

JOHANN JAKOB BACHOFEN



el **MATRIARCADO**

XXV · LA ADOPCIÓN

OTRAS LITERATURAS

EL MATRIARCADO

Johann Jakob Bachofen

LA ADOPCIÓN

XXV

Traducción del alemán de la editorial

Otras Literaturas

§ 115

El nacimiento imitado

La formación del principio de la paternidad hasta el grado apolíneo ha tomado figura práctica en el desarrollo de la adopción. En ningún otro terreno del derecho se destaca de manera tan notable el avance del espíritu humano desde la concepción material a la apolínea. Se empieza con la «*naturae imitatio*» y se termina con la superación consciente de ese punto de vista. La imitación del acto femenino del parto como forma de adopción está destacada por una pluralidad de testimonios. Diodoro 4, 39: [†] —«Pródico, en sus escritos sobre Heracles, cuenta que Zeus, al principio, convenció a Hera de que adoptara a Heracles y de que en adelante lo tuviera todo el tiempo por madre y lo colmara de bienes; y que, mientras se cumplía el nacimiento, Hera subió a la cama y atrajo a Heracles hacia su cuerpo, y por obra de las leyes de la naturaleza cayó al suelo, imitando el verdadero parto, lo que ahora, dicen, practican los bárbaros cuando quieren hacer algo semejante. Después de la imitación, Hera desposó a Hebe con Heracles»—.

Según la madre [†] —a la que Licofrón 39 llama [†] p. 334 Müller—, el hijo se llama [†]. Píndaro en Probo, Escol. a Virg. *Ecl.* 7, 61, Keil p. 24; Eliano, *V. H.* 2, 32; Escol. Pínd. *Nem.* 3, 38; *Isth.* 3, 104. Podemos comparar con eso el nombre de Quirino. En él está la subordinación del principio masculino a Juno Quiris o Quiritis. En especial en su aplicación a Rómulo y a Augusto, Quirino muestra la idea de la apoteosis por la ficción de la adopción de parte de la divinidad materna. Por eso Quirino es menos que Augusto, como que Octaviano llevó primero el sobrenombre de Quirino y los demás el de Augusto sólo más tarde. Aquél tiene por base el sistema de la maternidad; éste, el de la paternidad (Serv. *Aen.* 1,

296; 6, 860; Suetonio, *Aug.* 7; Ovid. *F.* 2, 476; *M.* 14, 805 ss.).

La misma «*imitatio naturae*» está atestiguada para el [†] —el llamado [†]—, es decir, el que ha sido llorado como muerto por sus parientes (pero no para los que vuelven del «*postliminium*», al que Escalígero, en *Festo* p. 359, quiere extenderla). Según Plutarco *Qu. rom.* 5, el oráculo delfico ordenó a cierto Aristino, sobre quien se habían celebrado las exequias: [†] —«cuanto las mujeres en Delfos han hecho por vos, eso mismo hacé ahora de nuevo, entregado a los dioses, en casa de Arquias»—; y el hombre, siguiendo el mandato, fue amamantado por las mujeres como si acabara de nacer, y pidió para sí el apelativo de [†], como se llamaba a los demás que habían pasado por lo mismo. Plutarco añade que algunos opinan que esa costumbre se observaba ya antes de Aristino con los falsamente tenidos por muertos, y que por tanto es antiquísima. Hesiquio da entre los significados de [†] también éste: [†] —«el que es amamantado por segunda vez por mujeres»—. Y había ley en Atenas de nacer por segunda vez.

Un ejemplo más de la «*imitatio naturae*» lo ofrece la «*adoptio in cubiculo pro toro geniali*». Que esa práctica estaba en uso todavía tarde resulta de Plinio, *panegy.* 8, donde se dice de la adopción de Trajano por Nerva: «*Fecit hoc Nerva, nihil interesse arbitratus genueris an elegeris: si perinde sine iudicio adoptentur liberi ac nascuntur, nisi tamen quod aequiore animo ferunt homines, quem princeps parum feliciter genuit quam quem male elegit. Sedulo ergo vitavit hunc casum, nec iudicium hominum sed deorum etiam consilium adsumsit. Itaque non tuo in cubiculo sed in templo nec ante genialem torum sed ante pulvinar Iovis Optimi Maximi adoptio peracta est*» —esto hizo Nerva, juzgando que no importaba si habías engendrado o elegido, salvo que los hombres llevan con

ánimo más igual al que un príncipe engendró con poca dicha que al que eligió mal; por eso evitó con cuidado ese azar, y no el juicio de los hombres sino también el consejo de los dioses tomó por testigo; y así la adopción no se cumplió en tu cámara ni ante el lecho nupcial, sino en el templo y ante el lecho de Júpiter Óptimo Máximo—. Pienso sobre este pasaje exactamente como Ev. Otto en su *Jurisprudentia Symbolica*, Exerc. 3, c. 5, p. 281 ss., Traiecti ad Rhenum 1730. Contiene un testimonio del todo válido de que la forma que Nerva sustituyó por otra más alta era todavía entonces costumbre. Por ella el hijo adoptivo era representado también exteriormente como fruto del lecho conyugal. El segundo nacimiento borra el primero. La fórmula de la arrogación que nos transmite Gelio 5, 19 se ajusta con precisión al pensamiento de aquella «imitatio naturae»: «Velitis iubeatis Quirites uti Lucius Valerius Lucio Titio tam iure legeque filius sibi siet quam si ex eo patre matreque familias eius natus esset» —queráis y ordenéis, quirites, que Lucio Valerio sea hijo de Lucio Ticio con el mismo derecho y la misma ley que si hubiera nacido de aquel padre y de la madre de su familia—. La expresión «patre natus», que aparece a menudo y concibe al padre como potencia femenina, corresponde al empleo de [†] en lugar de [†] (Escol. Pínd. *Ol.* 1, 141), como lo encontramos en la inscripción [†] (Paus. 5, 25, 5).

El dato de Diodoro de que las naciones bárbaras mantenían todavía en su tiempo aquella «imitatio naturae» halla plena confirmación en sucesos de la Edad Media: en la adopción de Balduino por el príncipe griego de Edesa (Alberto de Aquisgrán 3, 21; Guiberto, *gesta Dei* 3, 15; Surita, *ind. rer. aragon.* al año 1032), en la de Esfendístlabo y de su hijo Miguel por María Cantacucena (Greg. Pacimeres 6, 2) y en la de Madurra por la española Sancha (J. Mariana, *de reb. hisp.* 8, 9). Cf. Ducange a Joinville, *Diss.* 22;

Ev. Otto, *Jurispr. Symb. Exerc.* 3, 4, p. 277; Grimm, *Deutsche R. A.*, pp. 464 y 160; *Gén.* 30, 3 y 6; *Ruth* 4, 16; Filón Jud., *de vita Moisis* 1, p. 605.

La «*transductio per stolae fluentis sinus*», la «*admotio ulnis*», la «*acceptatio amplissimi indusii Romani*», la entrada desnudo dentro de la camisa, hacen presente el acto del parto corporal, y son tanto más notables cuanto que pasaron de las mujeres a los varones y de los hijos adoptivos a los que se habían de legitimar por matrimonio subsiguiente. Véase Ducange, s. v. «*pallio cooperire*» 5, 64; Grimm, *R. A.*, p. 160; Robert Capito (Grosseteste) en Selden, *ad Fletam diss.* c. 9, p. 338, ed. Londres 1685. Por el punto de vista puramente material que domina esta antiquísima solemnidad de la adopción somos devueltos a la concepción fundamental del derecho materno. La mujer, como potencia que da a luz, pasa en ella necesariamente al primer plano.

Precisamente para esto es muy instructiva la adopción de Heracles por Hera. La idea del principado materno se destaca en ella de manera muy reconocible. No es Zeus el que adopta: se vuelve suplicante hacia su esposa para implorar de ella la adopción y el amor materno para el joven divino; y tampoco es Zeus, sino Hera, la que une al hijo aceptado, al nacido por segunda vez, con Hebe (cf. Serv. *Aen.* 1, 83). Para pasar de este suceso mítico a uno histórico, llamo la atención sobre la expresión con que el escoliasta a Teócrito *Id.* 17, 128 (Kiessling, p. 970) habla de la [†] de los hijos de la primera Arsínoe Filadelfo: [†] —«la reina, habiendo muerto antes Arsínoe la Filadelfo, tomó a su cargo a los hijos que ella había tenido de Ptolomeo y de Lisímaco, y a Berenice, que los criaba, y los llevaba consigo; la llamó madre, y la propia Arsínoe la llamó nodriza; y adoptó como propios los hijos nacidos de la

primera Arsínoe, pues el rey y su mujer murieron sin hijos»—. Los hijos reciben acá una segunda madre, como Heracles, como Asclepio [†] (Escol. Pínd. *Pyth.* 3, 14). **Según la concepción corporal-material de Egipto es en primer lugar la madre la que funda la relación familiar, y por eso a ella ha de dirigirse la [†].**

§ 116

El padre en la cama

He llamado la atención más arriba (p. 17, 1) sobre una aplicación particularmente notable de la «imitatio naturae». Su consideración más precisa promete un resultado muy considerable para el conocimiento del derecho materno. Los testimonios se encuentran en Ninfodoro, Apolonio, Diodoro, Estrabón y Plutarco. Ninfodoro y Apolonio hablan de los tibarenos, pueblo escita del Ponto, entre los mosinecos o mosinos y los cálibes (Est. Biz. s. v.; Escol. Apol. 2, 377; Estrabón 7, 214 y 319; Tzschuke 3, p. 605); Diodoro 5, 14, de un pueblo de Córcega; Estrabón 3, 165, de un pueblo ibérico; Plutarco *Thes.* 20, de los chipriotas, y en especial de los amatusios. Apolonio, *Arg.* 2, 1011-1016: [†] —«cuando la mujer, tras el parto, es presa de los dolores, el propio marido yace en cama gimiendo, y las mujeres que lo asisten le preparan los baños»—.

Escol. 2, 1010: [†] —«los tibarenos, pueblo escita. Éstos son de vida muelle, y dicen que nunca toman el arco ni la flecha si antes no reciben un presente»—. Según Müller *Fr. h. gr.* 3, 379, falta en el código de París la mención de Ninfodoro, que en lugar de [†] da la lección correcta [†]. Valer. Flac. 5, 149. Sobre los tibarenos informa Éforo en Est. Biz.: [†] —«los cuales, con el beber y el reír, pasaban por los más dichosos, y tenían por felicidad eso

mismo»—; Mela 1, 29, 10: «in risu lusuque summum bonum est»; Escimno de Quíos v. 179: [†]; Anónimo, *de Eux.* c. 1. La riqueza de reb años de los tibarenos es celebrada por Apolonio Rodio 2, 377, Dionisio Periegeta 767 y Prisciano 743; cf. Jenofonte, *Exp. Cyri* 5, 5 al comienzo.

El relato de Diodoro sobre los corsos muestra con esto una coincidencia notable. Destaca primero el orden y la justicia de su vida, y continúa luego: [†] —«cuando una mujer pare, el marido queda encamado por el puerperio y se cuida como enfermo»—. Sobre los íberos del norte, Estrabón: [†] —«ellos cultivan la tierra, y cuando las mujeres paren, los maridos se acuestan y son cuidados por ellas»—. La costumbre chipriota, por último, se anuda a una fiesta de Afrodita y se deriva de la muerte de Ariadna en los dolores del parto. Un joven debe acostarse e imitar la voz y el movimiento de una mujer que da a luz: [†] —«acostándose uno de los jóvenes, grita con la voz y la postura de las mujeres»—. Cf. sobre una costumbre semejante de las mujeres argivas, Plut. *Mal. virt. Argivae*.

Una coincidencia completa con estos relatos muestran las noticias sobre el pueblo de los caribes y sobre los pueblos brasileños en general. «En todo el Brasil, entre las tribus cultas y las más rudas, como entre los caribes (karí, karipuras, karipunás), está difundida la costumbre de que, al nacer un niño, en lugar de la madre, el padre se acueste varias semanas en la hamaca, goce de los cuidados de la puérpera y reciba las visitas de puerperio de los vecinos.» (Gondavo 107; Eschewege, *Journal* 1, 193; Spix 3, 1339.) Así Müller, *Amerik. Urreligionen*, p. 200, y sobre las costumbres, la cultura y la religión del notable pueblo caribe en general, el mismo, pp. 189-232.

El interés que se anuda a estas costumbres está en su conexión con el principado de la maternidad, del que únicamente reciben su explicación. Cuanto más llamativa es la costumbre, tanto más fundada ha de estar; cuanto más difundida, tanto más independiente del azar y del capricho. Pero lo que quita del todo toda sospecha de invención o de falsificación del hecho es su recepción en el mundo del mito. A Dionisos se lo llama [†] porque vino dos veces al mundo, y fue dado a luz no sólo por la madre, sino más tarde también por el padre. Si reconocemos rectamente el significado de esta ficción, también la costumbre de los tibarenos y de los demás pueblos habrá perdido todo lo que tiene de llamativo y de enigmático. Ahora está claro que el segundo nacimiento de Dionisos contiene un complemento y una consumación del primero. El dios, tras su primera aparición un hijo unilateral de madre, se vuelve, por el paso al padre, [†] —de doble madre—. Une ahora la descendencia paterna a la materna, y aparece después del segundo nacimiento como un «bilateralis» perfecto, «tam patris quam matris». En esta doble naturaleza prevalece el lado materno. No sólo que la madre da a luz primero: también la masculinidad del padre se subordina a la potencia femenina y se manifiesta en cualidad de madre. La «veritas naturae» no puede comunicarse a la paternidad, que como tal carece siempre de ella, más que de este modo. La agregación del nacimiento paterno al materno tiene, pues, el significado de elevar al hijo de «unilateralis» a «bilateralis», es decir, a vástago genuino de un padre determinado. El medio de que se echa mano para ese fin es la ficción en virtud de la cual el padre es pensado y representado como segunda madre.

La aplicación de estas proposiciones a los tibarenos nos muestra su fiesta del nacimiento como una forma significativa del reconocimiento de la naturaleza bilateral de los hijos. El vastago, hijo de madre por el nacimiento, recibe por aquella ceremonia también un padre determinado; y ese paso del sistema puramente natural al matrimonial es mediado por la ficción de la maternidad en la persona del engendrador. Es, pues, indudable que la costumbre de la que nos estamos ocupando encierra en sí un progreso importante hacia una cultura más alta. Nos muestra el matrimonio en lugar de la mezcla sexual libre, y la relación materna unilateral sustituida por la genuinidad de los nacimientos, que bajo la figura de una segunda madre reciben su padre determinado. De los dos padres, entonces, la madre está a la cabeza; el padre tiene que pasar por la ficción de la verdad natural de la maternidad para ganar para su masculinidad aquel reconocimiento que por su propia naturaleza no tiene. Así vemos en la fiesta del nacimiento de los tibarenos el estado de la ginecocracia conyugal: la exclusividad de la unión sexual y la precedencia de la maternidad, que se transmite también al padre.

Esta ficción de la madre se ajusta tan exactamente al derecho materno, que probablemente tuvo una difusión mucho más general de la que podemos demostrar con las pocas noticias conservadas que para ella tenemos, entre las que tal vez haya que contar el relato de Eliano, *H. A.* 7, 12, sobre las mujeres egipcias y peonias. A favor de eso habla la ceremonia del joven que da a luz, unida a la fiesta chipriota y no limitada a un solo nacimiento. Y no menos la costumbre de Cos de visitar a la novia con vestido de mujer (*Plut. Qu. gr.* 58), así como la licia, según la cual los padres toman parte en el duelo por los

muertos con vestido de mujer (más arriba p. 27, 1). Pues de lo que sucede a la muerte del hijo es lícito sacar conclusión sobre lo que se observaba en el nacimiento. Si el engendrador presta a su paternidad, en el duelo, la ficción de la feminidad, su relación con el hijo tuvo que ser pensada en su casa de la misma manera. Se ve que la expresión [†] —de doble madre— podría aplicarse a los licios tan bien como a los tibarenos. «Dimetores» son todos aquellos hijos cuyos padres se han sometido a la ficción de la maternidad; «dimetores», en general, todos los pueblos ginecocráticos, sea que hayan conservado o no aquella ceremonia del nacimiento. Pues la idea misma de la ginecocracia trae consigo no destacar la masculinidad paterna como tal, sino deducirla de su unión con la madre, y por lo tanto reconocer al padre sólo a través de la madre. Tan pronto como el engendrador sale de ese envoltorio, la ginecocracia misma queda vencida y queda cumplida la victoria de la paternidad sobre el principio materno y sobre su verdad natural. Por eso Dionisos no cesa nunca de ser [†], porque en todos los grados de su naturaleza une la paternidad al material materno. Tan pronto como esa conexión cae, también Dionisos está acabado, y Apolo toma su lugar.

El traslado de la maternidad y de su verdad natural al padre aclara una diferencia entre el sistema ginecocrático y el sistema del padre, que queremos al menos señalar acá. Para los [†] el instante del nacimiento es el único que cuenta; para los hijos de padre, en cambio, el tiempo de la concepción se vuelve el decisivo. La maternidad se acredita en el parto; la paternidad, en la generación. Mientras el padre mismo está subordinado a la cualidad de madre y es representado incluso

exteriormente como mujer que da a luz, todo lo que precede al instante de la separación del hijo del vientre materno ([†] Pínd. Ol. 6, 33) tiene que quedar del todo inadvertido. Pero igualmente claro es que el derecho paterno suscita otra concepción. Ahora el remontarse a la concepción se vuelve consecuencia necesaria. La oposición de los dos sistemas la destacan con nitidez los juristas romanos. Sólo que en ellos el sistema materno no aparece como forma de matrimonio reconocida, sino únicamente como contrario del «*iustum matrimonium*», y por lo tanto limitado a los casos que no cumplen los requisitos civiles del matrimonio (Gayo 1, 89). «*Quod autem placuit, si ancilla ex cive Romano conceperit, deinde manumissa pepererit, qui nascitur liberum nasci, naturali ratione fit: nam hi qui illegitime concipiuntur, statum sumunt ex eo tempore quo nascuntur; itaque si ex libera nascuntur, liberi fiunt, nec interest ex quo mater eos conceperit, cum ancilla fuerit: at hi qui legitime concipiuntur, ex conceptionis tempore statum sumunt*» —pues lo que se ha establecido: si una esclava concibió de un ciudadano romano y luego, manumitida, dio a luz, el que nace nace libre, y eso es conforme a razón natural; pues los que son concebidos ilegítimamente toman su estado del tiempo en que nacen, y así, si nacen de una mujer libre, se hacen libres y no importa de quién los haya concebido la madre cuando era esclava; en cambio, los que son concebidos legítimamente toman su estado del tiempo de la concepción—. Ulpiano 5, 10: «*In his, qui iure contracto matrimonio nascuntur, conceptionis tempus spectatur; in his autem, qui non legitime concipiuntur, editionis*» —en los que nacen de matrimonio contraído conforme a derecho se atiende al tiempo de la concepción; en los que no son concebidos legítimamente, al del parto—. Neracio en *Fr. 9 D. ad municip.* (50, 1). Sobre las

modificaciones de esta regla que se admitieron en favor de la libertad, cf. Paulo R. S. 2, 24, 1 ss.; *Fr. 5 § 2 D. de statu hom.* (1, 5); *Fr. 1 de ingen.* (1, 42); *Fr. 2 § 3 D. ad sc. Tertull.* (38, 17).

La oposición del sistema civil y del natural se muestra acá en toda su consecuencia, y esa misma oposición ha de distinguir todo derecho matrimonial fundado en el sistema materno natural de la teoría consumada de la paternidad, tal como la formaron los romanos. La maternidad se une siempre con la verdad natural y con la apariencia física; según ella se dice: «prima origo a matre eoque die quo ex ea editus est filius numerari debet» —el primer origen viene de la madre, y ha de contarse el día en que de ella salió el hijo— (Neracio, l. c.). Remontarse desde esa percepción de los sentidos a la concepción oculta sólo le es lícito a un sistema que forma la victoria de la paternidad hasta la separación completa de la madre, que como los romanos tiene por decisivo sólo el nombre del padre, y restablece así el sistema unilateral de la edad más primera en el sentido de la paternidad.

El tiempo del parto y el tiempo de la siembra

La diferencia descrita se muestra todavía en otra manifestación. **Según el sistema natural, la «prima origo» coincide con un solo instante: el de la formación consumada del nacimiento. El devenir y el estar consumado son ahí equivalentes. En el sistema de la paternidad, en cambio, se distinguen los dos, y se empieza por la semilla y no por el fruto.** Aquella concepción más antigua ha encontrado una expresión notable en ciertas formaciones mitológicas. En el libro tercero de la *República* de Platón (414), los guerreros salen del seno de la madre tierra del todo acabados. El primer devenir es a la vez el instante de la

consumación. Lo mismo se repite en la *Argonáutica*, donde los Espartos se levantan del campo con escudo y lanza y del todo prontos para el combate (Apolon. 3, 1344 ss.; cf. Virg. G. 2, 341; *Aen.* 3, 111). **La comparación de esta concepción del hombre con los frutos, cuya separación de la madre se produce una vez cumplida la madurez, o con las hojas de los árboles, cuyo desprendimiento del tronco coincide con su perecimiento, muestra cuán del todo gobernada y dominada está aquella manera de considerar la existencia humana por la ley de la vida natural.**

Por derecho paterno, en cambio, la «prima origo» está antes de la consumación, el ser antes del aparecer. Con la paternidad se une con la misma firmeza la idea del comienzo que con la maternidad la de la consumación. Allí se tiene a la vista el sembrar; acá el fruto y la siega. Allí el devenir es el comienzo; acá, el fin del desarrollo. Allí hay un futuro; acá, sólo un pasado. Allí un principio; acá, sólo un final. El ejemplo de la siembra del trigo hace el pensamiento del todo claro (cf. Apolod. 2, 8, 2; Escol. Pínd. *Nem.* 11, 48). **Por derecho materno, la madurez del trigo es su «prima origo», y su siega es a la vez nacimiento y perecimiento. Por eso los [†] —los nacidos de la tierra— salen ya consumados de la tierra, pero sólo para ser segados en el mismo instante, como Jasón ha de cumplir toda la obra antes de la puesta del sol. Por eso la representación que retorna tantas veces de una edad madura alcanzada en el instante del nacimiento. Así Yamo, el hijo de Evadne, es enseguida [†] —de edad madura— (Pínd. *Ol.* 6, 90); así los hijos de Calírroe, [†] (Apolod. 3, 7, 6); así Tages y otros, canosos ya desde el nacimiento. Por eso también los frutos se vuelven objeto de una propiedad particular sólo por la separación de la**

madre. La «decerptio», y por lo tanto la muerte misma ([†] Porfirio, *Abst.* 3, 18), es su «origo»; antes de eso, «seges» es equivalente a «terra» (Serv. G. 1, 47; cf. § 19 J. 2, 1; *Fr.* 2, 6 D. 41, 1; *Fr.* 5 § 1 D. 6, 1). Por derecho paterno, en cambio, el origen está en el sembrar y no en el segar; según él, la madurez es el fin y no el comienzo de la existencia; según él se atiende a la esperanza; según aquél, sólo al cumplimiento. Por el sistema del padre se dice entonces: «qui nasci speratur pro superstitute est» —el que se espera que nazca cuenta como sobreviviente— (*Fr.* 231 de V. S. 50, 16); «qui in utero sunt, in toto paene iure civili intelliguntur in rerum natura esse» —los que están en el vientre, en casi todo el derecho civil se entiende que están en la naturaleza de las cosas— (*Fr.* 26 *De statu hom.* 1, 5); «postumi pro iam natis habentur» —los póstumos son tenidos por ya nacidos— (Gayo 1, 147). Es claro que todas estas proposiciones son del todo ajenas a la vida materno-telúrica y fueron formadas en consciente oposición a ella; y no menos claro que en aquel grado en que la paternidad es pensada y reconocida sólo por consecuencia y en maternidad que da a luz, todavía no podían tener validez. Así, pues: la ginecocracia, en consecuencia de su fundamento material-sensual, excluye todo lo que va más allá de la apariencia y de la verdad natural, presta a la paternidad misma carácter materno, y pone el peso más alto en el acto del nacimiento.

El pueblo que ríe

Habiendo reconocido así en la ceremonia del nacimiento de los tibarenos la idea fundamental de la ginecocracia, las demás partes del cuadro de costumbres que de ellos se traza ganan doble interés. De nuevo vemos el derecho materno unido al elogio de la

justicia, que se extiende incluso al modo de hacer la guerra, al respeto de la propiedad y a la aversión a la violencia. Es notable que algo semejante se repita entre los caribes: «Unen sus hordas en una gran confederación de guerra, que mantiene la paz entre sí y no tolera rapiña ni robo» (Humboldt, *Reise* 5, 38; Baumgarten 2, 849; Müller p. 204). El mismo escritor destaca repetidas veces, en su excelente exposición (por ejemplo pp. 204 y 213), que entre los caribes se revelan comienzos decididos de una vida cultural. En ellos aparece todo el círculo de aquellas representaciones que hemos encontrado por todas partes como acompañamiento regular del principado concedido a la maternidad material, en especial la exaltación cultural de la luna frente al sol (pp. 218 y 254) y la hechicería que en ella enraíza (215 ss.), la noche antes que el día (217), el cómputo del tiempo por noches (219). Hasta la representación del nacimiento del muslo, de la procedencia de piedras arrojadas hacia atrás (229), de la maternidad de la tierra (221), de la unión del hado como ley de muerte con el principio materno (224 y 230), y la vida propia de este grado de la concepción religiosa, eternamente angustiada y llena de miedo (215 y 231), nos sale al encuentro acá como en los mitos de los [†]. Si Estrabón destaca el cultivo de la tierra por las mujeres entre el pueblo ibérico, encontramos también entre los caribes el mismo estado: mientras los hombres pasan la vida en expediciones de caza, el trabajo en la choza y en el campo incumbe a las mujeres (202 y 418). Antes que aquéllos, éstas pasan a la existencia civilizada. Y ciertamente los hombres de los caribes muestran una resistencia consciente y deliberada contra la vida agrícola y su principio, que favorece la fijación de la ginecocracia (201).

De los tibarenos se dice además que el «*risus lususque*» valía para el pueblo como la dicha más alta. En eso podría verse una