

JOHANN JAKOB BACHOFEN



el **MATRIARCADO**

I · LICIA

OTRAS LITERATURAS

EL MATRIARCADO

Johann Jakob Bachofen

Libro I · §§ 1-10

LICIA

Traducción del alemán de la editorial

Otras Literaturas

§ 1

Los testimonios

Toda investigación sobre el derecho materno debe tomar su punto de partida en **el pueblo licio**. Para él se conservan los testimonios más precisos y también los más ricos en contenido. Nuestra tarea será, entonces, en primer lugar, comunicar las noticias de los antiguos en traducción literal, para ganar así una base segura para todo lo que sigue.

Heródoto I, 173 refiere que los licios venían originariamente de Creta; que bajo Sarpedón se llamaban termilas, como todavía después los llamaban los vecinos; pero que cuando Licos, hijo de Pandión, llegó de Atenas a la tierra de los termilas, junto a Sarpedón, entonces fueron llamados licios por él. Luego el historiador continúa así:

> «Sus costumbres son en parte cretenses, en parte carias. Sin embargo, tienen una costumbre > singular que ningún otro pueblo tiene: **se nombran por la madre y no por el padre**. Porque si > uno pregunta a un licio quién es, indicará su linaje por el lado materno y enumerará las madres > de su madre. Y si una ciudadana se une a un esclavo, los hijos pasan por bien nacidos; si en > cambio un ciudadano, y aunque sea el más principal, toma a una extranjera o a una concubina, > los hijos son sin honor.»

Esta página es tan notable porque nos presenta la costumbre de nombrarse por la madre **en conexión con la posición jurídica de los nacimientos**, y por lo tanto como parte de una concepción fundamental llevada hasta todas sus consecuencias.

El relato de Heródoto es confirmado y completado por otros escritores. De la obra de Nicolás de Damasco sobre las

costumbres notables se nos ha conservado el siguiente fragmento (Müller, *Fragmenta historicorum graecorum* III, 461):

> «Los licios honran más a las mujeres que a los hombres; se nombran por la madre y hacen pasar > su herencia a las hijas, no a los hijos.»

Heráclides Póntico, *De rebus publicis*, fr. 15 (Müller, *fr. hist. gr.* 2, 217), trae la indicación breve:

> «No tienen leyes escritas, sino sólo costumbres no escritas. Desde antiguo son gobernados por > las mujeres.»

Temistágoras, en el libro *Sobre el oro*, en Cramer, *Anecdota* I, 80: que también los que hoy se llaman licios, en el país que fue de los alpios, tenían por mujeres a las amazonas, y deliberaban con ellas en el consejo sobre los asuntos públicos, y ejercían el mando con ellas, y en las batallas hacían todo junto con los hombres; y que, entre otras cosas, también el amor estaba en común entre ellos. Por eso también fueron llamadas amazonas las mujeres que vivían con ellos [†].

Sobre las amazonas dice Arriano, en Eustacio al *Dionisio* periegético 828: «llevaban el nombre por sus madres». Y Eustacio, en Bernhardt p. 261: «los antepasados maternos se llaman *metreos*». En el escoliasta de Píndaro, *Nemea* II, 43, se dice del tenedio Aristágoras: «el linaje por el padre llega hasta Tersandro; el linaje por la madre, hasta Milánipo; porque los *metreos* son los antepasados por la madre».

§ 2

El jabalí y la maldición: Belerofonte en Janto

A los testimonios aducidos se suma el notable relato de Plutarco, *De virtutibus mulierum*, c. 9, para el que se cita como garante al heracleota Ninfis. Dice en traducción literal:

> «Ninfis cuenta en el libro cuarto sobre Heraclea que en otro tiempo un jabalí asoló el > territorio de Heraclea, destruyendo animales y frutos, hasta que fue muerto por Belerofonte. > Pero cuando el héroe no recibió agradecimiento alguno por su beneficio, maldijo a los xantios y > pidió a Poseidón que toda la tierra produjera sal (cf. Pausanias II, 32, 7). Así se perdió > todo, porque la tierra se había vuelto amarga; y esto duró hasta que Belerofonte, por respeto a > las súplicas de las mujeres, pidió otra vez a Poseidón que pusiera fin a su devastación. De ahí > les viene a los xantios la costumbre de nombrarse no por el padre, sino por la madre.»

El relato de Ninfis nos muestra la denominación por la madre como **efluvio de una concepción religiosa**: la fecundidad de la tierra y la fecundidad de la mujer son puestas en la misma línea.

Otra versión del mismo mito lo dice todavía con más claridad. Plutarco cuenta en el mismo lugar lo siguiente:

> «El relato que se dice ocurrido en Licia se parece mucho a una fábula, pero se funda en un mito antiguo. Amisodaro —o, como lo llaman los licios, Isaras (Apolodoro II, 4, 1; Jenomedes en Müller, *fr. h. gr.* 2, 43, 2)— llegó, según esta leyenda, desde la colonia licia de Zelea con algunos barcos piratas, que mandaba Quimera, un hombre guerrero pero a la vez salvaje y cruel. Navegaba en una nave que tenía en la proa la figura de un león y en la popa la de una serpiente, y causó a los licios tan gran daño que no podían ni navegar el mar ni habitar las ciudades de la costa. Belerofonte lo mató, persiguiéndolo con Pegaso; expulsó también a las

amazonas, pero no pudo obtener la recompensa que merecía, sino que fue tratado por Yóbates de la manera más injusta. Por eso fue al mar y rogó a Poseidón que aquella tierra quedara desierta e infecunda. Cuando se alejaba, cumplida la plegaria, se levantó una ola e inundó la tierra. Era un espectáculo terrible ver cómo el mar amontonado lo seguía y cubría la llanura. Los hombres no lograron nada ante Belerofonte con su ruego de que contuviera el mar; pero cuando las mujeres le salieron al encuentro **levantándose las túnicas**, él retrocedió por pudor, y a la vez, según dicen, el agua del mar retrocedió también.»

En este relato Belerofonte aparece en una doble relación con el sexo de las mujeres. Por un lado se nos presenta como combatiente y vencedor de las Amazonas. Por el otro, retrocede ante el espectáculo de la feminidad y no puede negarle su reconocimiento, de modo que el derecho materno licio se remonta a él mismo como a su fundador. Esa doble relación, que encierra por un lado la victoria y por el otro la derrota, merece en alto grado atención. Nos muestra el derecho materno en lucha con el derecho del hombre, pero esa lucha coronada sólo por una victoria parcial del varón. El amazonismo, esa degeneración suprema del derecho de las mujeres, es aniquilado por el vástago de Sísifo, el héroe corintio. Las doncellas guerreras, enemigas y matadoras de hombres, sucumben. Pero el derecho superior de la mujer devuelta al matrimonio y a su destinación sexual sale victorioso de la lucha. Sólo la degeneración amazónica del dominio femenino, y no el derecho materno mismo, encuentra su ruina. Éste reposa en la naturaleza material de la mujer. En los mitos comunicados, la mujer es equiparada a la tierra.

Como Belerofonte se inclina ante el signo de la fecundidad materna, así Poseidón retira sus olas devastadoras de la tierra de labor amenazada. La fuerza masculina que engendra concede el derecho superior a la materia que recibe y engendra. Lo que la tierra, madre de todas las cosas, es frente a Poseidón, es la mujer terrestre y mortal frente a Belerofonte: la tierra y la mujer, o Gea, aparecen como coordinadas entre sí. La mujer ocupa el lugar de la tierra y continúa entre los mortales la maternidad primordial de la tierra. Por otro lado, el varón que engendra aparece como representante del Océano que todo lo engendra. El agua es el elemento fecundante. Cuando se mezcla con la materia terrestre femenina, penetrándola fecundante, se desarrolla en el fondo oscuro del seno materno el germen de toda vida telúrica (Servio, *Geórgicas* 4, 364 y 382; Plutarco, *De Iside* 37, 38). Así está el Océano frente a la tierra, así el hombre frente a la mujer. ¿Quién, en esa unión, tiene el primer lugar? ¿Qué parte debe dominar a la otra: Poseidón a la tierra, el hombre a la mujer, o al revés? En el mito comunicado se representa esa lucha. Belerofonte y Poseidón procuran conseguir la victoria del derecho paterno. Pero ante el signo de la maternidad que recibe retroceden los dos, vencidos. No para la devastación, sino para la fecundación de la materia debe servir la sal del agua, el contenido y el símbolo de la fuerza masculina (Josefo, *Bell. Jud.* 4, 8; sobre todo Plutarco, *Sympos.* 5, 10). Al principio material de la maternidad le queda la victoria sobre la fuerza inmaterial que despierta del hombre. La *physis* femenina domina al falo masculino, la tierra al mar, la licia a Belerofonte. Podíamos, pues, decir con razón que la lucha que Belerofonte emprendió contra el derecho de las mujeres fue coronada sólo por una media victoria. En efecto: sucumbió ante el hijo de Poseidón la degeneración contra naturaleza del amazonismo enemigo de los

hombres; pero a la mujer que había permanecido fiel a su destinación física, él mismo se vio obligado a dejarle la victoria.

Todo el mito, en cuyo centro aparece Belerofonte, concuerda con esta concepción. El héroe había aspirado a algo más alto. Su meta no era sólo aniquilar a las amazonas, sino también subordinar a la madre al padre en el matrimonio. Es más: la victoria que había obtenido sobre aquéllas le parecía darle derecho a ser reconocido también acá. Pero Yóbates-Amfianax (pues así lo llama Nicolás de Damasco en Müller, *fr. h. gr.* 3, 367, 16)

le negó la recompensa de sus fatigas y esfuerzos. Lo mismo se insinúa en otros rasgos del mito. Al final Belerofonte debe contentarse con la mitad del poder (Ilíada 6, 193; escolios a Il. 6, 155, en Müller, *fr. h. gr.* 3, 303). A sus victorias sigue la derrota. Con ayuda de Pegaso, domado con el auxilio de Atenea, había combatido y aniquilado a las amazonas. Desde lo alto, desde las frías regiones del aire, el eólida las había alcanzado (Apolodoro 2, 3, 2; Píndaro, *Ol.* 13, 122; Ateneo 11, 497). Pero cuando se atrevió a subir todavía más alto con el caballo alado y a alcanzar las alturas luminosas del cielo, entonces lo hirió la cólera de Zeus. Arrojado hacia atrás, cayó en el campo aleico. Tarso atestigua que se llevó una pierna coja como Hefesto (Esteban de Bizancio, s.v. *Tarso*; Aristófanes, *Acarnienses*). «Sus victorias quiero cantar, mas de su destino de muerte no quiero acordarme», dice Píndaro (*Ol.* 13, 130), para insinuar la desproporción entre el comienzo brillante y el final triste del héroe. La altura de su aspiración y el escaso éxito de la misma es, en Píndaro (*Istm.* 6, 71-76) y en Horacio (*Carm.* 4, 11, 26), imagen del espíritu humano que se eleva con demasiada violencia, lucha con los dioses y es castigado por ellos. En esto Belerofonte se pone al lado de Prometeo, con quien lo

coloca Tzetzes, en Licofrón 17, y Lisias lo cuenta como segundo guardián del fuego.

Por su sucumbir se distingue Belerofonte de los demás combatientes del derecho de las mujeres: de Heracles, Dioniso, Perseo y de los héroes apolíneos Aquiles y Teseo. Mientras ellos aniquilan con el amazonismo toda ginecocracia y, como potencias luminosas consumadas, elevan el principio solar incorpóreo de la paternidad sobre el material del derecho materno telúrico, Belerofonte no puede alcanzar las alturas puras de la luz celeste. Temeroso vuelve la vista a la tierra, que lo recibe de nuevo al que cae desde la altura a la que se había atrevido. Pegaso, el caballo alado, que nació del tronco sangrante de la Gorgona y al que Atenea había enseñado a obedecer a su protegido, alcanza la meta de su vuelo celeste; pero el jinete terrestre cae de vuelta a la tierra, a la que pertenece como hijo de Poseidón. En él la fuerza masculina aparece todavía pura como el principio acuático poseidónico, que en los cultos licios —piénsese en el oráculo de los peces y en el lago pantanoso de Latona (Ateneo 8, 333; Menécrates de Janto en *fr. h. gr.* 2, 343, 2; Ovidio, *Met.* 6, 337 ss.), así como en la Salacia de Patara (*fr. h. gr.* 3, 235, 81)— desempeña un papel tan eminente. La base física de su ser es el agua telúrica y el éter que rodea la tierra, que saca de aquélla su humedad y la devuelve en ciclo constante, como con ingenio insinúa el mito tarentino en las lágrimas de Etra (Pausanias 10, 10, 3). Salir de ese círculo telúrico, alcanzar la región del sol y trasladar el principio paterno de la materia al sol: eso no le ha sido dado. No puede seguir el vuelo del caballo celeste.

También éste pertenece en primer lugar al agua telúrica, al reino de Poseidón. De su casco brota la fuente fecundante. *Equus* — *epus* y

aqua — *apa* son también etimológicamente uno, sobre lo cual puede compararse a Servio en *Geórgicas* 1, 12; 3, 122 y *Eneida* 7, 691. El Mesapo nombrado en el último pasaje corresponde, en su doble condición de *Neptunia proles* y *equum domitor*, por completo a Belerofonte, hijo de Poseidón, domador de Pegaso. El paralelo continúa, según una noticia de Pausanias 10, 10, 3, en la posición eminente de las mujeres mesapias. En Delfos había caballos de bronce e imágenes de mujeres mesapias prisioneras de guerra, ofrenda votiva de los tarentinos victoriosos al dios solar délfico. Los caballos y las mujeres deben explicarse por la religión y las costumbres de los vencidos. Aquéllos aparecen como imagen de su dios supremo, Neptuno, hechos de bronce, como en Platón el caballo de bronce de Giges que la tierra guarda, imagen de la fuerza ctónica compuesta de agua y de fuego; las mujeres, como gobernantes del pueblo, armadas con valor y con el principado en la familia y en el Estado. Ambos deben ahora servir a Apolo, que en ello da a conocer su naturaleza luminosa superior, que vence la ginecocracia y el principio acuático poseidónico. Del mismo modo, Pegaso ha superado aquel grado ínfimo de la fuerza. Las alas lo llevan arriba, al cielo, donde, sirviendo a la Aurora, anuncia cada mañana la proximidad del dios solar brillante. Pero no es el sol mismo, sino sólo su mensajero. En la tierra y en el cielo obedece a la mujer: allá a Atenea, acá a la Madre Matuta, la Eos de los griegos. Él mismo está todavía en el derecho de las mujeres, como Belerofonte; pero como la Aurora señala al sol que se acerca, así él señala el principio solar superior en el que reposa el derecho paterno. Si ha superado el grado ínfimo de la fuerza, no ha llegado, sin embargo, al superior. La victoria completa la han conseguido otros: Heracles, Dioniso y los héroes apolíneos. A ellos sucumbe no sólo el amazonismo, sino también la ginecocracia conyugal.

Ellos elevan la paternidad desde los lazos de la materia a la fuerza solar y le dan con ello aquella naturaleza superior incorpórea en la que sola

La exposición posterior lo llevará a plena claridad y pondrá así también la significación de Belerofonte y de su lucha contra el derecho de las mujeres bajo una luz todavía más clara.

§ 3

El pensamiento de la muerte en el mito de Belerofonte

En la exposición hecha hasta acá sólo se ha tocado aquel lado del mito licio que está estrechamente ligado a la ginecocracia. Pero el mismo mito contiene todavía otra relación cuya discusión contribuirá esencialmente a la comprensión de nuestro objeto. De los tres hijos que el héroe engendró con Filónoe-Cassandra (escolios a Il. 6, 155), hija de Yóbates —Isandro, Laodamia e Hipóloco—, los dos primeros le fueron arrebatados por voluntad de los dioses. Odiado por los celestiales, el padre vaga ahora solitario por el campo aleico y evita, consumido por el dolor, los senderos de los mortales (Il. 16, 200; Eustacio a Dionisio Periegético 867, Bernhardt p. 270), hasta que al solitario mismo lo alcanza el triste destino de muerte (Píndaro, *Ol.* 13, 130). Así el héroe que creyó conquistar la inmortalidad se vio a sí mismo y a su estirpe sometidos a la ley de la materia terrestre. Como el delio Anio, el hombre del dolor (Ovidio, *Met.* 13, 632; Servio, *Eneida* 3, 80), debe sobrevivir a la muerte de sus hijos para sucumbir al fin él mismo. En eso arraiga su dolor, y en eso el sentimiento de ser odiado por los celestiales. De él vale lo que Ovidio destaca de Cíniras (*Met.* 10, 298): *si sine prole fuisset, inter felices Cinyras potuisset haberi.*

Vemos acá a Belerofonte de nuevo bajo la misma luz en que antes lo presentamos. El hijo de Poseidón pertenece a la materia, en la que reina la muerte, no a las alturas luminosas en las que tiene su trono la inmortalidad. Llegar a ellas no le ha sido dado. Cae de vuelta a la tierra y encuentra en ella su ruina. Pertenece al mundo que eternamente deviene, no al que es. Todo lo que produce la fuerza de la materia está sometido a la muerte. Aunque la fuerza misma sea inmortal, lo que engendra sucumbe al destino de la mortalidad. En Poseidón está aquélla; en el hijo Belerofonte-Hipónoo (Tzetzes, Licofrón 17), ésta.

El mismo pensamiento de muerte está en el caballo, imagen del agua fecundante. A eso se ata la creencia de que, entre todos los animales, sólo el caballo llora como el hombre, tal como llora la muerte de Aquiles y de Patroclo (Servio, *Eneida* 11, 85 y 90), como también está representado doliente en algunas urnas funerarias etruscas y como, en fin, muchas veces anuncia la ruina inminente (Diodoro, *Fr. L. 6*). Inmortal es el linaje sólo en la sucesión de las generaciones. «Esto crece y aquello desaparece» (Il. 6, 149). «El linaje de los mortales va como el reino de las plantas, en círculo, siempre: uno florece hacia la vida mientras el otro muere y es segado» (Plutarco, *Consolación a Apolonio*, en Hütten 7, 321). Muy bellamente canta Virgilio (*Geórgicas* 4, 106) sobre las abejas, en cuyo Estado la naturaleza ha prefigurado del modo más puro el derecho materno:

> *Ergo ipsas quamvis angusti terminus aevi > excipiat (neque enim plus septima ducitur aestas), > at genus immortale manet, multosque per annos > stat fortuna domus, et avi numerantur avorum.*

La muerte misma es condición previa de la vida, y ésta se resuelve de nuevo en aquélla, para que así, en el eterno cambio de dos polos, el linaje mismo conserve su imperecederidad. Esta identidad de vida y muerte, que encontramos en infinitas formaciones míticas, ha recibido también en Belerofonte su expresión aguda. Él, que lleva en sí la fuerza engendrante poseidónica, es a la vez —y ahora podemos decirlo: justamente por eso— servidor de la muerte y representante del principio natural que aniquila. Como tal lo designa su nombre, **Belerofontes** o **Laofontes**: él, el hijo fecundo de Poseidón, se llama **el asesino del pueblo**. La muerte involuntaria de su hermano —el homicidio familiar [†] (escolios a Il. 6, 155)— abre su carrera. La fuerza que engendra aparece a la vez como la que aniquila. Quien despierta vida trabaja para la muerte. Surgir y perecer corren en la creación telúrica como hermanos gemelos, al mismo paso, uno junto al otro. En ningún instante de la existencia terrestre se abandonan. En ningún momento, en ningún organismo telúrico, se puede pensar la vida sin la muerte. Lo que ésta quita, aquélla lo repone; y sólo donde desaparece lo viejo puede surgir de nuevo lo nuevo. A ningún pensamiento lo han enunciado la filosofía y la mitología antiguas con tanta fuerza y en imágenes y símbolos tan profundos como a éste. Lo encontraremos con frecuencia en el curso de esta obra y no dejaremos de destacarlo siempre de nuevo. En el mito de Belerofonte es inconfundible para el que entiende y sabe leer la jeroglífica de las sagas. El cambio de toda la vida telúrica entre el devenir y el desaparecer, el surgir y el perecer; la muerte como condición previa y consecuencia de la vida; la ruina como ley íntima de toda generación terrestre; el [†] de Heráclito de Éfeso (Lasalle, *Filosofía de Heráclito* 1, 128 ss.): eso nos muestra la fuerza de Belerofonte, a la vez engendrante y matadora de pueblos.

Un contenido físico tiene su mito, como, según Estrabón 10, 471, toda la mitología. Él mismo debe sucumbir para que por Esculapio encuentre la resurrección. Tres hijos debe engendrar para que uno quede. En Isandro, Hipóloco y Laodamia tenemos la repetición humana de la Quimera animal: dos varones y una mujer, como allí el león y el dragón —las imágenes de la fuerza acuática y de la ígnea que engendran— y la cabra femenina —el animal de Esculapio, que recibe y alimenta, imagen de la tierra fecunda (Natalis Comes 9, 4; *fr. h. gr.* 2, 379, 13)—, abarcan; así como un solo huevo guarda en su seno oscuro a los Dioscuros y a Helena. A la trinidad se despliega la fuerza natural telúrica; por eso todas las potencias naturales que engendran aparecen como triples (Servio, *Geórgicas* 8, 75; Plutarco, *De Iside* 36). En los tres dioses licios de la vida y de la muerte catactónicos —Arsalo, Drimo y Trosobios (Plutarco, *De defectu oraculorum* 21)—, y en el antiguo nombre popular licio de los termilas o trimilas (Alejandro Polihistor en *fr. h. gr.* 3, 236, 84), y en la fiesta de nueve días de Yóbates (Ateneo 5, 135), vuelve el mismo número fundamental. La manifestación exterior de la fuerza está sometida a constante ruina; sólo la fuerza misma permanece eterna.

Como la Quimera, también la descendencia triple de Belerofonte está engendrada para la muerte. La misma ley a la que aquella sucumbe alcanza también a ésta. Si el padre la desconoció en la juventud, ahora debe experimentarla en la vejez en su propia descendencia. Como Tetis, se halaga en vano de ver dotado de inmortalidad lo que engendra el varón mortal. En vano ha escapado de la celada que le tendió Yóbates, mientras los hijos de Molíone sucumben a la de Heracles en Nemea. Ahora comprende que un solo destino, un solo hado —la necesidad diomedea— alcanza a la creación baja y a la alta; que los dioses abarcan en la misma cólera

todo lo terrestre. También el Dédalo licio, el plasmador masculino de la vida, es mordido por la serpiente del pantano hasta la muerte, a la que creía haber escapado (Alejandro Polihístor, *De rebus Lyciis*, en *fr. h. gr.* 3, 235; Estrabón 14, p. 664). Por eso Belerofonte acusa a los celestiales de ingratitud. Por eso invoca la venganza de Poseidón sobre la tierra licia. Quiere ver castigada con la esterilidad la materia materna que le engendra en vano, que sólo produce cosas mortales, que sólo da alimento a la muerte; y por eso lleva desde entonces, como Pigmalión (Ovidio, *Met.* 10, 245), una vida solitaria. Mejor ningún nacimiento que nacimientos que siempre sucumben a la ruina. ¿De qué sirve el trabajo eternamente vano? ¿Para qué ha de envejecer Oeno sobre el torno de las cuerdas, si la burra siempre vuelve a comerse lo hilado? ¿Para qué sacan las Danaides agua eternamente en un tonel agujereado? La sal no debe desde ahora engendrar, sino corromper; hacer infecunda, no fecunda, la materia materna. Así suplica, desesperado, el engañado sísifida. ¡El necio! Desconoce la ley íntima de toda la vida telúrica, la ley a la que él mismo pertenece, la ley que domina el seno materno. Sólo en las regiones del sol, a las que en vano intenta elevarse, tiene su trono la inmortalidad y la existencia imperecedera; bajo la luna reina la ley de la materia, que a toda vida le da la muerte por hermana gemela. Píndaro, *Nemea* 11, 13: «Quien, dotado de bienes, brilla sobre los demás en hermosura, ganó premios en la lucha y mostró fuerza de héroe, que se acuerde: su cuerpo gallardo es presa de la muerte, y un manto de tierra lo cubrirá al final.»

§ 4

Glauco y las hojas del árbol

Más sabio que el padre es Glauco, el noble engendrado de Hipóloco, que lleva el nombre mismo de Poseidón (escolios a Il. 6, 155). Es él quien, frente a Diomedes, que le sale al encuentro en el combate y le pregunta por su estirpe, trae a la memoria la comparación con las hojas que Homero hace preceder a la exposición del mito de Belerofonte (Il. 6, 145-149), como imagen de la ley que domina también los linajes de los hombres. Si esta comparación alcanzó ya en la Antigüedad tan gran celebridad por su verdad interna, que muchos —y sobre todo Plutarco y Luciano— la repiten con frecuencia, en conexión con el mito corintio-licio y en la boca de un vástago de Sísifo gana doble significado:

> Cual las hojas del bosque, así son los linajes humanos: > las hojas que el viento derriba a la tierra, y otras empuja luego > el bosque que brota, cuando de nuevo despierta la primavera: > así el linaje humano: uno crece y el otro desaparece.

Lo que Belerofonte había desconocido, lo enuncia acá el hijo de Hipóloco del modo más conmovedor. Una ley domina la creación más alta y la más baja: como las hojas del árbol, así los linajes de los hombres. Sísifo rueda eternamente la piedra, que eternamente, con astucia ineludible, rueda hacia la morada de Hades. Así se renuevan las hojas, los animales, los hombres, en el trabajo eterno de la naturaleza, y sin embargo eternamente en vano. Ésa es la ley de la materia y la determinación del material, que también Belerofonte reconoce al fin, ante el surco materno, como el destino de todos los hijos de madre.

En la boca del licio, la comparación tiene doble significado. Porque en ella está inconfundiblemente contenida **la base del derecho materno licio**. Por más que aquella famosa frase del poeta haya encontrado citas, su conexión con la ginecocracia ha quedado

siempre inadvertida. ¿Debo explicitarla? Basta insinuarla para hacerla sensible a cualquiera. **Las hojas del árbol no nacen unas de otras, sino todas por igual del tronco.** No la hoja es engendradora de la hoja, sino engendrador común de todas las hojas el tronco. Así también los linajes de los hombres, según la concepción del derecho materno. Porque en éste el padre no tiene otra significación que la del sembrador, que, después de haber esparcido la semilla en el surco, desaparece. Lo engendrado pertenece a la materia materna, que lo ha cuidado, que lo ha dado a luz y ahora lo alimenta. Y esa madre es siempre la misma, en última instancia la tierra, cuyo lugar ocupa la mujer terrestre en toda la serie de las madres y las hijas. Como las hojas no nacen unas de otras, sino del tronco, así también los hombres no nacen uno del otro, sino todos de la fuerza primordial de la materia, de Poseidón [†], el tronco de la vida.

Por eso, opina Glauco, Diomedes obró sin comprender cuando le preguntó por su estirpe. El griego, ciertamente, que en descuido del punto de vista material deriva el hijo del padre y sólo considera la fuerza que despierta en el varón (Casio Dion 57, 12, con la observación de Reimarus, t. 2, p. 857), parte de una concepción que explica y justifica su pregunta. El licio, en cambio, le responde desde el punto de vista del derecho materno, que no distingue al hombre del resto de la creación telúrica y lo juzga, como a las plantas y a los animales, sólo por la materia de la que visiblemente proviene. El hijo del padre tiene una serie de antepasados que ninguna conexión perceptible a los sentidos une; el hijo de la madre tiene, a través de los distintos linajes, una sola antepasada: la madre tierra. ¿De qué serviría enumerar toda la serie de las hojas? Pues para la última hoja, que todavía cuelga verde del tronco, tienen tan poca importancia como para Glauco sus antepasados

varones: Hipóloco, Belerofonte, [†] y Sísifo. Su existencia pierde toda significación con la muerte de cada uno de ellos. El hijo proviene sólo de la madre, y ésta es la representante de la madre tierra.

La oposición se vuelve todavía más clara con la siguiente observación. En el sistema del derecho paterno se dice de la madre: *mulier familiae suae et caput et finis est* (Ulpiano, *ad edictum*, fr. 193 § 5, *D. de verborum significatione* 50, 16). Es decir: por más hijos que haya parido la mujer, no funda una familia, no se continúa, su existencia es puramente personal.¹ En el derecho materno vale lo mismo del varón. Acá es el padre el que sólo para sí tiene una vida individual y no se continúa. Acá aparece el padre, allá la madre, como hoja desprendida, que, cuando ha muerto, no deja recuerdo y no se nombra más. El licio que debe nombrar a sus padres se parece al que emprendiera contar las hojas caídas y olvidadas del árbol. Se ha mantenido fiel a la ley natural material, y opone al tidida la verdad eterna de la misma en la comparación del árbol y sus hojas. Justifica la concepción licia al demostrar su conformidad con las leyes materiales de la naturaleza, y reprocha al derecho paterno griego su desviación de ellas.

§ 5

El principio materno telúrico como base común

Si comparamos ahora las dos partes de nuestra exposición hasta acá —lo dicho sobre la relación de Belerofonte con el derecho materno y lo dicho sobre su naturaleza material en general—, sale en seguida la conexión interna de la idea que domina ambas. El principio materno-telúrico es lo que constituye la base común de las

dos partes del mito. **La fugacidad de la vida material y el derecho materno van de la mano.** Por otro lado, el derecho paterno se une con la inmortalidad de una vida supraterrrenal, que pertenece a las regiones de la luz. Mientras la concepción religiosa reconozca en la materia telúrica la sede de la fuerza engendrante, mientras rija la ley del material; equiparación del hombre con la creación inferior e inanimada; y derecho materno en la generación humana como en la animal. Pero si la fuerza se separa de la materia terrestre y se une al sol, entra un estado superior. El derecho materno queda para el animal; la familia humana pasa al derecho paterno. A la vez, la mortalidad queda limitada a la materia, que vuelve al seno materno del que proviene, mientras el espíritu, purificado por el fuego de las escorias de la materia, se eleva a las alturas luminosas en las que habitan la inmortalidad y la inmaterialidad. Así Belerofonte es a la vez mortal y representante del derecho materno; Heracles, en cambio, fundador del derecho paterno y, en las regiones de la luz, comensal de los dioses olímpicos. Todo lleva a la conclusión que en lo que sigue encontraremos siempre confirmada: **el derecho materno pertenece a la materia y a un grado de religión que sólo conoce la vida del cuerpo**, y por eso, como Belerofonte, se duele desesperado ante la eterna ruina de todo lo engendrado. El derecho paterno, en cambio, pertenece a un principio de vida supraterrrenal. Se identifica con la fuerza solar incorpórea y con el reconocimiento de un espíritu que, por encima de todo cambio, ha llegado a las alturas divinas de la luz. El derecho materno es el principio **belerofónico**; el paterno, el **heracleo**; aquél, el grado de cultura licio; éste, el griego. Aquél, el Apolo licio, que tiene por madre a Latona, la que reina en el fondo del pantano, y que en su tierra natal pasa sólo los seis meses muertos del invierno (Esteban

de Bizancio, s.v. *Týrra*); éste, el dios griego elevado a pureza metafísica, que reina los meses de verano, llenos de vida, en la sagrada Delos (Servio, *Eneida* 4, 143; Platón, *Banquete* p. 190).

§ 6

Belerofonte y las mujeres: las amazonas aliadas

Para no dejar en el tan poco comprendido y, sin embargo, tan rico en contenido mito licio-corintio ningún rincón oscuro donde puedan fijarse de nuevo dudas, se tocarán ahora todavía una serie de puntos singulares.

En el relato de Plutarco comunicado, Belerofonte expulsa a las amazonas de Licia, adonde habían llegado desde el norte como al resto del Asia anterior.² Otros testimonios van todavía más lejos. Según Píndaro (*Ol.* 13, 123-25), Apolodoro (2, 3, 2) y los escolios a Píndaro en Boeckh p. 284 y a Licofrón *Cassandra* 17 —de donde toma Eudocia p. 88—, el ejército femenino de arqueras es aniquilado del todo por el héroe, y esa hazaña vale no menos que la victoria sobre el monstruo triforme Quimera, sobre el jabalí devastador o sobre las hordas asoladoras de los sólimos (Estrabón 12, 573; 13, 630; 14, 676).

Con eso parecen estar en contradicción los monumentos del arte plástico; porque en ellos Belerofonte es **ayudado por las amazonas** en su lucha contra la Quimera. De adversarias se han vuelto compañeras de combate. Así las vemos en el gran vaso de Ruvo del Museo de Karlsruhe, procedente de la colección de los pintores. Seis amazonas unen su esfuerzo con Belerofonte, sobre cuya cabeza aparece ya la corona de la victoria. Poseidón, Hermes y Atenea asisten al combate. Así también en el vaso, igualmente de

Ruvo, del que los *Annali del Instituto* 9, tav. 9, dan una reproducción: mientras dos de las muchachas huyen hacia un lado, dos asisten intrépidas al héroe que, montado en el caballo alado, combate desde la altura del éter, como en Píndaro. A Belerofonte solo, montado en Pegaso y combatiendo a la Quimera, lo muestra una escultura funeraria en el pórtico de un sepulcro de Tlos. En un sarcófago de roca de Cadianda aparece una amazona a caballo en victorioso combate contra guerreros a pie. Un relieve igualmente licio de Limira muestra, a la derecha de la puerta de la tumba, una amazona de pie con gorro frigio, quitón y arco. Todas estas esculturas se encuentran reproducidas en las obras de Fellow sobre Licia. Acá tenemos que considerar por ahora sólo las imágenes de los vasos de Ruvo. Ese paso de la relación hostil a la amistosa, tal como aparece acá, se repite en los mitos de los grandes combatientes de amazonas, y en especial en los de Dioniso y Aquiles. Tanto en los escritores como en los monumentos del arte aparecen muy a menudo en el cortejo de los héroes a los que primero se enfrentaron combatiendo.

En muy conocidas representaciones, la guerra pasa incluso a una relación amorosa. El combate termina en unión. Aquiles es arrastrado por la pasión hacia su enemiga vencida al ver morir en sus brazos a Penthesilea, cuya belleza perfecta reconoce sólo entonces. El pensamiento es el mismo en todas estas representaciones, modificadas de mil maneras. En la vencedora reconoce la mujer la fuerza y la hermosura superiores del varón. Con gusto se inclina ante él. Cansada de su grandeza heroica de amazona, en la que sólo puede sostenerse por breve tiempo, rinde homenaje voluntario al hombre, que le devuelve su destinación natural. Reconoce que su determinación no es el valor guerrero enemigo de los hombres, sino el amor y la fecundación. Con ese

sentimiento sigue ahora de buen grado a aquel que por su victoria le trajo la liberación. Protege al enemigo caído contra el nuevo asalto de las hermanas furiosas, como lo vemos en un relieve del templo de Apolo de Basas (Stackelberg, *Phigalia*, tab. 9), en un contraste conmovedor. Como la danaide que es la única, entre todas las hermanas, que respeta al novio, la muchacha prefiere ahora parecer tierna antes que cruel y valiente. La doncella siente que la victoria del enemigo la devuelve a su verdadera naturaleza, y renuncia por eso al sentimiento de hostilidad que antes la excitaba a combatirlo. Vuelta ahora a los límites de la feminidad, despierta también ella el amor del hombre, que sólo entonces reconoce su plena hermosura y queda preso de una tristeza afligida ante la herida mortal que él mismo se vio obligado a causarle. No el combate y la muerte, sino el amor y el matrimonio debían reinar entre ellos. Así lo exige la destinación natural de la mujer. En la unión de Belerofonte con las amazonas no hay, pues, contradicción alguna con aquellas noticias que nos muestran a ambos en el combate. Contiene más bien, como el acto final de la tragedia, la restitución de la relación natural que el amazonismo había hallado una violenta opresión.

Florecente en fuerza y en hermosura juvenil nos presenta Píndaro a Belerofonte. Pero casto es también, y por eso calumniado y perseguido por Estenebea-Anteia (Apolodoro 2, 3, 1 y 2; Higino, *Poet. astr.* 18; Fulgencio, *Myth.* 3, 1; Servio, *Eneida* 6, 288; *fr. h. gr.* 4, 549, 21; Diodoro, *fr. lib.* 6; Tzetzes, Licofrón 17). Los nombres de la mujer de Preto indican con claridad bastante la naturaleza de la materia maternal terrestre, que espera la fecundación y la desea ardientemente. Reconocemos en la mujer corintia a la **Penia** platónica, que va detrás de hombres siempre nuevos para recibir de ellos fecundación siempre fresca, hijos siempre nuevos. Bajo

Penia entiende Platón, como Plutarco explica al comentar (*De Iside* 56), «la materia, que en sí misma tiene necesidad del bien, pero es colmada por él, lo desea siempre y se hace partícipe de él»; por lo tanto, la tierra en su hetairismo. En este rasgo Belerofonte aparece como representante de la santidad de la unión conyugal. Como rechaza el amazonismo enemigo de los hombres, rechaza también el hetairismo. A ambas degeneraciones del sexo femenino —la alienación de su destinación natural y la entrega desregulada a la misma— se enfrenta con igual decisión. Por lo uno y por lo otro se ha vuelto benefactor de Licia. Por ambos se ha ganado, sobre todo, la gratitud de la mujer. Tanto más voluntariamente lo sigue el ejército vencido de las amazonas. En el matrimonio y en su castidad encuentran las servidoras de Artemisa el cumplimiento de su destinación superior, de la cual las aleja tanto el amor desregulado a los hombres como el ánimo enemigo de ellos.

Así aparece Belerofonte como el combatiente de toda fuerza desregulada, salvaje y devastadora. Con la aniquilación de la Quimera se hace posible la agricultura ordenada del país; con la del amazonismo y del hetairismo, el matrimonio con su estricta exclusividad. Ambas hazañas van de la mano, y por eso el héroe es recompensado en Homero con la mano de Filónoe y con el don de campos fecundos. **El principio de la agricultura es el de la unión conyugal ordenada. A ambos pertenece el derecho materno.** Como el grano del campo arado sale a la luz del día por el surco abierto por la reja, así el niño del *sporium* materno; pues *sporium* llamaban los sabinos al campo de siembra femenino, el *kepos*, de donde *spurii*, los sembrados, de *speirein*. Así lo refiere Plutarco, *Quaest. rom.* 100. Al mismo pertenece el pensamiento de que el principio del amor está en la herida, y por eso Amor lleva la flecha. La tierra es herida por la reja; el seno materno de la mujer,

por el *aratrum* del hombre. En ambas relaciones se justifica la unión de la reja con el dios acuático que engendra, Poseidón, tal como la encontramos en Filóstrato, *Im.* 2, 17; Jacobs a Filóstrato p. 474; Hesiquio, s.v. Lo que nace del *sporium* tiene sólo una madre: la tierra, o la mujer que asume su tarea. El padre no entra más en cuenta que la reja, ni que el sembrador que, recorriendo el campo trabajado, esparce el grano en el surco abierto y después se hunde en el olvido. **El derecho romano ha formulado jurídicamente este principio y lo ha puesto por base de sus decisiones.** En el fr. 25 *De usuris* (22, 1), Juliano, *libro VII de los Digesta*, enuncia repetidas veces el principio: *omnis fructus non iure seminis sed iure soli percipitur*; o bien: *in percipiendis fructibus magis corporis ius, ex quo percipiuntur, quam seminis ex quo oriuntur, inspicitur*. En cambio, las Basílicas dicen: no por la semilla, sino por la tierra se adquiere el fruto [+]. Cuiacio (Opp. t. 6, p. 32, ed. Nápoles 1722) reconoce este principio, con toda razón, también en la generación de los hijos, que según el *ius naturale* fuera del matrimonio está sujeto al mismo; como el L. 7 *C. de rei vind.* (3, 32) lo enuncia expresamente: *Partum ancillae matris sequi conditionem, nec statum patris in hac specie considerari, explorati iuris est*. Del mismo modo Juliano, *Fr.* 84 § 10 *D. de legatis I* (30, 1). Para la esclava vale, en efecto, el *ius naturale* de la creación material, que equipara a la mujer al *solum* y al padre al sembrador, y no el *ius civile*, que siempre contiene una alteración y una restricción de aquél. En algunos pasajes de los juristas romanos se muestra el progreso de los *fructus praedii* a los *partus ancillae*, como en Juliano, *Fr.* 82 §§ 2, 3, 4, *De leg.* 1 (30, 1). Primero se fija la relación jurídica del *praedium*; después, el principio obtenido para éste se aplica a la mujer. *Mater enim est similis solo*, observa Cujacio (Opp. 6, p. 219) respecto del pasaje citado, *non solum*