sobre todo etruscos, y el que en nuestro mito Adrasto tiende a la hermana (Pausanias 5, 17, 4; 8, 24, 4; 9, 41, 2; Suetonio, *Galba* 18).

Sólo después de haberlo recibido Eriphile traiciona a Anfiarao. Del seno de la tierra ha salido el varón. Pero éste cae, como toda generación terrestre, bajo la perdición. **Con la aparición de la fuerza masculina comienza el dominio de la muerte.** Anfiarao tiene que volver allí de donde viene. Como la Madre Tierra lo parió, así lo toma de nuevo para sí. Es devorado por ella. Si Eriphile no se hubiera puesto el ornato nupcial, no habría surgido creación alguna, y tampoco habría entrado la muerte en el mundo. Pero ella no resiste a la inclinación que le es innata. Sin cuidarse del dolor del varón, se entrega a la seducción de su hermano. En la relación entre hermanos se repite la unión semejante de Isis y Osiris, de Hera y Zeus, de Jano y Camisa. En la relación entre hermanos se piensan las dos potencias generadoras de la materia, porque son partes de la misma fuerza primordial. Según Plutarco, ya en el oscuro seno materno de Rea se mezclan Isis y Osiris, a quienes un

solo seno cobija. No son sólo hermanos, sino, mucho más significativamente, gemelos.

La persona de Anfiarao reúne, pues, dos significados: aparece primero como la masculinidad invisible, oculta en el seno de la tierra, y luego como el hombre mortal salido a la luz. Es su propio hijo, su propio padre, y en Adrasto también el hermano de su mujer: concepciones que se vuelven muy comprensibles apenas nos ponemos en el suelo de la generación material por la tierra. En el arca de Cípselo estaba representado Anfiarao en el momento de subir al carro, desenvainando furibundo la espada y amenazando con ella, apenas todavía dueño de sí mismo, a la traidora Eriphile, que se ufana con el collar (Pausanias 5, 17, 4). Así puede el hombre maldecir a la mujer que lo mete en medio del combate cargado de peligros de la vida. ¡Cuán envidiable le parece ahora el seguro escondite donde antes reposaba! Pero Afrodita no se cuida de la muerte, que domina toda vida, ni del triste lote al que cae todo lo nacido. Para ella el ornato nupcial tiene el mayor encanto. Lo reclama siempre de nuevo. Penia va siempre detrás de otros varones. Si hoy se lo dio el padre, mañana lo espera del hijo. La generación, y siempre nueva generación, es su único placer, su única meta.

El mismo collar que Adrasto dio a Eriphile, el que Cadmo dio a Harmonía-Pandora, ése lo recibe ahora de Alcmeón la hija de Fegeo, Alpesibea; por él suspira Calíroe, comparable a aquella Tarpeya que, como Eriphile al marido, entregó la ciudadela a los guerreros extranjeros por el ornato nupcial. **Todas estas mujeres son lugartenientes mortales de la Madre primordial telúrica.** Participan de su naturaleza y asumen su tarea. Son, por tanto, necesariamente también señoras. El varón está frente a ellas en

posición subordinada, como Adonis frente a Afrodita, Virbio frente a Diana, Iaco frente a Deméter. En los nombres [†] y [†] salen a la luz con claridad las dos cosas: el significado terrestre y el señorío.

Lo mismo encontró todavía otra manifestación muy peculiar en una circunstancia más. Del sepulcro de Alcmeón crecieron cipreses de tal altura que daban sombra por entero al poderoso monte de Psófide. Los naturales les dieron el nombre de las doncellas (Pausanias 8, 24, 4). Hijos sería menor honra; las hijas son ornamento y cabeza de la familia. Crecen hacia el cielo y dan sombra a toda la ciudad. Con la tierra que las sostiene comparten el mismo sexo. En eso reconozco una indicación muy precisa del derecho materno propio también de la Propilis arcadia; y por eso cobra mayor significado la circunstancia de que precisamente acá el matricida Alcmeón tenga que encontrar su perdición por mano de los parientes de su esposa. Según el poema genealógico de Asio desciende de Eriphile y de Anfiarao también Alcmena, la imagen del antiguo poder y de la antigua gloria de las mujeres, que en las *Eeas* hesiódicas, según el fragmento contenido en el *Escudo*, ocupa el primer lugar (Pausanias 5, 17, 4).

En medio de este derecho materno argivo-beocio aparece el matricidio de Alcmeón sólo entonces en toda su significación. Pero con eso queda preparada a la vez la caída final del viejo derecho sangriento. Como al matricidio de Orestes se anuda el reconocimiento de la ley paterna apolínea superior, así también al de Alcmeón. Ciertamente es que por su muerte tiene que expiar la ruptura del derecho antiguo y sucumbir ante los hermanos de su esposa psófide, para que se haga justicia a Eriphile. Pero el ornato nupcial es consagrado a Apolo, es decir, ofrecido a él y subordinado a la potencia luminosa celeste. Sólo ahora resulta de bendición, así

como antes se le había anudado el horror del homicidio alterno. **El principio afrodítico-telúrico queda subordinado al derecho luminoso celeste de la paternidad. La mujer, sangrienta y funesta en el dominio, se vuelve bendición de la humanidad en la subordinación al varón.**

Ahora también Anfiarao vuelve a salir como divinidad de la tierra que lo devoró. Los oropios son los primeros que le consagran un santuario. En su elevación tiene también parte Anfíloco con sus hijos; sólo Alcmeón queda excluido, porque con su mano ejecutó el homicidio ordenado por el padre. Anfiarao mismo es concebido todavía del todo como fuerza telúrica. En el santuario oropio tiene una fuente que lleva su nombre, y de ella lo hace subir la creencia del pueblo. Como a Pélope, también a él se le sacrifica un carnero, imagen de la fuerza generadora masculina. Envía los sueños y vale como fundador de la adivinación por los sueños (Pausanias 1, 34, 3). No es, pues, profeta de Apolo, sino de la Madre Tierra. Perteneció al grado material, y no al inmaterial y celeste de la luz, de la masculinidad. En el número cinco, según el cual está formado su altar, se muestra, igual que el Aquiles cretense, como **Pempto**, es decir, como representación de la doble faz natural unida en matrimonio, la masculina y la femenina, sobre lo cual seguirán los pasajes en la sección sobre Aquiles. Prepara en el territorio de la materia el dominio del principio masculino, que en Apolo llega a consumación espiritual. Está respecto de este dios como Aquiles-Pempto, cuya relación será más tarde objeto de exposición particular. No es él mismo Apolo; está un grado más abajo que él, pero, igual que Aquiles, aspira a su esencia. De la fuente curativa sube al cielo. Su fuerza vidente no es la apolínea, celeste: se queda en el grado telúrico; pero prepara aquélla, así como también el oráculo délfico se eleva de un oráculo de la tierra maternal a

sede de la profecía apolínea. **En Delfos anuncia ahora el collar de Eriphile la subordinación de aquel viejo principio religioso telúrico a la naturaleza luminosa paterna de Apolo.**

§ 34

Anfiarao en las urnas etruscas

La partida de Anfiarao y el collar de Eriphile es una de las representaciones más frecuentes en las urnas cinerarias etruscas, sobre todo en las de Volaterra. Durante mucho tiempo me resultó del todo enigmática la relación de este mito con la muerte y la tumba. Ahora todo ha encontrado solución satisfactoria. Lo que el *sporum* femenino en la jamba de la cámara sepulcral de Falerii, eso significa en las urnas cinerarias de Etruria el mito de Anfiarao y Eriphile. Del escondite del seno femenino ha salido el héroe a la luz; allí vuelve en la muerte. **El seno abierto de la tierra devora todo lo que ha parido.**

En medio del combate de la vida nos mete la madre cruel. ¿Qué le importa la desesperación del hijo, si puede ponerse ella misma el ornato nupcial y cumplir su deseo? El presentimiento de la muerte acompaña al hombre a lo largo de toda su vida, como tampoco abandona nunca a Anfiarao. Furibundo desenvaina la espada contra el pecho al que debe su existencia. ¡Cuán de buena gana no habría nacido nunca! Pero el brazo alzado lo retiene el pensamiento de que, así como la madre cumple su destino en la aceptación del ornato nupcial y seductor, así también el varón está determinado por la Moira suprema a la lucha y a las fatigas.

En el mito de Aquiles sale a la luz un pensamiento semejante. Ya hemos comparado más arriba al más grande de los héroes aqueos

con Anfiarao. Ambos se nos presentaron como *Pempti*; ambos suben desde la profundidad del agua terrestre hasta el cielo; ambos aspiran a la naturaleza apolínea; ambos, de hombres mortales, son elevados a dioses inmortales. A eso se anuda ahora el escondite esquirio de Aquiles. Bajo el vestido de mujer vive el hijo de Tetis una existencia segura, como Anfiarao en el seno de Eriphile. Pero entonces lo llama el sonido de la trompa tirrena a la guerra contra Ilión, de donde nunca volverá. Del envoltorio de la mujer sale el héroe masculino, y entonces lo esperan la lucha y la muerte segura. A Calcis lleva Aquiles al tanageo para la expiación; y en el camino hacia esa misma ciudad es Anfiarao recibido por la Madre Tierra.

En todas estas concepciones sale a la luz el lado sombrío de la vida, la maldición del nacimiento materno. Pero la desolación que se anuda con la concepción puramente material, materna, de la edad primordial, queda mitigada por la entrada de Anfiarao y de Aquiles en la divinidad. Del agua de la profundidad suben ambos a una existencia celeste. Ésa es la recompensa de sus fatigas terrenas, la retribución por la lucha de una existencia bien consumada. Ambos se elevan a la naturaleza salvadora apolínea; y como la lanza de Aquiles, así también la fuente de Anfiarao está provista de toda fuerza curativa. El collar de Eriphile, de oro según la vieja leyenda y fabricado por Vulcano, se adorna ahora con piedras preciosas que brillan en él como los astros en el cielo nocturno oscuro. En la fabricación por Vulcano hay un indicio del principio del fuego, cuya significación no puede quedar oscura para quien se haya apropiado de la concepción de los antiguos sobre el matrimonio como la potencia del fuego y del agua apareada en toda unión sexual. El *Pempto* cretense aparece como dáctilo ideo, es decir, en naturaleza enteramente volcánica, que se une con su

fuerza acuática en una unidad interna. Como tal *Pempto* hemos encontrado también a Anfiarao, y por eso emprende su viaje de Tebas a la volcánica Calcis, adonde va también Aquiles, como antes las amazonas ahora derribadas. Por eso el collar de Eriphile es una creación volcánica: una circunstancia que Pausanias, con su objeción, no hace más que destacar todavía más. Por eso, en fin, el cinco, al que ambos pertenecen, Anfiarao y Aquiles, es el número conyugal. Con el tres masculino se une el dos femenino; con el fuego se aparea el agua. **Como *Pempti*, Anfiarao y Aquiles son fundadores del matrimonio y del derecho conyugal masculino, unido al fuego. El derecho materno está dado por la naturaleza material. El derecho paterno lo funda el varón con su fuerza y su esfuerzo: sobre el agua telúrica vence el principio superior, masculino, del fuego.** Por el cuidado que en una parte posterior de esta obra dedicaré al mito de Aquiles, todo esto recibirá su fundamentación y su demostración más precisas.

Anfiarao se hunde en el seno de la tierra antes todavía de alcanzar Calcis, la ciudad del fuego. Cumplidas están sus hazañas contra Tebas; pero antes de que llegue a la meta del viaje, lo devora la Madre Tierra. Eso significa que no consuma la victoria del derecho paterno, sino que sólo la prepara. Es llevada a cabo sólo por el matricidio de Alcmeón, que trae consigo la consagración apolínea del collar.

La alta significación del mito de Eriphile para la naturaleza del derecho materno y para su paso al derecho paterno ha quedado así establecida con claridad. Establecida su relación con el mundo de la tumba; establecida su coincidencia con la idea que domina la *Orestíada*. Establecida, en fin, también su relación con la naturaleza y la significación del arca de Cípselo. Ésta es, como la

cista demetríaca, sólo una representación simbólica del seno materno, en el cual se concibe el nacimiento. Así como del *sporium* femenino ([†]) viene el niño *spurius*, así también de *cypselus*, el *locus* varroniano, la [†] platónico-plutárquea, recibe su nombre Cípselo, el hijo de Labda. Él es, por cierto, el vástago de una unión no legítima, y por eso, según el derecho materno, lleva el nombre de la madre. A ese derecho materno se anuda el collar de Eriphile, y por eso ocupaba con razón un lugar tan destacado en el arca de Cípselo.

§ 35

Las Erinis y la madre ofendida

La relación privilegiada de las Erinis con la madre y con la venganza de la maternidad ofendida sale a la luz todavía en muchas otras formaciones mitológicas. Según *Il.* 9, 571, la Erinie oye desde el Érebo las maldiciones de la madre de Meleagro, a quien éste había dado muerte al hermano. En *Il.* 9, 454 invoca Amíntor a la Erinie para que Fénix, que se había propasado con la concubina de su padre, no tenga hijos. En *Od.* 11, 278 deja a Edipo su madre Epicasta tantísimos dolores cuantos pueden causar las Erinis de una madre. En *Od.* 2, 134 se niega Telémaco a expulsar a su madre, porque ella invocará a las Erinis y de ahí le sobrevendrá mucho infortunio. En *Il.* 21, 412 amenaza Atenea a Ares con las Erinis de la madre, a las que ha de odiar; pues la madre lo maldice porque se sustraía a los aqueos y auxiliaba a los troyanos. A las Erinis, por fin, llevan las arpías de forma propia a las hermosas hijas de Pandaro, sin madre (*Od.* 20, 78). Véase además Heliodoro, *Etíop.* 2, 11. Siempre es la Erinie la que hace las veces de la madre.

Muy instructiva resulta, desde este punto de vista, la historia de las dos hijas de Escedasos, que Plutarco expone con detalle en su escrito sobre algunas venturosas historias de amor, c. 3. El padre reclama en Esparta, en vano, el castigo de los criminales; entonces corre por las calles, llama, golpeando la tierra con los pies, a las Erinis a vengar la feminidad ofendida. Cuando más tarde, junto al sepulcro de aquellas dos hijas, Pelópidas obtuvo su victoria sobre los lacedemonios, eso valió como una hazaña de las Erinis hermanas, que así ejercían su venganza. En Higino, *f.* 79, salen las Erinis por Proserpina. Istros, en el escoliasta a *Edipo en Colono* 41 y 62, llama a la Erinie hija de la tierra, y confirma así la significación que le atribuimos.

§ 36

Némesis, la que pone el huevo

He presentado más arriba a la Némesis que venga el matricidio como la Madre primordial material misma, y he derivado de ese fundamento físico su oficio vengador de Erinie. Me incumbe ahora demostrar la cualidad maternal material que se le atribuye. Y en eso no puedo dejar de asombrarme de que Walz, en su escrito por lo demás tan instructivo y tan rico *De Nemese Graecorum* (Tubinga, 1852), en el cual no sólo no desconoce ese fundamento material de la Madre de Ramnunte, sino que se esfuerza él mismo por demostrarlo, no aduzca, sin embargo, precisamente la más contundente de todas las pruebas, aquella por la cual las demás reciben sólo entonces su plena luz. Consiste en que Némesis es puesta en pie de igualdad con Leda y concebida, como ella, como la madre que pone los huevos de toda vida material.

Así cuenta el mito Higino, *Poet. astr.* 8: Júpiter, encendido de amor por Némesis pero desdeñado por ella, toma figura de cisne. Un águila —en la cual se había transformado, a ruegos del dios, Afrodita, que favorece todo apareamiento— persigue al animal de los pantanos, que se posa buscando protección en el seno de la amada. A la dormida se une el dios. Tras el giro de los meses, Némesis, emparentada por su propia naturaleza con el linaje de las aves, pone un huevo, que Mercurio lleva a Esparta y arroja en el seno de Leda, que está sentada. De él sale Helena, la más hermosa de todas las mujeres, que desde entonces pasa por hija de Leda. Tzetzes a Licofrón p. 21, ed. de Basilea: [†]. Con Higino coincide el escoliasta de Calímaco, *In Dianam* 232. Según él, Ramnunte es tenido por el lugar de la generación, y con Helena nace también la pareja de los Dióscuros —los hermanos con los cascos de huevo—. Según un escolio latino que cita Staveren, *Mythogr.* p. 150, el poeta cómico Crates refería que Némesis misma se había llamado Leda. Cf. el escolio a Píndaro, *Nem.* 10; Lactancio 1, 51; Virgilio, *Ciris*: «*Ciris Amyclaeo formosior ansere Ledaë*». Apolodoro 3, 10, 7 añade que el huevo parido por Némesis y entregado a Leda por un pastor fue encerrado por ésta en un cesto ([†]) y conservado así hasta el tiempo del parto. Leda habría amamantado luego a Helena como a su propia criatura. Lo mismo Pausanias 1, 33, 7, con motivo de las obras de Fidias sobre el basamento de la Némesis de Ramnunte.

Todos y cada uno de los rasgos de este mito tienen gran importancia para la maternidad material. A Némesis se la remite al linaje de las aves. El mito la piensa en figura de gansa, como refieren Licofrón y Apolodoro. Pero la gansa designa el agua de la profundidad; en otras palabras, el propio suelo terrestre empapado de humedad y fecundado por ella. Debe ese significado a su