

JOHANN JAKOB BACHOFEN



el **MATRIARCADO**

XXI · ORCÓMENO

OTRAS LITERATURAS

EL MATRIARCADO

Johann Jakob Bachofen

ORCÓMENO

XXI

Traducción del alemán de la editorial

Otras Literaturas

§ 100

Los dos reinos de mujeres

A certeza histórica se eleva la existencia de estados de mujeres amazónicas en los países limítrofes con la India por las noticias de los cronistas chinos. Según Klaproth (*Magasin asiatique*, París 1825, t. 1, p. 230-235), los historiadores de la época de las dinastías Sui y Tang contienen los siguientes datos:

> «El país de las mujeres orientales se llama Sou-fa-la-niu-ko-schu-lo. Está habitado por una tribu de los > Khiang o tibetanos. En las orillas del mar occidental —el Caspio— hay igualmente mujeres que gobiernan como > reinas; y es para distinguir el primero de estos países por lo que se lo llama país de las mujeres oriental. Al > este confina con los Thou-fan, los Thang-hiang y la ciudad de Meou-tcheou en el Sze-chuan; al oeste con > San-po-ho; al norte con Tu-thian o Jotán; al sudeste con las tribus de los Lo-niu-man de Ya-tcheou > y con la frontera de la provincia china de Sze-chuan, la de los bárbaros Pe-lang. De oriente a occidente tiene > nueve jornadas de camino, y de sur a norte, veinte. Se cuentan en él diecinueve ciudades. Es una mujer la que > las gobierna. Reside sobre una roca escarpada, cerca de las orillas del Khang-yan-tchhouan. Por los cuatro > lados esta comarca está rodeada por el curso del Jochoui, de agua dulce. Se cuentan cuarenta mil familias y > diez mil hombres de tropa de élite. El título honorífico de la reina es Piu-tsieou —la que va adelante—. > Los mandarines se llaman Kao-pa-li, es decir, ministros. Los mandarines del exterior son todos varones y > llevan el título de Ho; los mandarines femeninos del interior transmiten las órdenes a los primeros, que las > ejecutan. La reina está rodeada de algunos centenares de mujeres. Cada cinco días tiene su

tribunal de justicia. > A su muerte se reparten varios miles de piezas de oro entre los parientes. Se elige entonces a una mujer > hermosa, a la que se eleva a la dignidad real. Hay también una reina pequeña, destinada a suceder a la > verdadera cuando ésta muera. A la muerte de una mujer, su nuera hereda. En este país nunca se oye hablar de > robos ni de rapiñas. Las casas son en él de varios pisos; el palacio de la reina tiene nueve, y las habitaciones de > sus súbditos, seis. La reina lleva faldas y una túnica de tejido verdoso bordado en lana, y un vestido largo del > mismo color, cuyas mangas arrastran por el suelo. En invierno se pone un pelliza de piel de oveja con los ribetes > ricamente bordados, ata sus cabellos en lo alto de la cabeza, lleva pendientes y borcuéus de cordón. > En este país se tiene en poco a los varones; sólo las mujeres son estimadas, de modo que los hombres adoptan el > nombre de familia de su madre. El país es frío, produce trigo, y sus habitantes crían caballos y ovejas. Se > encuentra en él oro. Las costumbres y los usos son los mismos que en la India. La luna undécima es el tiempo de las > grandes ceremonias mágicas; en la décima los habitantes van a los montes a ofrecer ofrendas, licor de arroz, vino y > trigo. Llamen entonces a las aves que vuelan en bandadas: si llegan de golpe, como las gallinas, juzgan que el año > será fértil en grano; pero si las aves no vienen, eso indica mala cosecha. A esto lo llaman la adivinación por las > aves. > > Bajo la dinastía de los Sui (586 d. C.) vino una embajada de este país, que trajo el tributo. Bajo los Tang, > entre 618 y 626, la reina llamada Thang Phang envió otra semejante. Hacia 638 llegó otra al emperador > Thai-thsoung, que concedió a la reina un sello y la dignidad de Wei-fou. Hacia 657 fueron presentados en la > corte un embajador llamado Kao-pa-li-wen y San-lou, hijo de la reina; el último fue hecho comandante de la >

guardia de una de las puertas del palacio. La reina Lian-pi envió a pedir un título honorífico para ella, y la > emperatriz Wou-heou le confió el de general del exterior de la izquierda del fuerte de Ya-khian-wei, y fue > agraciada con un vestido ricamente bordado. En 690, y entre 713 y 741, la reina y su hijo vinieron en persona a la > corte, y ella recibió, igual que su marido, títulos honoríficos. Después de esa época hubo reyes que reinaron en > ese país. En 793 el rey —o la reina— Thang-ly-sie y el príncipe de Pe-lieou se sometieron, y su país, que estaba > al sur de Kian-tcheou en el Sze-chuan, quedó enclavado en los límites del imperio. Pero aquéllos parecen haber > sido jefes de hordas tibetanas o los restos orientales del antiguo reino de las mujeres. > > Las anales chinos hablan también del reino de las mujeres occidental. Lo colocan al oeste de los montes > Thsoun-ling y dicen que las costumbres y usos eran allí los mismos que en el oriental. Añaden que estaba > habitado sólo por mujeres, que produce cosas preciosas y que formaba parte del Fou-lin o imperio romano, cuyo > príncipe, cuando avanzaba en edad, mandaba a uno de sus hijos a partir para desposar a la reina. Si de esa unión > nacía un hijo, no sucedía a su madre. Ese país no envió embajada a China antes de 634.»

En esos informes se distinguen dos reinos de mujeres: el occidental o del oeste y el oriental o del este. Los datos sobre el uno y sobre el otro tienen carácter distinto. Los del reino occidental son menos precisos: no se apoyan en observación propia ni en relación histórica, sino que parecen haber llegado a China desde Occidente. Su importancia reside, entonces, sólo en que documentan la difusión general de la fama de un estado amazónico en los países del Asia anterior, desde el Caspio hasta el mar Negro.

Mucho mayor peso tienen los relatos del reino de mujeres oriental. Se apoyan en el trato estrecho de China con sus reinas, y dan una serie de acontecimientos históricos: embajadas, pago de tributo y la incorporación final al imperio celeste, que sólo ocurrió en el siglo VIII de nuestra era. Toman con eso el carácter de testimonios históricos. Y los datos que contienen muestran, en efecto, una concordancia muy notable con los informes de los antiguos sobre los estados ginecocráticos del mundo occidental. Importa ante todo el estado de cultura en que encontramos el reino de mujeres del Asia oriental.

Esas amazonas han pasado a asentamientos fijos. Han fundado ciudades y practican la agricultura. Con eso se enlazan con aquellas mujeres guerreras del Asia anterior a las que la tradición griega atribuye la fundación de un gran número de las ciudades más importantes, como hemos encontrado a Sinope y a la Menfis egipcia como fundaciones de amazonas, y como encontraremos más adelante, en la Italia meridional, una ciudad fundada por mujeres y gobernada durante largo tiempo por reinas de nombre «[†]». En el reino de mujeres oriental, el tribunal supremo está en manos de la reina. La paz y la aversión a la violencia, y en especial al robo, se nos destacan de modo particular; y lo mismo se alaba de común acuerdo de los estados ginecocráticos del Occidente, y sobre todo de los licios, los cretenses y los locrios. «[†]», «[†]», «[†]» —buen gobierno, moderación, paz— forman el rasgo característico sobresaliente de los estados regidos por mujeres. La conexión interna de aquel

La conexión interna de esas propiedades con la naturaleza de la maternidad está a la vista. Así como la maternidad sale al encuentro de los varones, de su desvinculación y de su inclinación

a la violencia, como el principio del reposo, de la paz, de la reconciliación y del derecho, así el mando de la mujer traslada el respeto de esas mismas virtudes a las asociaciones civiles por ella fundadas y dirigidas. Sobre la santidad de la maternidad descansa toda esta cultura. Como el oficio de juez, también la religión se ata de preferencia a la mujer, que aparece siempre como portadora y difusora de todo lo «[+]» y de toda «[+]», de toda civilidad y de toda formación. En la unión de ceremonias mágicas con la luna undécima se muestra justamente aquel grado religioso femenino-lunar que en todas partes hemos encontrado unido al grado de cultura de la ginecocracia. El predominio del nombre de madre en la familia se ata a este sistema con necesidad.

Reconocemos en el reino asiático de las mujeres cada vez más el retrato de las condiciones licias, tal como las fundó Belerofonte, y quedamos así confirmados en nuestra concepción del derecho materno como el primer gran paso hacia una civilización superior. Si en Licia vemos la ginecocracia limitada a la familia, de la analogía del reino indio de mujeres podemos inferir con seguridad que eso pertenece a una transformación posterior, así como las fuentes chinas destacan el traspaso del gobierno del estado de la reina a un rey como una innovación tardía.

El curso del desarrollo se vuelve ahora claro en sus distintos grados. El amazonismo guerrero y conquistador, con su hostilidad al matrimonio y su hetairismo, cede ante un estado más alto, que une a los asentamientos urbanos el matrimonio y el ejercicio de la agricultura, pone a la madre a la cabeza del estado y de la familia, recibe de ella el rigor de la costumbre y la regulación de la vida, y sólo después de largo tiempo, y primero en el estado, sustituye a la mujer por el varón. De una existencia sin varones, en la que

siempre se piensa primero al mencionarse condiciones amazónicas, no hay ni que hablar. Tampoco se habla de un ejército exclusivamente femenino: la tropa de los diez mil se compone de guerreros varones, como ya vimos a las Amazonas a la cabeza de tropas masculinas. Pero la reina está primero rodeada de mujeres; las mujeres transmiten sus órdenes a los ministros varones; ella misma es honrada con el título de una jefa militar. Aunque con el correr del tiempo la destreza en las armas haya pasado cada vez más al fondo, nunca pudo faltar del todo, como que también la cría de caballos, fenómeno en todas partes unido al amazonismo, se destaca expresamente.

En el sistema hereditario sorprende la disposición de que la nuera suceda. Queda excluida, entonces, la línea masculina. Pero se esperaría a la hija. Cuando se prefiere a la nuera, la significación de la que engendra resalta con doble peso, y aquella noticia sobre la conducta de la nuera en Leptis gana el aspecto de un resto del mismo sistema. Las dos reinas, de las cuales una ocupa, como pequeña reina, un lugar subordinado, tienen una semejanza digna de atención con las dos princesas hermanas que mencionan Justino 2, 4 y Apolodoro 2, 388. Junto al pensamiento religioso, que une siempre el principio femenino con el dualismo, pudo haber contribuido la necesidad de la guerra, que entrega a Antíope la dirección en casa mientras Orítia manda el ejército. El doble nombre Talestris-Minitía tiene probablemente por fundamento el recuerdo de esa misma dualidad.

La figura femenina del templo de Elefanta, en la India, reproducida en Niebuhr (*Reise in Arabien*, t. 2, lib. 6) y en de Paravey (*Dissertation sur les Amazones dont le souvenir est conservé en Chine*, París 1840, pl. 1 B), tiene dos brazos en cada hombro y, al

destacar sólo uno —a saber, el pecho izquierdo y la zona—, deja reconocer una divinidad femenina concebida al modo amazónico y correspondiente a las descripciones de los griegos. La imagen de una amazona china se la quiere reconocer en las láminas de la *Encyclopédie chinoise* y de la *Encyclopédie japonaise*, así como del *Pian-y-tien*, obra que posee la Biblioteca de París (de Paravey, pl. 1 A, p. 8). Según Léon de Laborde, en la Arabia pétrea las Amazonas están representadas como guardianas de tumbas, tal como también las hemos encontrado en las tumbas rupestres licias, a ambos lados de las puertas.

Como particularmente digno de atención destaca Klaproth, en sus notas a los informes chinos transmitidos, que el nombre del reino de las mujeres, *Sou-fa-la-niu-ko-tchen-lo*, está tomado del sánscrito; y en sánscrito *Soubha-Radjni-Gotchara* significa la tierra de la reina hermosa. El título de los ministros, *Kao-pa-li* o *Kao-pa-la*, quiere decir pastor, administrador supremo. Con eso se gana un punto de apoyo para el pueblo, como que la situación geográfica, en el noroeste de la provincia de *Sze-chuan* hasta el sur de *Jotán*, es decir en el norte de la India, queda asegurada. Después de la dinastía de los *Tang* no se encuentra ya noticia alguna sobre el reino tibetano de las mujeres. Pero en la historia de la dinastía mongólica de los *Yuan* se habla de uno de ellos al sur de los montes *Thsoun-ling*, vecino a la *Bactriana*, y a la vez del gobierno de una reina, de su lugarteniente y del culto de los demonios. También los hindúes cuentan de Amazonas. Según la historia de *Cachemira* que *H. Wilson* tradujo del sánscrito, el gran rey *Salita-ditya* conquistó en el siglo VIII la India hasta la isla de *Lanka* —*Ceilán*—: su marcha fue primero a Persia, luego se volvió contra los *bholta* tibetanos, tomó la ciudad de *Pradjotich* —probablemente *Gohati*, en el *Assam*— y llevó después el ejército

a la tierra de Striradjyan, esto es, al reino de las mujeres, al sur de Pantchanouda o Punjab. Véase además la comunicación de von Hammer sobre los adites, en el apéndice al tratado de Böttiger sobre una amazona en una pintura de vaso.

Hemos encontrado en los testimonios asiáticos transmitidos la mención de tres reinos de mujeres: uno al sur del Decán, el segundo cerca de la Bactriana, el tercero tibetano, en el norte de la India. Los relatos sobre Cleofis y las matronas que la acompañaban ofreciendo vino en copas de oro, sobre el encuentro de Alejandro con Minitía-Talestris —cuyo nombre, como Amastris, conserva el stri de Stri-Radjyan— y, por último, sobre la visita a la Kandake meroítico-india se atan, entonces, aunque vengan por completo fabulosamente ataviados, sin duda alguna a condiciones históricas de la tierra, y ocupan por eso mismo un lugar considerable en la serie de los testimonios antiguos sobre la amplia difusión originaria de las formas ginecocráticas de vida en el Asia central. En especial nos muestran cómo se imaginaban los contemporáneos de Alejandro la posición del rey frente a esas condiciones de los países conquistados. Dos fenómenos se destacan en los distintos informes. Por un lado vemos al héroe macedonio

salir en todas partes amistosamente al encuentro del principio materno, ofrecerle su veneración y su respeto; y por el otro, a las reinas indígenas, arrastradas por el esplendor del héroe heracleico, rendir voluntariamente homenaje a la figura del joven, igualmente excelsa en cuerpo y en espíritu. Si en Talestris está representado el encanto que el valor viril ejerce sobre la mujer, en Candace aparece la victoria que el reconocimiento de la significación espiritual superior del varón se lleva infaliblemente. Jenofonte lo

dice en su República de los lacedemonios: «[†]» —pues en esto se hace manifiesto que la naturaleza femenina es más débil que la del varón—. La reina de las estirpes del Cáucaso muestra la concepción de pueblos montañoses todavía rudos; Candace, la del mundo indio que ha llegado a una cultura superior. Aquélla rinde homenaje a la naturaleza física del héroe; ésta, a la espiritual que ha reconocido.

Alejandro, por su parte, sale en todas partes con miramiento al encuentro de las ideas ginecocráticas del mundo asiático que ha sometido. Sus relaciones con Ada y con Cleofis, así como su conducta frente a la madre real de Darío, no son más que la continuación de aquel alto respeto que pone de manifiesto ante Olimpia. En el mito del encuentro con Candace han encontrado reconocimiento por igual las dos manifestaciones: la majestad de la maternidad y el homenaje de ésta ante el esplendor espiritual superior del varón. Ahí está su significación. Las partes míticas de la historia de Alejandro no merecen menos atención que sus datos históricamente exactos: si los últimos muestran lo sucedido, las primeras revelan lo pensado, y dan testimonio de la concepción de las cosas por los contemporáneos, por los vencedores y por los vencidos. La impresión profunda que la apertura de Asia y la espléndida aparición de un joven héroe, que recorre rápidamente la escena ante los ojos de dos mundos, dejó en el ánimo de sus contemporáneos, ha encontrado su expresión de preferencia en el mito.

Si comparamos al conquistador macedonio con aquellos héroes de la edad primera a cuyo nombre la tradición ata la lucha y el hundimiento de la vieja ginecocracia, nos sale al paso, de modo sorprendente, un resultado de la mayor importancia para la historia

del desarrollo de la humanidad. Mientras Aquiles, Teseo y Heracles, fundadores de la civilización helénica, procuran al derecho de los varones aquella victoria espiritual plena que se enuncia del modo más decidido en la calma y la claridad eternamente iguales del dios de Delfos, la cultura del Oriente fundada en las victorias de Alejandro no ha podido dar a la paternidad el mismo desarrollo completo. Heracles, a quien el conquistador macedonio enlaza su paternidad, pasa al fondo detrás del Dionisos material y amigo de las mujeres. Aunque remitamos al terreno de la poesía la noticia de los antiguos sobre el triunfo báquico de Alejandro por Asia, conserva sin embargo su verdad y su significación internas. El grado religioso sobre el que descansa la cultura macedonia es más antiguo y más material que aquel al que el Apolo délfico se elevó con el tiempo. Se enlaza de preferencia con el sistema samotracio, en el que, como en todo culto místico, la maternidad ocupa el primer lugar, y al que también se remonta la unión de Olimpia y de Filipo. Vencer ese grado y abrirse paso de la concepción pelasga a la helénico-délfica: a eso no era apto el contacto con el Oriente sensual y material, ni con la cultura indio-egipcia.

Aunque también en la figura y en la carrera heroica de Alejandro se haya revelado el esplendor superior del espíritu viril, y, como el mito de Candace lo destaca con tanta belleza, haya encontrado reconocimiento primero y voluntario en la mujer que manda: seguir la victoria y darle duración, como los helenos llevaron a su más alto desarrollo el principio paterno heracleico y teseico, eso no pudieron, frente al peso de las condiciones asiáticas, los sucesores del héroe macedonio. Si éste se lamenta moribundo en el Pseudo-Calístenes de que su entorno, que había contemplado todos sus hechos, no haya sabido reconocer su espíritu y la «[†]»

—la providencia de lo alto—, también en eso hay verdad histórica enunciada. En lugar de avanzar del principio materno a la paternidad apolínea, los reinos surgidos de la conquista de Alejandro descienden cada vez más hondo hacia la materialidad femenina. No al dios de Delfos, sino al Koros-Apolo sinopense-hiperbóreo de parentesco indio escoge el primer Ptolomeo como centro religioso de su nuevo reino egipcio; y en la casa de los Lágidas, Dionisos desplaza pronto por completo al Heracles superior, que era tenido por arqueteta de la estirpe masculina. En el sacerdocio alejandrino aparece Alejandro solo como caelebs, y sus sucesores todos en unión femenina, con la maternidad a menudo más alta que la paternidad. En ninguna parte ha desplegado el culto fálico dionisiaco tal esplendor, ni ha ejercido su influjo sobre el sexo femenino con tanta fuerza, como en la casa de los Lágidas. En ninguna parte ha vuelto a salir tan irresistible la vieja validez de la maternidad como en las orillas del Nilo, que unió a su Isis con Koros-Sarapis y, superándola, lo difundió hasta las tierras de Occidente.

El mito cuenta que todavía después de su muerte siguió Aquiles en Leuke la lucha contra el amazonismo, y que sólo allí dio cumplimiento a la victoria comenzada en vida. Cuánto sentido y cuánta verdad hay en esa concepción; cuán rica en relaciones nos aparece cuando la comparamos con la suerte del reino macedonio. La obra de Aquiles la completaron los helenos, después de que el joven héroe, en la lucha contra Asia, mostró a su pueblo el camino hacia un desarrollo superior; la huella de Alejandro no supieron seguirla los diádocos. La lucha no se prosiguió tras la muerte del segundo Aquiles, y por eso se volvió a perder el fruto de la victoria anterior.

§ 101

El culto dionisiaco y la mujer

La significación del culto dionisiaco para la configuración de la relación entre los sexos y para el desarrollo de la existencia femenina ha quedado insinuada en la consideración final a la que nos llevó el mito de Kandake. Nos toca ahora examinar más de cerca la relación de la mujer con la religión báquica. El campo que se nos abre es de gran extensión y rico en los fenómenos más notables. La inteligencia de todas las partes posteriores de esta obra está condicionada esencialmente por la concepción correcta de la maternidad dionisiaca. Ningún culto ha ejercido sobre la configuración de la vida antigua un influjo tan profundo como el báquico, y ninguno ha contribuido con tanta fuerza al desarrollo del espíritu femenino. En ninguno están tan cerca lo más alto y lo más bajo de que es capaz el alma de la mujer; en ningún terreno encontraremos tanto de lo sublime y tanto de lo envilecedor.

Si comparo la plenitud de los fenómenos que se ofrecen con el escaso grado de comprensión a que nuestra ciencia ha llegado hasta hoy en este campo, y busco las razones que hayan podido estorbar una intelección completa, se me presenta en primer lugar el descuido de aquel punto de vista que acá nos guía: la referencia preferente del culto báquico a las mujeres. Quiero, fiel al sistema que he seguido hasta acá, volver a atar la exposición de estas relaciones a relatos singulares, descomponer los mitos transmitidos, confrontarlos con otros semejantes y abrir así, avanzando de lo particular a lo general, la mirada sobre una de las transformaciones más importantes, más profundas y más fecundas en consecuencias de la existencia humana.

El mito ya tocado más arriba, el de las suertes de la estirpe orcomenia de las Eólidas, cuenta cómo las tres hijas minias, largo tiempo libres de la furia báquica, son al fin arrebatadas por ella (Ovid., *Met.* 4, 1 ss.); cómo después echan a la suerte el destino de sus propios hijos, y Leucipa, tocada por la suerte, entrega a su hijo Hípaso para que lo despedacen. Con lo cual Hermes toca a las hermanas con el caduceo y las convierte en corneja, murciélago y lechuza. Antonino Liberal (10) destaca en especial que el paso al orgiasmo báquico sólo ocurrió cuando el dios depuso la figura de muchacha con que se había aparecido a las Eólidas y se transformó ante sus ojos en toro, en león (cf. Horacio, *Od.* 2, 19 y 23; Eliano, *V. H.* 7, 21) y en pardal (cf. Nonno, *Dionys.* 24, 346; 36, 295 s.; 44, 17): los tres animales que también en los monumentos báquicos aparecen a menudo unidos (De Witte, *Cabinet Durand*, n. 121, p. 42; 1903, 1910, 648); y que dejó fluir néctar y leche de su boca.

Plutarco (Qu. gr. 38) añade que todavía en su tiempo subsistía entre los orcomenios la estirpe de las Eólidas; que el nombre designa a mujeres crueles y sedientas de sangre, y encierra el recuerdo de aquel despedazamiento de Hípaso por su propia madre. La designación de los varones como «[†]» —los de las vestiduras oscuras— vendría de los vestidos sucios que tomaban por el dolor y el luto por la suerte del niño. Una expiación de aquel hecho la cumplía en la fiesta de las Agrionias el sacerdote de Dionisos (cf. *Plut.*, *Symp.* 8). Con la espada desnuda perseguía a las mujeres reunidas de la estirpe eólica, y tenía derecho a matar a la que alcanzara. En tiempo de Plutarco ofrecía el sacrificio de sangre Zóilo; pero como unas úlceras le comieron el cuerpo y grandes desgracias cayeron sobre la ciudad, se le quitó a la familia el sacerdocio y se transfirió cada vez por elección libre al más

digno (cf. O. Müller, *Orchom.* p. 167).

En este mito se dejan distinguir tres períodos y tres estados: el tiempo anterior a la difusión del servicio báquico; el que siguió a su introducción; y por último el tercero, que comienza con la abolición del viejo sacrificio de sangre. Para nosotros lo más importante es el paso del primero al segundo. Vemos entrar en lucha dos sistemas religiosos, dos estados de cultura; uno sucumbe, el otro llega al dominio. El recuerdo de ese acontecimiento está atado a una sola estirpe, la de las Eólidias. Veo en ella el resto de los antiguos pobladores primeros de Orcómeno, que en medio de una población posterior numéricamente predominante no aparecían ya más que como una estirpe suelta. De donde se sigue que lo que se cuenta de las Eólidias contiene un acontecimiento que afecta a toda la población primera minia.

En qué consistió aquel estado anterior al báquico se deja reconocer con claridad. Los nombres de las tres hermanas a las que se remonta el pueblo de las Eólidias son denominaciones amazónicas. Autónoe, Esquenópea y su madre Ericteo (*Schol. Apoll. Arg.* 1, 230), y el hijo Hípaso, no menos que Miniclea(?), una de las dos doncellas veneradas en Orcómeno, «[†]» según Antonino Liberal (25), remiten a aquella unión religiosa y a la vez militar del amazonismo con el caballo que ya hemos destacado varias veces, y que ha encontrado una expresión muy notable en la leyenda de Higino (243) —que Semíramis, perdido su caballo en Babilonia, se arrojó a la pira— y en el relato de Apolonio Rodio 2, 1175-1179 y Valerio Flaco 5, 124 (sobre la unión del número tres con el amazonismo véase Apolodoro 2, 998-999: «[†]»).

Con eso concuerda que las muchachas, aunque tienen hijos, sean llamadas «[†]», doncellas, por Antonino, sin duda siguiendo a la

poetisa beocia Corina (Serv., Ecl. 3, 39). Tenemos ahí una indicación de aquel hetairismo unido al amazonismo que se destaca en la elección que hace Semíramis de las más hermosas de su ejército (Diod. 2, 13), en su estatua babilónica, que representaba a la amazona con el cabello suelto sobre una de las mitades de la cabeza (Valerio Máximo 9, 3, Ext. 4), así como en los relatos transmitidos más arriba sobre el favor que las amazonas concedían a los héroes que llegaban.

Cuando los minias desembarcaron en la Lemnos sin varones, fueron troncos de un pueblo también llamado de los minias. En eso continúa la vida doméstica de los minias orcomenios; y cobra particular significación que también de las descendientes de aquellas lemnias se diga: *illustris ibi sanguinis feminae* (Valerio Máximo 4, 6, 3, Ext.; con Pínd., Pyth. 4, 82 y los escolios a 4, 85, p. 349 Boeckh; cf. Apol. Rodio 1, 609 y 4, 1730 s.; Orph. Argon. 474 ss.); que Eufemo sea remontado por el lado materno a las lemnias (Schol. Pyth. 4, 35 y 458); que los descendientes de los minias salgan «[†]» por sorteo entre los padres (Herod. 4, 145 y escolios a 4, 145); y asimismo que los Dioscuros, Ledaee nota proles, venerados por eso en especial junto a los pantanos (Valerio Máximo 1, 8, 2) y, según el derecho materno, adversarios de Orestes y del Apolo que protege su principio paterno (Eurípides, Electra 1234-1287; Orestes 554-556; Ifigenia en Áulide 826), les sean asignados como divinidad suprema.

Para los minias más antiguos resulta de ahí, como estado dominante, un derecho materno que ha avanzado hasta la degeneración amazónica. La referencia del nombre de Eólidás a la crueldad y a una naturaleza sedienta de sangre es etimológicamente decididamente falsa, pues apenas puede

dudarse de su relación con «[†]», «[†]» y el nombre «[†]», «[†]». Pero detrás de la derivación falsa se esconde el recuerdo de aquella fiera amazónica que se destaca en Oiorpata — «[†]», la que mata varones (Eustaquio a Dionisio Periegeta 195, Bernhardy p. 122; Herod. 4, 110)— y en otros nombres correspondientes (Píndaro, Pyth. 4, 116; escolios a Nem. 3, 64).

§ 102

Los argonautas, hijos de madre

Huellas del antiguo derecho materno minio se encuentran también, y en gran número, en otros lugares. Higino (f. 14) enumera a los compañeros de Jasón y añade: «Hi autem omnes Minyae sunt appellati, vel quod plurimos eorum filiae Minyae pepererunt, vel quod Iasonis mater Clymenes Minyae filiae filia erat» —todos ellos fueron llamados minias, o porque a la mayor parte los parieron las hijas de Minias, o porque la madre de Jasón, Clímene, era hija de la hija de Minias—. En conformidad con eso se dice de Ifito: «Phylasi filius matre Clymene Minyae filia ex Thessalia, avunculus Iasonis»; y de Admeto: «Pheretis filius, matre Periclymene Minyae filia ex Thessalia». Y «[†]», «[†]» —hijo de Clímene, hija de Minias, y «[†]», hijo de doncella— (Apolodoro 3, 9, 2). Sobre la unión con la Yolco tesalia, escolios a Isthm. 1, 79; Apolonio 1, 763; Eustaquio a Homero p. 206; escolios a Apolonio 1, 230.

Cuando se nombra al padre, sólo el lado materno se toma en consideración; de ese lado tienen los minias su nombre. De las hijas de Minias descienden, y no de sus hijos: «[†]», «[†]» —así no por los varones, sino por la mujer, según la madre se cuenta la descendencia— (escolios a Pyth. 4, 253 y 255). Y en el avance de

las hijas a las nietas se reconoce la manera licia de enumerar a las madres. Apolonio Rodio 1, 228: «[†]» —a los que llamaban minias, y en primer lugar a los más, porque descendían de las hijas de Minias; pues de ahí también al propio Minias le nació la madre, Alcímide, hija de Clímene descendiente de Minias— (escolios 1, 230; cf. Tzetzes a Licofrón 175).

En un progreso consecuente llegamos de la madre a la tierra como madre primera. Eso lo confirma el mito de Ticio y de su madre Elara, hija de Orcómeno. Pues a la muerte de Elara el niño es recogido, parido y criado por la tierra (escolios a Apol. Rodio 1, 761). La tierra hace las veces de la madre: una concepción que ha encontrado una formulación muy notable en el relato del terrón libio y en la visión del minio Eufemo, en Apolonio Rodio 4, 1730 ss. Véase además Servio, Ecl. 4, 34: «Socii vero Iasonis Minyae appellati sunt, vel ab agro huius nominis Colchorum, vel quod multi ex quodam Minya nati Iasoni se coniunxerunt, vel quod Minya Iasoni materna avia fuit» (cf. Aen. 4, 258).

Al sistema del derecho materno se refiere el siguiente dato genealógico: «[†]» —dice Minias de los argonautas, que la mayor parte de ellos remontan su estirpe a Minias, hijo de Poseidón y de Tritogenía, hija de Eolo— (escolios a Pínd., Pyth. 4, 120). El nombre de Eólidas que llevan los minias, y sobre todo Jasón (escolios a Pyth. 4, 118; Tzetzes a Licofrón 175, p. 434 Müller), viene entonces por el lado materno (escolios a Apol. 3, 1094: «[†]» —minio por la madre Polifema, y por el padre hijo de Poseidón—), aunque por otra parte se lo haga venir por el lado paterno (escolios a Pyth. 4, 190; cf. escolios a Isthm. 1, 79; a Ol. 14, 3; Eliano, V. H. 3, 42; Ovid., Met. 4, 1 y 168; Estacio, Theb. 3, 516 y 5, 347; Tzetzes a Licofrón 874). Eolo mismo se remonta a Deucalión, y a sus

descendientes los llama Aristóteles, según vimos en el § 80, «[†]», los que vienen de Pirra, con lo cual concuerda Valerio Flaco 6, 390: «Pyrrhae genus», y Horacio, Od. 1, 2: «seculum Pyrrhae».

En las Naupactias se cantan en especial las hijas de Minias, a Medea y a los argonautas. Pertenecen, entonces, también a los testimonios del antiguo derecho materno orcomenio (Paus. 10, 38, 6; 2, 3, 7-8; 4, 2, 1; escolios a Apol. Rodio 2, 299; 3, 242; 4, 59, 86 s.; Schol. Vict. Il. 0, 336; Apolod. 3, 10, 3; Elio Herodiano, «[†]», p. 15, 23; cf. sobre Apolonio p. 210 s.; Markscheffel, *Fragm. Hes.* p. 408). De las Naupactias usa Pausanias (10, 38, 6) la expresión «[†]» —las que se refieren a las mujeres—, como de los poemas genealógicos de Hesíodo: «[†]» (Paus. 1, 3, 1; 9, 31, 5). La disposición de ambos era la misma: genealogía, y acá sobre todo de las estirpes heroicas minio-eolias según su ascendencia materna, como dice Máximo de Tiro (Diss. 32, 4) de Hesíodo: «[†]».

Ese sistema se observa con frecuencia al enumerar a los distintos argonautas. La madre de Eufemo, Mecionice, figuraba en las Eeas: «[†]» (escolios a Pínd., *Pyth.* 4, 35). Y lo mismo Yofose y Calcíope, la hija de Eetes, madre de los hijos de Frixo (escolios a Apol. Rodio 2, 1122 y 1149). Particularmente instructiva es la cuarta Pítica, que enlaza el elogio de Arcesilao con la historia de los minias lemnios y el terrón de Eufemo. En su alocución a Pelias, Jasón designa el hermanazgo de los antepasados de ambos, Salmoneo y Creteo, con las expresiones explicadas más arriba (p. 162-164): «[†]» —de una misma vaca, a Creteo y a Salmoneo, el de la espada de oro— (cf. escolios a *Pyth.* 4, 190). El padre de Jasón, Esón, es hermano de Pelias «[†]», por la madre (escolios a *Pyth.* 4, 266; cf. Apol. 1, 192 y 199). Pelias, engendrado por Poseidón, es llamado «[†]» (225), y Tiro, en la Odisea 11, 258, «[†]», reina de mujeres (cf.

Tzetzes a Licofrón 175). Frixo, «[†]», es salvado por el carnero y llevado a la Cólquide «[†]» —por la perfidia de su madre— (288; Apolonio 2, 1185). Según el escolio, Ino lleva los nombres significativos de Demódice, Gorgopis, Temisto. Que la frecuente insistencia en el odio de la madrastra tenía en el sistema del derecho materno un motivo particular está a la vista. De ahí se explica el doble matrimonio de madrastra, mediando Atenea, de Telémaco y Telégono según Higino f. 127.

Así como Pelias recibe de la madre primera Gea el dicho divino que lo espanta —«[†]», teme, pues, el día fatal de la madre que todo lo pare (121)—, así los héroes minios escapan de la compañía y del cuidado de sus madres: «[†]» (305), exposición a la que Apolonio 1, 270 ss. y Valerio Flaco 1, 135 ss. dan mayor desarrollo en la despedida de Jasón de Alcimedeya (cf. Apolonio 1, 815-817; Diod. 4, 67 y 44-45). Qué significación hemos de dar a ese rasgo lo muestra Hesíodo, Erga 130, donde al linaje humano de plata se le atribuye la propiedad sobresaliente: «[†]» —cien años el niño se criaba junto a su madre, en su casa, siendo un gran necio—. Pues en eso hay una adhesión determinada al derecho materno de aquel tiempo antiquísimo que podemos llamar pelasgo, así como la tropa minia es llamada en Apolodoro 1, 9, 18 «[†]» —de los pelasgos— y en Valerio Flaco 8, 484 «Pelasga pubes». En el mismo sentido recuerda Plutarco, en su Teseo, a las madres de las hijas enviadas por suerte a Creta y sus muestras de amor; y Homero, en el comienzo del libro décimo de la Odisea, destaca la vida inocente y abundante de los hijos de Eolo «[†]», junto al padre y a la madre. Como un hijo de madre unilateral aparece el eólida Jasón en su único zapato —«[†]»—, y en su unión exclusiva con Hera (Apol. 3, 72). El otro lo perdió en el barro del río, lo que remite al culto pelasgo del lodo y a la vegetación del pantano, que no