

JOHANN JAKOB BACHOFEN



el **MATRIARCADO**

II · CRETA

OTRAS LITERATURAS

EL MATRIARCADO

Johann Jakob Bachofen

Libro II · §§ 11-22

CRETA

Traducción del alemán de la editorial

Otras Literaturas

§ 11

El «mater» cretense: madre patria en lugar de patria del padre

Queremos ahora averiguar si también en otros lugares se pueden descubrir huellas de este derecho materno. Heródoto hace remontar la población de Licia a Creta, y Estrabón hace exactamente lo mismo (Heródoto 4, 45). ¿Se encontrará en Creta algo semejante? Lo primero que me ha salido al paso es un punto que tiene con ello una conexión decidida. **Creta es la única tierra donde no se decía patria, sino madre patria; no patrís, sino metrís.** Lo atestigua Plutarco en el excelente escrito sobre si un anciano puede regir la administración del Estado, c. 17 (Hütten 12, 124), donde en traducción literal se dice: «Supongamos que tuvieras por padre a un Titono, inmortal sin duda, pero que por su avanzada edad necesitara siempre de muchos cuidados; con seguridad, eso te lo concedo, no te negarías ni te resultaría molesto atenderlo lo mejor posible, tratarlo con cariño y contribuir a todo lo que lo sostenga, porque desde tanto tiempo te ha hecho tantos bienes. Pero tu patria —o, como los cretenses suelen decir, tu madre patria— es incomparablemente más antigua y tiene derechos todavía mucho mayores que los propios padres. Es ciertamente de larga duración, pero no por eso está libre de las incomodidades de la edad ni se basta a sí misma en todas las cosas. Y porque siempre exige gran cuidado, apoyo y atención, se apodera con gusto del hombre de Estado y se le aferra, como una muchachita pequeña y tierna que persigue a su madre y le ruega "¡llevame!", arrimándose a su vestido, y detiene el paso de la que corre» (*Ilíada* 16, 9).

Si el licio, ante la pregunta de quién era, nombraba a la madre y después, yendo hacia atrás, contaba siempre las madres de las

madres, tenía que llamar madre patria —y no patria del padre— a la tierra en que nació la primera madre, es decir, a su propia tierra natal. **El derecho materno conduce necesariamente a esta designación**, y por eso es importante que Creta la conserve después de que en otros lugares hubiera desaparecido y la hubiera reemplazado el «patria» más reciente. En la relación colonial, en cambio, se decía *metrópolis*. Acá la designación perteneciente al antiguo derecho materno ha conservado su derecho hasta el día de hoy. En sueños, Comón yace con su madre muerta, que al punto vuelve a la vida. Con eso quedó anunciada de antemano la restauración de Mesene (Pausanias 4, 26, 3).

§ 12

*La fraternidad de todos los ciudadanos y el *parricidium* romano*

La designación «madre patria cretense» se encuentra todavía en otros dos escritores: en Eliano, *H. A.* 17, 35, y en Platón, *De republica* 9, 3, p. 575 St., acá con el agregado de que los cretenses dicen «amada madre patria», expresión de apego que se subraya con particular énfasis en la condición materna de la tierra natal. De esta condición materna de la tierra natal deriva Platón, en la *República* 3, p. 414, el parentesco de todos los ciudadanos, quienes, por haber nacido de un solo seno materno, deben también abrigar sentimientos de parentesco entre sí y para con la tierra: «Se les ocurrió en sueños (a saber, a los guerreros de su Estado) como si en verdad hubieran estado bajo la tierra, y allí adentro hubieran sido criados y formados ellos mismos, y también labradas sus armas y los demás utensilios. Pero una vez que estuvieron del todo acabados y la tierra, como madre suya, los hubo enviado hacia arriba, debían también ellos cuidar de la tierra en que se

encuentran como de su madre y nutricia, con consejo y con obra, si alguien la amenazara, y estar del mismo modo dispuestos hacia sus conciudadanos como hacia hermanos e igualmente nacidos de la tierra.»

De un pensamiento de esta índole se explica la peculiar extensión que el *parricidium* tenía en Roma en su tiempo más antiguo. Aunque en esta palabra está contenida innegablemente, y hasta el final, la idea de la muerte del pariente —y en primer lugar en línea ascendente—, sin embargo no sólo se llama *paricida* al que mata a un pariente, sino, de manera del todo general, al que mata a cualquier hombre libre. Esta acepción amplia está atestiguada señaladamente para la época más antigua. Festo: «*Parici quaestores* se llamaban los que solían ser creados para inquirir las causas capitales. Pues *paricida* no era propiamente el que hubiera dado muerte a un padre, sino cualquier hombre muerto sin condena previa. Que así fue lo indica la ley del rey Numa Pompilio, compuesta con estas palabras: *Si quis hominem liberum dolo sciens morti duit, paricidas esto*» (Müller p. 221). Fue, pues, extendida la idea del parentesco a todos los miembros del Estado: quien mata a un conciudadano es, según la ley de Numa, un asesino de parientes. **La idea platónica de la consanguinidad de todos los hombres libres, enraizada en una ascendencia común, se muestra como una manera de ver del mundo antiguo en general.** Y por eso es tan significativo que se la ponga en conexión con el nombre de Numa. Es el parentesco de la legislación numiana con la concepción pitagórica lo que llevó a suponer una vinculación más estrecha entre ambos hombres, así como a afirmar el origen etrusco de Pitágoras (Plutarco, *Symp.* 8, 7 y 8). Pero Pitágoras mismo es el reanimador de las ideas órficas, que a su vez valían para los antiguos como expresión del modo de

ver y de vivir originario de los hombres más remotos. A éstas vuelve Platón muchas veces. La suposición de la maternidad de la tierra y del parentesco y la fraternidad de todos los hombres derivados de ella no es una idea especulativa, sino una concepción del mundo antiquísimo en general. Numa también la sigue cuando castiga todo homicidio como *parricidium*: quien mata a cualquier hombre pasa por asesino de sus padres. También en el *extraneus* se tocan el padre común y la madre común; también su muerte contiene sangre de la misma estirpe[††]. A esta concepción corresponde por completo que Virginio sea llamado *paricida* por el hecho cometido contra su hija, y Horacio por el asesinato de su hermana (Liv. 3, 50; Flor. 1, 3). El asesinato del niño es asesinato de los padres, porque en el niño se toca la maternidad de la fuerza natural que engendra y pare. No por el grado del parentesco individual, sino por la ascendencia común de los padres materiales primordiales se mide el homicidio. Y conforme a eso, todo homicidio —a quienquiera que alcance, a un pariente o a un *extraneus*, a un ascendiente o a un descendiente o a un colateral— es muerte de padre, un *parricidium* en sentido propio. Con el andar del tiempo esa idea y la conciencia del parentesco general retrocedieron cada vez más. En su lugar se volvió decisiva la vinculación de sangre individual. Encontramos por fin el *parricidium* limitado al círculo de los parientes más próximos, y los demás casos de homicidio asignados a la *quaestio de sicariis et veneficis*. La *Lex Pompeia de paricidiis* comprende los ascendientes, descendientes y colaterales que Marciano enumera en el Fr. 1 D. 48, 9. La relación entre estos dos significados no debe pensarse como si se hubiera avanzado del más estrecho al más amplio. Más bien tuvo lugar el curso inverso del desarrollo. La idea del parentesco, concebida en su origen de manera del todo general, fue reconducida por el Estado a la familia. Se produjo una

restricción. En lugar de todos los miembros del pueblo aparecieron ahora los parientes de sangre más próximos. El concepto fundamental no sufrió cambio alguno: *parricidium* siguió siendo, como antes, muerte de pariente. Sólo que el círculo de personas que caían bajo ese concepto se había vuelto otro, y por cierto mucho más estrecho.

De la concepción hasta acá expuesta resulta para el *parricidium* una base puramente físico-natural. En eso se distingue de la *perduellio*. La *perduellio* se dirige contra el Estado como tal; es la lesión de aquello que garantiza el derecho político, y por tanto un crimen civil. El *parricidium*, en cambio, contiene el atentado contra la base físico-material del Estado. Es la lesión de la fuerza natural de la generación, un delito contra la fuerza de procreación originaria que sigue obrando en los miembros singulares del Estado, y a la que los ciudadanos deben su existencia corporal y su duración. Es, por tanto, no un crimen civil, sino un crimen de naturaleza[†]. En esta dirección material descansa también el carácter religioso del *parricidium*. Contiene una culpa contra la fuerza material a la que todo ser vivo debe su origen y que constituye el contenido de la idea suprema de la divinidad. El *parricida* peca contra la divinidad; el *perduellis*, contra el Estado. La perturbación del orden religioso de las cosas pertenece tan esencialmente al concepto del *parricidium* que incluso el *sacrilegus* podía ser atraído bajo su pena. Cicerón, *De legibus* 2, 9, se adhiere decididamente a una vieja prescripción sacral cuando incluye entre sus leyes el estatuto: *Sacrum sacrove commendatum qui clepsit rapsitque paricida esto*. Una relación sacral igual se revela en el relato de Valerio Máximo 1, 1, 13, con el que hay que comparar a Dionisio de Halicarnaso 4, 62. Precisamente por eso el *parricidium* tenía su lugar propio en la legislación religiosa de Numa. Aparece

acá con el carácter de una perturbación del orden sagrado de las cosas, de una culpa cometida contra la divinidad que da la vida. Cuando los *quaestores* (*paricida*) son remontados por Junio Graccano, en el Fr. un. pr. D. *de officio quaestoris* (1, 13), hasta Rómulo, esto reposa sin duda en una confusión con los *duumviri perduellionis*. La *perduellio*, en su dirección contra el Estado, corresponde al principio romúleo; el *parricidium*, en su carácter sacral, al principio numiano. Rómulo representa el lado paterno del Estado; Numa, el materno. Rómulo funda la existencia política de su ciudad sobre el principio del *imperium* paterno; Numa ordena el lado materno, material, de ese mismo Estado. Por la ascendencia materna los romanos son quirites: descienden todos de madres sabinas. En la expresión *populus Romanus Quiritium* aparecen unidos ambos lados. *Populus Romanus* designa el todo estatal, cuyo autor es Rómulo; *Quirites*, la base material. Materialmente, el *P. R.* consta de quirites. De este lado material-materno es también Numa, el rey sabino. Y puesto que hemos reconocido en el *parricidium* ese mismo carácter —a saber, la dirección contra el acervo material del pueblo—, el parentesco interno del principio numiano con el *parricidium* queda, también desde este lado, en la luz más clara.

Hemos derivado la equiparación de todos los miembros libres del Estado de su ascendencia común de un solo seno materno, la tierra, y hemos reconocido en el *parricidium*, contra quienquiera que se dirija, una muerte de los padres. Esto hay que determinarlo ahora con más precisión, porque resulta una diferencia entre el sexo masculino y el femenino. La ascendencia de la madre tierra primordial vale en sentido estricto sólo de los miembros masculinos del Estado, tal como Platón la afirma también sólo para los guerreros. Las mujeres no están meramente en una relación de

descendencia con la tierra: son más bien la tierra misma, cuya maternidad pasa a ellas. Llevan en sí un grado más alto de santidad que los varones. **Su inviolabilidad descansa en su maternidad terrena; la de los varones, en su descendencia de ella.** De ahí se sigue que la ley numiana sobre el *parricidium* cobró significación sobre todo por su extensión al sexo masculino. Lo que en principio, y aun sin ley, valía para la madre y para toda mujer, fue ahora transferido a los varones, en quienes no se entendía de suyo. La inviolabilidad de la mujer descansa en su identidad con la tierra que todo lo pare; la del varón es reconocida por la ley. La santidad de la mujer la hemos encontrado también en el estado natural puro; no así la del varón: ésta se pronuncia por ley, y se justifica reconduciendo al varón a la maternidad de la tierra. De ahí se explica que en los datos de los antiguos sobre el *parricidium* se subraye primero y principalmente su dirección contra el sexo masculino. Así se expresa el propio Numa en Festo, y Plutarco, en su *Rómulo* 22, vierte *paricidium* por [†]. [†]. Luego el mismo prosigue: «y durante largo tiempo pareció justificado que este crimen de la muerte del padre no se hubiera tomado en cuenta en absoluto. Pues durante seis siglos no lo cometió en Roma nadie. El primer parricida fue Lucio Ostio, al término de la guerra anibálica.» Plutarco recuerda, pues, sólo al varón, no a la mujer; sólo al padre, y no a la madre— y recuerda sólo a Lucio Ostio, no a Publicio Maleolo, a quien la historia romana nombra como el primer matricida y sitúa en la época de la guerra cimbrica, sobre lo cual informan concordemente el *Auctor ad Herennium* 1, 13, 23, comparado con Cicerón, *De inventione* 2, 30, y además el Epítome de Livio 68 y Orosio 5, 16. Es más: a Plutarco el *paricidium* le parece etimológicamente igual a *patricidium*, y de ahí que la grafía con doble R le resulte la única correcta. También la observación de

que toda *androphonía* es una *patroktonía*, y de que el verdadero parricidio no era por eso nada especialmente distinguido, muestra que en principio se pensaba sólo en varones. Pero confirma además nuestra concepción de toda la posición del sexo masculino: **el varón es concebido sólo en su cualidad general de potencia natural que engendra**. No se tiene en cuenta la relación individual del homicida con el muerto, sino la relación general con la fuerza masculina que engendra. Según esto, toda muerte de varón es muerte del padre, y el parricidio mismo no es nada más que muerte de varón, lesión de la potencia natural masculina, y por eso no se distingue como homicidio calificado. No se toma en cuenta el matrimonio ni la ficción civil de la paternidad individual unida a él. Rige el punto de vista puramente natural, que no sabe de una paternidad particular. La potencia masculina, en cambio, está frente a la femenina en relación de hijo: el principio originario dado, material, es la mujer; la fuerza masculina llega a su presentación visible sólo en el nacimiento del hijo. Así también la *androphonía* contiene en su fundamento último una lesión de la madre tierra primordial. En eso vuelven a coincidir la muerte del varón y la de la mujer. Su diferencia reside sólo en que la relación con la tierra sea mediata o inmediata.

En la palabra *paricidium* está subrayado de modo particular el acto de parir. *Paricidium* se remonta decididamente a *pario*, y éste es, por su parte, de una misma raíz que *pareo* y *appareo*. Parir es un aparecer o hacerse visible de lo hasta entonces oculto, de lo cual dice Lucrecio, *De rerum natura* 1, 23: *días in luminis oras exoritur, et visitque exortum lumina solis*. Del salir a la luz del nacimiento se reconoce la existencia de una fuerza masculina, y por eso el concepto de la madre que pare y el de la fuerza masculina coinciden. El acto femenino de parir se nombra, por lo tanto, con

una palabra cuya raíz designa la fuerza natural masculina. *Pario* y *Pales* están en una conexión inconfundible. *Pales* es la madre primordial que pare todo de sí misma, la que en el parto mismo se da a reconocer como *Pales* masculino, como gran fecundador de la tierra. Los más antiguos *quaestores rerum capitalium quaerendarum* se llamaban, según Festo, *quaestores parici*. En eso no hay nada que cambiar: la forma adjetiva *paricus* vale tanto como *palicus*. *Quaestores parici* se llaman, pues, los duunviros encargados de la investigación del homicidio, en cuanto lesión de *Pales*, de la que pare. Con eso volvemos a ser llevados a nuestra concepción anterior: **el *paricidium* es la lesión cometida contra la madre primordial que pare, en alguno de sus partos.** Tal lesión la contiene todo homicidio, sea que alcance a un varón o a una mujer. No importa el grado del parentesco individual: sólo el pecado cometido contra la fuerza natural que pare y engendra constituye el fundamento de la punibilidad.

Al crimen corresponde la expiación. El *paricida* no puede ser partícipe de sepultura alguna: por ella volvería al seno materno de la tierra, contra la cual pecó. Por la costura en el saco queda excluido de todo contacto con la madre. El hundimiento en el río o en el mar lo ofrenda como sacrificio a aquel elemento en el que reposa la fuerza fecundante y que exige expiación por la lesión sufrida. Perro, serpiente, gallo y mono son dados al criminal. Muestran la fuerza en su triple grado: como potencia telúrica, solar y lunar. A la primera pertenecen la serpiente y el perro; a la segunda, el gallo; al grado medio lunar, el mono, que ocupa una posición intermedia semejante entre el mundo animal y el humano, y que también según la concepción egipcia está en la relación más próxima con la luna. Todos ellos son ahora ofrecidos con el criminal como sacrificio expiatorio a la fuerza lesionada. Cicerón, *Pro*

Roscio Amerino 11, 25, 26. Sobre esto, Osenbrüggen, *Einleitung* p. 24 s., y en los *Kieler Philologische Studien* 1841, p. 210-271; Justiniano en el *Cod.* 9, 17; *Instit.* 4, 18, 6, con las referencias completas de Schrader p. 764 s.; Valerio Máximo 1, 13, 23, con Dionisio 4, 62; Fr. 9 pr. D. 48, 9; Festo, s. v. *Nuptias* (donde *parens tam* parece contener las palabras iniciales de la ley: *parens tam*, esto es, *masculus quam femina*, según Festo, s. v. *parens* p. 221 y s. v. *Masculino* p. 151); *Auctor ad Herennium* 1, 13, 23, con Cicerón, *De inventione* 2, 50. Al *paricida* se le niega el regreso al seno materno de la tierra; él mismo es entregado al elemento que engendra como sacrificio expiatorio. Así quedan expiadas ambas partes de la fuerza natural y restablecidos los fundamentos del orden natural de las cosas. **Siempre es la relación general con la materia maternal y con la fuerza que reina en ella —y no lo individual del parentesco de sangre personal— lo que aparece como decisivo en el *parricidium*, en su concepto, su etimología, su extensión y su expiación.** La maternidad de la tierra se muestra en el *parricidium* como el fundamento de una institución jurídica, tal como Platón la emplea para fundar la fraternidad general de todos los ciudadanos.

§ 13

La genealogía de Lictos, por línea materna

Puesto que estamos en Creta, conviene mencionar también lo que Plutarco, *De mulierum virtutibus*, cuenta de la ciudad cretense de Lictos (Hütten 8, 272). Esta ciudad valía por colonia lacedemonia y por pariente de los atenienses. Pero ambas cosas era sólo por el lado materno. Pues sólo las madres eran espartanas; el parentesco ateniense se remonta a aquellas mujeres atenienses que los

tirrenos pelasgos habrían raptado del promontorio de Braurón. En los padres no se toma la menor consideración en ninguna de las dos relaciones. Y el oráculo había dicho que Lictos debía fundarse donde los caminantes perdieran la diosa y el ancla. Esto es en su sentido del todo equivalente a lo que recibió Neleo: establecerse donde una doncella le ofreciera tierra empapada en agua; y lo consideró cumplido cuando una hija de alfarero le entregó tierra para sellar. Tzetzes a Licofrón, *Cassandra* 1378-1387. Pues según las concepciones de los antiguos la tierra preñada de agua es la portadora de toda fecundidad. El ancla apuntaba al agua; la diosa, en cambio, era Diana, la gran madre tierra efesia. Así también en este mito el predominio de la ascendencia materna se funda en la reconducción de la mujer al modelo de la tierra maternal.

§ 14

La hermandad de las hermanas y el caso de Dédalo

El subrayado del parentesco fundado en la ascendencia materna no es del todo raro. De Teseo y Heracles, a quienes el mito y el culto áticos unieron tan estrechamente, observa Plutarco en el *Teseo* c. 7 que la emulación fue no poco avivada en el héroe ateniense por su estrecho parentesco con Heracles: «pues Etra (la madre de Teseo) era hija de Piteo, y Alcmena lo era de Lisídice; y estas dos, Lisídice y Piteo, eran hermanos (y por lo tanto Heracles y Teseo eran primos) e hijos de Hipodamía y de Pélope». Es decir: unidad del linaje por el lado decisivo, el materno. Del mismo modo apoya Teseo su parentesco con Dédalo en que la madre de éste, Mérope, había sido hija de Erecteo. Plutarco, *Teseo* 19. Desde el punto de vista de este derecho materno, toda falta contra los hijos de la hermana tenía que parecer especialmente impía. Pues la

hermana perpetúa el linaje de la madre, no el hermano. Del propio Dédalo destaca el mito que mató al hijo de su hermana, Perdix. Por eso huyó de Atenas a Creta, junto al rey Minos. Higino, *f.* 39: *Daedalus, Euphemi filius, qui picem a Minerva dicitur accepisse, Perdicem sororis suae filium propter artificii invidiam, quod is primum serram invenerat, summo tecto deiecit. Ob id scelus in exilium ab Athenis Cretam ad regem Minoem abiit.* Lo mismo en *f.* 244 y 274; Servio, *Eneida* 5, 14 y *Geórgicas* 1, 143; Ovidio, *Met.* 8, 237; Sidonio 4, 3. Con esto puede relacionarse la costumbre de las mujeres romanas de invocar la bendición de la diosa Ino Leucótea —equiparada a la Mater Matuta romana— no para sus propios hijos, sino para los hijos de sus hermanas. Plutarco, *Quaest. rom.* 14: «¿Por qué las mujeres piden bendición a esta diosa, no para sus propios hijos, sino para los hijos de sus hermanas? ¿Acaso porque también Ino amó mucho a su hermana y hasta amamantó al hijo de su hermana (Dioniso, el hijo de Sémele)? ¿O porque fue desdichada con sus propios hijos? ¿O también porque esto es, en general, una costumbre buena y digna de elogio, y puede producir en las familias la mayor afección?» Mater Matuta es el principio natural femenino que está a la cabeza de todas las cosas; la mujer mortal, su imagen terrena, y por eso, así como aquélla está a la cabeza de la naturaleza, ella está a la cabeza de la familia. Por eso rezan las mujeres a ella, y sólo por sus hermanas, no por sus hermanos. Los hijos pertenecen a las madres, no a los padres; el linaje se perpetúa por las hijas, no por los hijos. Las varias hermanas representan todas el lugar de la madre: en ella forman una unidad, así como todas las mujeres terrenas tienen su punto de unión en la gran madre primordial, Mater Matuta. Si las hermanas rezan, pues, unas por otras, rezan por el florecimiento de su propio linaje, y lo hacen de modo que se tiene a la vista el tronco materno,

y no la línea propia que empieza sólo con la persona de cada una. A semejante plegaria Mater Matuta tiene que prestar un oído especialmente favorable. La mujer que reza por sus propios hijos se pone a sí misma como punto de partida de un nuevo linaje; la que lo hace por los hijos de su hermana, en cambio, se remonta a la madre, y por ella, hacia atrás, hasta la madre primordial Matuta misma. Por eso sólo esta última plegaria es piadosa y segura de ser escuchada. **La costumbre que Plutarco comunica es, así, un desborde de la ginecocracia**, que por su parte enraíza en la suposición de un gran principio natural femenino puesto a la cabeza de las cosas. **Las madres de Enguion.** Ese principio femenino se destaca también en la religión originaria cretense. Según Posidonio, en los *Fragmenta historicorum graecorum* de Müller 3, 271, y Diodoro 4, 79-80, los cretenses fundaron en la pequeña ciudad siciliana de Enguion un santuario de las *metéres*, de las **madres**, venerado con gran devoción todavía mucho después: aquellas madres que en Creta alimentaron al niño Zeus en la cueva sin conocimiento de Saturno, y que por eso no sólo fueron trasladadas como osas al cielo estrellado, sino también veneradas siempre por los cretenses con particular sobrecogimiento. En el templo se mostraban lanzas y cascos de bronce, ofrendas votivas en parte de Meriones (hijo de Molos, nieto de Minos; Diodoro 5, 79) y en parte de Ulises, cuyos nombres llevaban. La astucia de Nicías, sus invectivas contra las madres y el modo en que éstas lo hieren con una locura súbita, de suerte que ora se inclina hacia la tierra, ora, como en un vértigo, echa la cabeza de un lado a otro y habla con voz temblorosa, puede leerse en el fragmento mismo que se ha indicado.

Probablemente estas madres eran pensadas en la trinidad que se destaca plásticamente en Creta, así como también encontramos

las *Matres* o *Matronae* a lo largo del Rin y en Inglaterra, atestiguadas por tantísimas piedras —en especial de los museos de Cannstatt y de Maguncia—, justamente en la misma trinidad. El nombre de su sede de culto, *Éngyon*, así como la observación de que su influencia sobre Nicias se manifestó primero en un arrastrarlo hacia la tierra, muestran que la tierra misma era tenida por la base física y la sede material de la madre¹. Pues *Éngyon* significa literalmente «en la tierra». La conexión de *gya*, *gya*, *gy*■[†] con *g*■ será discutida con más precisión en un lugar posterior. Acá recuerdo sólo una cosa. De Meleságoras (probablemente de su *Atthis*) comunica Hesiquio, s. v. «en honor de Eurigies, el certamen», que Androgeo, hijo de Minos, era llamado Eurigies y que en su honor se instituyeron juegos fúnebres en el Cerámico de Atenas (Pausanias 1, 1, 4). Por la equiparación de Androgeo con Eurigies queda fijado fuera de duda el significado de este último nombre. Androgeo es etimológicamente el hombre-tierra, la personificación de la fuerza masculina que penetra el material terrestre, un verdadero Andreo o Virbio. Lo mismo designa Eurigies. Pues *gy*■, *gya*, *gy*■ es el campo de siembra o de labor (Eurípides, *Heracl.* 839), y de ahí también el seno materno (Sófocles, *Ant.* 569); *gy*■s, la mancera del arado; y *eurý-* la designación de una propiedad de la tierra (*eurýsternos gaîa*, Hesíodo, *Th.* 117), que ha encontrado acogida también en otros nombres propios de divinidades ctónicas, como *Eury[nomos?]*[†] y *Eury[nóme]*[†]. En el Enguion cretense aparecen, pues, las diosas madres como una concepción de la tierra misma, y por cierto en su condición maternal. Ellas son las que hacen subir de su seno todo fruto. Su lugar y su tarea los representan las mujeres terrenas, madres mortales, como aquéllas, madres primordiales inmortales de todo nacimiento material. En esta representación reside el

fundamento de su dignidad. **Están a la cabeza de su linaje, como aquéllas a la cabeza de la vida natural en general.**

§ 15

La ginecocracia y el bienestar del Estado

Para la conexión del punto de vista político con el religioso es importante una observación de Diodoro 4, 80. «Algunas ciudades —dice— recibieron de los oráculos el mandato de honrar a las Madres de Enguion, porque quienes las veneraran no sólo serían felices en su vida privada, sino que verían también su Estado en un estado floreciente.» Así, no sólo la prosperidad física, sino también el bienestar estatal procede de las madres. ¿Quién no reconoce acá la conexión de este culto con la institución política? Al mismo tiempo, sin embargo, en el contenido de los oráculos mencionados tenemos un testimonio muy digno de atención de la Antigüedad misma en favor de la ginecocracia: ella parecía favorecer tanto el bienestar doméstico como el público. La *eunomía* es loada también por los locrios —tanto opuntios como epizefirios—, y la virtud viril[+] por los licios; y precisamente entre los locrios y los licios se habían conservado durante más tiempo algunos restos de la ginecocracia. Que en el dominio de la mujer y en su consagración religiosa estaba contenido un elemento de disciplina y de estabilidad de gran fuerza, hay que suponerlo especialmente para aquellos tiempos primordiales en los que la fuerza bruta rugía todavía con más fiereza, la pasión no tenía aún contrapeso en las costumbres y en las instituciones de la vida, y el varón no se inclinaba ante nada, sino ante el poder mágico de la mujer sobre él, inexplicable incluso para sí mismo. A la manifestación salvaje y desenfrenada de la fuerza de los varones salen al paso bienhechoramente las mujeres

como representantes de la disciplina y del orden, como ley encarnada, como oráculo de una sabiduría innata y presintiente. Con gusto soporta el guerrero esta atadura, cuya necesidad siente. **No por la fuerza, sino por el reconocimiento voluntario de la necesidad de la ley natural superior, se ha conservado la ginecocracia durante toda una edad del mundo en beneficio de la humanidad.** En todo caso, el conservadurismo —la estabilidad misma— debe de haber sido un rasgo fundamental en la vida de los pueblos dominados por mujeres. La mujer lleva la ley en sí; ésta habla en ella con la necesidad y la seguridad del instinto natural, de la conciencia humana. Pero la mujer está también formada corporalmente para la estabilidad: la naturaleza misma la prefiguró como *domiseda*; también en esto participa del carácter de la tierra, lleva en sí la naturaleza del terrón en el que recibe su origen. Fundada en tranquila seguridad en sí misma, reconduce siempre hacia sí al ser errabundo e inconstante del varón. En la conciencia del dominio puesto en su mano, la mujer de aquella época antigua debe de haberse aparecido a una edad posterior del mundo con grandeza misteriosa y con una sublimidad[†]. El posterior deterioro de su carácter está esencialmente ligado a la restricción de su actividad a las pequeñeces de la existencia, a su condición servil, a la exclusión de toda actividad mayor y a la inclinación, así producida, al influjo oculto por medio de la astucia y la intriga. Ver a tales mujeres a la cabeza de un Estado, y a ese Estado loado como bien ordenado, ciertamente no se puede conciliar con nuestra experiencia de hoy. Pero ya los antiguos preguntaban: ¿adónde han ido a parar aquellas mujeres cuya hermosura corporal, elevada disposición y consumado encanto arrastraban hacia sí los ojos de los dioses inmortales mismos y despertaban el deseo? Tales, por cierto, como Alcmena, como Medea, como Corónide y tantas otras,

no las encuentras ya en ninguna parte. ¿Cómo medir las de hoy con las de la edad primordial, y sobre todo con las germánicas? **La conciencia del dominio y el ejercicio del poder ennoblecen cuerpo y alma**, destierran los deseos y los sentimientos bajos, desterran los excesos del sexo y aseguran a los nacimientos fuerza y ánimo heroico. Para la educación de un pueblo hacia la virtud —en el viejo sentido robusto, no en el sentido tísico de nuestra época— no hay factor más poderoso que la majestad y la conciencia de poder de la mujer. En todo caso hay un profundo significado en el relato según el cual el pueblo de héroes romano descende de sabinas de apariencia enteramente amazónica. A tales mujeres no pueden gustarles los blandengues ni los relucientes voluptuosos. A ellas también les permanecerá desconocida la infidelidad, que las más de las veces toma su origen en el desprecio del varón. Por eso el dominio de las mujeres de aquellos días está lejos de disminuir el valor de los varones: es más bien su palanca más poderosa; y así se vuelve cada vez más claro cómo la fama de un florecimiento dichoso ha sido ciertamente otorgada con razón a los pueblos dominados por mujeres de la Antigüedad.

La misma idea que en el culto de la Madre vuelve en **Deméter**. La tierra en su condición maternal forma el contenido, pensado del todo materialmente, de esta divinidad. Por eso es de gran importancia para el derecho materno cretense que en la fértil isla de Creta Deméter, sobre un barbecho arado tres veces, cultive el amor con Yasio: la esposa inmortal con el varón mortal. En un apéndice a la *Teogonía* que empieza con el verso 958 están reunidos los casos de tales uniones de diosas inmortales con hombres mortales; su enumeración comienza con el amor de Deméter por Yasio². En la inmortalidad de la mujer frente a la

mortalidad del varón ha recibido el predominio de la maternidad una expresión que pertenece a las concepciones religiosas más antiguas. Al derecho paterno corresponde la relación inversa, mucho más frecuente en el mundo mítico: en ella la inmortalidad está del lado del padre y la mortalidad del lado de la madre. Eso es expresión del principio espiritual de Zeus, que pertenece a la fuerza luminosa celeste incorpórea. **El derecho materno, en cambio, viene de abajo: de la materia, de la tierra,** la cual, porque pare todo de su seno oscuro a la luz, es concebida como la madre primordial de toda la creación visible. Perecedero es lo que de ella sale; ella misma, en cambio, permanece eterna y goza de aquella inmortalidad que no puede comunicar a sus nacimientos, aun al más hermoso de ellos, al hombre semejante a un dios.

A esta creación caduca pertenece también el varón: Yasio tanto como Peleo, el esposo de Tetis. También él está sujeto al ocaso, y destinado a ser pronto relevado y reemplazado por un sucesor. Una serie infinita de generaciones de varones pasa ante la madre tierra eternamente cambiante. Ella sola permanece siempre la misma: vuelve siempre desde la maternidad consumada a la virginidad suprema, y reúne así en sí lo que en la mujer mortal se excluye mutuamente: la condición de matrona y la de virgen. Yasio aparece frente a Deméter sólo como sembrador. Es el sembrador que esparce la semilla y, cumplida su tarea —hecha para el instante—, se retira en seguida de la escena. Puede compararse también con la reja del arado, que abre hiriendo el seno materno de la tierra y luego, gastada, es sustituida por otra. **Así está el varón frente a la mujer: despierta la vida, pero ésta proviene materialmente por entero de la madre.** Como el árbol es hijo de la tierra y nunca se desprende de ella, así el hombre es todo de la madre, y no del padre.

La inmortalidad de Deméter se repite en el derecho materno también para las mujeres terrenas. Así como en el derecho paterno el hijo sigue al hijo, en el derecho materno la hija sigue a la hija. En la última nieta vive la madre; por la madre, la primera madre primordial. De los hijos se dice en este sistema: *pater familiae suae et caput et finis est*, como en el sistema del derecho paterno, a la inversa, se dice de las hijas: *mater familiae suae et caput et finis est*. En el derecho materno el hijo no perpetúa el linaje: tiene una existencia puramente personal, limitada al tiempo de su vida. Él es la parte mortal. Cuando Esquilo, en el *Agamenón*, compara los hijos con el corcho que, guardando fielmente el hilo[†], conduce salvando la red y los aparejos[†], en el derecho paterno son los hijos, y en el materno las hijas, quienes cumplen esa tarea. Allí goza de la inmortalidad el lar que engendra; acá, la tierra maternal que recibe. De la unión del varón mortal con la madre inmortal piensa también Cicerón, *De natura deorum* 3, 18, y destaca que, según el *ius naturale*, el hijo nacido de tal unión tiene necesariamente que compartir la naturaleza de su madre, mientras que según el *ius civile* seguiría al padre; el hijo de una diosa tendría por tanto que ser a su vez de naturaleza divina. El contraste entre *ius naturale* e *ius civile* reaparece acá con el mismo significado que ya explicamos antes: el *ius naturale* es el derecho de la vida material, es decir, la maternidad ctónica. Y una lesión de este derecho está en el repudio de la mujer; según el estatuto de Rómulo en Plutarco, *Róm.* 22, hay que ofrecerle por ello sacrificios expiatorios a los dioses inferiores.

§ 16

Deméter y Fito: la mujer es lo dado, el varón lo devenido

La relación materna de Deméter con el hijo **Fito** es apropiada para dar mayores luces sobre la relación del principio natural femenino con el masculino. La madre es anterior al hijo. La feminidad está a la cabeza; la conformación masculina de la fuerza aparece sólo después de aquélla, en segunda línea. **La mujer es lo dado; el varón, lo devenido.** Desde el principio está la tierra, el material materno fundamental. De su seno materno sale después la creación visible, y sólo en ésta se muestra un sexo doble y separado; sólo en ella sale a la luz del día la formación masculina. Mujer y varón no aparecen, pues, simultáneamente, la sigue; la mujer es anterior, el varón está frente a ella en relación de hijo; la mujer es lo dado, el varón lo devenido a partir de ella. Él pertenece a la creación visible, pero siempre cambiante; sólo llega a la existencia en figura mortal. **Desde el principio existente, dado, inmutable, es sólo la mujer; devenido, y por eso sujeto a continuo ocaso, el varón.** En el ámbito de la vida física el principio masculino está, pues, en segundo lugar: está subordinado al femenino. En eso tiene la ginecocracia su modelo y su fundamento. En eso enraíza también aquella representación perteneciente a la edad primordial: la unión de una madre inmortal con un padre mortal. Aquélla es siempre la misma; del lado del varón, en cambio, se sucede una serie inmensa de generaciones: con varones siempre nuevos se ayunta la misma madre primordial. Reconocemos el mito platónico de **Penia y Pluto**. En él aparece el material terrestre como pobre en sí, necesitado y no suficiente a sí mismo; necesita la fecundación por el varón. En el sentimiento de esa propia impotencia, Penia va tras varones siempre nuevos, anhela siempre nueva cópula, procura seducir al amor, como Esmirna a su propio padre, o como Fedra a su hijastro Hipólito. Pues sólo por el parir siempre repetido puede asegurar al mundo

visible, a su hijo, duración e imperecederidad. Así el hijo mismo se vuelve esposo, fecundador de la madre, y hasta padre. Si en el mito cretense Pluto es hijo de Deméter, en el platónico aparece como esposo de Penia y como padre del mundo visible. En verdad es ambas cosas: de hijo se vuelve fecundador de la madre, de engendrado, engendrador; y siempre está frente a él la misma mujer, ora como madre, ora como esposa. **El hijo se vuelve su propio padre.** De ahí la representación, que vuelve con frecuencia, del amor de la hija a su propio padre, tal como la refiere el mito de Esmirna y de la Valeria tusculana en Plutarco, *Parall.* 22. También en estos casos el hijo tiene sólo una madre: el padre está él mismo del lado materno, un grado más lejos del hijo que la madre. La mujer es acá, como Eva-Pandora, la parte que se corrompe; ella vive, mientras el varón sucumbe a la muerte: todos rasgos en los cuales reconocemos la idea fundamental. La creación visible, el hijo de la madre tierra, se configura al concepto del engendrador. Adonis, imagen del mundo exterior que cada año decae y de nuevo resurge, se vuelve y se llama Papas, el engendrador de aquello que él mismo es³. A él corresponde Pluto: como hijo de Deméter es la creación visible siempre renovada; como esposo de Penia, su padre y engendrador. Es a la vez la riqueza brotada del seno materno de la tierra y el dador de riqueza; a la vez objeto y potencia activa, creador y criatura, causa y efecto. Pero la primera aparición de la fuerza masculina en la tierra es en figura de hijo. Del hijo se concluye al padre; en el hijo se vuelve visible primero la existencia y la naturaleza de la fuerza masculina. Sobre eso se funda la subordinación del principio masculino al de la madre. El varón aparece como criatura, no como engendrador; como efecto, no como causa. Al revés, la madre: está antes de la criatura, aparece como causa, como primera dadora de vida, no como efecto; no se

la conoce desde la criatura, sino desde sí misma. En una palabra: la mujer está primero como madre; el varón, primero como hijo. Del surco materno se ara el día. En la planta que brota del suelo se hace evidente la condición maternal de la tierra. Aún no hay representación alguna de la masculinidad: ésta se reconoce sólo después, en el primer hijo formado masculinamente. El varón es, pues, no sólo posterior a la mujer; ésta aparece también como **la reveladora del gran misterio de la generación de la vida**. Pues se sustrae a toda observación el acto que en lo oscuro del seno terrestre despierta la vida y despliega su germen; lo primero que se vuelve visible es el acontecimiento del nacimiento, y en él sólo tiene parte la madre. La existencia y la formación de la fuerza masculina se revelan únicamente por la conformación del hijo varón; por un tal nacimiento revela la madre a los hombres lo que antes del nacimiento era desconocido y cuya actividad yacía sepultada en las tinieblas. En innumerables representaciones de la mitología antigua aparece la fuerza masculina como el misterio revelado; la mujer, en cambio, como lo dado desde el principio, como el fundamento material, como lo material sensiblemente perceptible, que no necesita revelación alguna, sino que, por su parte, lleva a certeza, mediante el primer nacimiento, la existencia y la figura de la masculinidad. De **Afrodita Epitragia** cuenta el mito en Plutarco, *Teseo* 18, que, cuando Teseo, por mandato de Apolo, sacrificó a la diosa una cabra en la orilla del mar, ésta se transformó del modo más natural en un macho cabrío, y que desde entonces se representa a Afrodita sentada sobre un macho cabrío. También acá aparece el animal materno como originario y dado desde su propio ser. De la mujer surge luego el varón por una metamorfosis maravillosa de la naturaleza, tal como se repite en cada nacimiento de varón: en el hijo aparece la madre transformada en padre. Pero