

JOHANN JAKOB BACHOFEN



el **MATRIARCADO**

XXX · LOCRIOS Y LESBOS

OTRAS LITERATURAS

EL MATRIARCADO

Johann Jakob Bachofen

Libro VI · §§ 136-145

XXX · LOCRIOS Y LESBOS

Traducción del alemán de la editorial

Otras Literaturas

§ 136

Los locrios y su eunomía

Hemos reunido así un círculo de fenómenos que todos están en la más estrecha relación con el derecho materno de las estirpes locrio-lelegias, y que sirven de confirmación y de esclarecimiento a las noticias sobre la nobleza femenina epizefiria. Ahora gana una serie mayor de fenómenos, que nos ofrece la colonia itálica, una significación que hasta hoy no se había podido asir, dada la escasa comprensión de las condiciones ginecocráticas. Como los licios, los locrios gozan de la gloria de una [†] —de una buena legislación— particular, y de una disciplina y un orden que dominan toda la vida. No sólo los epizefirios, a quienes pertenece el Eunomo del que todavía hemos de hablar especialmente, sino también los locrios de la patria madre se nos pintan bajo esta luz: [†] (Pínd. *Ol.* 11, 22; Platón *leg.* 1, p. 638; Proclo *in Timaeum* p. 20; Demósth. *in Timocrat.* p. 744 Reiske; Escol. Pínd. *Ol.* 11, 17). [†] (Pínd. *Ol.* 9, 24), a lo que dice el escolio en Boeckh p. 211: [†] —la ciudad de Opus es nombrada por su buena legislación y su justicia—. Cf. Hesíodo *Th.* 901: [†]. Como en los Estados ginecocráticos florecen del modo más hermoso todas las virtudes que acá se llaman hijas de Temis, así también bajo el influjo de la mujer se configura aquel temple adverso a toda novedad, que es el que más tiempo resiste a la decadencia democrática. El régimen moderado-aristocrático (Aristót. *Pol.* 5, 6, 7; Liv. 23, 30; 29, 6; Polib. 12, 16) y la nobleza femenina de las cien casas son fenómenos conexos. A ellos se adhiere aquel atenerse a lo antiguo y heredado, que ha encontrado una expresión en parte legendaria, pero por eso mismo tanto más significativa, en el sacrificio expiatorio de las dos muchachas locrias, ofrecido durante mil años sin cambio alguno, en la famosa

prohibición de Zaleuco de toda modificación de su legislación (Diod. 12, 17. 18; Demosth. *in Timocrat.* p. 744 ed. Reiske; Estobeo *Serm.* 42, p. 280; *Florileg.* [†] Meineke 2, 62), y en los relatos sobre la proscripción de la curiosidad (Plut. *de curiosit.* 8) y de la venta de tierras (Aristót. *Pol.* 44, 4), así como en el rechazo de Pitágoras, que llegaba a Locri en su fuga, porque las leyes patrias no parecían necesitar cambio alguno (Porfirio, *Vita Pyth.* p. 100 Westermann según Diceaerco).

Cuán rico en relaciones aparece ahora lo que dice Píndaro (*Ol.* 10) al terminar su canto al epizefiro Agesídamo: [†] (la zorra, significativa en la religión locria, Estrabón 9, 4, 9, afrodisíaca como en el demo ático Alopece, Lajard, *Annali* 13, p. 198). El elogio de la disposición natural innata no puede sorprender entre pueblos ginecocráticos. Todo carácter popular determinado y formado preferentemente por la madre tendrá que gozar de esa seguridad del natural. Donde la maternidad es determinante, reina [†] (Andrómaca en Euríp. *Troad.* 654). Con más énfasis y más a menudo que cualquier otro poeta, destaca Píndaro la fuerza de esa disposición por encima de la de la [†] —de la instrucción— (Escol. *Nem.* 1, 36. 38. 39; 3, 36. 75), y se detiene con aquella complacencia en el atenerse a la costumbre patria (Escol. *Isth.* 4, 21; *Nem.* 3, 116) que Zaleuco reclama para todas las usanzas paternas (Estobeo, *floril.* 2, 172 Gaisford): dos rasgos de su espíritu que están en inconfundible conexión con la disposición natural eolia (cf. Escol. Pínd. *Ol.* 1, 162. 164: [†]) y con la ya señalada adherencia del poeta a los cultos maternos y a las concepciones ginecocráticas. En la dirección eminentemente conservadora de la estirpe epizefira se muestra un parentesco con el modo dorio, que se enuncia también en otros fenómenos, como en la aversión al comercio (Heráclid. *Pont. fr.* 30: [†]; Aristót. *Pol.* 1, 4, 4), y que está

más en condiciones de explicar la posterior y tan decidida inclinación hacia Lacedemonia que el recuerdo de los componentes dorios de la colonia (Paus. 3, 3; Estrabón 6, 259; Euseb. *Chron. ad Ol.* 24, 2; Estrabón 6, 269; Escimno de Quíos 277) o el de la hermandad de armas locria contra Mesenia (Polibio en los fragmentos del libro XII publicados por Mai, en Lucht p. 16).

Si a la formación del conservadurismo locrio contribuyó esencialmente la alta posición de la mujer, no puede desconocerse, por otro lado, que también el establecimiento en colonias lejanas se muestra no pocas veces favorable a la conservación más pura de la costumbre y del modo antiguos. El testimonio sobre los mesenios de Sicilia, ya citado más arriba de Pausanias 4, 27 al final, es tanto más instructivo cuanto que también en Mesenia el pueblo lelegio forma la base (Paus. 3, 1, 1; 4, 36, 1), y la conservación de la pureza de la lengua está significativamente unida al influjo de las madres. Léase acá sobre la observación de Cicerón: «equidem quum audio socrum meam Laeliam; facilius enim mulieres incorruptam antiquitatem conservant, quod multorum sermonis expertes ea tenent semper quae prima didicerunt; sed eam sic audio ut Plautum mihi ac Naevium videar audire». En fenómenos históricos encontramos ese influjo de las madres sobre la lengua de los hijos en Herod. 4, 78; Escol. Apol. Rod. 2, 946, con lo que hay que comparar las noticias muy semejantes sobre las estirpes caribes en Müller, *amerikanische Urreligionen*, p. 169. 198. 199.

El destino de Italia ha sido preparar un refugio seguro a formas de vida vencidas en otros lugares. En la punta meridional de Hesperia, protegida por su situación geográfica de los influjos externos, se conservaron por más tiempo que en otras partes las comidas en

común; halló Pitágoras —que tampoco dejó sin mencionar el crimen de Áyax (Jámb. V. *Pyth.* 42)— un suelo para la reanimación de la antiquísima forma de vida y de religión órfica fundada en el principado de la maternidad, que la Hélade avanzada ya no ofrecía; pudieron los locrios retener la nobleza de la ascendencia femenina después de que en la patria madre ya no tenía validez; y llegaron, en fin, Estados ginecocráticos a una floración duradera. Conforme a las analogías del todo históricas que nos ofreció el Asia interior, no debe borrarse de la serie de los fenómenos históricos la famosa Clea gobernada por mujeres. Como estas huellas de un pasado amazónico de Italia no han hallado en ninguna parte la menor atención, el parágrafo siguiente dará las pruebas referentes a ellas. Si reunimos en un cuadro todos los rasgos destacados del temple locrio, se explica la inclinación que hombres eminentes —un Píndaro, un Polibio, un Cicerón (*de legg.* 2, 6, 14: «nostri clientes»; cf. *ad Attic.* 6, 1, 18)— pusieron de manifiesto por la ciudad del Epizefiro no menos con hechos que con palabras; e igualmente la contradicción que Timeo levantó contra el origen poco glorioso de mujeres adúlteras y Éforo contra el no menos infamante de los ozolios; y en fin el cuidadoso celo que los locrios mismos desplegaron para frustrar el voto afrodisíaco hecho en el apremio de las circunstancias. En la serie de las noticias referidas a Locri entra la de Píndaro sobre el temple hospitalario de los epizefirios: [†], a lo que el testimonio de Polibio 12, 5: [†]. La filoxenia es destacada también de otros pueblos maternos, como por los creteness, y puesta en conexión con el servicio de la Afrodita extranjera, bien dispuesta hacia los que llegan y que todo lo une en el amor (Herod. 2, 112; Estrabón 16, 807; Engel, *Cyprus* 2, 267; sobre el [†] de Lesbos: Eustacio *Od.* 4, 341; Plehn, *Lesbiaca* p. 35).

El principio materno lleva siempre en sí el carácter de la universalidad, mientras que el masculino-político engendra clausura y limitación. Y asimismo le es inherente aquella mayor intimidad del sentimiento de parentesco que distingue la relación de los hijos con la madre por delante de la que tienen con el padre. Por eso la noticia de Timeo sobre un documento de amistad que había visto entre los locrios de Grecia, con las palabras iniciales [†] —como mujeres con niños— (Polib. 12, 10), es precisamente por la generalidad de la formulación, que Polibio hace valer para sospechar de ella, adecuada a las condiciones locrias y a aquella conmemoración festiva del parentesco con los opuntios eleos que Estrabón 9, 425 menciona. Cuanto más se acredita el punto de vista materno para la explicación de peculiaridades aparentemente inconexas del pueblo epizefirio, tanto más notable es que hasta el ocaso del poder y de la libertad locrios se anude a una relación de afinidad. De Doris, una de las dos mujeres simultáneas del Dionisio mayor, desciende el más joven, el que invitó a las matronas a cumplir su voto afrodisíaco y reclamó el derecho de la primera noche (Estrabón 6, 259). Según la concepción locria, el hijo adquiriría por la madre el derecho locrio, y sólo con eso recibe su plena significación la observación de Aristóteles *Pol.* 5, 6, 7: [†] —que la ciudad de los locrios se emparentó con la tiranía—, en la que no una sola familia, sino la ciudad misma aparece emparentada (cf. Lucano en *Serv. Aen.* 11, 472: «generumque adsciverit urbi», de Catón: «urbi pater est urbi que maritus»; Diod. 14, 44; Plut. *Timol.*; sobre la designación [†] —ciudad de los locrios—, Proclo in *Tim. Plat.* p. 20 A.: [†] —no fuere ni costumbre ni nombre de los griegos, sino sólo de los locrios—).

La Cleta de las mujeres

Antes de continuar con la consideración del derecho materno epizefiro, hay que demostrar las huellas de condiciones amazónicas en el sur de Italia. Así como formas de vida vencidas en otros lugares buscan un último refugio en la Hesperia remota, así también las amazonas vencidas en el Ática habrían pasado a Italia. Al escolio de Licofrón Cass. 1331-1340, que llama a las muchachas guerreras del Termodonte [†] —de pechos libres—, observa Tzetzes, según la lección de Potter (p. 135): [†] —que, vencidas en el Ática, atravesaron a Italia—; Müller p. 1009: [†] —a Sicilia—. Queda indeciso a cuál de los tres escritores citados en el curso del escolio —si al lesbio Helánico, o al Heródoto pónico, o en fin a Lisias— se debe esta noticia. Halla apoyo en la saga que hace llamar Caulonia —estrechamente unida a Locri (Diod. 14, 106)— por una amazona (Serv. *Aen.* 3, 553; Esteban de Bizancio [†]; R. Rochette, *hist.* 3, 189-191), y en la unión escita-sármata de Circe y sus compañeras de guerra (Diodoro 4, 45).

Particularmente significativa es la noticia sobre [†] —Cleta—. Así se llama una amazona y una ciudad del sur de Italia llamada por ella. Licofrón 973-1007, con Tzetzes en Müller p. 900-905, y el *Etym. M.* [†] transmiten lo siguiente. Cuando Cleta, la amazona, supo la muerte de su hija de crianza Penthesilea ante Troya, se hizo a la mar para buscar a su amada. Pero las tormentas la empujaron a Italia, donde fundó una ciudad del mismo nombre, cuyas soberanas se llamaban todas [†] —Cletas—. Licofrón pone esa fortaleza en los ásperos montes tilesios, sobre el promontorio bañado por el mar, Lino, que Onofrio Gargiulli quiere reconocer en el cabo Corrica y el cabo Verre (cf. Esteban de Bizancio [†] y Eustacio ad *Il.* 2, 585, p. 295, 43). Allí llega entonces una colonia

troyana, de la que dice Licofrón: [†] —«subirán al territorio hereditario de la amazona y tomarán sobre sí el yugo de la mujer que sirve»—. Bajo la mujer que sirve, a la que los extranjeros se someten, se entiende a Cleta misma. Se la presenta como esclava de Otrere y se la llama [†] —servidora de la reina de bronce—. Eso remite a su vez a una dualidad de reinas amazónicas, de las cuales una está en relación de subordinación con la otra. Lo encontramos concordantemente en el Escol. Apol. Rod. 2, 387; Escol. Pínd. *Nem.* 3, 64; Justino 2, 4; Filóstr. *Her.* 19, p. 751 Olear., y en aquel reino de mujeres asiático que se conservó hasta el siglo VIII de nuestra era.

Durante muchas generaciones subsiste aquella ciudad gobernada por Cletas amazónicas. Al final la destruyen los crotoniatas. Pero no impunemente. Pues la última Cleta defiende con valor su patria, y cayendo por su mano [†] —muchos de los aqueos de hermoso cabello—: una representación que recuerda la descripción de Camila y sus ministras del todo amazónicas, las ítalas Larina, Tula y Tarpeya, en Virgilio *Aen.* 11, 655-665. Como nombre amazónico vuelve Cleta en Serv. *Aen.* 3, 553, donde se la llama madre de Caulo, el que dio su nombre a la locria Caulonia; en Nono *D.* 21, 77 ([†], esto es, «crinibus passis», Liv. 1, 13); en Apolod. 2, 1, donde aparece como danaide e hija de Menfis, a la que antes hemos encontrado ella misma como amazona. Particularmente famosa es la Cleta merópica de Cícico, que sale en los Argonautas y que por su dolor inextinguible por la muerte del esposo se pone al lado de la caria Artemisia (Escol. Apolon. Rod. 1, 974. 1063. 1065. 1068; Conón *narrat.* 41; Parten. *narrat. amat.* 28; *Etym. m.* [†]; Müller, *fr. h. gr.* 2, 17. 19; 3, 11; *Argon. orph.* 600; cf. Teócr. *epig.* 18). Se anuda además a Serv. *Aen.* 11, 842: «Exclytas, inter quos Amazones sunt, regionem Illyricam incolere», a lo que el relato de

Dúride en Aten. 13, 560 sobre las [†] ilirias y su ejercicio de la guerra, así como *Aen.* 1, 247: «Illyricos penetrare sinus»; Serv.: «Raeti Vindelici ipsi sunt Liburni ab Amazonibus originem ducunt», como también Horacio (C. 4, 4, 18): «quibus mos unde ductus, per omne tempus Amazonia securi dexteras obarmet quaerere distuli».

En conexión con estos fenómenos ganan mayor significación y comprensibilidad las sabinas, su oficio de árbitras en la guerra con los romanos, su liberación de ciertos trabajos serviles (Plut. *Qu. r.* 82); Tarpeya y el brazo izquierdo adornado de los sabinos (Liv. 1, 11: «vulgo Sabini aureas armillas brachio laevo —quod in sinistris manibus haberent—»); Clelia como rehén, amazónica como jinete y, por derecho materno, escogiendo a los más jóvenes (Liv. 2, 13); Veturia, la salvadora de Roma, el modelo de la *majestas matronalis* (Brisson. *de form.* 1, 66; 2, 129); la multitud de mesapias prisioneras de guerra (Pausan. 10, 10, 3); el antiquísimo exvoto zancaleo de Heracles vencedor de la amazona (P. 5, 35, 6); los *Numerii* maternos de Helevento (Festo y *Epit. de rat. nomin.*; a esto Serv. *Aen.* 10, 557); y la saga, localizada de múltiples maneras y también en Roma (Dion. H. 1, 72), de la fundación de ciudades conducida por mujeres troyanas. Entre los distintos grados del ser gineocrático que se revelan en estas tradiciones, el de la [†] —de Clelia— sale como el más notable y el más perfecto. La vida nómada amazónica ha pasado acá, como en el Asia anterior, en el Termodonte, en Libia (Escol. Apol. Rod. 2, 965) y en el reino de mujeres chino,) a la fundación de ciudades y al orden de un existir pacífico que va con ella. A este primer grado del progreso habría seguido con el tiempo aquel segundo que encontramos entre los licios —a saber, el alejamiento de la gineocracia del gobierno del Estado y su reducción al derecho materno doméstico—, si la victoria destructora de Crotona no hubiera interrumpido

violentamente el desarrollo y aniquilado el Estado gobernado por las Cletas. La ruina violenta de los antiguos reinos de mujeres constituye evidentemente la regla. Los casos en que se produjo una transformación pacífica de ellos pertenecen a las excepciones. Tanto más importante es aducir para la comparación los fenómenos que ofrecen los países asiáticos. Las noticias que poseemos sobre eso son aptas para poner ante los ojos en una dirección nueva el destino de los Estados ginecocráticos. Lo que Dampier (Meiners, *Gesch.* 1, 103-105) refiere sobre el reino de Achin en Sumatra arroja una luz inesperada sobre la transformación paulatina. Allí el poder de las reinas había decaído con el tiempo a un mero señorío aparente. La violencia estaba en manos de los ministros. Aunque rodeada de alta reverencia, la princesa permanecía encerrada en su palacio todo el año. Al final, el afán de algunos jefes poderosos por librarse de esas reinas de sombra envolvió a las estirpes de la isla en una guerra funesta. No de otro modo hallaron las regentes de los reinos del Asia meridional, Patane y Malaca, en su propia debilidad el mejor amparo de sus coronas, y los grandes del reino, en la elección de mujeres de edad, la más segura garantía de su independencia. Así decayó hasta un simulacro tolerado por intereses egoístas lo que en su origen tenía legitimidad interior y descansaba en fuerza propia: un cambio que la comparación de la reina heroica británica Bunduica (Dio. Cas. 62, 2-12; cf. Tácit. *Germ.* 45; sobre la más antigua legisladora mítica de Britania, Hermann, *Gatal. myth.* Maria) con la monarquía de desfile de la actual princesa de la misma isla pone también ante nuestros ojos en nuestra parte del mundo, y que confirman las observaciones de Laboulaye dirigidas contra Montesquieu (*histoire de la condition civile et politique des femmes* p. 520 ss.).

) Sobre las amazonas asiáticas compárense, además de las llamadas árabes, también V. Hammer, über die Amazonen aus orientalischen Quellen, como apéndice a los cuadros de costumbres de Böttiger, Hércules con la amazona 1, p. 196-201; Klaproth, Reise durch den Kaukasus 1, 655; Welcker, Epischer Cyclus 2, 201, nota 41; 200-203. Sobre las amazonas misias y su reina Hiera, esposa de Télefo, Filóstr. Her. 2, p. 690 Olearius.

§ 138

De Afrodita al derecho de Atenea

Si las composiciones anteriores tenían por objeto dar a conocer la ginecocracia locria en sus manifestaciones y consecuencias principales, nuestra tarea próxima consiste en seguir el desarrollo del derecho materno de los epizefirios desde el grado afrodisiáco-hetárico hasta la ley pura del matrimonio de Atenea. Aquella primera forma de vida queda demostrada como estado histórico por una serie de fenómenos internamente conexos. La tradición indígena de los epizefirios, que transmitió Aristóteles ([†] —en la constitución de los locrios—; Clemente Alej. t. 1, p. 352 A. ed. Sylburg; Escol. Pínd. *Ol.* 11, 17, p. 241 Boeckh; *Fr. h. gr.* 2, 173; aunque también en la constitución etolia se hablaba de los locrios, Estrabón 7, 321. 322; *Fr. h. gr.* 2, 145), que Polibio y Teofrasto reconocieron y defendieron contra las objeciones de Timeo (Polib. 12, 5 ss.-10 en Schweighäuser 3, 398 ss.; Eustacio al Dionisio *perieg.* 364 ss., p. 159. 160. 377 Bernhardy; Escol. Pínd. *Ol.* 11, 17, p. 241 Boeckh; Aten. 6, p. 264. 272; otras noticias de Timeo sobre los locrios se hallan en Antígono Caristio *hist. mirab.* 1; Paus. 6, 6, 2; Eliano *N. A.* 5, 9; Estrabón 6, p. 260; Tz. Cass. 1141; Cic. *legg.* 2, 6; *ad Att.* 6, 1; *Fr. h. gr.* 1, 207, fr. 66-71),

corresponde a los ejercicios hetáricos del culto de Afrodita, al crimen del locrio Áyax contra la sacerdotisa de Atenea, Casandra, a la costumbre de la prostitución que atestigua Aten. 12, 516, al voto ya mencionado, y al derecho de la primera noche ejercido por Dionisio, al carácter erótico de la musa epizefiria —cultivada también por las mujeres— y, en fin, a la derivación de los locrios itálicos de los ozolios. El parentesco interno de todos estos fenómenos no puede desconocerse. Vamos a prestarles ahora atención más precisa.

Áyax, el hijo de Oileo, a quien los epizefirios dejan libre su puesto en la línea de batalla, y que en el combate junto al Sagras hiere en mitad del pecho al caudillo de los crotoniatas, Leónimo (Conón *narr.* 18; Paus. 3, 19, 11; Estrabón 6, 361), está en la más estrecha relación con Afrodita, y por eso frente a la casta Atenea. Así se muestra como violador de Casandra —cualquiera sea la opinión que se siga sobre la época de origen de este mito, sobre lo que véase Welcker, *epischer Cyclus* 2, 195. 200-203; *Gr. Trag.* 1, 164 ss.—, ante cuya imagen itálica las muchachas buscan auxilio contra el matrimonio forzado; así, como pretendiente de Helena (Hig. *f.* 81; Apolod. 3, 10, 8; Paus. 3, 19, 11; Conón *narr.* 18); así, en su familiaridad con Palamedes, el seductor de las mujeres griegas (Cass. 384; 1090-1098); en su enemistad con Agamenón, de cuyo banquete sacrificial tarentino las mujeres no toman parte (Aristót. *mirab. ausc.* 114), y a quien no siguió a Troya por la violación del lecho conyugal de Paris, sino por la fenicia Europa (Filóstr. *Heroica* c. 8, p. 307); así, en el cuño de las monedas locrias, donde aparece figurado en unión con Afrodita (Mionnet 2, 18; Engel, *Cyprus* 2, 473); así, en fin, en el odio con que persigue al seductor Atenea (*Il.* 23, 774) y que aniquila sus naves en las rocas gireas o cafareas (Od. 4, 489; Estrabón 13, 600. 601; Serv. *Aen.* 3,

399; Tz. Cass. 390. 1141).

Con esta naturaleza del héroe epizefirio concuerda en un todo el carácter afrodisiaco de la colonia. La tradición predominante pone su fundación en conexión con la ruina de Ilión y las enormes convulsiones que ella provocó (Platón *legg.* 3, p. 286; Estrabón 7, 7, 7). El hetairismo de las mujeres durante la larga ausencia de sus maridos ante Troya —o, de lo que hablaba Timeo, en el Peloponeso, donde combatían a los mesenios junto a los dorios (Polib. 12, 6, p. 16 Lucht)— se nombra como el motivo inmediato de la emigración. Por poco fiable que todo lo particular pueda aparecer acá, el modelo de las formas hetáricas de vida no puede desconocerse, y en nada se le opone la mezcla con esclavos, a cuya condición pertenece también el *Zoganes* de las fiestas sacaicas y de muchas otras semejantes difundidas hasta Italia (Tutela-Filotis, Macrob. 1, 11, p. 260; R. Rochette, *Hercule* p. 235 ss.; Münter, *Rel. der Carthager* p. 81, n. 91; *Tempel der himmlischen Göttin zu Paphos* 1824). También las analogías históricas se ofrecen. Eustacio, que en su comentario al Dionisio *Periegesis* 364 ss. p. 159. 160. 377 (cf. Escol. Pínd. *Ol.* 11, 17, p. 241 Boeckh) repite el relato de Aristóteles, reúne varios (cf. Herod. 4, 1; Justino 2, 5; Plut. *Qu. gr.* 49; Esteban de Bizancio [†]; *Fr. h. gr.* 3, 155, 38; Herod. 6, 83; Plut. *mul. virt.* Argivae; Val. Max. 9, 1, 2; 4, 5, 1).

En conexión con este origen afrodisiaco recibe el sacrificio de castidad de las cien mujeres su verdadera significación histórica. No a Atenea se vuelve la ciudad en su extrema necesidad, sino a Afrodita (Venus Postvota, Serv. *Aen.* 1, 742), la primera reina de los epizefirios, la misma a la que las muchachas corintias invocaron contra los persas (Camaleón de *Pindaro* en Aten. 13, 32. 33;

Schweighäuser en Aten. 7, p. 104; Pínd. *Ol.* 13; Estrabón 8, 378; Paus. 2, 2, 7; 2, 4, 7; 2, 2, 3; Plut. *convív.* 2), y que por sus perdices salvó la Siritis (Hegesandro en Aten. 14, 656 C; J. Lid. *Mens.* 4, 44; de ahí [†] y armada: Paus. 2, 17, 5; 2, 4, 7; 3, 15, 5; 3, 23, 1; Eust. *Dionys.* 852). Pues la preservación de la esclavitud extranjera se obtiene preferentemente de las grandes madres de la vida natural, cuya esencia contradice toda dependencia estatal (Serv. *Aen.* 8, 564). Dionisio, hijo de una madre locria, el que exige el cumplimiento del voto, es descrito él mismo como servidor de la gran Madre asiática. En Corinto gana al fin su vida como metragirte (Eliano *V. H.* 9, 8; Valerio Máximo 6, 9, 6); a Platón y a Aristipo los obsequia con vestidos de mujer (Sext. Empír. *Pyrrh.* 3, p. 169 Bekker); hasta en los abusos de que se hizo culpable contra las mujeres locrias muestra, como en la acción de los esclavos volsinienses (Val. Max. 9, 1, 2), la adherencia a las ideas culturales afrodisiacas (Estrabón 6, 259; Clearco en Aten. 12, p. 451 C; Eliano *V. H.* 9, 8). Seguimos la concepción de Aristóteles y de Estrabón cuando atribuimos la re-elevación de Afrodita sobre Atenea en especial al influjo del nombrado tirano. Promovida por él, la ley hetárica, entretejida en los orígenes de la ciudad y perteneciente al culto de la Zefiritis —como la prostitución babilónica y armenia al de la Mílita y la Anaitis emparentadas (Herod. 1, 199; Estrabón 16, 745; 11, 532; *Novella Justin.* 22)—, llega a nueva validez y, pese a la resistencia inicial que muestra la historia del voto, a una victoria cada vez más decidida. De la prostitución cultural habla Clearco en Aten. 12, 515 como de un ejercicio del todo regular, como en Chipre (Justino 18, 5), en Lidia, en la cartaginesa Sicca Venerea (Valerio Máximo 2, 6, 15; Solin. c. 27; cf. Aten. 14, 639; Malalas *Chron.* p. 284 ed. Bonn; Curt. 5, 1; Dión Cris. 4, 69. 70; Agustín C. D. 2, 3; 4, 10; Salviano *de gub. dei* 7, 16; Daniel 5, 1-4; Ezequiel 23,

40-44).

El mismo carácter llevan los productos de la musa locria. De los [†] —de los cantos locrios eróticos— habla Clearco en el segundo libro de sus *Erotica* en Aten. 14, 639 A.; 697 B.: [†] —ciertos cantos locrios lascivos—.

No hay duda alguna de que lo mucho peculiar que la colonia epizefiria produjo en música, poesía y orquística (Aten. 1, p. 22 B.) tiene su raíz en la dirección erótica del culto de Afrodita, al que se anuda también la distinción de las mujeres ceas (Val. Max. 2, 6, 8; Estrabón 10, 286; Plin. 11, 26) y al que Lucrecio *R. N.* 1, 25. 29 remonta todo *lepos dicendi*. En esto sobre todo la musa eolio-locria se adhiere a la eolio-lesbia. Los cantos locrios son tan emparentados con los sáficos y anacreónticos como el modo locrio o itálico, el [†] —el locrio—, aparece como modificación del eolio (Boeckh, *de metris Pind.* p. 241). La [†] —la armonía blanda— que Calímaco atribuye en el Escol. Pínd. *Ol.* 11, 17 al locrio Xenócrito, la describe Plutarco *de mus.* 9 (cf. Aten. 14, 624 D) como altisonante y ampulosa; por eso también sus cantos, pese a su materia heroica, se llaman ditirambos y no peanes. En ese carácter muestran el influjo del culto dionisiaco, al que corresponde el ditirambo lleno de movimiento como el peán tranquilo corresponde al ser sin cambio de Apolo (Plut. *Ei ap. Delph.* 9).

Sobre la penetración del culto dionisiaco en Locri tenemos el testimonio del músico tarentino Aristóxeno —según Suidas, contemporáneo de Alejandro Magno; según Porfirio V. *Pyth.* 54 (Jámbil. 251), pitagórico—, que en la vida de Telestes (Apolon. *hist. mirabil.* c. 40) refiere un acontecimiento de sus días. Una excitación desacostumbrada se apoderó del mundo femenino, sobre todo del de los locrios y los reginos. A menudo, tendidas en el banquete,

creían oír voces, se levantaban de golpe, se precipitaban fuera de las puertas y recorrían el país sin detenerse. Contra el mal, el oráculo délfico recomendó a los hombres cantar peanes apaciguadores durante los dos meses de primavera (cf. Jámb. V. *Pyth.* 224; Porfirio 30. 31; Serv. *Aen.* 10, 738; Sturz ad Empedoclem p. 67, n. 99; Den Tex, *dissertat. de vi musices*, Traj. ad Rh. 181, 6). Contra el dios fálico que entusiasma a las mujeres y las arrastra en un vértigo sensual-sobresensual se pone en uso, en el tiempo del despertar de todo impulso afrodisíaco de la naturaleza, la musa casta y apaciguadora del peán apolíneo. Por la fecha, este acontecimiento coincide con el gobierno de los Dionisios en Siracusa, y se va mostrando cada vez más cuándo y bajo qué influjos se decidió la nueva victoria de la vida afrodisíaca, largo tiempo reprimida. En Dionisios halló la Zefiritis, la soberana divina de los locrios, un poderoso aliado de naturaleza interiormente emparentada. Unida a él, rompió de nuevo los estrechos límites de la disciplina y del orden con que Atenea y su servidor Zaleuco habían rodeado toda la vida de los locrios. Cuanto más decididamente se había opuesto Zaleuco al afroditismo heredado de la colonia y a sus ejercicios hetáricos, tanto más irresistiblemente se hizo valer en el siglo IV el retorno a las condiciones antiguas. La ginecocracia estricta anterior tomó el carácter dionisiaco, y la musa casta de la lírica locria, en la que también mujeres habían tomado parte —como en Lesbos y entre los eolios beocios, en especial una Teano nombrada varias veces (Suidas [†]; Eustacio sobre Homero 1, 265 ed. Lips.)—, degeneró en el carácter de los [†] —en cantos lascivos.

Por la intentada composición de los rasgos esenciales en que se revela el afroditismo de los epizefirios se da el único punto de vista correcto para juzgar la saga indígena locria de la fundación. Ya no

aparece como un hecho aislado y por eso incomprensible, sino como el primer eslabón de una cadena de fenómenos homogéneos que se extiende sobre toda la historia de la ciudad. En particular, las razones aducidas por Timeo, tomadas de la gloria de la disciplina y del rigor de las leyes de Zaleuco, pierden toda justificación. Desde el punto de vista de una vida formada por el espíritu anti-afrodisíaco de Atenea, las costumbres de la edad primordial tenían que aparecer como extravío y vergüenza; pero por eso no pueden valer como refutadas.

Si volvemos de la colonia a la patria madre, ésta nos ofrece nuevas pruebas de aquel grado cultural más profundo en el que el derecho materno ha conservado todavía su más plena naturalidad. Los epizefirios se derivan de los locrios ozolios. Esa ascendencia la mantiene Estrabón 6, 259 contra la opinión divergente de Éforo (Pausan. 3, 19; Conón *narr.* 18; Escimno de Quíos 315; Eratóstenes sobre *Od.* 2, 531; Virg. *Aen.* 3, 399; Solin. c. 2; Salmasius, *Exercc. Plin.* p. 48). En conformidad con eso, todo el pueblo que Áyax conduce a Troya se presenta como ozolio (Serv. *Aen.* 3, 399), aunque todas las ciudades nombradas por Homero *Il.* 2, 527-535 pertenecen según Eustacio al territorio de los opuntios y los epicnemidios. El destaque de los ozolios como padres de estirpe de los epizefirios es significativo porque al nombre ozolio se anuda el grado originario más profundo de la cultura locria. A los locrios ozolios pertenece la saga de fundación en la que el perro aparece como conductor de la colonia (sobre esto [†] —Cino, la ciudad de Pirra—, Estrabón 9, 425; como el [†] —el ojo del perro— de Hécuba, Euríp. *Hec.* 1243, y en Eustacio *Od.* 11, 302: [†]; [†] —fuente argiva—, Eustacio t. 6, 56 Lips.; [†] —el perro madre—, nombre de una ciudad ozolia, Plut. *Qu. gr.* 15; [†] en Estrabón 13, 615), y en la que el espino [†] aparece como arbusto sagrado (Plut.

Qu. gr. 15; Pausan. 10, 38, 1; Aten. 2 init. según Hecateo y 2, 82 según el gramático Dídimo sobre Sófocles; sobre el [†] además Eustacio sobre Homero p. 11822, t. 6, p. 148 Lips.; Escol. Teócr. *Id.* 1, 132; 5, 92; Dodwell, *classical tour* 1, 131; Spengel sobre Teofrasto *H. Pl.* B. 2, p. 370). En este grado religioso salen dominantes la maternidad telúrica y la creación salvaje, no mandada y espontánea, que brota de ella (Serv. G. 2, 11). La madera que crece del regazo del perro revela la significación hetárica del [†]; la espina que hiere, la relación de muerte predominante de aquella religión materno-telúrica; y a las dos se adhiere con igual sentido el árbol silvestre e infecundo que ha de emplearse para la pira de la expiación locria de Áyax. El modelo de la vida natural salvaje guía todas las concepciones en este grado de existencia. Según los brotes de las plantas son nombrados los hombres mismos. Pues la derivación del nombre del pueblo [†] —ozolios— de [†] —del brote de la madera— es la decididamente correcta. [†] se encuentra a menudo como designación de un retoño: [†] —el brote de Ares— en las Eeas hesiódicas de origen locrio (*Fr.* 70. 126 Göttling); [†] en un fragmento sáfico (93 Bergk). Análogamente [†] (Pínd. *Ist.* 3, 77), Escol. [†] como [†] (C. I. Gr. 749. 765. 1001). [†] (Pínd. *Ol.* 7, 93; cf. Rhunken ad *fr.* 247 Callimachi; Meineke, *Analecta Alexandr.* p. 71). [†] por [†] en *Fr. Orph.* 19, Hermann p. 480, 5. C. I. Gr. 405: [†] —brote de fruto—. La misma concepción está en el nacimiento arbóreo de los hombres. Hesíodo: [†] —las melias, de cuyo fruto nació el primer linaje de los hombres— (Escol. Hes. *Th.* 187; cf. Escol. Pínd. *Nem.* 11, 48; *Etym. M.* p. 451: [†]); la misma en la hechura del Apolo locrio con la madera del fresno (Paus. 6, 19, 3; cf. 2, 18, 3; 6, 18, 5). Según esta concepción de la naturaleza, el género humano es puramente materno, como la planta, a lo que el mito de los olmos

en la tumba de Protesilao aporta una nueva prueba (Filóstr. *Her.* 2, p. 672: [†]). Según ella, los árboles se llaman femeninos, en especial los que dan fruto (Serv. *Aen.* 12, 764; 2, 16; arriba § 73 y además Teofrasto *H. Pl.* 3, 8; 3, 3, 4; Dionisio Hal. *Exc.* 17, 3). Según ella [†] (Hes. s. v.); y según ella «*stirps genere foeminino origo*» (Serv. *Aen.* 3, 94); y [†] —madre— por [†] —padre— (Focio *Lex.* p. 268 Porson: [†] —madre llaman a la patria—; y Platón [†]; Menippo [†] —la patria—; Eustacio, Hom. p. 1391, 32: [†] —la madre es más engendradora—; Serv. *Aen.* 10, 172: «*matrem patriam dixit*»; *Aen.* 7, 207; 12, 209; G. 2, 268; Suidas [†]; Catulo 63, 24: «*patria mea genetrix*»).

Según esa misma concepción, los locrios pudieron más tarde enviar a Italia, en lugar de muchachas ya crecidas, niños de un año, y no más pequeños: el brote de un año equivale a una generación humana, como también en la sucesión de hojas licia. El imperio de la vida natural en toda la manera de ver de la estirpe eolia se revela en los ejercicios de su religión como en su poesía, y la coincidencia de las expresiones poéticas con los usos culturales muestra cuán unitario y a la vez cuán penetrante era el fundamento de este temple espiritual (cf. el uso del hiponio locrio en Estrabón 6, 256 con Safo *fr.* 77; Jámblico *vit. Pythag.* § 54; Euseb. *Praep. Ev.* 1, 9, p. 28; Escol. Teócr. *Syr.* p. 973 Kiessling; además el oráculo sobre la fundación de Regio en Diod. *Excc. Vat.* p. 13 Dind. y Heráclid. *fr.* 25 con las imágenes imitadas de Safo en el canto catuliano: «*Vesper adest, juvenes, consurgite*»). La concepción materno-material predomina, como que la lírica, sobre todo la eolia, lleva en sí, por su naturaleza más íntima, una manera de ver femenina. Es claro que esta manera de considerar la vida telúrica tenía que llevar casi necesariamente a la designación [†] —ozolios— y al empleo de la terminación femenina en [†]

—opuntios— en lugar de la masculina. A menudo vacilan en los nombres de pueblos las terminaciones -os y -ai, como se decía [†] y [†]; pero siempre [†]. La concepción femenina es de continuo la más antigua; la lengua procuró sustraerse a ella cada vez más, de modo que [†] se volvió más usual que [†], [†] que [†]; y donde en la primera declinación latina se empleaba de continuo la forma femenina para nombres masculinos, en la griega se dio reconocimiento parcial a la flexión masculina frente a la femenina: un progreso de la lengua que, repetido en *druidae* y *bardi*, descansa en la misma ley de desarrollo que el paso del derecho materno al paterno (cf. J. Grimm, *von Vertretung männlicher durch weibliche Namensformen*, Berlín 1858).

Los antiguos unen a [†] —a ozolios— una segunda significación, para la que buscan también un fundamento etimológico. La disosmia, referida ora al hedor pestilente de los cadáveres en descomposición, ora a los vapores venenosos de los ríos, ora al tufo de las pieles de oveja con que los hombres se cubrían, ora al hetairismo de las mujeres, como en el mito lemnio y en el de las Proétides (*Fr. Hes.* 42 Götting) (*Serv. Aen.* 3, 399; *Paus.* 10, 38, 1; *Plut. Qu. gr.* 15), tiene su fundamento en el desprecio con que stirpes más avanzadas miraban desde arriba a un pueblo de grado más bajo, de costumbres rudas y de religión menos depurada. Bajo esta luz aparecen a los opuntios (Estrabón 9, 4, 2, p. 425) los ozolios, que bajo el influjo de la naturaleza más áspera de sus montañosos lugares de residencia permanecieron por más tiempo fieles a la vida pastoril y a la libre vida de salteadores, y todavía en tiempos de Tucídides andaban armados (1, 5: [†]; Estrabón 10, 449); y bajo esta luz aparecen a los antiguos los pueblos maternos: carios, leleges, minias en general (*Plut. Qu. gr.* 46. 92: [†]; *Eust. Hom. t.* 2, 299 Lips.).

El mito ha conservado para el grado más profundo de los ozolios algunos rasgos elocuentes. Neso, herido por Heracles, se vuelve a los ozolios y halla en su territorio su último refugio. El grado de vida enemigo de Heracles, el del centauro desvergonzado, es, pues, el ozolio (Plut. *Qu. gr.* 15; Estrabón 9, 427). En la historia de la muerte de Hesíodo entretienen los ozolios naupactios (Paus. 4, 24, 3) la saga de la impudicia cometida con la hija de Ganíctor, y para Naupacto como para Eantea está atestiguado el culto de Afrodita (Paus. 10, 38, 5. 6; *C. I. Gr.* 1756). En Naupacto son profanados los misterios de los Cabiros (Paus. 9, 25, 7). En la saga del perro que hiere, el hijo queda en la patria junto al mar euboeo, y el padre, en cambio, pasa a la costa corintia y se vuelve allí fundador de las ciudades ozolias (*Qu. gr.* 15; Eustacio *Od.* 2, 531, t. 2, p. 224 Lips.). Acá el padre designa el grado de vida más antiguo, el de los ozolios, y el hijo el más alto, al que se elevaron los opuntios, famosos por su [†]. A los ozolios se anudan ahora también los locrios libios. Los dos establecimientos, el de Italia y el de África, están en relación mutua. La tormenta mencionada en *Od.* 4, 499 separa la flota de Áyax: una mitad llega a África, la otra a Italia. Aquéllos se llaman expresamente ozolios. Así en Serv. *Aen.* 3, 399; 11, 265; R. Rochette, *hist.* 2, 316-321. Esta colonia libia gana significación por el hecho de que a ella se remontaba el pueblo de los nasamones, como escribe Servio según Tácito, y éste según una tradición difundida. Pues los narycios de Tácito son declarados idénticos a los ozolios por Serv. 3, 399. Cualquiera sea la opinión sobre la significación histórica de este establecimiento africano —reducido ora a la Pentápolis, las Sirtes y la isla Cercina, ora extendido hacia el Amonio y los oasis—, esto queda seguro: que sólo la semejanza de la cultura ozolia y la nasamonía pudo dar apoyo a tal tradición.

Con eso se vuelve probatorio también para los ozolios el testimonio de Herodoto (4, 172) sobre el hetairismo de las mujeres nasamonias (arriba § 7, p. 10 ss.; cf. Esteban de Bizancio [†]; Apolonio Rod. 4, 1489 ss.); se vuelve más comprensible la noticia sobre el origen egipcio del Lelex megárico, «Libyes filius» (Paus. 1, 39, 5; 1, 44, 5); todo lo que se refiere a la difusión del símbolo del perro en Egipto y entre los etíopes se pone en conexión con las tradiciones ozolias, y el grado cultural africano —predominantemente materno en todos los tiempos— se alinea con el lelegio-locrio, así como las designaciones *Narycii* y *Nasamones* están tomadas de Nar, la fuerza generadora poseidónica («Naryciae pices», Virg. G. 2, 438).

Por estos testimonios queda fuera de duda la relación del nombre ozolio con el grado más originario de la cultura locria, y quedan del todo explicadas la interpretación despectiva del mismo y la pretensión de librar a la colonia epizefiria de esa unión poco honrosa. En lugar de los ozolios encontramos a los opuntios, los narycios, los epicnemidios (Estrabón 9, 4, 9; Escimno de Quíos 480. 481) como padres de estirpe de los epizefirios, como también el narycio Patroclo es llamado opuntio (Salmasius, *Exercc. Plin.* p. 48; cf. Boeckh en el *C. J. Gr.* n.º 1751, p. 855): un cambio que salió del mismo motivo que el abandono del origen hetárico-afrodisíaco de la colonia itálica.

§ 139

El retroceso de Afrodita

Timeo creía poder combatir victoriosamente la tradición indígena epizefiria remitiéndose a los principios anti-afrodisíacos de la vida

locría y al rigor de las leyes. La oposición es en efecto tajante y sumamente digna de atención. El carácter que la tradición presta al locrio Áyax contradice tanto el espíritu de las leyes de Zaleuco, que casi resulta incomprensible cómo el mismo pueblo pudo a la vez rendir homenaje a éstas y venerar divinamente a aquél como a su héroe de estirpe. Y sin embargo esa oposición tiene verdad histórica. Al hetairismo del primer tiempo sigue el orden estricto de un existir puro. Afrodita es rechazada al fondo por Atenea. Por Zaleuco reciben los epizefirios un orden civil que se pone en consciente oposición con los ejercicios de la vida anterior, y que se presenta como mandato de Atenea y no de Afrodita (Aristót. en Escol. Pínd. *Ol.* 11, 17, p. 241 Boeckh; Val. Max. 1, 2, 4; Plut. *qua quis rat.* 11; Clemente Alej. *Strom.* 1, p. 352 Sylburg; cf. Escimno de Quíos 313; Platón *legg.* 1, p. 638).

El [†] —el deliberar bien y juzgar rectamente— se presenta como propiedad distintiva de Atenea, la [†] —la de triple rostro—, [†] —la del ágora, la de la buena deliberación, la del consejo— (Tz. Cass. 519; Paus. 3, 15, 4; Hesiquio [†]; sobre el [†] —el lugar del juicio—, Paus. 1, 28, 8, y la triple división de los *iuris praecepta* § 3 J. 1, 1). La enemistad de Atenea contra la vida afrodisiaca ha hallado su expresión en las disposiciones de Zaleuco que Diodoro 12, 20 y Estob. *flor.* 2, 172 Gaisford transmiten —si no en las palabras originales, sí ciertamente en el sentido—, diga lo que diga en contra Séneca *Ep.* 94, p. 446 según la concepción puramente externa de su tiempo (Cicerón *de legg.* 2, 6; *ad Att.* 6, 1; Heyne, *opp.* 2, 17. 73; Bentley, *opp. phil.* p. 336-353, Lipsiae 1781; Mure, *critical history* 3, 460; Hermann, *Gesetzg.* 38 fr.; Gerlach, *Zaleukus* p. 63 ss., Basilea 1858). Pues sólo si tenemos ante los ojos las costumbres afrodisiacas de los epizefirios cobran su plena significación y comprensibilidad la prohibición del adorno y de salir de la ciudad de

noche, la de la embriaguez (cf. Clemente Alej. *Str.* 1, p. 352 Sylb.), la de los anillos de oro y de los mantos milesios (cf. Aten. 12, 519 B.; 523 D.), y también la pena establecida contra el adulterio (Heráclid. Pont. 30; Eliano V. H. 13, 24; Valer. Max. 6, 5, 3; Timeo en Exe. *Polyb. Vales.* 12, 9, 6; Aten. 10, 429; cf. *Inscr. Messen.* lin. 16). A la ley afrodisiaca sale Atenea al paso como enemiga. De su esencia nacen todas aquellas prescripciones destinadas a promover la castidad y la seriedad moral. Pues ese carácter destacan concordantemente los antiguos como distintivo de las leyes locrias, sobre las que descansan las de Carondas, tan importantes para la posición de la mujer (Diod. 12, 17. 18; Estobeo *Flor.* 2, 184 Meineke) (Estrabón 6, 1, 8; Zenob. 4, p. 10; Dióg. La. 4, 14). Lo atestigua la unión con Pitágoras, que vuelve tanto para Zaleuco y Timares como para Numa, y que para todos es tanto más significativa cuanto que no puede fundarse en un hecho histórico, sino sólo en la concordancia de la esencia interna de estos tres fenómenos (Suidas s. v.; Séneca *Ep.* 90, p. 360 Bip.; Plut. *Numa* 1. 8; Dionisio 2, 59; Dióg. La. 8, 1, 16; Porfirio V. *Pyth.* 21; Jámblico V. *Pyth.* 33. 129. 130. 172. 267 Did.; Gerlach, *Zal.* p. 62. 64).

Sumamente digno de atención es ahora que la oposición de Atenea y Afrodita se une a la de la población indígena contra los colonos inmigrados. Afrodita pertenece a estos últimos, mientras que Atenea, que también acá querría ser de origen dorio (Müller, *Dorer* 2, 228), halló en aquélla su apoyo particular. El antagonismo de las dos partes del pueblo sale en varios rasgos. Zaleuco, como Giges, que representa el elemento popular autóctono contra la dinastía asiria de los merminadas, es asignado a la clase servil y sometida (Suidas s. v.: [†]; Aristót. en Escol. Pínd. *Ol.* 11, 17, p. 241 Boeckh; Diod. 12, 20). De Atenea recibe su libertad (Escol. Pínd. *Ol.* 11, 17).

Según Polibio 12, 6, los locrios tomaron de la población indígena sícula las costumbres, los usos y las formas del culto; genuinamente epizefiria y pura es sólo la ginecocracia. Nadie pensará en una exactitud literal de este relato. Sin embargo, en él se enuncia un hecho histórico considerable. El carácter popular sículo indígena tuvo que actuar de manera del todo transformadora y dar a toda la vida otra dirección: un fenómeno que gana todavía mayor significación por el contraste con los establecimientos vecinos. Pues mientras de los troyanos en la Siritis se dice [†] —que hicieron a las troyanas partícipes de todo y habitaron una ciudad común con ellas— (Tz. Cass. 978), los epizefirios aparecen ajenos a las costumbres patrias y enteramente entregados a las sículas de la nueva patria. El reproche de astucia y perfidia, que se anuda a la primera aparición de los extranjeros (Polib. 12, 6; *Excerpta Vat.* en Lucht p. 18; Hesiquio y Suidas [†] —los tratados locrios—, semejante a la [†] de los [†] —la astucia cretense— de arriba p. 42 y a las mañas de los tirios en la fundación de Cartago y de los aqueos en la de Metaponte), dio testimonio más tarde todavía de la antigua hostilidad del linaje indígena, cuya alta exacerbación en tiempos de Zaleuco se atestigua por la prohibición de aparecer armado en la asamblea del pueblo y por los principios del *uti possidetis* (Polib. 12, 7), que de manera notable están también en la base de la decisión judicial en el proceso de los colquitas que nos transmite el primer papiro turinés de A. Peyron (Gerlach p. 59, n. 15).

Así sale de la oscuridad de aquel tiempo, con toda determinación, una relación de antagonismo entre dos cultos y dos componentes del pueblo. Al afroditismo asiático se opone la naturaleza más casta y más severa de Atenea. Si los locrios han caído en aquél, los elementos populares indígenas llevan a ésta al señorío. Por

indicación de Atenea ordena Zaleuco la comunidad desquiciada por la hostilidad de las clases, y le asegura así aquella prosperidad y aquella duración que el punto de vista puramente afrodisiaco nunca habría alcanzado. De esa posición de las leyes de Zaleuco se explica su importancia para el Estado romano, cuyo reconocimiento tiene que verse en la noticia del derecho de ciudadanía romana de Zaleuco (Symmach. 10, 25) y en la recepción del *uti possidetis*. También acá la misma oposición de una población indígena que se yergue con fuerza y de un patriciado de origen asiático y de vínculo afrodisiaco (cf. Serv. *Aen.* 12, 841; 1, 285; cf. con 12, 827); también acá una población primitiva sícula, cuya fuerza interna y vitalidad salen brillantemente en el ocaso de su último caudillo, Ducetio (Gerlach y Bachofen, *R. Gesch.* 1, 1, p. 114; 134-138; Diod. 11, 76. 91 ss.; 12, 29). Pero lo que distingue a Roma de Locri es la ejecución temprana y sin miramientos del principio de paternidad y del imperio masculino a él unido, en la familia y en el Estado. Locri permanece fiel al principio afrodisiaco heredado de la nobleza materna y por él es arrastrada al desastre después de una larga floración; Roma, en cambio, funda su Estado sobre la destrucción del principio materno asiático que originariamente también le pertenecía, y es tan consciente de esa injuria a Afrodita, que precisamente en eso hay que ver la causa principal de su cuidado consagrado al servicio del Ericio siciliano (Diod. 5, 77; Paus. 8, 24, 3; Estrabón 6, 252; El. *H. A.* 4, 2).

La oposición del principio locrio-femenino y del romano-masculino se muestra en la distinta serie numérica a la que uno y otro rinden homenaje. El patriciado romano rechaza el diez de las tablas de la ley y le sustituye el doce masculino (Liv.: «postquam animadverterunt duas deesse tabulas»). Los locrios, en cambio, se atienen al cinco, y de éste avanzan al diez, al cien, al mil. El cinco

sale en la [†] —en la asamblea de mil— de la inscripción locria de Eantea en Ross, *Locr. Insch.* 1854, p. 15. 18; en los cinco libros de los Catálogos, y en el dragón de cinco codos de Áyax en Filóstr. *Her.* 8, p. 706 Olear.; el diez, en los diez legados a Roma en Liv. 29, 16; el cien, en las cien cepas (Tucídides 1, 107), en las cien casas y en las cien matronas designadas por sorteo (cf. Solin. c. 1: «centum probatissimae» para recibir a Venus); el mil, en los mil del consejo amplio (Escol. Pínd. *Ol.* 11, 17; Polib. 12, 16; cf. Heráclid. Pont. *fr.* 10. 25), en los mil años del sacrificio ilíaco de muchachas, en los diez mil combatientes del Sagras (Estrabón 6, 1, 10).

La concepción femenina se muestra acá en toda su consecuencia, como también en la relación de los dos meses apolíneos con los diez restantes del año, en la designación femenina del río de los Dioscuros, el Sagras ([†] —femeninos—, a diferencia del [†] marsio; Estrabón 6, 261; cf. Tácit. *Germ.* 43), en la unión de Zaleuco con la patria madre Creta (Estrabón 6, 260; Aristót. *Pol.* 2, 9, 5-9) y con la Atenea nocturna (Egeria junto a Numa, «congressus nocturni», Liv. 1, 19; Arnob. *ad gent.* 5, 1; cf. Estrabón 16, 2, 38. 39; 10, 4, 18-22), en la exclusión del pensamiento de la sucesión, que está en la base de la proverbial astucia locria —Λοκροί τῆς συνθήκας—, y en fin en el destaque de la relación de posesión meramente fáctica por delante del concepto de propiedad, de la [†] —del tener— por delante de la [†] —del dominar—, que de nuevo se acredita eficaz por todos lados.

Entre los pormenores enumerados, la saga sobre el modo en que los locrios procuraron librarse de su obligación respecto de los sículos es un rasgo tan importante como poco estimado hasta ahora. La tierra en los zapatos, la cebolla en lugar de la persona, reconducen al locrio al modelo del mundo vegetal. En éste domina

el lado oscuro de la naturaleza por encima del claro. Con la cebolla, consagrada según Ateneo a Leto, se unen a la vez la idea de la maternidad y el pensamiento de la muerte del significativo mito de Dictis, el criado de Isis (Plut. *Is. Os.* 8; cf. sobre el *allium* Macrob. *S.* 1, 7, p. 241 Zeune, y sobre el [†] —en forma de cebolla— de las monedas tarentinas más adelante). A la vegetación telúrica, como a la sucesión de hojas locria, le es del todo ajena toda idea de la continuación del individuo por sucesión. Por eso los contratos no tenían fuerza obligatoria más allá de los que los celebraban. Lo que más tarde apareció como perfidia era en su origen consecuencia del principio de vida puramente materno. Según la religión de la Hera lacinia, la existencia del hombre se extinguía a la vez que los trazos de su nombre grabados en la tégula de barro (Serv. *Aen.* 3, 552). Entonces se disolvía toda obligación.

A esta expresión de la idea femenino-material se agrega, con igual valor, una tercera, que nos transmite Antonino Liberal 23 de las grandes Eeas. El acento del relato está en que Hermes, como Caco, arrastra hacia atrás las vacas robadas: [†]. Hemos explicado ya antes, § 80, con ocasión de los rebaños etíopes que pastan hacia atrás y de las piedras arrojadas hacia atrás, la significación de este jeroglífico fundado en el predominio del telurismo. Según el sistema de la pura contemplación de la naturaleza, la palabra dada no tenía fuerza que siguiera obrando, de modo que el perjurio de Bato corresponde interiormente al acto de Hermes. Este Hermes es el pelasgo. Por la tierra de los pelasgos, locrios, beocios, leleges y arcadios arrastra hacia atrás las vacas hasta la vecindad de Italia y de Sicilia: en prueba de que aquella concepción pertenece a las estirpes locrio-lelegias más antiguas y a su telurismo dominante. En rasgos de esta clase ha legado el mundo anterior al posterior sus pensamientos rectores, sin encontrar comprensión, ni siquiera

susitar la necesidad de ella. De tradiciones notables de la edad más antigua, del todo inadvertidas, es infinitamente rica la Italia meridional. Muchas se ofrecerían. Para una hay todavía lugar. Al derecho materno corresponde la expresión del oráculo dado a los reginos: [†] —donde la vid ata al varón— (Heráclid. *fr.* 25 y Schneidewin p. 93; cf. Serv. *Aen.* 7, 268; en especial Filóstr. *Im.* 1, 9 al final, donde se transmite la saga del amor del Palpio masculino y el femenino; Claud. *de nupt. Hon. et Mar.* 65). En las cercanías de Locri muestra la vid que se enreda al cabrahigo el cumplimiento del dicho. La concepción telúrica predomina, pues; y si en Locri Atenea se lleva la victoria sobre Afrodita, eso no suprime el principado de la maternidad, sino que lo depura y por eso mismo lo funda más firmemente, hasta que al final vuelve a hundirse en el grado más profundo de la vida natural hetárica.

§ 140

Tarento y los partenios

Antes de continuar con la consideración de la ginecocracia locria, hay que destacar un ejemplo más, especialmente instructivo, del progreso que acaba de exponerse, del hetárico al principio puro de Atenea, tomado de la Italia inferior. La historia de los partenios lacedemonios y de su establecimiento en Tarento se adhiere tanto más estrechamente a la Locri epizefiria cuanto que, como hemos visto, el hetairismo locrio y el espartano son puestos por Timeo también en conexión histórica (Polib. 12, 6 en Lucht p. 16. 17). Sobre los partenios lacedemonios tratan las siguientes fuentes: Éforo en Estrabón 6, 279, cf. 10, 3, 5; Heráclid. *Pont. Pol. fr.* 26; Aristóteles *Pol.* 5, 6; Eustacio al Dionisio *Perieg.* 376, p. 377 Bernhardt; Escimno de Quíos 332; *Fr.* Dionisio Hal. L. 17, p. 102

ed. Mai, Milán 1816; Diodoro *Excc. Vatic.* p. 10; Justino 3, 4; 20, 1; Serv. *Aen.* 3, 551; *Ecl.* 10, 57; Escol. Cruq. Horat. *Od.* 2, 6, 12; Acro 1, p. 86 Pauly; Hesiquio [†]; sobre [†] cf. *Etym. m.* [†]; cf. Diod. 16, 62; Polib. 8, 35; Calímaco en Escol. Dionisio *Perieg.* en Hudson 4, 36; Solin. c. 8; y los escritores: Clavier, *histoire des premiers temps* 2, 177-180; Hermann, *antiqq. Laconicae* p. 61 s.; Lorenz, de origine vet. Tarenti, Berlín 1837; R. Rochette, *hist.* 3, 235-238; O. Müller, *Dorer* 1, 126. — Diodoro nombra a los [†] —epeonactas— en lugar de los partenios. Teopompo en Aten. 6, 271 D. deriva su nombre de que [†] —se acostaban en lugar de los que habían caído en las expediciones—. Los epeonactas y los partenios están, pues, del todo al mismo nivel, y con ellos Teopompo y Meneclmo en Aten. *I. I.* ponen en relación a los [†] —los catonacóforos— sicionios: una composición que explica por qué los epeonactas lacedemonios pidieron al oráculo un establecimiento en la hermosa campiña de Sición.

El carácter materno hetárico de los partenios lo destaca expresamente Estrabón: [†]; Dionisio: [†]. Los hijos son, pues, espurios, como también el padre de Falanto, su caudillo, es llamado significativamente por Justino «Aratus, nascendi auctor»; y [†] y [†] designan al sembrador que engendra (Sertor). La fuerza fálica aparece también acá telúrico-poseidónica, es decir, en plena indeterminación general. Falanto (cf. Falas, comarca junto a Tarento, Jámblico *V. Pyth.* 190) y Taras llevan el delfín (Pausan. 10, 10, 4; 10, 13, 5) y la planta bulbosa [†] (R. Rochette, *Essai sur la numismat. Tarentine*, premier mém. p. 176. 192; Millingen, *considérations sur la numismat. de l'ancienne Italie* p. 107 ss.; C. de Tomasi, *sulle due antiche città Saturo e Tarento*, Lecce 1848; Serv. *Aen.* 7, 801); Neptuno, el padre de Taras, como dios de la generación, lleva el arado (Acro sobre Horat. *Od.* 1, 28, 29; Welcker

sobre Filóstr. *Im.* p. 474).

De la maternidad se explican varios rasgos de la saga que por lo demás resultan incomprensibles. Primero el destaque de la fraternidad entre los partenios: [†] —para que todos fueran hermanos, como si se tuvieran unos a otros por hermanos—. Compárese la descripción de la gran isla del Este en Diodoro 2, 58, que destaca el [†] y la [†] —la costumbre de criar en común— de los vástagos hetáricos, en conformidad con lo observado más arriba p. 29, 1. Además, la forma del oráculo en Diodoro: [†]. Aquí [†] no es designación geográfica, sino equivalente al [†] que sigue, y por lo tanto expresión de la magnificencia que todavía hoy sorprende en la doble bahía tarentina (Escimno de Quíos 334; Polib. 10, 1). Según el derecho materno se dice, en efecto, «maior bonos partium laevarum», de modo que con [†] como con *Scaevola* se une del todo naturalmente la idea de una distinción particular («Scaeva» en Hor. *Sat.* 2, 1, 53). Bajo [†] se entiende el [†] silvestre (Paus. 4, 20). El oráculo tarentino presenta, pues, como el regino, a Italia como la tierra donde la mujer corteja al varón, como Deméter a Yasión (Diod. 5, 49), donde por lo tanto el grado más profundo de civilización no está todavía superado.

Y por fin el mito de la relación de Falanto con Etra, que nos presenta la elevación victoriosa de Atenea por encima del principio hetárico impúdico en una figura doblemente notable por su antigüedad. Según Pausanias 10, 10, 5, el oráculo délfico había prometido al caudillo de los partenios que tomaría la ciudad [†] —cuando sintiera en su cabeza una lluvia con cielo claro—. Y cuando una vez Falanto, desalentado por el fracaso de todas sus esperanzas, estaba sentado a los pies de Etra, su mujer, sucedió que ésta, mientras limpiaba de piojos la cabeza del marido amado,

bañó con lágrimas de pena su cabeza, que reposaba en su regazo. Así reconoció el héroe el cumplimiento del dicho divino, y en la noche siguiente puso bajo su poder a Tarento, donde ya antes se habían establecido cretenses minios (Estrabón 6, 279. 282). Etra, que aparece acá como representante del ser más alto, es presentada en mitos significativos como adversaria de la vida afrodisiáco-hetárica. Ese pensamiento fundamental domina las imágenes del arca de Cipselo y de la Lesque de Delfos. Sobre aquélla, Paus. 5, 19, 1; Dión Cris. *Or.* 11, Reiske 1, 325; sobre ésta, Paus. 10, 25, 3; cf. *Ilíada* 3, 144; Apolod. 3, 15, 7; 3, 10, 7; 3, 16, 1; Plut. *Thes.* 3. 4. 6. 34; Hig. *f.* 14. 37. 77. 92; Ovid. *Her.* 10, 131. En el arca de Cipselo, Etra es pisoteada y maltratada por Helena. Robada por los Tindáridas, la «nota proles» del ledeo, tiene que seguir como esclava al mujer afrodisiáca hasta Ilión. Pero después de la caída de la ciudad, que Atenea entregó a la ruina por odio al principio impúdico, pasa de las manos de Helena a las de Agamenón, que había vengado el violado lecho conyugal de los Atridas. Sin contradicción alguna es entregada entonces la mujer a su nieto Demofonte, al que pertenece por el lado paterno y no por el materno. Si en el arca del hijo de Labda estaba figurada como sierva escarnecida, la liberación que se acercaba correspondía al espíritu del délfico.

La misma oposición encontramos en el mito de Falanto. Así como la disosmia de las mujeres lemnias y locrias, el cráneo pelado y carcomido de tiña de las Proétides, las llagas supurantes de Filóstrato, designan el grado más profundo del ser puramente telúrico, así la generación impura de piojos, de la que Etra procura librar la cabellera de su esposo, se adhiere a la ley de vida no menos impura del afrodisiáco errar sin reposo de los partenios. Heródoto 4, 168 da sobre los adirmáquidas libios —gens accola Nili

(Sil. Ital. 3, 278 s.; 9, 223 s.; Plin. 5, 6)— una noticia que se enlaza esclarecedoramente al mito de Falanto. No puede desconocerse que la costumbre de las mujeres adirmáquidas de llevar el cabello largo y de proveer, mediante un castigo particular, a su limpieza de piojos, es considerada por el historiador como signo de la cultura más alta a la que aquella estirpe libia se había elevado bajo el influjo egipcio por delante de las demás, y por eso la refiere. En las adirmáquidas está superado el hetairismo, y sólo frente al rey se lo permite todavía en un caso particular. En la costumbre de las mujeres de llevar anillos de bronce en las dos piernas sale la doble ley de la vida conyugal; en la de los hombres, de cubrir sólo la pierna izquierda («laevo tegmina crure»), el «maior bonos laevarum partium». La significación del mito tarentino no puede, pues, ser dudosa. Por Etra son los partenios elevados del estado profundo e impuro al que pertenecen a una civilización más alta. A la ley de Afrodita sigue la de Atenea. Pues a Atenea, cuyo servicio en Atenas cumplían los Eteobutadas (Eteo con el concepto de la legitimidad conyugal, como en Eteocretes, Eteocarites, Eteoclímene en Escol. Apol. Rod. 1, 230; [†] —en lo verdadero—; Hesiquio s. v. y [†]; Suidas s. v.).

[Etra] había erigido en la Esferia-Hiera aquel templo en el que las novias treceñas consagraban su cinturón virginal antes de la boda (Paus. 2, 33, 1). Sobre el principio de Atenea están, pues, fundados el orden civil, el poder y la prosperidad de Tarento. Del todo claramente está el mismo pensamiento en el dicho oracular que transmite Justino 3, 4; pues éste anuda la floración duradera de la nueva patria a la expulsión de los elementos afrodisíacos anteriores y a la aniquilación de los «postremae reliquiae» del ser originario (cf. Estrabón 6, 265). En los Estados de la Italia inferior, Atenea —unida ora a establecimientos eolios, dorios, aqueos, ora

troyanos— halló una difusión particular (Tz. Cass. 930, donde [†] está firme según los manuscritos; Estrabón 6, 1, 4; 5, 4, 8; 5, 3, 6; 6, 3, 5. 7. 9; Ps.-Aristót. *de mirab. ausc.* 116; Lic. 852-855 con Tz. a 853; 950. 979-992 con Tz. a 987; Klausen, *Aen.* 1, 428 ss. y a menudo), y en todas partes se anuda a su culto materno el mismo progreso de la civilización, del orden moral y civil que en Locri y en Tarento.

A los héroes del existir puro está ella al lado protegiéndolos: en Italia, junto a Diomedes (Tz. *Lic.* 614), Ulises (Estrabón 5, 4, 8; 3, 2, 13; 3, 4, 3), también Menelao, cuya llegada es vaticinada por Casandra en Lic. 852-865, y cuyas errancias están dirigidas hacia países de forma de vida preferentemente afrodisiaco-hetárica: Sicilia, Chipre, Etiopía, Fenicia, Egipto, Libia, el Ericio siciliano, en significativo destaque de su carácter conyugal-casto. En algunos rasgos particulares se destaca todavía especialmente la derrota de la vida afrodisiaca. Como exvoto ofrece en Italia Menelao el calzado de Helena, de significación hetárica (Cass. 857; Tzetz. p. 844 Müller). El dardo de Filoctetes, el héroe venerado en Crimisa y Crotona, lo dirige Atenea contra el impúdico Paris-Alejandro (Lic. 914). En su templo de Lagaria deposita Epeo los instrumentos funestos para Troya (Lic. 930-950). Por Atenea es protegido Diomedes; su esposa Egíalea, en cambio, es seducida por Afrodita por venganza (Lic. 714; Tz. 647). Castamente abatida está la mirada de la diosa, como se la despliega en saga en el mito troyano e itálico (Tz. *Lic.* 979-992; Estrabón 6, 1, 14; Justino 20, 2; Klausen, *Aen.* 1, 449), mientras el ojo encendido de aquella que ha gustado al varón sale por contraste en el relato de Pentésilaea y Aquiles en Tz. *Lic.* 999. A la Hera matronal es subordinada Tetis (Tz. *Lic.* 857), y la derrota de Calcas, el vidente de los higos incontables, por Heracles, está localizada tanto en Jonia como en

la Siritis (Tz. Cass. 980, p. 897 Müller). En todas partes sale el punto de vista más profundo vencido y, frente a él, el más alto y victorioso de Atenea. Pero también en este último mantiene la maternidad su principado. Naturaleza material-lunar lleva la Atenea de la Magna Grecia, a la que los siritas ofrecen la ofrenda de pan. Su relación con la luna, con el agua, con la fecundidad agraria sale en todas partes. Como se revela a Zaleuco en sueños, así, como Etra, madre del rocío nocturno ([†], arriba p. 152), da a Falanto también la victoria nocturna, y hace cumplir en la Siritis su servicio por un muchacho vestido de mujer (Justino 20, 2; Tz. *Lic.* 987). En la veneración del principio materno descansan la disciplina y el rigor que elevaron a su poder y a su floración a los Estados de la Italia inferior. Sentada estaba figurada Atenea en la mayoría de las ciudades de su culto más antiguo (Estrabón 13, 1, 41): una imagen elocuente de la suprema dignidad matronal, que se ejercita en el mantenimiento de la disciplina, de la paz (cf. Tác. *Germ.* 40), del derecho y de todo orden civil. Falanto a los pies de Etra, cuidado por la esposa amante y elevado a un existir más alto, resume, por así decir, en figura plástica toda la significación histórico-cultural de la antigua ginecocracia.

Algunos escritores modernos, como Clavier y R. Rochette, han hecho valer contra los fenómenos hasta acá considerados de los orígenes locrios y tarentinos la inverosimilitud que se opondría a la aceptación de tales relatos; O. Müller y sus sucesores han derivado el origen de la tradición sobre los partenios de la fama de la molicie posterior, a partir de la cual habría sido compuesta retrospectivamente. Pero así como no se pueden negar las condiciones preconjugales y los lentos progresos de la humanidad hacia estados familiares regulados, tampoco los lacedemonios habrían tenido que reclamar en su favor una defensa frente a la

poliandria, frente a la cesión de las mujeres (Polib. 12, 6 en Lucht p. 16: [†]) y otras libertades en el trato sexual, como la que el tiempo nuevo considera necesaria: tan necio aparece, en general, elevar la verosimilitud a medida de la consideración histórica y hacer así depender del grado de experiencia y de perspicacia subjetivas lo que sólo en sí mismo lleva su crítica. Pero todavía menos grato es el emparejamiento del ocaso posterior con la rudeza natural de la época anterior. De ésta se han desarrollado los Estados más florecientes y vigorosos; aquél es incurable. Toda la historia enseña que en ímpetu de acción, en ambición y en inclinación a la empresa aventurera los partenios superaron a la mayoría. Si el oráculo enviaba tales huestes preferentemente a la Italia ruda, y las retenía, en cambio, de Sición, donde también Atenea tenía su trono como diosa de la acrópolis (Paus. 2, 5, 3), no puede negarse al sacerdocio délfico el testimonio de una sabia promoción de sus fines culturales. En todos los tiempos la lucha y la fatiga han obrado depurando sobre los pueblos. A ellas hay que atribuir principalmente la superación de las condiciones anteriores y la fundación de una civilización más alta. Sobre la intelección de este progreso pongo el peso principal. Las desviaciones particulares de la tradición y las dificultades cronológicas pierden frente a él toda significación. [†] (Estrabón 1, 2, 9. 11-18).

§ 141

El análisis del mito de Eunomo, el locrio

La exposición del derecho materno locrio la cierro con una consideración precisa del mito del certamen délfico de Eunomo con el regino Aristón. Nadie ha emprendido la tarea de penetrar en su comprensión, y sin embargo nos trae una abundancia de

enseñanzas y, bien entendido, abre una mirada profunda sobre el lado más digno de la concepción eólica de la vida, la que reposa sobre el principado de la madre. En el foro de la ciudad de Locri había una estatua de Eunomo, con la cítara en la mano y sobre ella una cigarra.

«Como cuenta Timeo, en los juegos píticos sostuvieron una vez un certamen de cítara este Eunomo y el regino Aristón; en él, este último pidió a los de Delfos que abrazaran su causa, porque sus antepasados habían estado consagrados a Apolo y la colonia había salido de Delfos. (Cf. Estrabón 6, 257; Plinio 34, 8, 19 ss.; *Antología* 3, 262, n. 528.) Eunomo, en cambio, habría hecho valer que a los reginos les faltaba la primera condición previa de todo certamen de canto, pues entre ellos mismos la cigarra, el más melodioso de todos los animales, enmudece. No obstante, el canto de Aristón encontró aprobación y le dio esperanza de victoria. Al final, sin embargo, el premio quedó para Eunomo, y por él, para celebrar el triunfo, se erigió en su ciudad natal la mencionada estatua. En efecto, cuando en medio de la prueba se le rompió una cuerda, una cigarra se posó y llenó el tono que faltaba» (Estrabón 6, 399; Antígenes de Caristo, *hist. mir.* 1 con Beckmann p. 5; Eustacio, *ad Dionis. Perieg.* 364, p. 159 Bernhardt. Sobre el agon délfico de los citarodos, Estrabón 9, 3, 10; Servio, *Aen.* 6, 645. Sobre la citarodía eólica, Escol. Pínd. *Pít.* 2, 127; sobre la naturaleza apolínea de la cítara y su oposición a la lira báquico-órfica, Higino, *poet. astr.* 2, 7; Pausanias 5, 14, 6; *H. Orf.* 34, 16; *Aen.* 12, 334; Servio, *Ecl.* 8, 55; Dióg. La., *Vita Pythag.* 24; Jámblico 65. 111; Porfirio 32; Luciano, *ad indoct.* 11. 12; sobre el significado de *nomos* y de *nomimos* Apolo, Focio ex Proclo p. 523; Plehn, *Lesbiaca* p. 158).

El centro del mito lo forma la cigarra, que aparece como símbolo religioso locrio. Del entendimiento de su sentido dependerá el de la estatua y el del mito que a ella se anuda.

Tettix —la cigarra—, llamada así por su canto sonoro (Chandler, *voyage dans l'Asie mineure* 2, 224; Teócr. *Id.* 7, 138), *babax* por los eleos y, fuera de eso, *aletis*, la errante (Hesiquio s. vv.; Eustacio, *Hom.* 396, 1; 1481, 15; Tzetzes, *Chil.* 9, 997 ss.), y *kerkope* cuando es pequeña (Hesiquio s. v.), aparece en numerosos testimonios como representación de la maternidad de la tierra y de la descendencia unilateralmente materna de los *gegeneis*, de los locrios nacidos de la tierra. Suidas: «[†] —símbolo del nacido de la tierra—», y «[†] —nacido de la tierra, por eso también Erecteo, el hermano de leche de Atenea, salido de la tierra—» (Suidas s. vv.). A ello se añade Filóstr. *Im.* 2, 17, p. 80. 493 Jakobs- Welcker; Suidas s. v. [†]; Escol. Tucíd. 1, 6; Escol. Aristóf. *nub.* 980 (976); Dión Cris. *Or.* 44, p. 595 Reiske; Tertuliano, *de vel. virg.* 10; y la glosa de Hesiquio s. v. *kerkope*: «[†] —a la tierra, dicen, porque engendra cigarras—» (léase *genneteiran*).

Según el *Banquete* de Platón, p. 191, reinaba la creencia de que la cigarra engendra en la tierra, y por eso se la tenía por modelo del género humano más antiguo, en el que no engendraba uno en otro, sino cada uno en la tierra. Cf. *Fedro* p. 230.

Con la maternidad de la tierra se une la de la noche y la del rocío nocturno. Plinio 11, 26 (32): *cortice rupto circa solstitia evolant, noctu semper, primo nigrae atque durae* —rotas sus envolturas hacia el solsticio, salen volando, siempre de noche, al principio negras y duras—. En cigarra se transforma Herse, después de engendrar con Hermes a Titono, y éste con la Aurora a Céfalo (Apolod. 3, 14, 3. 4; Ovid. *M.* 2, 737 ss.; Tz. Cass. 18; cf. *Antología*

6, p. 121; 9, p. 265. Ed. prior. Jak.).

Si acá aparece Tettix como la noche madre, rica en rocío y fecunda, al mismo tiempo se alude a su conexión con la luz primera que sale del seno de lo oscuro. Tettix aparece ahora él mismo como Titono, como el día joven amado de la Aurora (Serv. G. 1, 447); de ahí la creencia en un rejuvenecimiento que siempre vuelve de la cigarra (Tz. Cass. 18, p. 304 Müller). Como la cigarra corre al ocaso igual que el sol, así también regresa siempre como él a la juventud. A la noche madre le está al lado el día como potencia masculina. Y así como con la noche se une el silencio, y con la luz primera el movimiento de la vida («Alma dies sopitas excitat urbes, et cum luce refert operum vadimonia teris», Manil.), del mismo modo la tettix femenina es eternamente muda, y canta solamente la masculina (Plinio 11, 26: *mares canunt, feminae silent*; igualmente Aristót. H. A. 5, 30; Hesiquio s. v., con Beckmann en Antíg. Car. p. 6); y tan pronto como al mediodía el sol alcanza su fuerza más alta, despliega ella su canto entero (testimonios en Creuzer, *Symb.* 4, 580). Según este ejemplo, Platón en el *Fedro* p. 259 no quiere permitir al filósofo que duerma al mediodía y no hable.

El grado religioso al que Tettix pertenece es, por lo tanto, fácil de determinar con esto. No la luz eternamente sin cambio, sino el día nacido de la noche y que siempre vuelve a la noche ([†] —día nocturno—) aparece como su reino. Por su idea se anuda a aquel Poliido que despierta al hijo de Minos, el que compara el color del portentoso buey, que cambiaba tres veces al día, con la planta de la zarzamora. Su reino es el de la vida natural inagotable, pero siempre cambiante, al que pertenece la saga de la alternancia de cigarras mudas y cantoras, que vuelve en Cefalenia y es comparable a la heterameria de los Dióscuros del Sagra (Antíg.

Car. *Mir.* 3). Colecciona los testimonios Beckmann para Antíg. Carist. *Mir.* c. 1, p. 4. Nótese Eliano *H. A.* 5, 9: «[†] —la cigarra locria es la más dulce de todas, la regina, en cambio, entre los locrios tiene buen nombre—». El significado agrario lo destacan en particular la oda anacreóntica 5-9 (Bergk p. 822), Plinio 11, 27 y las monedas metapontinas (Carelli 149, 40; 150, 52; 151, 64; 155, 116. 118. 119). Si retenemos esta conexión, resulta una correspondencia interna entre la Tettix y el principio materno locrio: acá y allá, la consideración eólica de toda vida según la medida de la vegetación telúrica.

Pero desde el significado puramente físico asciende ahora Tettix a uno místico más alto. Este último reposa sobre aquél, como la significación mística de Deméter es una espiritualización de su maternidad material. El cambio eterno, unido al eterno rejuvenecimiento del mundo vegetal (Cic.: *ut ipsa varietas habeat aeternitatem*), el eterno ocaso del sol, unido a su eterno renacer, se vuelve el modelo de la esperanza superior del género humano. Tettix es la expresión de este pensamiento de misterio. Lo reconocemos en una serie de testimonios. El Tettix cretense que descansa en el Ténaro muestra en su *Psychopompeion* y en su unión con el citarodo Arión (Servio, *Ecl.* 8, 55; Pausanias 9, 30, 2; 3, 25, 5; Heród. 1, 23. 24), el *Kasario* de dos monedas tarentinas (en Carelli 105, 45, con la observación de Cavedoni p. 45, y G. de Tommasi, *sulle due antiche città Saturo e Taranto*, Lecce 1848, tav. 1, 1; con la observación de Boeckh sobre el significado de *Kas* en las inscripciones lacónicas, *C. J. Gr.* 1, p. 613), la fuerza de las iniciaciones que vence a la muerte y al ocaso, la cual se manifiesta de manera igualmente elocuente en la representación figurada de Odiseo que le presenta una cigarra a Cerbero (Plut. *de sera num. vind.* 17, 10; Pausanias 9, 30, 3; Suidas s. v.; Crisóstomo *Or.* 33, p.

397, Reiske 2, 5; sobre el Ténaro, Pausanias 3, 25, 4 con Sibelis p. 80; Esteban de Biz. s. v.; Friedrich, *Natursymbol.* p. 638).

Además: Horapoll. 2, 55: «[†] —quienes quieren significar un hombre de los misterios y de la perfección pintan una cigarra; pues ésta, no por la boca, sino por el dorso emitiendo su sonido, de nuevo una dulce canción deja oír—» (Eims. Spiegel, con la explicación de Roulez en los *annali* 1859). Vemos acá la relación general con el misterio continuada y sostenida por una propiedad particular del animalito, que también destaca Plinio 11, 26: *unum hoc ex iis quae vivunt et sine ore est* —es el único de los vivientes que está también sin boca—. La naturaleza misma parecía haber indicado la ley suprema de los misterios, el silencio.

En la concepción que los antiguos ponían bajo el cielo rico en rocío, esto es, que él anuncia [†] —el rocío— y significa la sabiduría que se derrama desde lo alto sobre las almas de los hombres (Horapoll. 1, 37), por lo cual también Orfeo y Pitágoras son representados nutridos de rocío (Estrabón 4, 628: [†] —aprendiendo de noche por el conocimiento—), hay una conexión con la relación mística del grillo, que ciertamente se identifica con Herse y se nutre del rocío más fino ([†] —el que revolotea tras el escaso rocío—).

Se comprenderá ahora la importancia del hecho de que no los jóvenes, sino los ancianos, lleven la cigarra de oro en el mechón de pelo, en el *krobylos* (Himer. *Or.* 8, 4, p. 546; Jenof. *anab.* 5, 4, 13; Luciano, *nav.* 3, y Solan ad l. 1. 8, p. 497 Bip.; Winckelmann, *trattato prelimin.* 4, 66). Luciano lo destaca expresamente en el pasaje citado. En Homero, *Il.* 3, 151, los ancianos, cuya conversación provoca la aparición de Helena, son comparados a las cigarras; en el mito de Titono es la *longaevitas* la que produce la transformación en cigarra (Serv. G. 1, 447; 3, 328; *Aen.* 4, 535); en

la oda anacreóntica, por último, se dice: «[†] —y la vejez, la cigarra—». La idea que acá impera es la misma que también sale en la elección de ancianos como *thallophoroi*, tal como lo anotan Jenofonte en el *Banquete* 4, 17, Filócoro *fr.* 26 y Diceaerco en Escol. Aristóf. *vesp.* 544. Tettix, que vuelve de la vejez a la juventud, forma la más bella esperanza del anciano que camina hacia su disolución. Que por eso se la encuentre en las tumbas no puede llamar la atención. Es también acá símbolo de las iniciaciones recibidas. R. Rochette, *Mon. inédits* p. 251; O. Jahn, *Archeolog. Beiträge* p. 145, n. 114. Plinio 34, 8, 19: *fecisse et cicadae monumentum ac locustae* —hizo también un monumento a la cigarra y a la langosta—; con ello (¿Mirón?) significa Enio en sus poemas. Más bien una continuación de estas ideas en la simbólica cristiana: Görres, *Christl. Myst.* 2, 223. Sobre la cigarra de Sófocles: Posidon. *ep.* 9.

Hemos llegado ahora al punto en que la conexión de la cigarra con la cuerda que se rompe recibe su comprensión. A un nacimiento celeste más alto es conducido por Tettix el organismo telúrico que se desmorona. Los *melioris spei initia*, los *nova salutis curricula*, los [†] —los fundamentos de una mejor esperanza—, que constituyen el contenido superior de todos los misterios, la [†] de la [†] (Gräberinschr. p. 32), son destacados con tal firmeza por Cicerón, *legg.* 2, 14, Isócrates *panegy.* 6, p. 59 y Apuleyo, *Met.* 11, p. 270 Bip., que acá puede omitirse perfectamente presentar la serie entera de testimonios antiguos (Bode, *Orph.* 163; Roeth, *Pythag.* 2, 600; Neuhäuser, *Kadmilus* 125, 1). Para el símbolo menos conocido de la cuerda que se rompe llamo la atención sobre las siguientes analogías decisivas.

Amenofis-Memnón, cuando lo tocan los primeros rayos del sol naciente, emite un sonido que Pausanias 1, 42, 2 compara con el de una cuerda que revienta: «[†] —a quien más bien se lo compararía con el sonido de una cítara o de una lira al romperse la cuerda—». Cf. Estrabón 17, 8, 6, y en especial Filóstr. *Imag.* 1, 7. La observación de Calístrato (*stat.* 1, 9) de que al salir el sol se oye un tono alegre y al ponerse uno triste presta a aquella comparación su sentido simbólico correcto. Al mito locrio se anuda, sin embargo, tanto más estrechamente el Memnón etíope, llamado por Catulo en la *coma Berenices unigena*, esto es, hermano del *ales equus* de Arsínoe Locride, es decir, del Céfiro (Hes. *Th.* 379), cuanto que también con este último se une la misma relación con la noche rica en rocío y con la luz primera que sale de su seno, el mismo principado del vientre materno que pare, la misma esperanza de vencer a la muerte.

En especial instructivo para esta última relación es el epigrama transmitido en el *C. J. Gr.* 4747, uno de los muchos [†] —inscripciones de adoración— grabados en el propio coloso; en él se oponen Aquiles y Memnón. Ciertamente es que a ambos tocó igual suerte de muerte, pero aquél calla eternamente, mientras éste anuncia en voz alta que vive, y con ello calma el dolor de la inconsolable Tetis. «[†] —vivir, en verdad, dulce para los mortales, y al muerto una gran voz...—»; cf. Pínd. *Ol.* 2, 91; *C. J. Gr.* 4740. 4758; Filóstr. *V. Apoll.* 6, 4; Eustacio *Il.* 1, p. 128. Reconocemos acá el mismo pensamiento del renacer que se enuncia en el canto de Adonis de la argiva en Teócr. *Id.* 13, 99 ss. y en Plutarco, *Nicias*; también a Adonis lo llevan las mujeres en el rocío de la mañana, con los primeros rayos del sol (15, 132), a la ola espumosa del mar, del mismo modo que los etíopes, *qui nascentis Dei Solis inchoantibus radiis illustrantur* —los que son iluminados por los

primeros rayos del dios sol que nace—, según Luciano, *Jup. trag.* 42, veneran al sol naciente. Cf. Val. Máx. 7, 3, 2; Fest. *Lucius*; *Epit. de nom. Lucii* und Manu.

Sólo desde este punto de vista superior se explica la fama del llamado coloso de Memnón, que hizo de Tebas un lugar de peregrinación para griegos y romanos (Filóstr. *Her.* 3, p. 699 Olear; Aten. 15, 680 B.). No la mera curiosidad, sino la esperanza religiosa anudada a la piedra que suena, se expresaba en las visitas y en los [†] —proskynemata, actos de adoración— que las atestiguan. Pese a su mutilación (C. J. Gr. 4741; Letronne, *Rec.* 2, 326), Memnón, a quien la madre ya en su nacimiento bañó con lágrimas de rocío (C. J. Gr. 4721, versos 4-5; Serv. *Aen.* 1, 493; Ovid. *M.* 13, 622), sale sonando del seno de la noche muda y anuncia al extranjero que escucha la gozosa noticia de que vive. Que también la madre lo oiga: ése es el deseo que varios visitantes expresan (C. J. Gr. 4739. 4742. 4763). Pues en Memnón salen dominantes el dolor y la dicha de la madre y la intimidad entera de su relación (cf. *H. Hom., in Vener.* 4, 218-238). En general, la concepción fundamental del derecho materno se ha hecho valer en las inscripciones de Memnón por todos lados. Así como los varones, al resonar la piedra, se acuerdan preferentemente y con amor de los miembros femeninos de su familia, de las madres, las hermanas, las esposas, así también al dios le son especialmente gratos los [†] —proskynemata— de las mujeres. Junto a Trebulla Cecília (4739. 4740. 4741) encontramos a Balbila, que en 4730 por sí misma, en 4725 por Adriano y por separado por su esposa Sabina, [†] —el curso de siete meses(?)— (4727. 4728. 4729), presenta su adoración, en el epigrama 4730 destaca su origen materno («[†] —de Balbila, la madre del gran rey Acme—», donde *genitous* por *gennéteos*; sobre Acme, Letronne, *Statue vocale de*

Memnon 1, 173; *Recueil des inscript. grecq. et latin. de l'Égypte* 2, 357; sobre Balbilus, Letronne, *recherches* p. 393), y en el uso del dialecto eólico da a conocer una adhesión consciente y deliberada al honor de las mujeres eolias y al carácter órfico-dionisiaco de su poesía. Si así, exterior e interiormente, se comprueba la estrecha adhesión del culto griego de Memnón a los pensamientos religiosos eólico-locrios, si también Lesbos posee su [†] —el grillo de las torres(?)— (Filóstr. *Her.* 10, p. 713 Olear), si Titono, el esposo de la Aurora y padre de Memnón, es transformado él mismo en cigarra, entonces también el mismo significado de la imagen de la cuerda desgarrada y de su tono restablecido más bellamente por Tettix está fuera de duda para ambos mitos.

Al mismo círculo de representaciones pertenece la lira rota en uno de los vasos de plata hallados en Bernay, que forman el mayor ornamento del *Cabinet d'antiquités* de París. Un examen preciso del original ha puesto fuera de duda este punto, ya destacado por R. Rochette. Para el significado místico de la representación entera, que también Lenormant reconoce, da en cambio una prueba irrefutable el huevo báquico-órfico erigido sobre la columna, que es del todo seguro y sin embargo escapó a la atención de los arqueólogos franceses. La lira rota, comparable a la del ciego Tamiris en Pausanias 9, 30, 2, y el huevo presentan en una simbólica elocuente el nacimiento superior que sale del desmoronamiento del cuerpo, tal como lo aseguran los misterios, sobre todo los órficos. Los detalles sobre este monumento, elevado por el arte y por su contenido al rango de los más notables y quedado en Alemania del todo inadvertido, formarán el contenido de una publicación especial. Las láminas, en el apéndice.

El entendimiento del mito locrio ha avanzado tanto con estas reuniones que ya no podemos dejar de reconocer su conexión interna con una noticia de Heráclides, *Pol.* 30: «[†] —entre los locrios no hay duelo por los que han muerto, sino que, cuando los entierran, los agasajan—». He llamado la atención más arriba, p. 27, 2, sobre la semejanza de la costumbre acá indicada con la de los ceos y los licios. Pero sólo ahora se vuelve evidente la significación plena de la fiesta de los muertos unida al gozoso banquete entre los epizefirios. Las manifestaciones de alegría son una consecuencia del culto de los misterios, un desborde de aquella fe que concibe el desgarramiento de la cuerda como condición previa de la victoria y sustituye su disonancia por la armonía más bella de la Tettix divina.

A esto se anudan del modo más próximo los fenómenos semejantes del orfismo pitagórico y del lesbio. Aquél destierra el duelo y las lágrimas (Jámb. *Vita Pyth.* 234; Porfir. 59), y del mismo modo Safo prohíbe a su hija toda manifestación de dolor por la muerte de la madre: «[†] —no es propio de nosotras, en la casa de las servidoras de las Musas, el lamento; pues a nosotras no nos conviene esto—» (Máxim. Tir. 24, 9). A ello *fr.* 68 Bergk, y Sófoc. *Trach.* 1200-1205. 1276; Val. Máx. 7, 1, 1. Cuanto más lamenta en otros lugares la poeta lesbia, llena de melancolía, el ocaso como una desgracia —pues si no lo fuera, también los dioses morirían (*fr.* 137)—, cuanto más deplora la codicia del Hades (*fr.* 47), y en el lino-otalino como en el canto de Adonis (*fr.* 62; Pausanias 9, 29, 8; *Etym. M.*) pulsa aquel tono de lamento que Horat. C. 2, 13, 24 destaca como el lado más conmovedor de la lírica eólica («[†] —las doncellas que hubo en Lesbos, musas en los dolores y en el lamento—»), con tanta mayor firmeza señala su rechazo del lamento fúnebre hacia el lado más alto de la mística

órfico-dionisiaca, que en Lesbos tuvo uno de sus sitios más famosos y que domina toda la disposición de la lírica lesbia, la que desde ningún otro punto de vista se puede apreciar rectamente.

En la religión báquica el pensamiento del duelo y del dolor por el ocaso constante de toda vida pasa tan conmovedoramente a primer plano que por eso mismo los hombres son llamados [†] —los que lloran— (Fr. Orf. 36, Hermann p. 493; [†] —de los megarenses que lloran—, en Zenob. 5, 8; Diogen. 6, 34; 7, 65); pero no es lo último: se disuelve en la confianza del nacimiento superior, que sale del cuerpo que se desmorona como del huevo que se rompe de Enorques en la muerte misma. Este último pensamiento, al que también se anudan los huevos del circo romano, ha encontrado su expresión en las palabras de Safo, del modo en que domina y explica la imagen epizefiria de la victoria lograda por Tettix y la gozosa celebración de la fiesta de los muertos por parte de los locrios (también de las mujeres, que entre los licios son las únicas que hacen duelo), como por parte de los masilios (Val. Máx. 2, 6, 7) y de los tracios (Val. Máx. 2, 6, 12; Mela 2, 2, 3 con Tzschuke 3, 2, p. 79; Jámb. V. *Pyth.* 173; Filóstr. V. *Apoll.* 5, 14; sobre la *risus*, Mercklin, *Talos* 78-87).

¿Puede después de esto quedar alguna duda sobre el sentido en que Píndaro llama a los epizefirios un [†] —ciudadano de oído atento(?)—, por qué les recuerda el castigo de Ixión (*Pít.* 2, 34), y con qué pensamiento, en fin, les tributa el elogio [†] —que aman lo que es hermoso(?)—? No se destaca alabando la inclinación a la música y a la vida musical en sentido puramente real, sino que este elogio tiene una relación religiosa determinada, comprensible para todo antiguo (Estobeo, *floril.* 2, p. 104. 139 Meineke; Luc. *de saltat.* 15. 16; Gräberinschr. p. 283. 290; Estrabón 10, 467), y que habita

en las expresiones [†] —buena y pura— (C. J. Gr. 4746. 4816; Platón, *Phaedr.* 235), [†] —brillante— (de ahí Mnasístrato, el hierofante en la inscripción mesenia, y en los misterios de los carpocracianos, sobre lo cual más adelante). Precisamente acá muestra la cigarra el paralelismo más perfecto con el pueblo epizefirio. También a ella se la llama [†] —consagrada a las Musas— (Escol. Aristóf. *nub.* 980; Plut. *Symp.* 8, 7, 3, Hütten 11, 371; Clem. Alex. *Strom.* 5, p. 661 Potter; Artemid. *Oneirocr.* 3, 49); también ella es [†] (Anacr. 32, 16), como la abeja (Filóstr. *Im.* 2, 12); también ella está con las Musas (32, 12), y con Calíope sobre todo, en la relación más íntima. Píndaro muestra con la presentación de Platón en el *Fedro* p. 258. 259 una concordancia tal que podemos explicar el uno por el otro. La vida de la cigarra, que canta sin comida ni bebida hasta que muere, llega entonces a las Musas y se une con la más antigua de ellas, Calíope y Urania, las que emiten los sonidos más bellos, es en el *Fedro* el modelo del filósofo que, sin cuidarse del cuerpo, se esfuerza sin cesar por el conocimiento de las cosas divinas.

[†] —La vasija locria de Michele Arditi muestra una figura femenina sentada con la inscripción «[†] —hermosa parece—», sobre lo cual Boeckh, *Fragm. Pindari* p. 569; lo hermosa, con la relación misteriosa a la belleza superior que sale en la muerte, para lo cual las pruebas se presentan en otro lugar—.

Como en Píndaro, se encuentra acá la unión con las Musas, y sobre todo con Calíope, la que cuida preferentemente de las cosas celestes; pero la alegría con la que el animalito mira la muerte que se acerca sin dolor, para penetrar por ella hasta la unión con la Musa más antigua, constituye el contenido de aquella [†] suprema que celebra la muerte como la más bella de las victorias con fiestas

gozosas y subordina el tono que se apaga de la cuerda rota al arte consumado del cantor sagrado. Así sale en la cigarra el lado más noble de la vida espiritual locria. Si antes destacamos su relación con la base física del principio materno eólico, ahora reconocemos en la relación mistérica la concepción metafísicamente depurada del mismo. A eso se refiere cuando ahora se destaca la naturaleza inmaterial y del todo pura del cantor que siempre anhela la luz. Inmaterial, una gota del rocío más fino es su alimento (Eustacio *Il.* p. 395. 30-32; *Od.* p. 1423, 29); inmaterial, «[†] —sin sangre(?)—», su cuerpo. Inocente y pura (Anacr. 32, 9), «[†] —dulce a los mortales—», por eso «[†] —amiga de los mortales—», emparentada con la abeja pura y cereal, pero odiada por las golondrinas, que por eso no se deben tolerar bajo su techo (Plut. 11, 371 Hütten), es el modelo del iniciado que, conforme al mandato de los misterios, «[†] —vive la vida consagrada—» (Euríp. *Bacchae* 72; Estrabón 10, 469). También en esta concepción permanece fiel a su relación materna. Es unida a las Musas, estas portadoras femeninas del misterio (*H. Orf.* 76, 7), y como tal representada a menudo en los sarcófagos, y así como está asignada a la más antigua de ellas, a Calíope, la madre órfica de Apolo (*H. Orf.* 24, 12; *Fr.* 1, p. 505), así también al género humano más antiguo (cf. Escol. Apol. Rod. 3, 1, lin. 19 Keil). El paso más alto y último es la entrada en la unión apolínea. La vemos en el mito de la victoria delfica de la cigarra. Está reconocida en Anacreonte: «[†] —y lo ama el propio Febo, y le dio un canto sonoro—», mientras Píndaro, Platón y Filóstr. *V. Apoll.* 7, 11 destacan exclusivamente la conexión originaria con las Musas; está representada en las monedas metapontinas (Carelli 155, 116) y confirmada por la naturaleza de los misterios mesenio-andanios, cuyo carácter a la vez demétrico y apolíneo conocemos por la gran

inscripción descubierta hace poco: un paralelo que recibe peso particular por el hecho de que el grillo también pertenece a los mesenios, como lo prueban sus monedas (Creuzer 4, 580), y Prosérpina-Core, la diosa bien dispuesta hacia el género humano órfico (Euríp. *Rhes.* 935 ss. 955-959), recibió el mismo culto entre mesenios y locrios (Liv. 29, 18 s.; Valerio Máximo 1, 1, 1).

Así queda completo el camino escalonado desde la maternidad ctónica hasta la naturaleza luminosa paterno-apolínea; el mismo animalito que al comienzo designaba a los Erecteidas como *gegeneis*, y que pertenece preferentemente a las estirpes más antiguas, a atenienses, cretenses, cefalenios, mesenios, es ahora referido a Apolo *patroos* (Escol. Aristóf. *nub.* 980).

El certamen del locrio con el regino gana desde este punto de vista su interés supremo. Aristón funda su pretensión a la victoria pítica en el carácter originariamente apolíneo de la ciudad regina. El locrio, en cambio, no puede jactarse de esa ventaja. Puramente materno, incluso afrodisiaco-hetárico, es el origen de los epizefirios. Pero si con ello Eunomo llama sobre sí la enemistad de Apolo, ha ganado para sí al puro delfio por el desarrollo superior que dio a la maternidad. Despojado de su carácter impuro, el pueblo materno de los locrios encuentra reconocimiento apolíneo. Sobre Aristón se lleva Eunomo la victoria: un testimonio del peso más alto para la capacidad interna de la Locri fundada sobre el derecho materno y del pueblo eólico en general.

Significativo aparece ahora el hecho de que el sacrificio de castidad de las matronas locrias pertenece a la lucha contra esa misma Regio. La oposición de las religiones en que se fundan la una y la otra ciudad sale acá de nuevo a la luz con toda su crudeza. De la unión apolínea vuelven los epizefirios a la reina más antigua de su

ciudad, a Afrodita. La resistencia y el forcejeo que oponen a este paso recibe ahora su peso entero. La ciudad ha llegado al punto de giro de su destino. Apolo y Afrodita se disputan por ella. El estado más profundo y el más alto se enfrentan hostilmente. Lentamente se decide entre ambos la victoria, pero al final el pueblo epizefirio, después de haber celebrado en Eunomo su elevación suprema, vuelve a ser presa de la vida afrodisíaca: una confirmación de la experiencia histórica de que los estados de la juventud vuelven a valer en la vejez, aunque ahora como decadencia incurable. *Nascentes morimur finisque ab origine pendet* —nacemos muriendo, y el fin pende del origen— (Manil. *astr.* 4, 16).

§ 142

Lesbos y Safo

Anudar Lesbos a los locrios epizefirios no se justifica sólo por la identidad del pueblo eólico (Escol. Pínd. *Nem.* 11, 43; Pausanias 10, 24, 1; Estrabón 13, 1, 3; Plinio 5, 31, 139; Plehn, *Lesbiaca* p. 37 ss.), sino en particular por la gran semejanza de los fenómenos que ambos países ofrecen. Mucho de enigmático guarda la patria de Safo. Sin resultado ha luchado la ciencia de la antigüedad por el entendimiento de las cosas lesbianas. Asombrados, pero sin remedio, están nuestros escritores ante el círculo de aquellas poetisas que con esfuerzo viril salen de la oscuridad de la vida privada, a cuya cabeza brilla el nombre admirado de Safo. Alabanza y reproche se han disputado alternativamente el premio, y se eligieron como medida del juicio los conceptos morales del cristianismo. Unos pronuncian la condena; otros se agotan en alabanzas que, frente a las frases cortas pero poderosas de un Plutarco, *Erotic.* 18 ([†] —no se puede mezclar una mezcla semejante—), y de Horacio, *Od.* 4, 9,

10 (*spirat adhuc amor, vivuntque commissi calores Aeoliae fidibus puellae* —respira todavía el amor, y viven los ardores confiados a las cuerdas de la doncella eolia—), todavía parecen heladas. Lo uno y lo otro igualmente infundado, y sin fruto para el entendimiento. Indiscutible es, por cierto, que ningún fenómeno histórico puede ser explicado del todo, y menos que ninguno lo que en su especie es lo más alto; y a esa gloria tiene Safo el derecho más pleno por el testimonio unánime de toda la antigüedad (Estrabón 13, 617; Aristót. *Rhet.* 2, 23, 11). Frente a ella sentimos más fuerte que de costumbre la impotencia de un saber que casi siempre llega solamente a lo externo. Pero lo poco que puede alcanzarse no se ha hecho.

Un punto de enganche para el fenómeno de las mujeres lesbianas se lo buscó en la peculiar disposición natural del pueblo pelasgo (Plehn, *Lesbiaca* p. 28 ss.) y eólico, en las instituciones ginecocráticas de los locrios itálicos y griegos, y por último en la alta independencia de las mujeres dorias, en especial de las espartanas (Plut. *Lyc.* 18: [†]; Jenof. *Symp.* 8 vers. fin.; *de rep. Laced.* 2, 13; Eliano *V. H.* 3, 10. 12. 13; Müller, *Dor.* 2, 292 ss.; Jakobs, *Verm. Schrift.* 3, 215 ss.; Welcker, *kl. Schrift.* 2, 95 ss.). Sin duda todos esos puntos de vista tienen peso y justificación. Pero el que encierra la mayor enseñanza no está entre ellos. Lo hemos insinuado en la consideración de la vida dionisiaca de las mujeres y lo hemos aprovechado para entender la relación superior del servicio epizefirio de las Musas. Reside en la religión órfica, a la cual se anuda la vida de las mujeres lesbianas, y de cuyo espíritu está penetrada la lírica eólica, cultivada por la mujer con distinción más alta que por el varón.

En lo que sigue se mostrará la exactitud de esta concepción tanto por los testimonios históricos como por la comparación de los pensamientos rectores de la poesía lesbiana con los de la órfica, y por último se expondrán las determinaciones que los antiguos transmiten y los modernos han dejado del todo inadvertidas sobre el derecho de dote lesbio. Todo ello de modo que se trate más de la apertura de los pozos que de su completo beneficio. Puedo ahorrarme la tarea de examinar uno por uno la serie de testimonios sobre la significación sobresaliente del culto báquico en Lesbos (Tz. Cass. 212, con Gräberinschr. p. 36; Plut. *Symp.* 3, 2; Clem. Alex. *protr.* 3, p. 36 Potter; Pausanias 10, 19, 2; Creuzer, *Myth.* 3, 353 ss.; Euseb. *Pr. Ev.* 5, 36; Horat. *C.* 1, 31; Suidas [†] —Dionisos el mitilenense—, con Plehn, *Lesb.* p. 199 ss.; Aten. 1, 28 ss.; monedas, Plehn p. 98-112).

Rico en enseñanza es, en cambio, el mito que hace remontar la gloria lesbiana de las Musas a la recepción amistosa y a la sepultura de la cabeza de Orfeo, que llegó cantando desde el Hebro tracio a la costa de la isla. Según la manera de mirar poco alegre de nuestros días, también esto, como tantas otras cosas, es tratado como una poesía retrospectiva motivada por estados posteriores (cf. Eustacio ad Dionis. P. 537). No queremos reñir por eso. Cualquiera sea el origen y la edad de la saga: para probar que Lesbos era tenida por uno de los asientos más famosos de la Orfica dionisiaca, ella sigue siendo igual de probatoria que la posesión de la lira órfica por Terpandro (Nicóm. Geras. *Harmon. Man.* L. 2, p. 29 Meibom; Plehn 149; Bode, *orphica* 15-19), y la del también lesbio Arión (Heród. 1, 23; Frontón, *Arion* p. 373; Gelio 16, 19; Higino *f.* 174; Serv. *Ecl.* 8, 56; Plehn p. 165-169), y la estancia de Pitágoras en Lesbos (Dióg. La. 8, 1). En primer lugar está el fragmento de la elegía *Erotes e Kaloi* de Fanocles (Plut. *Symp.* 4,

5) en Estobeo *floril.* 62, p. 399, Meineke 2, 386. Cf. Rhunken, *Ep. Crit.* 2; Jakobs, *Anthol.* 1, 204; 7, 224 ss. ed. prior; Lobeck, *Aglaoph.* 1, 243; F. Schlegel, *sämmtl. Werke* 4, 50 ss.; Plehn, *Lesbiaca* p. 139. Más testimonios: Luc. *saltat.* 51; *adv. indoct.* 11; Filóstr. *Her.* c. 5; 10, 7; *vita Apoll.* 4, 14; Sil. Ital. 11, 476 ss.; Ovid. *M.* 11, 50 ss.; Antíg. Carist. c. 5, Beckmann p. 9; Eustacio ad Dionis. P. 536; Higino, *poët. astron.* 2, 7, p. 440 Stavern. Detalles sueltos sobre la gloria de las Musas: Eliano V. H. 7, 15; *Fr. h. gr.* 2, 130, 37 ([†] —la isla de los lesbios—); Mirsilo en Clem. Alex. *Protr.* p. 27 Potter ([†] —las Musas de la gracia—); cf. Pocock, *Descr. Orient.* 3, 27. Por mucho que estos informes se aparten unos de otros en puntos singulares, coinciden del todo en lo principal: en la adhesión de la musa lesbia a la musa órfico-traciana.

Particularmente instructiva se vuelve la conexión de ambos países por el comportamiento opuesto de las mujeres tracias y de las lesbianas. Mientras aquéllas salen al encuentro de la doctrina órfica como enemigas, ésta encuentra entre las lesbianas recepción alegre y su más bello desarrollo. Por las tracias es Orfeo consagrado a la muerte; pero Lesbos prepara de buen grado a su cabeza rica en cantos una tumba en tierra eólica. Al poner el mito el hecho atroz de las madres cíconas (Ovidio: *dirae Ciconum matres*) en conexión con los estigmas de su piel, nos da el medio más seguro para acercarnos a la idea fundamental que sigue. El tatuaje de las mujeres tracias está atestiguado de muchas maneras y todavía para tiempos muy tardíos. Plut. *de sera n. v.* p. 52 Wytttenbach: [†] —que vengaban en las mujeres de los tracios a Orfeo—, Wytttenbach p. 67. Clearco en Aten. 12, 524 deriva el tatuaje de las mujeres tracias del de las escitas, y coincide en el resto de su exposición con Eustacio a Hom. p. 1960, 15-17. Atención particular merece Dión Crisóstomo, *Or.* 14, Reiske 1, 442: [†] —¿y qué de las