

JOHANN JAKOB BACHOFEN



el **MATRIARCADO**

XXXIII · NACHTRÄGE

OTRAS LITERATURAS

EL MATRIARCADO

Johann Jakob Bachofen

Libro VI · §§ 152-164 y las láminas

XXXIII · NACHTRÄGE

Traducción del alemán de la editorial

Otras Literaturas

§ 152

Vuelta sobre Licia

El largo tiempo transcurrido desde que comenzó la impresión me ha puesto en condiciones de hacer nuevas investigaciones sobre varios de los puntos tratados. De los resultados se comunicará algo en los apartados siguientes. El primer lugar corresponde de nuevo a los licios: el número de testimonios ha crecido de manera del todo inesperada.

Siguiendo a Grimm, yo había referido el verso «Ze Künis erben ouch die Wib und nicht die Man» —en Künis heredan también las mujeres, y no los varones— a Túnez, y lo había recibido por eso entre los testimonios sobre el derecho femenino africano. A una comunicación epistolar debo ahora la siguiente rectificación. El poema de donde está tomado el verso mencionado procede de Tannhäuser, un poeta que cae en pleno siglo XIII y que debe de haber llevado una vida aventurera. Tomó parte en una cruzada, probablemente en la de Federico II en 1228, y parece haber andado un tiempo por Asia Menor y Siria y haber recogido allí más de una noticia. En uno de sus cantos (Bodmer, *Minnesinger* 2, 63, y la colección de Hagen 2, 87) entra en ese tema. Como nombra al rey de Marroch y quiere haber visto el de Barbería, no es inverosímil que pisara realmente suelo africano, ya hubiera llegado allí por Egipto o desde Sicilia. Sin embargo, la lección *Kunis*, fijada por los manuscritos, prohíbe pensar en la africana Túnez. Estamos más bien remitidos a Kenia, la antigua Iconio (*celeberrima urbs*, Plin. 5, 27, 95), en Karamania, que está en la gran ruta de las caravanas (Ritter, *K. A.* 1, 35), y llegamos así a la cercanía de Licia, esto es, a la comarca de Licaonia (*Itinerar.* Wesseling. p. 764), cuya población guerrera poseía en la antigüedad la imagen de la

Gorgona, tan estrechamente unida al culto materno de la luna y a la ascendencia unilateral por la madre (Eustacio ad Dionis. 857, p. 266 Bernhardt). Sirve de apoyo el que el poeta, hablando de Rumania, venga a hablar de Kunis. Bajo Rumania no debe entenderse, sin embargo, la Rumania europea, sino el imperio de los selyúcidas de Rum, cuya capital era precisamente Kenia. Alaeddin, sultán de la línea selyúcida de Iconio como Rum, reinó de 1219 a 1236. Ahora la noticia en cuestión se deja explicar de dos maneras. O suponemos que reposa en una reminiscencia histórica de Nicolás de Damasco, o le atribuimos el peso de un testimonio tomado de las condiciones del siglo XIII mismo. La primera conjetura es sin duda la más arriesgada con mucho; la segunda, en cambio, referida a la población indígena, no está expuesta a reparo alguno. Pero entonces le debemos al minnesänger alemán uno de los testimonios más notables de la potencia inextirpable de la costumbre, sobre todo en tierras de Asia. Quien se escandalice del fenómeno, que niegue su asentimiento. «El camino es ancho», como dice Simónides.

Inscripciones licias en las que se nombra sólo a la madre se encuentran pocas: *C. J. Gr.* 4300. 4306; cf. 1207. 1211; Filóstr. el Joven *Im. proem.* Otras tres (4244. 4242. 4248) están en inconfundible relación con el derecho antiguo. Proceden de Tlos ([†] —TI■s—, Estrabón; *Tlos*, Plinio), donde el mito de Belerofonte —con el cual todavía las mujeres en Teócr. *Id.* 15, 90-95 unen la idea del señorío femenino— parece haber sido local, según una mención epigráfica en Ritter, *Kleinasien* 2, 1009. Meritoria es la consideración más precisa de la 4248:

[†] —Eutiquiana, hija de Eutiques y de Claudia Ofelia, la que se llamó también Protis; Eutiques, hijo de Eutiques Ofelio, hizo este

monumento funerario para seis personas, sólo con sus nombres, a quienes él quiera, sin que sea lícito añadir a nadie ni por nacimiento ni a los que...—.

Se nombran acá dos [†] —homótaploi, los que comparten la tumba— (*qui in eodem domicilio habitarunt priusquam nascerentur* —los que habitaron en la misma casa antes de nacer—, Val. Máx. 5, 5 pr.), Eutiquiana y Eutiques; el segundo sin indicación de padre, y en esto no debe pensarse en nacimiento ilegítimo, porque tal cosa se designa en la primera parte de la misma inscripción sepulcral con el añadido [†] —patròs ád■lon, padre desconocido—.

Nótese ahora el tratamiento distinto que les toca en suerte a la hija Eutiquiana y al hijo Eutiques. Aquélla recibe en la tumba un derecho ilimitado para sí y para su descendencia, mientras la estirpe del hijo queda expresamente excluida. No puede desconocerse acá el pensamiento fundamental del derecho materno licio, que reconoce a las hijas como herederas y considera al varón como *caput et finis familiae suae*, cabeza y fin de su familia. Pero Eutiques recibe ahora la facultad de dar participación en la tumba a seis personas, no a más. Es claro que esta merced fue concebida como sustituto de la excluida sucesión de estirpe.

Vemos, pues, que entran en conexión dos puntos de vista: el derecho preferente de la hija procede del sistema indígena licio, que se mantiene sobre todo en conexión con el mundo de las tumbas; las atribuciones concedidas al hijo, en cambio, tienen su origen en el esfuerzo por satisfacer las pretensiones de la línea masculina, tal como se habían formado bajo el influjo del tiempo y de las concepciones grecorromanas, hasta donde fuera posible sin un ataque de principio al sistema antiguo. De la unión de ambos puntos de vista sale, por un lado, la exclusión de toda sucesión de

estirpe en la línea del hijo, y por otro la concesión a ese mismo hijo de una facultad personal de admitir. Ahora se vuelve claro también por qué los [†] —onómata, los nombres— sólo pueden ser elegidos entre los [†] —xenikoí, los extraños—: [†] —xenikós— forma el contraste con [†] —syngenēs, el pariente—, como el romano *extraneus* con *domesticus*, *suus*. Quedan excluidos por lo tanto todos los miembros de la estirpe, esto es, todos los consanguíneos, bajo lo cual —puesto que para Eutiques no se indica el padre— sólo pueden entenderse los unidos por sangre materna. La exclusión así limitada de los [†] —syngeneîs— contiene, pues, dos ideas, ambas igualmente notables e igualmente significativas: la prohibición de conceder el derecho de tumba a los parientes maternos, y la subordinación de los parientes paternos al concepto general de los [†] —xenikoí—. Cada uno de estos dos puntos se explica por los principios del derecho materno, que por un lado no permite propagar por el hijo los derechos de la sangre materna, y por otro no distingue a los parientes paternos de los *extranei*, prestándoles por lo tanto sólo la calidad de [†] —xenikoí—.

Vemos por todo esto cuán incorrecto es que el intérprete de la inscripción sepulcral tratada en el *C. J. Gr.* afirme que de los principios del derecho materno no se advierte nada en las disposiciones tomadas. Según mi concepción, sin eso su conexión interna queda incomprensible, y lo que en ella llama la atención repetidas veces, del todo enigmático. Quedan todavía dos puntos por tratar: primero, la elección de la expresión [†] —onómata, nombres— (cf. *C. J. Gr.* 2, 2664); segundo, la cifra de seis, a la que se limita el derecho de concesión de Eutiques.

[†] —Ónoma— está en conexión con la exclusión de la sucesión por estirpe. Designa por eso la validez puramente personal e

individual de cada uno de los concedidos, y corresponde así del todo a la imagen licia de las generaciones de hojas, que no están en ninguna relación de sucesión entre sí. Hemos encontrado arriba para el mismo concepto la designación Numerio-[†] —Kótos— elevada a nombre propio (según el dialecto macedonio [†] —Kótos— igual a *numerus*, Aten. 10, p. 455 D.). También ésta concibe a los hombres como *numeri* aislados, o como [†] —onómata— individuales; y también ella pertenece al derecho materno, como que los Fabios apodados Numerios derivan el nombre de su [†] —avus maternus, abuelo materno—, y [†] —Kótos— es el padre de Leto, y Macedonia es llamada en general sede del derecho materno y tierra de Medea (Calístrato *Im.* 13).

La cifra del seis se explica por las ideas del orfismo, sobre cuyo cultivo en Licia se hablará enseguida. Del gran número de testimonios que demuestran la significación sobresaliente del seis en todos los cultos místicos, sobre todo en los báquicos (Filóstr. *Im.* 2, 17: seis serpientes), hasta descender a los sistemas gnósticos más recientes, destaco acá sólo uno, el de Jámblico, *V. Pyth.* 152: [†] —a Afrodita... el seis... primero... número... común... según todo modo... de los que... la fuerza— (esto es, $6 = 2 \cdot 3$; $6 = 3 \cdot 2$). Dos partes hay que distinguir en esta exposición: primero, el hecho de que el seis era considerado [†] —hieròs arithmós, número sagrado— consagrado a las Afroditas (Proclo in Hes. 787; Macrob. arriba p. 130, 2); segundo, su fundamentación y justificación por referencia a particularidades de la propia cifra seis. Esta segunda parte no tiene mayor significación. El ensayo de explicación que contiene es del todo arbitrario, y por eso es sustituido en otros escritores, como Plut. *Symp.* 9, 3 y *de animae procreatione e Timaeo* 13, Hütten 13, 301, por una deducción distinta. La primera parte, en cambio —la significación de la cifra seis y su articulación

afrodisíaca—, está del todo firme, y se confirma por su concepción como [†] —gámos, el matrimonio— (Plut. l. c.).

Si aplicamos ahora este hecho a nuestra disposición sepulcral, aparece como el resultado de un sistema del todo consecuente. Así como la serie numérica ilimitada está contenida en el seis, así debe considerarse como equivalente de la línea de sucesión igualmente infinita la concesión de los seis [†] —onómata—. Vemos, pues, que el pensamiento de indemnizar a Eutiques por la [†] —diadoch■ toû génous, la sucesión de la estirpe— ha recibido su continuación en la elección de la cifra seis misma. Pero por considerarse el seis un *numerus* afrodisíaco-materno, esta cifra corresponde preferentemente al sistema del derecho materno y a la religión licia, que pone a la cabeza a la mujer que pare, la madre hetárica del pantano Lada-Latona-Dada (Nicol. Damasc. *de virt.* en los *Fr. h. gr.* 3, 369, 21) (4259), y da a conocer su concepción enteramente físico-natural de las cosas en la designación de los hijos como [†] —thrémata, las criaturas criadas— (4308. 4314). De igual modo se explica la cifra de los 306 Fabios, en la cual a la tríada simple que da los 300 (*Frontón de oratorib.* 1, p. 237) se añade el seis femeninamente duplicado (2×3) como *numerus* afrodisíaco-materno.

§ 153

El misterio licio

Una vez desarrollado así el sistema de donde han salido las disposiciones sepulcrales comunicadas, y su conexión con el derecho materno, pasamos a un punto de la más alta significación: la articulación del derecho materno licio con el culto de los

misterios. Sin vacilar hago la confesión de que esta relación recíproca no había llegado a mi conciencia en toda su importancia al elaborar la primera mitad de esta obra, la que llega hasta la consideración de la ginecocracia dionisiaca, así como hasta hoy nadie la había siquiera presentado. Quien examine con atención los capítulos sobre las mujeres epizefiras, lesbianas, pelasgas y pitagóricas no exigirá ninguna prueba más de que ambos fenómenos se pertenecen. Me queda, por lo tanto, en este lugar, sólo demostrar la existencia del culto misterioso en Licia aduciendo los testimonios.

El nombre del pueblo licio (en el papiro Sallier [†] —Louki, Louka—) es puesto en conexión con la difusión de un nuevo culto. Expulsado por Egeo, Lico, hijo de Pandión, llega por un lado a Mesenia y por otro a Licia. Con Caucon y Metapo, los fundadores de las iniciaciones andanías y cabíricas, y con la estirpe sacerdotal de los licómidas, está en la más exacta conexión (Heródoto 1, 173; 7, 92; Estrabón 12, 573; 14, 667; Pausanias 1, 19, 4; 4, 1, 4. 5; 4, 2, 4; 4, 20, 2; 10, 12, 6; Eustacio *Hom.* p. 369, 1-20; Eustacio *Dionys.* 847; cf. Estrabón 9, 392; Diod. 5, 56; Pausanias 1, 31, 3; 4, 34, 5; Jakobs, *Antholog.* 2, p. 818; 3, p. 930; Escol. Apol. Rod. 1, 157; arriba p. 360, 2).

Como centro de los misterios difundidos por Lico se nombran las divinidades maternas Deméter y Core-Perséfone ([†] —mētēr kai prōtónos kouúra, la madre y la doncella primogénita—), tal como las encontramos concordantemente en Eleusis, en Samotracia y en las orgías cabíricas (Pausanias 9, 25, 6) (Pausanias 4, 1, 4. 5; 4, 2, 4; cf. 8, 31, 1). Como potencia masculina aparece Apolo, que, igual que Memnón, el *Lyciae rector* —señor de Licia— (Manil. *Astr.* 1, 765), el Eos tracio-hiperbóreo que sale victorioso de la oscuridad

del seno materno, con cuyo nombre se unen el de Orfeo y la travesía de los argonautas (cf. además Filóstr. *Im.* 2, 16 y Jasón Licio en Plin. 8, 29, 143). Como nombre luminoso apolíneo, Lico es expresamente reconocido por Pausanias 1, 19, 4, de suerte que los cantos apolíneos del licio Olen y su articulación hiperbórea (cf. Plin. 5, 27, 95: *Super Pamphyliam Thracum suboles Milyae, quorum Arycanda oppidum* —sobre Panfilia, los milias, descendencia de los tracios, cuya ciudad es Arycanda—) reciben ahora por primera vez su plena inteligibilidad (Suid. [†] —**■**■**■**n—; Heród. 4, 35; Calímaco *in Del.* 304. 305; Pausanias 5, 7, 4; 9, 27, 2; 10, 5, 4), y la conexión de Apolo con las [†] —semnai, las venerandas— de Deméter y con Hagna en la inscripción mesenia de los misterios recién descubierta (l. 34; cf. Pausanias 4, 33, 5; 8, 53, 3) queda históricamente justificada. Compárese el comentario de Sauppe p. 44 ss.

Si retenemos la relación mística reconocida en Lico y en el nombre del pueblo licio, una serie de hechos sueltos gana de inmediato significación. La enemistad de Lico y de Egeo aparece ahora bajo la luz de una oposición cultural. A la doctrina demetríaco-apolínea de Lico opone Egeo el culto más exuberante de la Afrodita-Urania siria, de cuyo establecimiento entre los atenienses era tenido por fundador (Pausanias 10, 10, 11; 1, 14, 6; 1, 22, 3; Simónides en Plut. *Thes.* 17); y en la relación de la corintia Estenebea con el casto héroe licio Belerofonte-Melepanta (en el espejo comentado por Roulez) se repite el mismo combate.

Según Heródoto 1, 147, los jonios trasladados desde el pritaneo ateniense a Asia eligieron reyes licios y caucones: [†] —y eligieron reyes: unos, de los licios, descendientes de Glauco, hijo de Hipóloco; otros, de los caucones, de Pílos, descendientes de

Codro, hijo de Melanto; y otros, parientes de aquéllos—. Esta elección tenía su fundamento principal en el carácter religioso de las mencionadas estirpes licias y cauconias, y en su conexión con la iniciación demetríaca de la Atenas más antigua, que hemos reconocido en el adorno del cabello de los ancianos atenienses y en la elección de la abeja demetríaca como conductora de la colonia de los jonios emigrantes (Filóstr. *Im.* 2, 8; Himer. *Or.* 10, 1, p. 165; Porfirio *abst.* 3, 11; *antr.* 18). A caucones y licios los vemos acá en la misma conexión en que Lico y Caucon, el sacerdote de la iniciación representado con la lira mistérica, comparecen tanto en Atenas como en Mesenia.

Por su relación con los licómidas gana también Pánfos, el más antiguo himnógrafo de Atenas, importancia para el conocimiento de los misterios licios (Pausanias 7, 21, 3; 9, 29, 3; 9, 27, 2). De sus cantos sobre el rapto de Prosérpina (P. 8, 37, 6; 1, 39, 1) se conserva un rasgo aislado en el que está inconfundible la esperanza superior de los misterios. Cantaba el rapto de Core: [†] —y no con narcisos... sino con violetas— (P. 9, 31, 6). Ahora bien, con el narciso, que en Licia medra de manera especialmente hermosa (Plin. 21, 5, 12), se une de manera igualmente definida el pensamiento de la muerte corporal (de ahí los [†] —stéphanoi... con narciso— báquicos en Aten. 15, 497 E., y el [†] —... las coronas...— de las grandes diosas en Sóf. *Oed. Col.* 683), como con las violetas el más alto de la resurrección: [†] —pues las... y las... y después de esto las... al Hades... tres... las hojas...—, Proclo in Hes. *opp.* 767, p. 223 Vollbeh; cf. Aten. 15, 681 D.; arriba p. 296, 2. La [†] —anákn, la necesidad— no estaba, pues, en la violeta, sino en el narciso ([†] —...— en este sentido sobre vasos, De Witte, *Élite* 3, p. 69 nota). Justamente por eso se destaca la naturaleza superior de iniciada de Safo por la corona de violetas.

Como [†] —...— se dirige a ella Alceo (*Fr.* 55 Bergk) (Aten. 15, 678 D.; Teócr. *Syr.* 7: [†] —...—, lo que frente al [†] —...— conocido por lo demás se vuelve todavía más significativo; Safo *fr.* 77. 128 B.). De los cantos de Pánfos habría tomado la misma poetisa el Oitolino, amado por igual de Afrodita y de Dionisos (Aten. 10, 456 B.), a quien cantó junto con Adonis (P. 9, 29, 3).

Si ya en esto se muestra el parentesco con el círculo religioso órfico, al que se ponen junto los cantos de Pánfos sobre Eros (P. 9, 27, 2; Plotino *Enn.* 9, p. 537: [†] —el que nace de Afrodita—; cf. Hesiquio [†] —...—), la noticia de que el verso [†] —...— procede de Pánfos (Filóstr. *Her.* c. 2, 19) sólo puede explicarse por el parentesco de su poesía con la religión mística órfica (Hermann *fr.* 30, p. 489). A lo mismo apunta el dato de Plutarco en Proclo a Hes. *opp.* 425, p. 179 Vollbehr, según el cual Pánfos habría inventado el [†] —lýchnos, la lámpara—: [†] —el primero en descubrir la lámpara y en introducir de allí la luz—. Otros informan lo mismo de los egipcios (Clemente Alejandrino *Str.* 1, c. 16, p. 361 Potter; Euseb. *Pr. Ev.* 10, 6). A ambas noticias está a la base la conciencia de la conexión que une la lámpara encendida con los misterios y con la [†] —nyx hierá, la noche sagrada— (Simbólica sepulcral p. 86 ss.; Laborde, *vas. Lamberg* 1, 55; 2, 3; de ahí el nombre de hetera [†] —Lýchnos—, como [†] —...—, Aten. 13, 583 E.). Proclo quiere dar a esto todavía más énfasis con la referencia a la semejanza de [†] —Pámphos— con [†] —phôs, la luz—. Pero Proclo, a quien Marino llama [†] —... el que conduce el mundo entero—, era él mismo licio por parte de madre y de padre.

Con el principado de la noche sagrada se une la adivinación por los sueños. Su invención, en cambio, es atribuida por Clemente I. I. a la ciudad de Telmeso, sea la licia (*Lyciae finis*, Plin. 5, 27. 99) o la

caria —pues según Estrabón 14, 665. 676 también a los licios los llaman los poetas carios—. La [†] —lýchnos— y la [†] —manteía kat' óneiron, la adivinación por el sueño— se pertenecen, y según el C. J. Gr. 481 (cf. Aten. 15, 681 F.) se encuentran también unidas en el servicio de Afrodita, a lo cual se anuda la [†] —prógn■sis... de los asirios— de los carios que informan Clem. I. I. y Euseb. *Pr. Ev.* 10, 6.

Sobre Pánfos poseemos todavía una noticia cuya oscuridad ahora desaparece. Hesiquio: [†] —Pamphídai: mujeres atenienses, que tienen su linaje de Pánfos—. Aunque la derivación regular exigiría la forma [†] —Pamphykídai—, la etimología dada por Hesiquio es sin embargo indiscutiblemente la correcta. Pero entonces tenemos delante una genealogía mediada por el tronco materno, como corresponde al sistema demetríaco trasladado por los propios licios a la vida civil, y probablemente hay que pensar en las cantoras del canto de Oitolino, como Argea en Teócrito.

El ojo único de los cíclopes derivados de Licia estará tanto más en conexión con la descendencia unilateral materna cuanto más a menudo hemos encontrado el singular del zapato, del diente y de expresiones semejantes en el mismo sentido (en vasos de relación misteriosa báquica, Millingen, *peintures* 2, pl. 30; 64, p. 97), y cuanto más íntimamente, además, se articulan las murallas y la construcción de murallas con el culto ctónico y con la maternidad de la tierra. Arriba p. 102, 1, nota.

En conexión con el culto misterioso licio aparecen todavía otras particularidades del todo comprensibles. Recuerdo primero lo que Homero *Il.* 16, 666-683, y tras él Filóstrato *Heroic.* c. 14, informan del joven Sarpedón, hijo de Laodamía, la hija de Belerofonte, cuyo nombre lleva un monte licio (Plin. 5, 27. 99), y a quien Patroclo

mató en el duelo. Apolo limpia el cadáver del polvo y de la sangre, lo unge con ambrosía y lo envuelve en un vestido ambrosíaco. El Sueño y la Muerte, los dos hermanos gemelos, lo llevan entonces de vuelta para su sepultura a los campos benditos de Licia. Todavía Filóstrato muestra a todas las estirpes por cuyo territorio pasa el camino el cuerpo sepultado entre perfumes. Su aspecto es el de un durmiente. Todavía Apiano *B. C.* 4, 78 menciona el [†] —Sarp[?]donion... Janto(?)—, sin duda un heroon consagrado al hijo de Laodamía, el mismo en el que según Muciano en *Plin.* 13, 13, 88 debía conservarse la *Epistola* del héroe troyano escrita en papiro.

La sepultura en tierra patria es característica del licio, pero especialmente significativa es la comparación de la muerte con el sueño. Quien esté familiarizado con la lengua de los misterios no desconocerá la relación de este rasgo con las esperanzas superiores del culto licio de la iniciación. Cf. Escol. Apolonio Rod. 4, 57: [†] —dulce sueño—, y para ello Teócrito *id.* 3, 49-51. Durmiendo llega Odiseo en la nave fúnebre sin timonel de los feacios (Féax es también el conductor de la nave de Teseo según Filócoro en *Plut. Thes.* 17) a las playas de Ítaca; con el sol naciente despierta en la patria felizmente alcanzada. Terracotas sepulcrales de Tarso, hoy en el Louvre, representan el momento de ese tránsito del sueño a la vida nueva con inconfundible referencia a la doctrina de los misterios. Los pequeños misterios de la muerte los llama Plutarco, en la carta de consuelo a Apolonio (*Hütten* 7, 331), sueño; y a él, iniciado en el orfismo, se adhiere Proclo el licio, Marino, *vita Procli* § 10: [†] —las iniciaciones perfectas y las pequeñas— (cf. *Pablo a los Tesalonicenses*, 4, 13-15).

Como el otorgador de la inmortalidad aparece Apolo, el dios de la luz primera que sale victoriosa, la que también despierta a Odiseo a la vida, así como en el *Apocalipsis* 22, 16 Cristo, el señor de la vida, es saludado como la estrella brillante de la mañana (Prudencio, *Kat.* 1; Münter, *Sinnb.* 1, 55). Sin duda la *Epistola Sarpedontis* enviada desde Troya debe pensarse como un [†] —biblión— que contenía la ley misma de los misterios. Por eso se la conservaba en el templo; por eso también debía estar escrita en *papyrus hieratica*, como los escritos sagrados egipcios y pitagóricos (Plin. 13, c. 11. 12).

Encontrar a Sarpedón en esta significación religiosa se vuelve todavía más significativo porque en él ha encontrado también el derecho de herencia mediado por la madre un reconocimiento particular. Tres hijos engendra Belerofonte: Isandro, Hipóloco y Laodamía. Hijo de Hipóloco es Glauco; de Laodamía, Sarpedón (*Il.* 6, 196-199; Eustacio p. 369, 1-20; p. 636, 20-30). Y como Isandro e Hipóloco habían muerto, según derecho paterno el señorío de Belerofonte debería haber pasado por herencia a Glauco, pero según derecho materno pasó a Sarpedón (cf. *Hermesianacte* en *Parten. amat.* 5). Ya los antiguos habían reparado en este punto. De Eustacio a Hom. p. 850, 36-40. Vemos que la pregunta de por qué no el vástago del hijo sino el de la hija heredó el reino fue planteada por ellos. La dificultad recibió esta solución: [†] —dicen que... de Laodamía... pero como los hermanos disputaban sobre el reino y la primogenitura, se decidió que aquél reinara a quien el niño mismo señalara con el anillo; y que el niño se volvió hacia el lado del hermano de su madre...—. Este relato es saga antigua, genuina y decididamente licia. La simbólica que contiene pertenece ella misma al derecho materno, y ya no era inteligible para los garantes de donde Eustacio sacó el material.

El anillo fijado en el pecho del niño, hacia el cual dirigían los varones sus flechas, designa a Sarpedón como hijo de la madre y contiene así en imagen el fundamento de su preferencia sobre Glauco. No podemos desconocer ahí el [†] —*aidoion*— materno venerado en los misterios, ante cuya vista Belerofonte retrocede reverente. En el mismo sentido juega Aristófanes *Lysistr.* 416-419 con la expresión [†] —*daktylios hapalòs tês gynaikós*, el tierno anillo de la mujer—, lo que hasta ahora no se ha advertido. Véase una representación de terracota del todo correspondiente en Tudot, *figurines en argile* planche 71, y sobre el anillo de Teseo y el de Giges arriba p. 49, 2; 52, 2; sobre el anillo materno de Quericlea en el brazo izquierdo, p. 123, 2. Un anillo de madera de las tumbas de Vulci se conserva en Múnich. Los muchos anillos de las pinturas de vasos deben de pertenecer también a esto (Laborde, L. 2, pl. 44; suppl. pl. 6; Millingen, *peint.* 1, pl. 50). El *titulus foemineus*, no la hazaña masculina, determina el derecho y toda la naturaleza del niño. El anillo, no las flechas, decide. La idea fundamental del derecho materno licio está contenida en esta jeroglífica.

Nótese además en especial el punto siguiente. Sobre el pecho del niño está fijado el anillo. Tomo acá [†] —*stêthos*— como equivalente de [†] —*kardía*, el corazón— y llamo la atención sobre la doctrina de Filolao de los cuatro principios: cabeza, corazón, ombligo, órgano sexual. [†] —cabeza ciertamente del intelecto, corazón de la pasión y de la sensación; ombligo de la... y de la... del primer...; órgano sexual de la semilla y de la generación; y la cabeza es el principio de los hombres, el corazón de los animales, el ombligo de las plantas, el órgano sexual de todos los seres— (Boeckh, *Philol.* p. 159). En la gradación de las partes del cuerpo se reconoce, pues, la correspondiente de la creación telúrica. Al corazón pertenecen la [†] —*hýlē*— y todo el mundo animal. Al

derecho materno licio corresponde ese grado en el cual el hombre es apreciado sólo según su naturaleza corporal y puesto por lo tanto en una misma línea con todo el reino animal, necesariamente limitado a la ascendencia materna. Como prueba de la exactitud de esta concepción puede aducirse la designación licia [†] —thrémata—. Los hijos están al igual de las crías de los animales y no provienen de la cabeza sino del corazón.

En esta conexión se vuelve importante lo que Pausanias 2, 37, 3 informa de un contemporáneo suyo. Arrifón el licio contaba de un corazón de oricalco conservado en el santuario de Lerna, sobre el cual Filamón habría escrito las leyes de los misterios en parte en verso y en parte en prosa, pero en todo caso en dialecto dorio (Teodoreto *fab. haer.* 3, 6: [†] —... sobre el corazón—). Pausanias rechaza todo el dato como palpable ficción y como falsificación de un hombre que, dice, [†] —...—. Para nosotros, sin embargo, es significativo en más de un aspecto. Se anuda al culto místico tradicional en Licia, que en Proclo encontró de nuevo un representante tan decidido; muestra otra vez la articulación de las iniciaciones con el lado femenino o izquierdo, en el cual está encerrado el corazón; y apunta, por el destaque del corazón (Tz. *Lyc.* 355, p. 553 Müller; Plut. *Is. Os.* 33), del dialecto dorio preferido por Pitágoras y, por último, del poeta délfico de la iniciación Filamón —padre de Tamiris y llamado continuador del lesbio Terpandro, el segundo Orfeo—, inconfundiblemente a la unión de las iniciaciones báquicas con las demetríacas y al retroceso de Apolo ante el Dionisos más exuberante, a quien también el cambio de vestido licio debía su origen (cf. Filóstr. *Im.* 1, 2) (Pausanias 4, 23, 4; 10, 7, 2; Plut. *de musica* p. 1132 A.; p. 1133 B.; Escol. *Od.* t, 432, p. 515 Ruttman; Orelli, *thes. inscr.* 2361; De Witte, *élite céramogr.* 3, pl. 26-30, p. 64 ss.).

La admisión del llamado monumento de las arpías de Janto entre los monumentos que pertenecen al culto órfico-dionisiaco de la iniciación, tal como la he enunciado en la *Gräbersymbolik* p. 128. 129, no aparece entonces ya como hecho aislado, sino como confirmación del culto de iniciación —originariamente demetriaco-apolíneo, más tarde más afrodisiaco-dionisiaco— estrechísimamente unido al nombre de los licios (Afrodita, reina de Licia en el primer himno de Proclo; arriba p. 105, 2).

Otras cosas se añaden. Así las danzas de tejido mencionadas por inscripción en honor de una sacerdotisa difunta (Ritter, *Kleinasien* 2, 1009). Además: según Heródoto 7, 92 y Eustacio a Dionis. 857, los licios del ejército persa no están armados a la griega, como los panfilios, y el guerrero representado en el monumento de las arpías (cf. Aten. 11, 486 E.), sino según la usanza tradicional del país, con arco y flechas sin plumas. Sobre los hombros llevan pieles de cabra, [†] —y alrededor de la cabeza gorros de fieltro—. Acá debe entenderse bajo [†] —pîlos— el gorro de huevo, tal como lo llevan en especial los Dióscuros en conexión con su nacimiento de huevo, y tras ellos los iniciados como signo de la iniciación (Millingen, *peint.* 2, pl. 28. 73, p. 21, 5. 73. 74; Maisonneuve, *Introd.* pl. 32, 2. 89); y esa misma conexión del tocado con el sistema religioso no debe desconocerse. [†] —Pîlos chalkoûs— llama Heródoto 3, 12 al yelmo de los persas, que en los monumentos llevan el gorro de huevo como los asirios, y cuyo rey bebía el agua sagrada de un huevo de oro (Aten. 11, 503 F.; Simbólica sepulcral p. 21; Vaux, *Niniveh und Persepolis*, trad. de Zenker, p. 158, fig. 7; p. 261, fr. 42; relieve de Persépolis en el Heródoto de Gronov p. 912). [†] —Pîlos— se llama también aquel gorro que los partenios lacónicos y los ilotas erigían en el mercado de Esparta como signo de su fraternidad materna (Estrabón 6, 280 init.); *pileus*, igualmente, es

preferentemente el gorro de huevo de los libertos romanos, que expresan por él su retorno al estado natural de libertad e igualdad. Cf. Payne Knight, *symbol. language* p. 52, en el tomo tercero de los *ancient specimens*. A los pueblos maternos corresponde preferentemente esta significación. Todo lo que distingue a los licios —su *materna origo* y su esperanza religiosa superior, expresada por las alas— ha recibido en el [†] —pîlos— llevado en torno a la cabeza su forma sensible.

La insignia caria es el gallo, por el cual los propios carios son llamados por los persas [†] —alektryónes—, y también ellos representan este símbolo religioso en su tocado (Plut. *Artax.* 10). Pero el gallo tiene, por su relación con el sol naciente ([†] —óρθριος... πρότος...—, Teócrito), una determinada significación misteriosa, que tampoco en el monumento de Janto debe desconocerse, y que justifica la conexión con el loto que se abre al sol (Laborde t. 2, pl. 47).

Por mucho que esto vaya del todo contra las concepciones dominantes —atribuir un grado más alto de iluminación religiosa a un pueblo que los helenos representaron más tarde como bárbaro y despreciado ([†] —... carios... egipcios...—, Eust. *Dionys.* 839)—, después de todo lo que hemos traído en el curso de nuestra exposición sobre la disposición interna del llamado grado cultural pelasgo, no puede subsistir la menor duda sobre el noble germen de la religión prehelénica y sobre su conexión con el tener por sagrada la maternidad.

Del todo mística es aquel discurso con el cual Platón concluye sus libros sobre el Estado. Y sin embargo esa parte suprema de la especulación, en la cual se desarrolla en sentido órfico-pitagórico la conexión de los mundos, del existir de acá con el de allá, aparece

como el anuncio de un panfilio que queda más allá de toda memoria histórica: aquel [†] —■r—, a quien Platón, y tras él muchos de los posteriores (Val. Máx. 1, 8, 1 Ext.; Agustín, *C. D.* 22, 28; Eulogio p. 401), llama hijo de Armenio; Plutarco *Symp.* 9, 2, con referencia a la revolución de la bóveda celeste, hijo de Harmonios; Clemente Alejandrino *Str.* 5, p. 711 Potter lo identifica con el Zoroastro aducido con frecuencia por los órficos (cf. Calístrato *stat.* 7, donde Orfeo lleva los [†] —...—; Jakobs p. 615), y a quien Cicerón tomó por modelo en el sueño de Escipión (*de R. P.* 6, 3-7, Orelli p. 482; Macrob. *Somn. Sc.* 1, p. 4-7 Zeune). Aunque se niegue que Platón tuviera delante un material transmitido, y se conceda que sin duda lo utilizó para el desarrollo de sus propias ideas, queda indiscutiblemente esto: que la reconducción de la parte superior de la doctrina de los misterios a Panfilia distingue a este país como la sede antiquísima de un desarrollado culto de iniciación.

Y eso es para nosotros lo principal, y tanto más significativo cuanto más estrecha era la unión de la población licia y la panfilia vecinas entre sí y con Argos (Esteban de Biz. s. v. con Pausanias 7, 3, 1; 7, 3, 4; Cic. *divin.* 1, 15; Conón, *narr.* 6; Heród. 3, 90; cf. Her. 7, 91; Estrabón 14, 668. 675. 676; Eustacio *Dionys.* 854; Plin. 5, 27, 96; Plut. *def. orac.* 45; arriba p. 288, 1).

Ya antes he insinuado brevemente que los doce dísticos conservados en el mármol de Fineca, en Licia, que avanzan alfabéticamente (Welcker, *Sylloge* n. 184, p. 234-239), dan a conocer una manifiesta conexión con el modo de expresión y de concepción órfico-pitagórico. ¿Quién podría desconocerlo, para destacar sólo una cosa, en estos dichos: [†] —de muchos... la necesidad... el lance...—; [†] —muchos certámenes... habiendo

sufrido... la dura...—? (cf. *Aur. carm.* v. 66; Lil. Giraldo, *Pythag. Symb.* en las *Opp. omn.* t. 496, v. 2, p. 645). Pues no arrojar ninguna carga, llevar el peso de plomo de la vida (Marino, *V. Procli* c. 18), y no lamentar la muerte como redención y victoria sino celebrarla con alegría, es la ley suprema de la vida tantas veces enunciada por el pitagórico. Los [†] —chreismoi...—, a los que el poema licio se adhiere (verso 22), son una forma órfica de canto que, del todo en espíritu pitagórico, enuncia toda sabiduría de la vida como proclamación divina (Filóstr. *Her.* c. 2, p. 693 Olear), y lo mismo vale de los [†] —hieroi logoi—, los escritos demetríacos de la iniciación (Hermesianacte v. 15: [†] —...de los vivos...—), a los que apunta el verso 11, y que según el testimonio de Marino Proclo declaró los únicos dignos de ser transmitidos a la posteridad junto con el *Timeo*.

De esa fuente viene la noble sublimidad que penetra los [†] —chrysea ép■, los versos de oro— de la piedra de Fineca; de ella aquella fama de [†] —eunomía— y [†] —sophrosýne— que Estrabón adjudicó a los pueblos de Licia, como Teodoreto *de fab. haeret.* 3, 6 alaba la resistencia fiel de licaonios, pisidios, panfilios, licios y carios contra toda herejía, y cuya custodia encomienda Apolo a sus adoradores (versos 4. 5).

Con asombro destacan los escritores más recientes la concepción religiosa superior que se da a conocer en las imágenes del llamado monumento de las arpías. En Ritter (*Kleinasien* 2, p. 1030 ss.) ha encontrado un panegirista elocuente la doble gloria del país, la alta hermosura de su naturaleza y la grandeza peculiar que sale en las costumbres y la religión del pueblo. Pero la conexión interna de todos los rasgos singulares, de la que depende únicamente el verdadero entendimiento, y la fuente de la que todos ellos reciben

su origen, nunca han quedado puestas en claro. Espero haber alcanzado esta meta y haber dado en la mano la clave justa para la explicación de los muchos fenómenos notables reunidos hasta ahora.

Todo lo que en la primera sección de esta obra hemos traído al círculo de nuestra consideración recibe ahora su comprensión más honda. En el culto místico de fundamento materno-telúrico se arraiga aquel destaque insistente del lado oscuro y mortal de la vida natural, que encuentra su solución consoladora en la esperanza superior, tal como la expresa también en los vasos sepulcrales Pegaso, el servidor alado de la Aurora. En él [se arraiga] la saga licia comunicada por el *legatus Lyciae* Licinio Muciano, del sarcófago que disuelve los cadáveres en cuarenta días (Plin. 36, 17, 17; 12, 1, 9. 10; sobre Asos y los licios troyanos, Eustacio *Dionys.* 857), donde la cifra cuarenta, así como la mención del espejo y de la sandalia, esos símbolos báquicos universalmente conocidos (cf. Filóstr. *Im.* 1, 6; Plut. *qu. gr.* 12), junto con el estrígil representado en las esculturas sepulcrales licias, recuerdan con la mayor claridad las iniciaciones órficas.

En la misma concepción reposa la participación exclusiva de la mujer en el lamento por los muertos. En ella, la naturaleza superior de iniciada que Belerofonte comparte con el también asiático-cauconio Pélope (arriba § 124, p. 280); en ella la santidad de la maternidad, la veneración de la [†] —m■t■r— demetríaca, la significación predominante de la luna, de la esfera lunar en general, y el traslado de la masculinidad al elemento poseidónico que va unido a ella; en ella, por último, las manifestaciones civiles de la ginecocracia, el derecho exclusivo de herencia de las hijas, la consideración exclusiva del estado materno y la igualmente

exclusiva derivación materna del linaje.

Todo el sistema jurídico es la expresión fiel del pensamiento religioso demetríaco. Así como éste une a la hija con la madre y ni considera al padre ni conoce un hijo (cf. Pausanias 1, 39, 1), así también el derecho de la familia civil; y así como además la esperanza religiosa superior se anuda sólo a Core y a su retorno del Hades, mientras la potencia masculina que engendra se identifica con la oscura ley de la muerte, así ésta aparece en la familia licia como Laofontes, como flecha mortífera y ella misma siempre entregada a la muerte, mientras la madre aparece como la Deméter propagada por la hija, que siempre revive en ella, y el principio femenino en general como el portador de la iniciación, de la esperanza de acá y de la de allá, de todo derecho y de toda civilización.

En retener esta conexión de la religión y de las formas civiles de vida está la verdadera solución del enigma, la última explicación del derecho materno en general. En vano se empeñará uno en ganar comprensión sin volver a la religión. Quien no tenga ojo para este lado de la antigüedad no podrá nunca encontrar en más de un campo de la investigación la solución verdadera, y como tantos de nuestros contemporáneos ofrecerá siempre piedras en lugar de pan.

Las instituciones jurídicas que no reposan en ninguna ley sino en la costumbre están necesariamente sostenidas por la fe en su legitimidad interna; y esa fe sólo existe cuando la concepción religiosa se reconoce en ella. De ahí se vuelve probable que en Licia, entre varias hijas, la primogénita gozara de una preferencia. La expresión [†] —πρῶτόγονος κοῦρα— parece exigirlo; el ejemplo de Egipto confirmarlo; y la observación de Plutarco al verso de

Hesíodo *opp.* 378, [†] —un solo hijo... que guarde la casa paterna—, demostrar la exactitud de la conclusión. Según este principio —dice Plutarco en Proclo p. 171 Vollbehr— se guiaron también Platón (cf. sin embargo *legg.* 6, 784), Jenócrates y Licurgo: [†] —que el padre deje siempre un solo heredero de la casa—. A ello Jenofonte, *R. Laced.* c. 1, 9. Así como acá [†] —monogen■s— se interpreta estrictamente, así [†] —pr■tógonos— nos muestra una pluralidad de hijas entre las cuales la primogénita ocupa una posición que representa a la madre. Se me ocurre ahora que los [†] —homótimoι— asiáticos podrían reposar en una concepción de esta índole. En todo caso ganamos con ello un punto de apoyo para la explicación del derecho de primogenitura en su contraste con la preferencia del más joven, que sale con frecuencia (véase también Teócr. *Id.* 22, los Dióscuros, 176. 183, cf. 162. 164, cuya relación con el derecho materno es clara según lo anterior). Esta última aparece ahora como el grado más profundo de la concepción puramente natural; aquélla, como un progreso traído por el principio religioso demetríaco; y la unión del más joven con el más viejo (Filóstr. *Im.* 2, 20; cf. Heród. 6, 52; Teócr. 24, 1. 2. 37), como la mediación de ambos sistemas.

Cierro esta serie de observaciones sobre la conexión del derecho y de la religión con la advertencia de que ahora la larga duración del sistema materno licio pierde mucho de su carácter enigmático. Sostenido por la religión y por su misterio, estaba asegurado contra toda socavación por el progresivo desarrollo de las ideas. El [†] —akín■ton— del misterio, que forma el principio supremo de todas las iniciaciones (cf. Teognis 803-805), debía extender su poder protector también sobre las consecuencias civiles. Y Asia es famosa en la antigüedad por la conservación de sus formas religiosas tradicionales ([†] —...—, Marino V. *Procli* 15), e Iconio

ofrece la prueba de que aun después de su ocaso algunas consecuencias pudieron mantenerse en toda su fuerza a través de los siglos.

§ 154

Creta y el perro

Cuanto más escasas son las huellas que ha dejado el derecho materno cretense de la edad primordial, unido al símbolo del perro, tanto más digna de atención es la siguiente noticia conservada en Eustacio a Homero p. 1860: [†] —Creta, además de muchas otras... también en el combate de los cretenses... las mujeres... de la... con el... erótico de la... haciendo retroceder... de los enemigos... y dando... a los que... en la guerra—. Cf. Plut. *Cleomen.* 28, donde el rey dice de su hermano caído en el combate: [†] —padre amadísimo y a las mujeres el más dulce—. Plut. *Demosth.* 1: [†] —nada... considero que ni de varón ni de hembra... ni de madre...—. Teócrito *Id.* 9, 15: [†] —Lina, madre mía— con el escolio.

La fama de bravura, de [†] —eunomía— (Eustacio l. c.), de severidad de costumbres (Eliano *V. H.* 12, 12: [†] —...—), de sabiduría de vida (Val. Máx. 7, 2, 18: *Cretenses, cum acerbissima execratione adversus eos, quos vehementer oderunt, uti volunt, ut mala consuetudine delectentur, optant* —los cretenses, con la más amarga imprecación contra aquellos a quienes odian con vehemencia, quieren que se les desee deleitarse en la mala costumbre—; a ello Teognis 31 ss. 411; Focílides [†] —...—, 126), de hospitalidad particular (Eustacio l. c.) junto al particular tener por sagrada la patria (Pausanias 6, 18, 4): todo esto muestra de nuevo

la alta distinción del sexo femenino como el fundamento de aquella [†] —sophrosýne— que se encomia a todos los pueblos maternos, en especial a los licios tan estrechamente unidos con Creta. Arriba p. 83, 1. 2. (Más tarde [†] —... la justicia de los cretenses—, *Anth. Pal.* 6, 654.) Pero su último fundamento está en la santidad del misterio demetríaco, del que Creta era tenida por patria verdadera (Diod. 5, 77), y en el cual la madre del tiempo primordial pelasgo encontró su consagración intangible.

Si retenemos esto, ganan su fundamentación más honda no sólo el mito del melampódida Poliido y su reanimación del hijo de Minos, no sólo la sublime doctrina mistérica que Eurípides hace enunciar a sus cretenses en Porfirio *de abstin.* 4, 19, no sólo la conexión de Licurgo y de Pitágoras, y también la de Medea y de los argonautas, con Creta, sino todo lo que hemos observado arriba sobre el pensamiento fundamental materno-demetríaco de la religión cretense, sobre la aparición ginecocrática de Ariadna y sobre la oposición de Creta al espíritu heracleo de Teseo y a la formación victoriosa de la paternidad en el Ática salida de la cultura pelasga: en una palabra, el conjunto entero de los fenómenos gana su conexión interna.

En todas partes muestra la civilización prehelénica la más estrecha unión con la santidad de la mujer fundada en el principio ctónico-demetríaco, [la mujer] que, como verdadera guardiana de la civilización originaria, sería, ctónicamente oscura, pero que sin embargo supera en altura interior al helenismo posterior, sale del oscuro de la edad primordial imponiendo respeto.

Egipto bajo los Ptolomeos

La alta significación que Egipto concede a la maternidad ha sido tratada más de cerca en los §§ 48 a 82, sobre todo para el tiempo de la independencia del país; de la dominación macedonia, en cambio, se ha hecho mención sólo en cuanto los fenómenos que ella ofrece vienen al lado de las condiciones indígenas ilustrándolas y confirmándolas. Lo que ahora me propongo traer ha salido de nuevas investigaciones sobre el influjo del helenismo en las concepciones tradicionales de la tierra del Nilo. Ninguna cuestión tiene un interés tan general y de tan largo alcance como justamente ésta. Ninguna parece más favorable a los puntos de vista históricos de conjunto. Sin embargo prefiero también acá anudar la consideración a particularidades y tomar el camino penoso pero seguro de la investigación de detalle.

Comenzamos con la inscripción sepulcral de una Sensaos muerta en edad doncella, cuya momia se encuentra en el museo de Leiden. La tumba abierta en las cercanías de Tebas contenía en total catorce cadáveres pertenecientes a la misma familia, de los cuales, según la segunda carta de Reuvens a Letronne, hoy sólo uno puede rastrearse en los distintos museos de Europa. Las inscripciones griegas, todas de la época de Trajano, Adriano y Antonino Pío, se comunican en el *C. J. Gr.* bajo los números 4822-4828. Según ellas aparece Cornelio Polio como tronco de la estirpe. A su hijo Sóter se le asignan tres hijos: Petemenofis, la mencionada Sensaos y Heraclio, de quien descende la hija Tfut. De Sensaos se dice: [†] —Sensaos, hija de... de Korentikón... de madre Cleopatra... de... Ammonios, doncella...— (4823). Según esto, Sensaos descende de Cleopatra, la hija de Ammonios.

Debe observarse ahora no sólo esta añadidura del nombre de la madre, sino en especial la doble designación [†] —Kleopátra h■ kai Kandák■, Cleopatra, la que es también Candace—. Si comparamos los muchos ejemplos de tales denominaciones dobles (por ejemplo 4824. 4922. 4264. 4290. 4295; Letronne, *recherches* p. 371; A. Peyron, *pap. Taurinens.* en especial pap. 3: [†] —y otros dos nombres hay...—; Pausanias 5, 21, 5: [†] —el duplicar los nombres según la costumbre de los alejandrinos—), resulta para ellas un doble punto de vista. En parte el segundo nombre contiene una traducción del primero a otra lengua; en parte encierra un carácter religioso particular y con ello una distinción cultural.

Su origen no lo tiene en la imposición solemne del nombre por parte de los padres (cf. Plut. *Q. r.* 101), sino —como lo prueba el [†] —Kíllōs— licio (C. J. Gr. 4322; *Marm. Oxon.* pars 2, fig. 9)— en la libre invención del pueblo. Esta última circunstancia es especialmente considerable para el nombre doble de la madre de Sensaos. Pues por ella Candace queda presentada como la designación indígena y popular. Al nombre griego [†] —Kleopátra—, tomado del padre, los egipcios le sustituyen la distinción materna [†] —Kandák■—. La lengua griega pone el énfasis en la maternidad, no, como griegos y romanos (Val. Máx. 9, 1, 8: *Mucium et Fulviam tum a patre tum a viro utramque inclitam* —a Mucia y a Fulvia, ilustres una por el padre y otra por el marido—), en el padre.

Con esto combínese lo que Reuvsen, *lettre à Letronne* p. 36, comunica de Champollion, *voyage de Caillaud à Méroé* 4, p. 29-31. Para la misma Cleopatra se encontró el sobrenombre [†] —Phengkénk■(?)—, que presta particular énfasis a la maternidad en cuanto destaca no tanto el parir mismo como la capacidad para

ello, y por lo tanto, de manera semejante a *matrona*, el *omen et spem prolis* —el presagio y la esperanza de la prole— (Gelio 18, 6). Cf. Ennio *Androm.* Bothe p. 37: *liberum quaesendum causa familiae matrem tuae* —madre de tu familia para buscar la libertad de los hijos—; *Medea* p. 54: *quae Corinthi altam arcem habetis, matronae opulentae optumates* —las que tenéis la alta ciudadela de Corinto, matronas ricas y óptimas—; Teócrito 27, 68: [†] —mujer... de los hijos...—. En [†] —Phengkénk■— está, pues, la interpretación griega de [†] —Kandák■—, como en éste la distinción de [†] —Kleopátra— reproducida según la concepción materna egipcia (Plut. *Is.* 36: [†] —...de la mujer—).

Con esto se articulan todavía otras dos circunstancias. Petemenofis-Ammonio, el hermano de Sensaos, se llama no por el abuelo paterno Cornelio Polio sino por el materno Ammonio, de lo cual también los números 4945. 4946 dan ejemplo. Además: en el 4824, la inscripción sepulcral del hermano Petemenofis, Cleopatra aparece sin el añadido [†] —h■ kaì Kandák■—. También en esto hay, como en todo lo egipcio, un estricto sistema. La distinción de la madre se transmite a la hija, no al hijo. Por eso [†] —Kandák■— se destaca sólo junto a Sensaos, y no junto a Petemenofis.

Sobre la difusión del tronco [†] —Kand—, véase además Plin. 5, 27, 101: *Candybum*, *Canae* en Licia; Plin. 5, 27, 95. 100: *Arycanda* y *Aricandus fluvius*; Esteban de Biz. [†] —Kandyba: monte Kandyb■nos... en Paflagonia—; [†] —Kándys—, persa *Kontosch*, v. Hammer, *Fundgruben* 6, 339. Sobre [†] —Korokandyb■—, Tzschucke a Mela 1, 19, p. 632. Candia, la patria madre Creta. En sánscrito: *Kavandha*, *Kabandha*, igual a vasija barriguda y nube. Cf. Pausanias 9, 10, 5. [†] —Sarapión... e Isidoro... con su propia Isis y Eusebeia—. La unión de los dos nombres Sarapión e Isis se

anuda a la pareja divina Sarapis-Isis, que sobre todo desde el reinado de Filométor desplazó del todo a la más antigua Isis-Osiris (Letronne, *Recueil* 1, p. 155. 268), y ofrece una prueba nueva de hasta qué punto los modelos religiosos eran determinantes para todas las partes de la vida egipcia. «Isidoro» en lugar de «Sarapión» eleva la maternidad por encima del padre, mientras «Eusebeia» por «Isis» presenta a la madre como portadora del temor de Dios y de toda piedad (nombres semejantes tomados de cualidades morales se encuentran no raras veces en vasos, sobre todo de relación mística báquica: así Eirene junto a Dionisos, Jahn, *Vasenbilder* tab. 2; Eusebeia en la representación mística comentada por Minervini y De Witte, *Élite* 2, 60-72; Eunomía, Laborde 1, pl. 65; Eunomía en un vaso de Rogers, etc.). En la designación «Isidoro» se repite el principado de Isis sobre Osiris y Sarapis. El principio demetríaco (Pausanias 2, 34, 10: Isis y Deméter en el mismo templo) aparece como el más alto y más santo, el hijo como [†] —isosárapis(?)— (Hesiquio s. v.).

De manera notable sale esta concepción materna en el sexto sueño de las [†] —semnai— del Serapeo de Menfis, aquellas hermanas gemelas a las que tantos de los papiros conservados se refieren (*Pap. C.* Leemans). Una de las muchachas ve cómo es transformada en vaca, y cómo Ammón se le acerca, la derriba, le introduce la mano en el pudendum y saca el toro. Si Reuvers y Brugsch llaman necio este sueño, desconocen la significación religiosa de la [†] —ktísis— femenina y la distinción de la Kandake que pare, tal como se presenta en el [†] —... de la madre vaca— (cf. Mariette, *mémoire sur la mère d'Apis*, París 1856), en la particular santidad de la [†] —... bous— (Porfirio *abst.* 2, 11. 61; 4, 7) y en la designación de la relación de hijo por el huevo materno (Horap. 2, 26 con Leemans p. 276. 323; Píndaro *fr.* 35, Boeckh p.

635; Brunet de Presle, *exam. crit.* 1, 221); y pasan por alto analogías como las que Val. Máx. 1, 7, 5; 7, 3, 2 Ext. y las representaciones monumentales de los templos egipcios ofrecen.

Conocidos son los relieves de los Mammisi de Hermontis y de Luxor, cuya descripción puede leerse en Champollion-Figeac, *Égypte ancienne* p. 252, 2; 253, 1. En el Amenofio de Luxor vemos a Tmau-Heniva, esposa de Tutmosis IV, una etíope, recibir primero el anuncio de su concepción; luego, en estado de preñez, ser introducida por Hathor en el Mammisi (jeroglíficamente: lugar de dar a luz); luego, en el momento de su parto, por Amenofis; y después amamantar al niño al pecho de la madre. En Hermontis pare Rito al hijo Harfre. Una Eileitía divina está ocupada en sacar al niño del vientre materno; una segunda mujer, en recibirlo. Cleopatra, hija de Aulete, y Cesarión aparecen en distintas partes de estas imágenes: prueba de que en la [†] —phýsis— divina y en su hijo debía prefigurarse la maternidad de la reina misma.

Como apenas puede dudarse de que con cada uno de los templos egipcios mayores estaba unido un Mammisi semejante, tal como también se encuentra en Filé y en Ombos, se muestra qué alta significación se atribuía también en el mundo divino al acto del nacimiento. Se vuelve comprensible ahora cómo fue que, allí donde los cartuchos reales de nombres eran cincelados por los sucesores, no se atrevieran sin embargo a poner mano en los de las madres y esposas. Esto informa sobre una tumba de Tebas el joven Champollion en Champ. Figeac *Eg.* p. 171, 2. Imprecaciones de hijos contra sus madres son por lo tanto en Egipto sin ejemplo, mientras que existe una contra el padre, como lo prueba el primero de los papiros editados por Petrettini. Según las concepciones de la tierra del Nilo ése es el pecado menor; según las de Atenas, el

mayor (Demóst. *in Boeot.* 2; Valer. Máx. 8, 1, 2; 5, 3, 3; Mungo Park, *Afr.* c. 2).

Ninguna representación obra con más fuerza sobre el egipcio que la de que la madre se aflija. En un papiro británico la mujer Isia reprocha a su marido que también su madre esté airada: [†] —y tu madre resulta estar en un mal trance— (*Pap. Brit.* n. 18, y *Vatican. A.*; Mai, *veter. scriptor. nova coll.* t. 4, p. 445; 5, p. 601). La visión de las gemelas está, pues, en plena coincidencia con las concepciones egipcias. Se vuelve tanto más significativa cuanto que proviene de Sarapis, y por lo tanto corresponde a la unión Sarapión-Isidoro (cf. *C. J. Gr.* 120, 1, p. 160; Porfirio *abst.* 4, 9), y porque, al tocarle a una hermana gemela, destaca el [†] —dídymon... hieró...— unido siempre al principado femenino (Porfirio *abst.* 4, 7; *de antr.* 29. 31).

Un ejemplo más de la sustitución egipcia de la maternidad lo da el *Pap. Casati* l. 3, donde bajo el sacerdocio [†] —Isidos megál■s m■t■r theôn, de Isis la gran madre de los dioses— debe entenderse sin duda el de Cleopatra, la esposa del segundo Evergetes (cf. *Papyr. Lugdun.* Leemans, *Pap. M.*). En especial destaco el fenómeno siguiente. El sarcófago en que fue hallado Petemenofis de la inscripción 4825 da el título funerario tanto en escritura griega como jeroglífica: la griega en la pared lateral junto a la cabeza de la momia, la jeroglífica en la tapa. «La inscripción jeroglífica no contiene el nombre del padre, que está en la griega, sino que lleva el de su madre, Tekoni o Takoni según el uso más general de los egipcios.» Así Champollion-Figeac, *notice sur une momie de Turin*, en el *Bulletin de Férussac* p. 177.

Importante se vuelve además la carta de Panisco a Filométor, conservada en dos papiros griegos del Museo de Turín y

comunicada según ellos por A. Peyron, p. 1, p. 147. Se refiere a una ley del rey nombrado según la cual todos los contratos hechos ante oficiales egipcios debían ser presentados para su visado a un funcionario griego instituido para eso, que había de certificarlo sobre el documento mismo, so pena de que no se les prestara atención alguna ante el juez griego. En cinco documentos demóticos se conserva esa [†] —paragraph■—. Dice así: [†] —el contra la escritura... o el... para registro—.

Filométor pregunta entonces a Panisco, que estaba puesto al frente del [†] —graphéion, el registro—, si cumple la ordenanza y de qué modo extiende él la [†] —paragraph■—. La respuesta: todo se hace como Aristón lo había prescripto, esto es, de cada contrato se redacta un sumario ([†] —biblidíon—) y en él se recogen (junto a los demás puntos) los [†] —onómata, los nombres— de los contrayentes. El énfasis en el [†] —patheîn— tiene su fundamento en el contraste con la costumbre egipcia, que consigna o sólo a la madre o la madre junto al padre. La consecuencia del procedimiento griego fue que la diferencia de la madre con el mismo padre quedó del todo inadvertida. Reuvens confirma la observación: «Cuando los hijos de un mismo padre habían nacido de madres diferentes, el cuerpo de los actos egipcios expresaba esta circunstancia, que los registros griegos pasaban en silencio.»

§ 156

El derecho egipcio bajo los tribunales griegos

Para la práctica indígena egipcia, opuesta al [†] —patriôchos(?)— griego, tenemos, además de muchos ejemplos, un testimonio enteramente general en la gran relación procesal del primer papiro

de Turín. Esta reina de los documentos papiráceos, de la cual se encuentra en París un extracto menor, comunica los fundamentos alegados por los abogados de ambas partes en apoyo de sus pretensiones sobre una propiedad territorial disputada, y cierra con la decisión dictada por el tribunal griego de los crematistas en el año 34 de Evergetes II (117 antes de Cristo). Del rico detalle de este documento, importantísimo para el conocimiento de las condiciones egipcias, es de notar acá el punto siguiente.

El demandante Hermias había procurado restar fuerza a los documentos producidos por el demandado Horus reprochándoles la falta de la [†] —sphyrid■sis(?)—, una formalidad cuyo carácter no conocemos con precisión. A eso responde el abogado de Horus: el demandante, al exigir la [†] —sphyrid■sis—, hace valer un requisito del derecho indígena egipcio ([†] —ek tōn tēs ch■ras nōm■n—), como si la cosa pendiera ante un tribunal de jueces indígenas egipcios y no ante el griego de los crematistas. Pero si quiere invocar los principios de la ley del país, debe dejar que valgan también contra sí mismo. Y entonces se requerirían solemnidades que él, por su parte, no ha cumplido. La primera consiste en que el demandante nombre al padre y a la madre, demuestre que son sus padres, y pruebe lo mismo respecto de los ascendientes de donde aquéllos descienden. Antes de haberlo cumplido, no puede ser oído por el tribunal con exigencia jurídica alguna: [†] —...pues es preciso que el que litiga... muestre que es hijo de aquél y de la madre... y que sus padres le son parientes... antes de que el tribunal escuche de él palabra sobre algún asunto...—.

Según el derecho indígena egipcio no bastaba, pues, la simple indicación del demandante: debía además demostrarse su

ascendencia, probablemente hasta la tercera generación (cf. Letronne, *de la civilisation égypt.* p. 44). Y no se acababa con la enumeración de los ascendientes paternos: también la madre y los antepasados maternos debían ser nombrados y probados. En el documento demótico de venta que aún se conserva, uno de los tres en que el abogado del demandado se apoya para probar la adquisición por Horus y sus antepasados, los vendedores aparecen designados así: «Alecis, hijo de Eriens; Lobais, hija de Eriens; Tbaeels, hija de Eriens, las tres nacidas de la misma madre; Semeriens, hija de Petenefotes, de la madre Senlobais; Eriens, hijo de Amenotes; Saiosorfibis, hija de Amenotes, ambos de la madre Tsenamun; Sisois, hijo de Amenotes, de la madre Tsenjonsis»; mientras el abogado griego, al referirse a estos documentos, se contenta con el nombre de los vendedores y omite del todo a los padres.

Peyron quiere restringir el rigor de la [†] —egch■rios nómos, la ley del país— a los casos de reivindicación de bienes inmuebles; pero a las palabras del pasaje comunicado corresponde mejor la validez general para toda clase de litigios. La *professio parentum et avorum* —la declaración de los padres y abuelos— aparece con la significación de una legitimación subjetiva en el proceso, y antes de su cumplimiento la parte no debería ser oída siquiera sobre la cosa misma. Pertenece a aquellas numerosas formalidades con que estaba rodeado el derecho sacerdotal indígena, las que Cicerón, *pro rege Alexandrino*, caracteriza como *severitas Aegypti*, la severidad de Egipto, y que no poco deben de haber contribuido a formar aquel carácter del pueblo egipcio que Amiano 22, 6 describe con las palabras *genus hominum controversum et adsuetudine perplexius litigandi semper laetissimum* —un linaje de hombres litigioso y siempre alegrísimo por la costumbre de pleitear

enredadamente—.

Pero como quiera que pensemos de la extensión de la ley, esto queda inatacable: que a la madre le correspondía, según el derecho sacerdotal egipcio, una significación independiente, y que por lo tanto el concepto de parentesco debía ser el natural y abarcador de la [†] —syngéneia—. El derecho mismo aparecía por lo tanto, para el individuo, dependiente de la *cognatio*, como la *bonorum possessio unde cognati* pretoriana, esto es, de una relación de naturaleza corporal-física, en la cual por un lado pasaba a primer plano el parentesco materno, y por otro el derecho mismo llevaba todavía predominantemente el carácter fáctico-posesorio, que en la decisión de los crematistas es lo único considerado y está apoyado por una cita de las leyes sobre la *possessio*.

No debe pasarse por alto que sólo el derecho del demandante aparece ligado a la prueba estricta del parentesco. Por el demandado habla la posesión. Qué alta significación se atribuía a la relación fáctica de la [†] —krátisis— resulta de la observación del demandado, de que no puede hablarse en absoluto de un derecho imprescriptible de reivindicación del no poseedor; si el juez quiere mostrar indulgencia, no le está permitido en ningún caso conceder más de dos o a lo sumo tres años para hacer valer las pretensiones. Esta preferencia concedida a la relación de poder existente, que también ha encontrado reconocimiento en la famosa ley del hurto, se vuelve tanto más significativa cuanto que ninguna ley positiva le sirve de fundamento. Es, pues, puramente la díada femenino-material que decide sobre las relaciones telúricas la que acá flota como determinante.

Una idea fundamental atraviesa todas las partes del sistema egipcio: el punto de vista ginecocrático de la cultura entera. Frente

a él, la posibilidad de la tríada concedida por el abogado aparece como tránsito del telurismo más profundo a una concepción religiosa y jurídica más alta. La inscripción de Roseta ofrece un análogo instructivo. En la l. 13 los sacerdotes enumeran como mérito particular de Epífanes ante Egipto también esto: [†] —igualmente también el... de... el gran Hermes dos veces grande—. Dos veces grande se llama acá Hermes, y en la redacción egipcia del mismo decreto el signo de «grande» se repite dos veces, como también los nombres reales aparecen a menudo dos veces (Brunet de Presle, *exam. critique* p. 165. 181; Letronne, *civilis. égypt.* p. 40; Val. Máx. 1, 3, 6; Heród. 2, 37). Y como de Champollion, *panth. égypt.* pl. 13, n. 3, resulta que Hermes en otros lugares está unido a la hieroglífica de «grande» repetida tres veces (Letronne, *Rec.* 1, 283-285), se sigue que aquel dualismo es intencional, ocasionado por la relación de Hermes con la administración de justicia, y que el decreto en este punto sigue tan decididamente la costumbre egipcia como en aquel otro donde prescribe a los sacerdotes erigir las columnas honoríficas de Epífanes [†] —... al modo egipcio— (l. 39) y no según la usanza griega de los templos.

Frente al dos, el tres es de naturaleza más alta y más perfecta (Aristót. *de coelo* 1, 1; Simbólica sepulcral p. 248 ss.); en él se abandona el punto de vista exclusivo del telurismo. La triple repetición aparece en todas partes bajo esta luz. Serv. *Aen.* 5, 80: *Salve apud auctores bonos ter enunciatum invenitur: salve salve resalve ter* —el «salve» se encuentra entre los buenos autores enunciado tres veces: salve, salve, resalve—; Val. Máx. 1, 8, 4 (dos veces), 1, 6, 7: *tertia quoque victima* —también una tercera víctima—. En la *Inscr. Rosett.* l. 2 Epífanes mismo es llamado señor de las triakontaeterides, y a la vez presentado como [†] —... que

condujo a los hombres en la vida—. El punto de vista del «... de la obra de la vida» (Proclo in *Op.*) está acá subordinado al del [†] —anag■g■... de la vida—, y por consiguiente el trienio es reconocido como límite extremo de la prescripción de la acción.

En la decisión que los crematistas dictaron sobre el pleito de Hermias contra Horus, a pesar de su motivación detallada, se pasa en silencio sobre el incumplimiento de las solemnidades requeridas por el derecho egipcio, en especial de la prueba del parentesco paterno y materno. Reconocemos por ahí qué influjo ejerció la erección de tribunales griegos por los Ptolomeos sobre la socavación paulatina y la eliminación de las costumbres egipcias heredadas. Vemos a una asociación egipcia de carácter sacerdotal, los colquitas, defender su derecho ante el prefecto griego sin objeción contra su competencia, y tocar las disposiciones de la [†] —nómos egch■rios— invocadas por el griego en un tono que recuerda el de Cicerón *pro Murena*.

Aunque todo lo helénico estaba destinado al principio sólo a los inmigrantes extranjeros y a los asuntos jurídicos que concernían a la casa real misma (P. *Taurin.* 13), no podía dejar de ocurrir que poco a poco también los indígenas pasaran a los nuevos principios, se sirvieran de los funcionarios griegos, de los tribunales griegos y de sus ventajas, y que de tal modo se alcanzara imperceptiblemente lo que nunca se habría podido llevar a cabo con medidas coercitivas: la socavación lenta pero segura de los principios jurídicos de Egipto, milenarios y tan estrechamente unidos a la religión.

Favoreció esta emancipación de los viejos lazos las indulgencias que los Ptolomeos otorgaron de tiempo en tiempo, mencionadas también en el *Taurin.* I. Con ellas todas las irregularidades perdían

su significación jurídica, de suerte que incluso en documentos demóticos falta la [†] —sphyrid■sis—, y aquella abreviación de los protocolos iniciales ya notada ganó cada vez más terreno. El mismo papiro ofrece otro ejemplo: en el pleito de Hermias contra Horus, el abogado del demandante se remitió a un caso semejante decidido antes, entre Hermias y Armais. En aquél el juicio se había apoyado en los registros territoriales egipcios, y se había decidido por Hermias porque el campo aparecía inscripto en aquel catastro a nombre del antepasado materno del demandante. En el primer caso, en cambio, ya no se habla de ese medio de prueba. Las partes no pelean con el viejo catastro de los faraones, sino con las escrituras de compra y el recibo de los impuestos en el *registrum trapeziticum*.

Es claro que también esta transformación de las cosas servía a los fines de la política ptolemaica. Con ella la suprema supervisión sobre la adquisición y el estado de la propiedad territorial era retirada de los sacerdotes, en cuyas manos había estado no menos que todo el notariado indígena (Peyron 1, p. 114) y la [†] —gnôsis— de los... (Clem. Alex. Str. 6, p. 758 Potter), y se le abría camino a los Lágidas para procurar a sus propios funcionarios reales una posición equivalente. De todos los contratos de compra recibieron éstos ahora conocimiento: de los griegos, por concluirse ante el agoránomo o el grammatofilace griego; de los demóticos, por la institución de un [†] —grapheús— real al que todos los *synallágmata* debían entregarse para su visado y protocolización, y mediatamente por la declaración ante el *officium mensae* con fines de recaudación.

Si ponemos en conexión con todo este sistema —del que el P. *Taurin*. I da la visión más perfecta— la fundación del Museion de

Alejandro y la descomposición de la religión antigua provocada por el fomento sistemático de la especulación griega, así como la erección de los [†] —archiereis— puestos sobre todo Egipto, y la doble articulación de ese sumo sacerdocio, por un lado con los sabios del Museion y por otro con el sacerdocio responsable del país, entonces hay que darle la razón a Letronne (*Rec.* 1, 278. 279. 358. 364) cuando encomia a la prudencia y a la consecuencia de la política ptolemaica una perfección verdaderamente maquiavélica. En todo su obrar se repite el punto de vista que hemos reconocido arriba en la traída del dios sinopense y, para Alejandro mismo, en el mito de Candace. No la supresión, sino la contemplación, la adhesión y la asimilación forman el pensamiento rector de un sistema de gobierno que tenía que vencer los obstáculos más poderosos, reconciliar muchos intereses en pugna y triunfar del [†] —akinton— de las instituciones indígenas, destacado todavía por Tiberio Alejandro.

Me parece una consecuencia de la disolución que ese contacto constante de las concepciones egipcias y griegas preparó al sistema estricto de la edad antigua el que ahora vemos imponerse una gran variedad, fundada en la más completa arbitrariedad, en los datos genealógicos. Pues junto a la unión de padre y madre que la ley egipcia exige, comparece igualmente a menudo la sola indicación del padre a la manera griega, o la denominación exclusiva de la madre según la concepción más antigua; y aun en la unión de ambos, no raras veces el nombre de la madre precede al del padre, incluso al de la esposa. Para todas estas variedades se encuentran las pruebas reunidas en Schmidt, *die Papyrus-Urkunden von Berlin* 1842, p. 321 ss. Además C. J. Gr. 4878: [†] —... y de madre...—. De los documentos de reparto de cadáveres en Brugsch, *lettre à Mr. de Rougé* p. 13-27: [†] —... de

madre... de padre...—, y así sucesivamente. En el contrato de compra en St. Martin, *Journal des savants*, sept. 1822, firma la vendedora: [†] —... de madre... la que...—. C. J. Gr. 4965; además 1207. 1241. 4822-4828. 4879. 4881. 4885. 4996. 5000. 5018. 5103; *Notice sur le Musée Dodwell*, Roma 1837, p. 4, n. 3. 8.

En el segundo de los papiros de Berlín el tinita Aurelio Calínico se llama hijo de Osnontes y de la madre Tlulu, y en la firma sólo «Aurelio, de la madre Tlolu». En el primero se lee: «Dióscoros, hijo de Arsinis, de la madre Tibelas». Estos dos documentos merecen tanta más atención cuanto que proceden de la época cristiana tardía: uno del tiempo de Flavio Heraclio, el otro del de Flavio Focas. A una clase distinta de documentos pertenece el papiro Borgia editado por Schow en 1788, que hasta 1821, cuando se publicó el papiro Anastasi, era el único documento papiráceo generalmente conocido. Da una larga lista de los habitantes de la Ptolemaida arsinoíta que trabajan en los diques y las acequias. Junto a los muchos ejemplos de mención conjunta del padre y de la madre que allí se encuentran, en lugar del nombre del padre aparece a menudo [†] —apát■r, sin padre—. Por ejemplo col. 2: [†] —... sin padre, de madre...—. [†] —Apát■r—, que la *Syrinx* de Teócrito pone junto a [†] —...— y el escolio explica por [†] —...— y por Odiseo, corresponde al [†] —...— de la inscripción lidia, y designa al [†] —spúrios— sembrado hetáricamente (con lo cual quizá pueda ponerse junto el Amazonio, sobrenombre frecuente de libertos, Labus, *museo di Mantova* 1, 167), al que se aplica la réplica de Cicerón a Metelo Nepos: [†] —...esa oscuridad... al padre... la madre...— en Plut. *Cic.* 16.

Del destaque del [†] —apát■r— resulta que allí donde se nombra sólo a la madre no debe en modo alguno pensarse de inmediato en

nacimiento ilegítimo. A veces la omisión del nombre del padre podía tener su fundamento en circunstancias casuales. Así Apolonio en la demanda contra los cinco colquitas añade: [†] —no conociendo al padre—, mientras, como prueba el arreglo posterior, luego se logró establecer el nombre (la demanda es el P. *Taurin*. 3, el arreglo el P. *Taurin*. 4; a aquél pertenece el P. *Leidens*. F. Leemans p. 38). Pero como tales casos pertenecen a las excepciones, llego a la conclusión de que la simple indicación de la madre se explica por la concepción tradicional de Egipto y debe remontarse a la preferencia por la genealogía materna que continuó también bajo el dominio griego. En apoyo puede señalarse la firma mencionada [†] —m■trós...—. Igualmente el relato del [†] —... alejandrino—, cuya madre era María..., y la multitud..., el hijo de María..., y el hijo y el padre y la madre.

Si en los documentos jurídicos era regla la doble genealogía o, según la usanza griega, el [†] —patróthen, por parte del padre—, el pueblo se entregaba preferentemente a la designación de la madre. El principio de Isis venció, como también los nombres de lugar indígenas egipcios se han conservado mucho más tiempo que los griegos. Para [†] —Berenik■— de los griegos encontró Champollion, *lettres écrites d'Égypte* p. 103, jeroglíficamente *Teböt*: un nombre que casi sin cambio subsiste en el actual Debout (Letronne, *Rec.* 1, 10).

La práctica de la indicación de la madre encontró apoyo en la costumbre de la poligamia (Diod. 1, 80), a la que —pese a la gran cantidad de hijos atribuida a Rhamses y en consideración a Diod. 1, 78— le supongo, con Champollion, *Égypte anc.* 42, 2, un origen tardío. En la poligamia el nombre de la madre forma el signo distintivo más específico, por lo cual Tamesis, en la demanda

contra una segunda mujer de su padre, añade sólo el nombre de la madre (A. Peyron, *P. Taurin*. p. 65), y en el documento demótico en Brugsch p. 16 se encuentra: «Efauch, esposo de Tsenhormai, su mujer, y los hijos de Pamout».

Vemos por estas observaciones que, pese a toda la confusión que la penetración de la concepción griega introdujo en los datos genealógicos, la vida del pueblo se aferraba sin embargo preferentemente a la denominación por la madre. La sustitución del nombre Cleopatra por Kandake aparece por lo tanto sólo como manifestación singular de una dirección general.

§ 157

La sustitución griega del padre

Muy de notar es ahora que los griegos, a la inversa, procuraron sustituir en todas partes el sistema del padre. El [†] —νόμος γυναικωπολις(?)— estraboniano lleva en Ptolomeo el nombre tomado del sexo masculino, [†] —andrenópolis(?)—; la capital, más tarde sede de un obispo cristiano, se llama [†] —andrôn pólis, ciudad de varones— (Franz en el *C. J. Gr.* 3, p. 284). En el mito de Candace las *sorores* son sustituidas por los *fratres* (arriba p. 389, 1). En los etolios Aristóteles nombra en lugar de la pierna izquierda la derecha; Plutarco, en lugar de los cuernos izquierdos del keraton apolíneo, todos los derechos (p. 158, 1; 159, 2). Igualmente me parece indudable que en el Ps.-Plut. *de fluv.* [†] —philopátēr— desplazó al [†] —philomētēr—, que corresponde mejor al derecho materno caria.

El mismo fenómeno se encuentra en los datos de los antiguos sobre el significado de las expresiones [†] —kottábis(?)— y [†]

—laolí—. Mientras Suidas s. v. da el originario [†] —hoi prógonoí, los antepasados— y cita el verso del todo conforme al sistema licio [†] —... el... de los antepasados... las cabezas—, el *Et. M.* s. v. [†] —Kóttys— y Hesiquio s. v. [†] —kottylís... kóttai: hoi prógonoí hoi patéres— pasan de la nobleza eumátrida a la eupátrida. Cf. arriba p. 272, 2. Sobre [†] —laolí—, Teócr. *Id.* 7, 5 con el escolio y Aristóf. *Lysistr.* 90. 91. 1157. 549; Antonino *Lib. M.* 11; Gelio 15, 20. La nobleza de Frasidamo y Antígenes es una nobleza materna, derivada de la reina coa Clitia. Cf. Teócr. *Id.* 22, 164: [†] —de lo alto, juntamente, sangre materna—. En lugar de [†] —hoi prógonoí— lo correcto habría sido también acá originariamente [†] —hai—, y antes que [†] —laolí— puede haberse dicho [†] —laiaí—.

Que Aristófanes eligiera esta expresión que designa la nobleza más antigua ([†] —... de los...—) corresponde al propósito de la *Lisístrata*, en la cual las manifestaciones de la antigua ginecocracia —el oficio de juzgar, el arte de montar (cf. *Anthol. Pal.* 5, 202. 203) y aun la Artemisa efesia— vuelven como caricatura cómica. El mismo tránsito lo encontramos en las representaciones místicas de los vasos. Al principio materno de las iniciaciones corresponde que aparezca rodeado con el anillo o el collar de perlas preferentemente el tobillo o el muslo de la pierna izquierda. Véanse los ejemplos arriba p. 367, 1; pero junto a eso se hace valer en casos singulares el progreso hacia la derecha, y entonces merece destacarse en especial el calzado de un solo pie, como en el mito de Jasón (Millingen, *peintures* 2, pl. 30. 57. 64; cf. Tischbein, *vases Hamilton* 3, pl. 35; 4, pl. 28).

Ptolomeo Filométor mismo no escapó a un cambio semejante. Apiano lo llama a la manera griega Filopátor (*B. Syr.* 1. 2. 4 y *Fr. ex libro de rebus Macedoniorum* p. 508 Schw.). Schweighäuser llama

la atención sobre la dificultad del pasaje. Sus palabras son: [†] —en... el que era... habiendo sido... Filopátor...— y para resolverla se refugia en la suposición de que el copista escribió [†] —Ptolemaios...— en lugar de [†], y que ese error llevó luego al segundo de poner en lugar del sobrenombre [†] el otro [†] —Philopát■r—. A mí me guía el añadido, que está sobre toda sospecha, [†] —que... padre—. Ahora bien, en toda la serie de los Lágidas sólo hay tres que subieron al trono bajo la tutela de sus madres: el hijo del quinto Ptolomeo y los hijos de Evergetes II, que reinaron con su madre, la famosa Cleopatra Cocce: Sóter II y Alejandro I. Como los últimos quedan excluidos por las circunstancias de la época, sólo queda posible Filométor, el sexto Ptolomeo. No hay, pues, duda de que Apiano entendía bajo su [†] —philopát■r— al Ptolomeo llamado habitualmente [†] —philom■t■r—. El griego sustituyó la designación de la madre por el destaque del padre. Si poseyéramos la historia de Egipto de Apiano, encontraríamos allí probablemente una explicación y justificación de la designación elegida por él. Un error no puede suponerse en el alejandrino. El [†] —philopát■r— no procede decididamente de él: entró en el texto porque el Ptolomeo llamado habitualmente sólo Filopátor es realmente el cuarto del nombre. Apiano debe de haber escrito [†] —philom■t■r—, como lo encontramos en *Hist. Syr.* p. 636, 3 sin añadido alguno. Cf. Letronne, *rech.* p. 61.

Algo semejante se muestra para Átalo Filométor. En Plut. *Tiber. Gracch.* 14 los manuscritos dan ora [†] —philom■t■ros—, ora [†] —philopátoros—; Corai, que lo reconoce, toma en el texto [†] —philom■t■ros— en coincidencia con Estrabón 13, 624 y Apiano *B. Mithrid.* 62; sin embargo tampoco [†] —philopát■ros— sería de rechazar.

El [†] —bêta— conduce a la solución correcta de una dificultad que ofrece el *Pap. Anastasi*. En su protocolo encontramos: [†] —de los... Epífanos y dios Filométor y dios Eupátor... Evergetes—. En el *Papyrus Casati*, en el rescripto de Numenio a los sacerdotes de Isis en el Abaton y en Filé (Letronne, *Rec.* 1, 358), en un papiro demótico de Turín (A. Peyron, *Pap. Taurin.* 1, p. 142), ese Eupátor aparece también, pero antes de Filométor en lugar de después, como en el *Anastasi*. ¿Quién es este Eupátor? Como las fuentes nombran a Filométor como sucesor inmediato de Epífanos, se ha buscado refugio en el joven Ptolomeo, el hijo de Filométor y de Cleopatra, a quien Evergetes II hizo matar el día de su boda con la madre, y se ha querido reconocer a ese mismo niño en la inscripción de Pafos: [†] —la reina... Ptolomeo... Eupátor... Afrodita— (C. J. Gr. 2, 2618). Pero contra esta opinión de Champollion-Figeac, Letronne *Rec.* 1, 53. 365 hace valer que aquel niño nunca llegó a reinar, y que semejante perpetuación del crimen cometido, mediante la inclusión de la víctima en los documentos, es del todo inaceptable. Decisivo es que la serie real no conoce un tercero entre Epífanos y Filométor. En necesaria consecuencia, los nombres Eupátor y Filométor deben ser considerados designaciones de la misma persona. En lugar de «y del dios Eupátor» hay que corregir, pues: «del dios Filométor, el que es también dios Eupátor»; contra lo cual Franz en el C. J. Gr. 2, p. 265 objeta que entonces habría que decir «el que es también Eupátor» sin repetición de «dios»; sin fundamento, pues la significación del título Eupátor, como veremos en lo que sigue, exige especialmente la unión con «dios». Bajo nuestra suposición, la doble posición Filométor-Eupátor (*Anastasi*) y Eupátor-Filométor (*Casati*), así como la simple denominación Eupátor en dos documentos demóticos que citaremos más adelante, no tienen nada de

llamativo.

Tenemos así de nuevo, una junto a otra, la concepción de los griegos y la de los egipcios. En lugar de [†] —philomētēr— encontramos esta vez [†] —eupátēr—, un cambio que Letronne demuestra también en otros lugares y que en las *Recherches* p. 244 ss. habría debido admitir también para el Eupátor de la inscripción de Pafos. De las dos designaciones Filopátor y Filométor, la última, más correspondiente a las concepciones indígenas, mantuvo la preponderancia. Eupátor pasa a segundo plano, y Filopátor es propio de Apiano.

La tendencia a avanzar de la concepción materna a la paterna arroja nueva luz sobre lo tratado arriba en el § 74. Sobre el mismo objeto Teofr. *H. P.* 3, 8; 3, 3, 4-7; cf. 9, 18, 5; Dioscórides 4, 191; Serv. *Aen.* 12, 764; *Anth. Pal.* 9, 78; Abdallatif, *relation d'Égypte* p. 26. 30 Sacy. La concepción según la cual a los árboles que dan fruto se les atribuye el sexo femenino y a los estériles el masculino debe de haber sido determinante también para los tiempos anteriores de Egipto. Lo contrario estaría en la más completa contradicción con todos los fenómenos de la tierra del Nilo. La conexión con la poligamia y con la fecundación de esclavas compradas, en la cual Diodoro cita la regla que él comunica sobre la denominación de los árboles, señala muy claramente hacia un vuelco de la concepción ocurrido con el cambio de las costumbres. La legitimidad de cada hijo nacido de una esclava comprada es una suposición incompatible con el sistema puro del derecho materno, como lo demuestran los testimonios para Licia, mientras que queda demostrada como consecuencia de la poligamia desbordada por la analogía de las concepciones persas y otomanas (en Meiners, *Gesch.* 1, 141).

Por último, la opinión que Diodoro designa como la egipcia —«que el padre es la única causa de la generación, mientras la madre da al niño sólo alimento y lugar»— está en tan decidida oposición con la maternidad demetríaca de Isis, que es designada como [†] —... de las fuerzas de la tierra—, como fuente de toda plenitud de vida, y presentada sin padre como madre de Horus, que su formación, producida sólo por la decadencia de las costumbres, no puede desconocerse. El desarrollo que leemos en Plotino *Ennead.* 6, 19 da la mejor explicación sobre el envilecimiento de la idea de la madre a pura localidad pasiva. Aunque la madre, se dice acá, comunique también al niño algo para el desarrollo de la vida, eso no debe atribuirse a la naturaleza femenina sino al [†] —árrhen— y al [†] —eídos— contenidos en ella: [†] —... la que pare... la madre... no como... sino también como...—; como madre sola, en cambio, es [†] —...— y no da nada a lo que nace.

Cuánto se aleja esta concepción de la natural de la edad antigua, cuán poco puede por lo tanto ser leída en ella, salta a la vista. Una [†] —Kandák■ h■ gyn■(?)— no puede en modo alguno estar a su base, mientras que en boca de Orestes sirve para erigir el principio del padre a costa de la maternidad. En ningún punto se delata tanto la novedad de la concepción como en el fundamento que Diodoro pone bajo las opiniones egipcias. Cuán lejos estaba también de Esparta resulta de la ley que prohibía a los heraclidas la mezcla con mujer extranjera ([†] —allodap■s—) bajo la pena más grave (Plut. *Agis* 11); y así también en la [†] —dokimasía— ateniense se une a la pregunta «¿es Apolo patroo para ellos?» la otra: «¿son los atenienses patroos desde Tricón?» (Poll. 8, 85; *Fr. h. gr.* 2, 115). Es decir, aun junto al derecho paterno más desarrollado, la baja concepción de la madre que Diodoro atribuye a los egipcios no encontró reconocimiento alguno. Cuán poco correspondía, por lo

tanto, al derecho primordial de Egipto mismo, ya no puede estar en duda.

§ 158

Los sacerdocios reales de Alejandría y Ptolemaida

La diferencia entre el sistema helénico y el egipcio se hace valer de un modo particular en el de los sacerdocios reales de Alejandría y de Ptolemaida. En Ptolemaida, el segundo centro del dominio y de la cultura griega en Egipto, cada lágida recibe su culto particular, del cual no toman parte las esposas; mientras en Alejandría toda la serie de los sucesores tiene un solo sacerdote, y al rey se le une siempre la reina. El sistema de Ptolemaida corresponde a la concepción puramente griega, como que la ciudad es llamada por Estrabón 17, 813 [†] —ordenamiento ciudadano en la crianza griega—. Sobre Ptolemaida ilustra, ya que los papiros Anastasi y Casati abrevian demasiado los protocolos y el decreto de Roseta omite del todo los sacerdocios de la segunda ciudad, en especial el ejemplar demótico del P. Grey en Brugsch p. 56.

El sistema alejandrino, en cambio, resulta no sólo de un gran número de documentos y de representaciones figuradas, sino, en lo que respecta a la unión de los reyes con las reinas, también de Teócr. *Id.* 17, 121. 123 (escolio según Lico, contemporáneo de Filadelfo: [†] —... y de ambos cónyuges... el templo—), y 15, 109-111; Letronne, *Rec.* 1, 121. De ahí la denominación en plural [†] —tôn S[?]t[?]r[?]n, de los Salvadores—, [†] —tôn Adelphôn, de los Hermanos—, etc. Cf. Franz en el *C. J. Gr.* 3, 285. 286. Si se nombra sólo al rey, como en el Anastasi: [†] —del dios Filométor, el que es también dios Eupátor, y de los dioses Evergetas—, el

motivo de tal desviación está en que la esposa de Filométor, Cleopatra, queda comprendida en el «Evergetas» que sigue, ya que como viuda se unió a Evergetes II.

Este sistema se adhiere al antiguo de los faraones y corresponde a la vez al modelo del culto dionisiaco, cuya significación fálica exige la unión de ambos sexos; de suerte que, según Aten. 5, 197, la pompa dionisiaca de Epífanés era abierta por [†] —... de la familia real...—; que Teócr. *Id.* 17, 123 nombra a la madre antes que al padre —[†] —a la madre querida y al padre— (*Id.* 24, 101. 132; *Anthol. Pal.* 7, 730); y que en la inscripción adulitana Dionisos, a quien Sátiro presenta como arquetipo de los Ptolomeos, es atribuido sólo a la línea femenina ([†] —lo de parte del padre, Heracles; lo de parte de la madre, a Dionisos—; arriba p. 192, 1).

En un punto coinciden los sistemas de Alejandría y de Ptolemaida. Allí se nombra a Alejandro solo, acá a Sóter I solo, ambos sin el añadido [†] —theós, dios— (inscripción de Filé en Parthey *de Philis insula* p. 52; *C. J. Gr.* 4925). Y como no puede pensarse en una dignación menor del fundador del dominio griego en Egipto, se sigue que ya al nombre de Alejandro como tal, y en Ptolemaida al de Sóter, aparecía ligada la idea de la divinidad. La ausencia de toda comunidad femenina concuerda con esto. Corresponde a aquel *celibatus* al que es elevado el héroe de la [†] —aut[?] prónoia(?)— en el círculo de los celestiales, y recuerda la pregunta del sacerdote antes de la visita a los árboles solares que hablan: *an feminae vacaret tactu* —si estaba libre del contacto de mujer—, en la *Ep. Alexandri* Ms. Paris. En el idilio 17 de Teócrito aparece Alejandro en esa misma autosuficiencia, junto a él Sóter, y como antepasado de ambos Heracles. Unidos al padre Zeus (v. 16), gozan los placeres de la inmortalidad. Heracles es especialmente

significativo como [†] —...—. El que (v. 29 ss.) celebre su lecho con Hebe, mientras Alejandro como porta-aljaba y Ptolomeo como porta-maza le están al lado, no suprime el carácter de hostilidad a las mujeres.

Vemos así que en todos estos fenómenos reina un sistema estricto, fundado en pensamientos y modelos religiosos, y que en especial la oposición entre Alejandría y Ptolemaida se remonta a la más general entre las concepciones egipcias y griegas.

§ 159

Filométor, Filopátor, Eupátor

Una vez seguido así el combate de la concepción paterna y de la materna en una multitud de fenómenos, debe mostrarse la relación de ambas concepciones en la titulatura de la casa real ptolemaica. Las designaciones distintivas Filométor, Filopátor y Eupátor, que a veces encontramos reunidas en una sola cabeza (C. J. Gr. 3, n. 4717, p. 287 d.), muestran una gradación de la concepción que corresponde al progreso del derecho materno al paterno. La más alta elevación de la paternidad está en Eupátor. La nobleza eupátrida es la más pura; la paternidad del sol, por eso íntimamente emparentada con la inmortalidad, y especialmente significativa después de la muerte. Así se anuda Eupátor, con el mismo valor, al antiguo título faraónico [†] —pat■r, huiòs H■líou, padre, hijo del Sol—, que concuerda con la concepción etíope. Éste se encuentra en la traducción griega de un obelisco por Hermapión (Amm. Marc. 17, 4; Ideler, *Hermap.* 2, p. 49; Zoëga de *orig. et usu obel.* p. 26 ss.), en la *Inscr. Rosett.* l. 2. 3 como designación de Epífanés, y con distintos matices junto a casi todos los cartuchos

de nombres de los faraones, de los lágidas y de los emperadores romanos (Champollion, *précis* p. 217-222; Teócrito 25, 118-141).

Frente al pensamiento de esta paternidad solar desaparece la naturaleza individual del soberano particular. Si arriba hemos derivado de semejante pensamiento la representación del gobierno del sol, ahora pueden explicarse de él todavía otros rasgos. Primero, que según los protocolos Alejandro y toda la serie de sus sucesores tengan un solo sacerdote, que cada nuevo llegado sea agregado al anterior, y que por eso necesariamente lleve el nombre de familia Ptolomeo. En coincidencia con esto se cita como distinción el [†] —paralab■n parà toû patròs t■n arch■n, el que recibió del padre el poder— (*l. Ros.* I. 1. 8. 47; *Insc. Adulit.* 5127; Letronne, *Rec.* 1, 252); se remonta a Alejandro a Nectanebo, el rey indígena, en un mito formado ya en vida de aquél (Letronne, *Statue vocale* p. 82; *civilisat. égypt.* p. 36); y Heródoto 3, 25 destaca la costumbre persa de dejar el trono también a los hijos de los rebeldes. Pero la consagración solar no viene del padre terrenal sino, como destaca la historia de Jon y Quericléa, del padre celestial, de suerte que el crimen del engendrador no puede oponerse al hijo.

Esta paternidad suprema forma el contenido de la designación Eupátor, que corresponde a la Cleopatra femenina —de ahí los nombres dobles como Berenice Cleopatra, Trifena Cleopatra, y como nombre misterico junto a Eudaimonía, Eunomía y Paidia en el vaso Rogers en De Witte, *Élite* 2, 60-72—, que sirve para expresar el huevo fénix sin madre, puramente paterno, de Heliópolis, y que pertenece al mundo solarico, elevado sobre la muerte y el cambio.