

### EL SINGULAR NACIMIENTO DE ERICTONIO

In its first part, this paper studies the repetitions and variations that can be found in the catalogical transmission of the first mythical Athenian kings as a consequence of the transition from orality to writing. The second part discusses Erichthonius' birth myth according to Pausanias, searches for the mythological meaning of the wool in connexion with related ritual aspects and scientific analogies, and emphasizes the role of the virgin goddess Athena in the institutionalizing of human fecundity and sexual relationship.

En un lugar de su descripción del Ática (I 2, 6) Pausanias se detiene en una breve digresión a propósito de uno de los primeros reyes de aquel país, de nombre Anfición. «Dicen», dice Pausanias, «que Acteo fue el primero en reinar en lo que ahora es el Ática». Una hija de este Acteo estaba casada con Cécrope, y fue éste quien sucedió a Acteo a su muerte. Cécrope tuvo, de esta hija de Acteo, cuatro hijos, tres hembras cuyos nombres fueron Herse, Aglauro y Pándroso y un varón, llamado Erisictón, el cual, siempre según Pausanias, «no fue rey de los atenienses porque acabó sus días en vida de su padre». Así Cécrope fue sucedido por un cierto Cránao, a la sazón «el más poderoso de los atenienses». Cránao tenía también una hija, de nombre Atide, a la que parece concederse una especial importancia, pues Pausanias la señala como epónima del Ática; igualmente se nos informa sobre ella que estaba casada con Anfición. Llegamos así al Anfición del que partíamos y somos informados de que éste destronó a su suegro; como él había de ser tiempo después destronado por un cierto Erictonio «cuyo padre», nos informa Pausanias, «dicen que no fue hombre alguno, sino que nació de Hefesto y de Ge».

El relato de Pausanias, sucinto, concuerda en sus líneas generales con el de Apolodoro (III 14, 5-6), si bien este último introduce algún elemento complementario y alguna variante alternativa. En efecto, según Apolodoro en tiempos de Cránao tuvo lugar el diluvio y el mismo

Cránao era αὐτόχθων; sobre Anfición nos indica que mientras unos le consideraban también αὐτόχθων, otros le hacían hijo de Deucalión y de Pirra. Y difiere, aparentemente al menos, de Pausanias sólo en lo relativo a la madre de Erictonio; el padre sigue siendo Hefesto, pero, en vez de Ge, cita a Atide y a la misma Atena como madres, según unos y según otros, de Erictonio. Como sólo cuenta los pormenores del asunto en lo relativo a la maternidad de Atena, podemos colegir que ésta era la versión más conocida o la que parecía más de fiar a Apolodoro.

Sobre estos dos textos y lo siguiente en el de Apolodoro versará mi exposición, pero, por la naturaleza misma de su contenido y por mayor claridad expositiva, ésta estará dividida en dos secciones, la primera sobre los hechos que hemos leído y la segunda dedicada a las circunstancias concretas del nacimiento de Erictonio.

Prescindiendo, pues, por el momento, del asunto del nacimiento y de las madres de Erictonio, señalaré que el texto de Pausanias de que partimos permite, a mi juicio, deducir dos hechos de importancia. Es el primero que, en la sucesión que parece canónica Acteo, Cécrope, Cránao, Anfición, Erictonio, ninguno de los reyes sucesivos es hijo del anterior; y también, complementariamente, que en dos casos, el de Cécrope y el de Anfición, el nuevo rey es yerno del anterior. El segundo hecho es que Pausanias, sin duda siguiendo una tradición, refleja sobre aquellas épocas una determinada terminología sociopolítica que creo puede razonablemente conjeturarse remonta a la época tardoarcaica, entre Solón y Clístenes, cuando las tensiones economicosociales y la lucha por el poder entre los clanes aristocráticos dominan el panorama de la historia de Atenas. En efecto, Cránao recibe la realeza Ἰσθμίων δυνάμει προύχων. La confrontación con lugares como Tucídides III 82, 7 indica que este verbo se usa para significar que alguien está en una posición políticamente fuerte —que lleva las de ganar porque tiene más poder—. En el caso de Anfición, éste sucede a Cránao en virtud de un levantamiento (ἐπανόστασις) y a su vez es derrocado por Erictonio en virtud de otro levantamiento en el que tiene, siempre según Pausanias, aliados. Diversos lugares de Heródoto y de Tucídides demuestran que ἐπανόστασις se usa en el sentido de revuelta, insurrección —en Tucídides II 27, 2, por ejemplo, se aplica a una revuelta de hilotas—, y, por otro lado, el verbo usado por Pausanias para indicar el derrocamiento de Anfición (ἐκπίπτει) fue más de una vez usado para indicar el final de una tiranía, como es el caso en los versos 756 y 757 (cf. 948) del *Prometeo* esquileo. En todo caso, es general su uso

para indicar el exilio<sup>1</sup>, y comparable, en este sentido, al verbo ἐκβάλλω usado por Apolodoro en los casos del derrocamiento de Cránao por Anfición y del de Anfición por Erictonio.

El siglo VI, sobre todo su segunda mitad, representa para Atenas una serie de cambios decisivos que se suelen considerar desde el punto de vista histórico y preferentemente sociopolítico; pero los cambios de esta índole afectan a la sociedad globalmente; e interesan, en consecuencia, el ámbito de la tradición cultural como parte integrante de esta globalidad. No solamente los atenienses reconquistaron Salamina, por ejemplo, sino que alguien se preocupó de manipular el texto recibido de la *Iliada* para interpolar los versos II 557-558 («Ajax había partido de Salamina con doce naves, que colocó cerca de las falanges atenienses») y justificar de paso las pretensiones atenienses<sup>2</sup>. Es verdad que esta operación tiene otra cara, los fragmentos 1-3 W. de Solón, pero también lo es que representa un indicio palmario de la importancia acordada al pasado como prefiguración —y justificación, a la postre— de lo presente.

Y ya que me he referido al pasado, quizá no sería inconveniente preguntarnos qué era el pasado, para un ateniense del siglo VI. Desde luego, no lo mismo que para nosotros ni tampoco lo mismo que para un griego posterior, entre otras cosas porque no había historia. Años después, cuando lleguemos a Tucídides, podrá constatarse que éste, amén de afirmar lo incierto de los datos referentes al pretérito más o menos remoto, también afirmará lo mismo del período anterior al por él tratado. Y es que, para un ateniense de la época tardoarcaica, lo pasado eran sus fábulas míticas y la épica que repetían los rapsodos<sup>3</sup>; lo pasado era una tradición oral, viva y operante, que comprendía antiguas historias de héroes y de dioses: el mito abarcaba todo el pasado, lo más remoto y lo más reciente —mitificado, diríamos nosotros— que hubiera parecido digno de recuerdo.

De esta tradición podemos razonablemente conjeturar que formaba parte una transmisión catalógica de reyes primitivos de Atenas —un

<sup>1</sup> Cf. Tuc. I 2, 6, donde se establecen, como causas principales del exilio (ἐκπιπτω), la guerra o la στάσις. Este texto permite también relacionar quienes han de exiliarse por una de estas dos causas con los ciudadanos δυνάμει προύχοντες (οἱ δυνατώτατοι, dice aquí Tucídides).

<sup>2</sup> M. Manfredini y L. Piccirilli, *Plutarco. La vita di Solone*, Verona 1977, pp. 136-137; cf. M. I. Finley, *Uso y abuso de la historia*, trad. cast., Barcelona 1977, p. 16.

<sup>3</sup> Para un contemporáneo de Hesíodo, dice Finley (*o. c.*, p. 15) «el pasado distante era algo vivo en las conciencias de los hombres, mucho más vivo que los siglos o generaciones recientes: Edipo, Agamenón y Teseo eran más reales para un ateniense del siglo V que no una figura anterior a esa época...».

catálogo, como tantos de este tipo, sin duda con repeticiones y con vacilaciones<sup>4</sup>—. La manipulación de estos elementos, como la hemos ilustrado a propósito de la épica, es un hecho que abarca a todos y constituye un proceso largo que, ya iniciado sin duda en el siglo VI, no podemos conjeturar que culminara, de algún modo, hasta Eurípides y los últimos atidógrafos. Y, por otro lado, este proceso es solidario de la gradual conversión de una cultura todavía oral en una ya en cierto modo predominantemente escrita, del paso no menos gradual de la memoria mítica a la memoria histórica.

En cuanto al primer hecho señalado, la forma como los mitógrafos nos transmiten las relaciones entre los sucesivos reyes primitivos de Atenas induce a creer, cuando menos para la serie que hemos tomado como modelo, que se conservó durante tiempo el recuerdo de un acceso al poder no patrilineal. Me doy cuenta de que éste es un tema espinoso, viciado por ciertos planteamientos, y me apresuro a constatar que tampoco hay datos que permitan hablar, tajantemente, de matrilinealidad —quede esto claro—, pero la cuestión deberá ser abordada con seriedad y sin prejuicios. Me ciño específicamente a los casos que aparecen en Pausanias, como digo, pero no puedo dejar de señalar que, en dos de ellos, como antes se ha dicho, ganar la realeza parece implica haber ganado a la hija del rey; y este hecho, que me parece innegable, me parece también que puede ser corroborado por buena parte de la tradición folklórica universal, por un lado, y también confrontable con otras leyendas griegas como las de Pélope e Hipodamia, Jasón y Medea, etcétera. Conquistar la realeza, acceder a ella o acreditar el derecho a detentarla pasa en más de un caso por la realización de alguna prueba, y la hija de un rey suele ser el medio sin el cual el aspirante no lograría su propósito —piénsese también en Teseo.

Esto proporcionaba un modelo de acceso al poder, y un modelo que podía resultar favorable a los intereses de ciertos clanes aristocráticos; mientras que otros, los que detentaban el poder, por ejemplo, podían privilegiar cualquier otro modelo basado en la herencia<sup>5</sup>. Pero esto no excluye que efectivamente la monarquía ateniense —si es que me es lícito hablar en términos institucionales de datos sólo atestiguados por la tradición mítica— hubiera vacilado entre dos modelos, ganar a la mujer o heredar al padre. Si cambiamos por un momento de lugar,

<sup>4</sup> Ejemplos del *Génesis* veterotestamentario en C. Miralles, «Hesíodo sobre los orígenes del hombre y el sentido de *Trabajos y días*», *BIEH* 9, 1975, p. 32.

<sup>5</sup> Digo esto sobre la base de lo estudiado por L. Gernet en su artículo «Mariages de Tyrans» (*Hommage à Lucien Febvre*, París 1954, pp. 41-53), ahora en *Anthropologie de la Grèce antique*, París 1968, pp. 344-359.

¿no podemos preguntarnos si no era lógico que Telémaco fuera sin más el heredero de Ulises, de su realeza? Y, en cambio, ¿no intentan acceder a la realeza a través del matrimonio los pretendientes de Penélope? Aunque ya sé que se han intentado respuestas de toda índole a estas preguntas<sup>6</sup>, la verdad es que me parece posible señalar que también en este caso hallamos un rastro de la misma vacilación antes apuntada; que los mitos, en fin, pueden estar informando sobre un largo proceso de tensiones que hubiera tenido realmente lugar.

También en este asunto es crucial la cuestión del tiempo del mito, o, lo que viene a ser lo mismo, plantear la cuestión del paso de la memoria mítica a la memoria histórica. He señalado en otra ocasión que el no-tiempo y no-lugar que caracteriza el relato hesiódico de las edades de oro, de plata y de bronce, forma un conjunto que se opone no ciertamente a un tiempo ya histórico, pero sí a una cierta forma de tiempo mítico, relacionable de algún modo con el tiempo histórico, que empieza a hacerse sentir cuando el poeta da nombres, cuando aparecen los héroes y, con ellos, las ciudades<sup>7</sup>. De hecho, no se trata todavía de *poleis*, sino de *oikoi* las vicisitudes transmitidas oralmente de cuyos miembros pretéritos forman, para los ciudadanos posteriores, modelos de conducta y, a la postre, de configuración del presente. Por eso, decir el mito en el ámbito de la configuración institucional de la *polis* —o sea, en el caso ateniense, en el siglo VI— implica una tensión entre la cultura del *oikos* —de la que la tradición mítica es en gran parte solidaria, y a la sazón ya consolidada y en crisis— y la cultura en curso de consolidación de la *polis*: una tensión viva todavía durante el siglo V, como la tragedia basta a demostrar<sup>8</sup>.

El paso del no-tiempo anterior al tiempo mítico original, si mi planteamiento es correcto, viene elásticamente marcado, en los relatos míticos, por tres hechos: el diluvio, la instauración del orden de Zeus y la creación de la mujer —mediando la desobediencia de Prometeo entre los dos últimos—. En la época anterior, que no era de Zeus, antes del diluvio, los hombres nacían de la tierra, eran ἀτόχθονες, y en el

<sup>6</sup> Entre ellas cabe destacar la de J.-P. Vernant en su artículo «Le mariage» (PP, 1973, pp. 51-79), luego publicado en *Mythe et société en Grèce ancienne*, París 1974, pp. 57-81. Si estoy de acuerdo con su punto de partida (en reconocer «le privilège que la femme détient, par son statut conjugal, de perpétuer et de transmettre la souveraineté» y que «prendre, au cœur de sa maison, dans son lit, en s'unissant à son épouse, la place de roi, c'est acquérir les titres pour régner à sa suite sur la terre que la femme, d'une certaine façon, symbolise», p. 77), no lo estoy en el «arreglo» a que llega en la p. 78 sobre la base de un Telémaco «encore enfant» que «ne compte pas au nombre des hommes».

<sup>7</sup> *Erga*, vv. 156-173; C. Miralles, a. c.

<sup>8</sup> S. C. Humphreys, *Anthropology and the Greeks*, Londres 1978, pp. 202-204.

tiempo mítico original primeras mujeres y nacidos de la tierra coexisten, como si faltara algo todavía para la instauración estable, en el mito, del matrimonio. Este primer tiempo mítico está todavía larvado del anterior no-tiempo: «unos», dice Apolodoro a propósito de Anfición, «dicen que fue hijo de Deucalión», o sea, un hombre como los de hoy, con padres, «y otros que fue ἀτόχθων», nacido de la tierra, anterior. Al catálogo de los hijos normalmente generados de Deucalión y Pirra —recordémoslo, la primera pareja después del diluvio— habría que añadir los nacidos de la singular siembra ordenada por Zeus. La soledad oprimía al parecer el corazón de estos primeros padres griegos, y Deucalión pidió otra gente, humanidad, a Zeus: por orden de éste anduvieron de lado Deucalión y Pirra tirando hacia atrás piedras por encima del hombro, cada uno. Al caer en el suelo, las que había arrojado él se convirtieron en hombres, las que ella en mujeres —unos y otros nacidos, pues, de la tierra, como antes<sup>9</sup>.

Aquel primer tiempo original se resiste, pues, a su conversión en tiempo mítico-histórico. Pero al ser narrado desde las necesidades de la *polis*, desde las tensiones que originan el paso de la memoria mítica a la memoria histórica —y, en consecuencia, la coexistencia de ambas—, su conversión de algún modo en tiempo mítico-histórico es ineludible. Sea cual fuere el número de los reyes y su lugar en el catálogo, cada uno es, hasta Teseo, un primer rey; el cemento narrativo que los une amalgama relatos que va fijando como situaciones del ahora y del aquí de la narración; estos relatos se refieren a un tiempo irrepetible, a unos hechos que no pueden tener lugar ahora y aquí —si no es en el paréntesis espacio-temporal del rito—, pero dicen inevitablemente, en la medida en que son repetidos, hechos de algún modo históricos, y cuentan cosas que no se inscriben en una supuesta tradición mitológica autosuficiente, cosas que nos es factible —y que debemos— articular en un sistema que abarque también testimonios relativos a las diferentes manifestaciones de la actividad sociopolítica, moral o intelectual de los griegos antiguos.

He apuntado antes que, a mi juicio, cada uno de estos reyes no es tanto un rey más en un tiempo sucesivo cuanto diversas figuraciones, no siempre separables entre sí, de un rey original, de un primer monarca. Mi idea es que existieron en el Ática, diseminados por las diversas zonas, diversos modelos de primer hombre y de primer rey. Cada *oikos* principal, y cada clan aristocrático luego, habrían ido creando

<sup>9</sup> La leyenda está en Apolodoro (I 7, 1-3), pero debía ser antigua: estaba ya en Hesíodo (fr. 234 Merkelbach-West) y Píndaro (*Ol.* IX 44 ss.) la conoció.

por separado una tradición, naturalmente oral, sobre estos primigenios, y habrían adaptado su nombre y los mitos a ellos relativos a las necesidades primero del *oikos* y luego del clan<sup>10</sup>. Cada familia de prestigio, con aspiraciones de poder, contaba con una tradición de esta índole que permitía, a aquellos de sus miembros que vivían en el siglo VI, remontar a un aborigen que era un primer hombre y un héroe civilizador. A partir de él contaba también con una genealogía, con un repertorio catalógico, también oral, de nombres de antepasados.

Tenemos indicios para suponer que en la época de las tiranías se produjo en el Ática una determinada política cultural que, en algunas de sus manifestaciones, pasaba por la utilización de la escritura —tiene su lugar en este marco la llamada redacción pisistrátida de los poemas homéricos—. En todo caso, lo que sí está claro es que la búsqueda de una unidad donde antes sólo había *oikoi* y clanes dispersos caracteriza un proceso iniciado ya en época de Solón. Para este proceso convenía sin duda la unificación de las tradiciones catalógicas independientes, la constitución de una lista genealógica en la que cupieran los nombres principales —con los mitos a ellos relativos— de los héroes reales de cada clan. Otras culturas nos ofrecen ejemplos comparables de cómo, a partir de listas de reyes separadas, se ha constituido una lista unificada, y los antropólogos han relacionado este hecho con las primeras fases de la introducción de la escritura. En el caso de los reyes sumerios, por ejemplo, «parece que nos encontramos con listas originariamente separadas que han sido unificadas como si fueran consecutivas»<sup>11</sup>, es decir, una tras otra: acumuladas sucesivamente y no fundidas, conciliadas; listas separadas, procedentes de lugares separados, se conservaron a continuación la una de la otra, no como si fueran paralelizables, que es lo que eran, sino como si fueran sucesivas, en una «transformación que sin duda tuvo lugar a causa del carácter propio del proceso de escritura en sus etapas iniciales»<sup>12</sup>.

Pues bien, esto es lo que supongo que pasó en el caso del Ática, en un momento que podemos situar, como he dicho, en el siglo VI, desde luego antes de Clístenes. Así se entiende, creo, que en la ateniense como en otras listas de reyes y de antepasados haya «dobletes» como Erecteo

<sup>10</sup> Cf. J. Harrison, *Themis*, Cambridge 1927, p. 267: «an 'eponymous hero' never 'gives' his name, he always receives it. Cecrops is the projection of the Cecropidae, Erechtheus of the Erechtheidae; neither is a real actual man, only an ancestor invented to express the unity of a group».

<sup>11</sup> T. Jakobson, *The Sumerian king-list*, Chicago 1939, p. 161; citado por J. Goody, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge 1977, p. 126.

<sup>12</sup> J. Goody, *ibidem*.

y Erictonio<sup>13</sup>, que un mito de significación prácticamente igual se encuentre atribuido, con pocas variantes, a dos personajes cronológicamente distantes entre sí: se entiende porque sabemos que en estas listas las diferencias cronológicas son tan sólo una consecuencia de la reducción del catálogo oral a la escritura. Pero la consideración cronológica de hechos y de personajes no sucesivos sino paralelos se impuso, además, como consecuencia de un proceso solidario de la gradual decantación de una cultura oral al uso de la escritura, y paralelo al paso, igualmente gradual, de la memoria mítica a la memoria histórica. Este paso comportó, en ocasiones, el uso del mito como telón de fondo de situaciones contemporáneas.

Es sabido que la consolidación del sistema institucional de la *polis* ateniense atravesó, en la época desde Solón a Clístenes, por un período de búsqueda de un equilibrio entre habitantes de la llanura, es decir, de la ciudad y de sus ricos campos limítrofes, habitantes de la costa y habitantes del interior, de las montañas y de los *demoi* más alejados. Esto hasta que el sistema de la *polis* impuesto por Clístenes creó, a lo largo del siglo V, un nuevo sistema de tensiones. La búsqueda del equilibrio a que me he referido no es ningún descubrimiento decir que debió de servirse de un modelo mítico concreto, el *συνοικισμός* atribuido a Teseo. Es evidente que la consolidación institucional de la *polis* más bien había de prescindir de modelos exclusivos y de tender a la reducción de todos ellos a un tiempo mítico-histórico. En algún momento, incluso, parece poderse afirmar que todos estos modelos sufrieron un proceso de sincretismo a favor de Teseo, el rey por antonomasia no de este o de aquel clan o grupo, sino de la *polis*. Pero, evidentemente, pudo haber modelos anteriores que apuntaran en el mismo sentido. Así sucede, creo, con los personajes implicados en el relato de Pausanias que nos ha servido de punto de partida. El nombre de Cránao, en efecto, hace referencia a la ciudad, y en concreto a la ciudad por antonomasia, a la acrópolis —rocosa, abrupta—; Anfición, su yerno, es el vecino, y podría haber sido el epónimo de una institución que representaba, en época clásica, los intereses comunes de diversas ciudades griegas desde un punto de vista digamos federal. Si pensamos que Atide, la mujer de este antiguo personaje e hija de Cránao, dio nombre al conjunto del Ática y que este nombre desplazó al anterior, Actea, que había tenido el país del nombre del rey Acteo, pero que significa la costa, es suficientemente claro que podemos considerar

<sup>13</sup> Para éste y otros, M. A. Schwartz, *Erechtheus et Theseus apud Euripidem et Atthidographos*, Lugduni Batavorum 1917.

a los habitantes de la ciudad, de la costa y del interior ocultos tras los nombres de estos medio parientes de Erictonio, y que tras el sistema de relaciones que los une se agazapa también un rudimentario modelo de federación o sinecismo.

Es el momento de entrar, ahora, en la segunda parte de nuestra historia, la relacionada con el nacimiento y la madre de Erictonio. Si ésta fue Ge, según Pausanias, y hay quienes dicen que Atide, según Apolodoro, el mismo Apolodoro, como hemos visto, recuerda que hay quienes sostienen que fue Atena. En todo caso, ninguna de las tres versiones renuncia a Hefesto como padre. Apolodoro se detiene en contar lo que debía ser la historia más famosa, que un día que Atena necesitaba unas armas fue a ver a Hefesto para que se las fabricara; señala con malicia que el pobre Hefesto andaba trastornado por los desdenes de Afrodita y que deseó a Atena; con no menos malicia nos informa de que le costó lo suyo acercarse a ella, porque era cojo; pero, de todas formas, el acercamiento fue en vano, porque la diosa se resistió y forcejeó con él, y, en el forcejeo, Hefesto derramó su esperma sobre el muslo de ella.

Esta historia es ciertamente una hierogamia; una hierogamia, si se quiere, frustrada —como era de esperar, visto que Hefesto es un dios de los que suelen salir malparados y que su involuntaria *partenaire* es, al menos en época histórica, una diosa virgen—, pero las hierogamias no consisten siempre en ayuntamientos digamos normales y tal parece que, por lo menos para los estoicos, que esto fuera así podía tener, en algún caso, sentido<sup>14</sup>. De todas formas, es claro que aquí Hefesto tuvo que conformarse con una eyaculación a destiempo cuyo resultado se derramó sobre el muslo de la diosa, la cual, asqueada, se limpió con un pedazo de lana que arrojó al suelo. De este esperma, absorbido por la lana, tirado al suelo, nacería Erictonio.

Lo primero que salta a la vista y que importa señalar es que, a pesar de ese como baile de las distintas versiones en la atribución a Erictonio de una madre, la verdad es que no se puede hablar, ni mucho menos, de versiones irreconciliablemente encontradas; Ge, la Tierra, es, en el país que vio el nacimiento de Erictonio, el Ática, y no es difícil entender que esa tierra podía desdoblarse en la figura de su epónima, Atide, o en la de la diosa que ganó la tutela de Atenas por haber hecho nacer un olivo en su acrópolis, Palas Atena.

<sup>14</sup> Es el caso, por ejemplo, de la *fellatio* que Hera practica a Zeus, y que escandalizaba a los griegos de época tardía. Para el sentido, en la cosmogonía estoica, de esta *fellatio*, cf. P. Gilibert, *Eros estoico (Estoicismo antiguo)*, tesis de Doctorado inédita, Universidad de Barcelona 1980.

Lo segundo es relativo al padre, y conviene recordarlo aquí aunque se trate de algo en principio independiente del relato que nos ocupa. Amén de herrero, Hefesto es alfarero, y a él como tal se atribuye a veces la creación del primer hombre. Esto plantea una cuestión, relacionada con su paternidad de Erictonio y, a la vez, con la generalidad del asunto que vengo discutiendo. Nuestros datos parecen conducir a afirmar que los griegos, a través de sus relatos míticos, imaginaron una primera humanidad formada sólo por varones —nacidos de los árboles, o de la tierra, por intermedio a veces de alguna siembra maravillosa—, antes de la creación de la mujer. En estas condiciones, lo que en otras tradiciones míticas es la creación del varón por obra de un alfarero divino es en la griega —por ejemplo, en la pervulgada versión hesiódica— la creación de la mujer<sup>15</sup>. Esto es lógico, y también lo son, hasta cierto punto, vacilaciones como la ya señalada referente al padre putativo de Erictonio, Anfición, al que algunos dan como αὐτόχθων, nacido de la tierra, y otros como hijo de Deucalión. Sin embargo, debió de existir una tendencia a igualar o paralelizar el origen de ambos sexos, y así hallamos en Grecia una tradición, menos pervulgada que la que encontramos en Hesíodo, que nos habla de la creación de un primer hombre y que atribuye esta tarea a algún demiurgo —en alguna versión se trata de Prometeo, y no de Hefesto—; el trabajo de este artesano mítico era comparable, en efecto, al del alfarero: fango y agua eran los ingredientes necesarios para la creación<sup>16</sup>. Creador sólo de la mujer, o bien de la humanidad en sentido genérico, en todo caso Hefesto representa, a mi juicio, al artesano que forjó a la humanidad y que, en una versión sobre el origen del primer hombre en el Ática que no puede sustraerse del todo a la óptica usual del acto de procreación, es presentado como el generador del principio masculino —esperma— que se sabe necesario para la fecundación. Sabida es la raíz y el sentido de la palabra esperma: una semilla que ha de germinar y luego salir a la luz tras un determinado período de formación: que el nombre de la primera mujer en el relato hesiódico, Pandora, retomaba un antiguo epíteto ritual de la tierra es algo que se ha señalado más de una vez y bien conocido. Mujer y tierra son comparables, en la imaginería popular agraria y también a otros niveles del lenguaje —incluido el poético<sup>17</sup>—. El esperma del dios artesano iba destinado

<sup>15</sup> Hes., *Erga* 57-101; *Theog.* 570-590. Cf. J.-P. Vernant, *RPh* 40, 1966, p. 247 ss., luego incorporado a la trad. cast. de su *Mythe et pensée chez les Grecs (Mito y pensamiento en la Grecia antigua, Barcelona 1973, p. 51 ss.)*.

<sup>16</sup> Apolod., *Bib.* I 7, 1.

<sup>17</sup> Cf. J. E. Harrison, *JHS* 20, 1900, p. 105 ss.; C. Robert, *Hermes* 44, 1914, p. 18 ss.; L. Séchan, *BAGB* 23, 1929, p. 5 ss.; J.-P. Vernant, *a. c.*

a la mujer y fue a parar al suelo, en la versión de Apolodoro; el papel de Atena remite así, a la vez, a la feminidad y a la fertilidad del suelo, del solar ático. La fertilidad, mejor dicho, es proyectada en dos direcciones, la mujer y la tierra; y la forma concreta de hierogamia que Apolodoro ilustra cobra así sentido. Un sentido ciertamente no reducible a categorías racionales, pero sí confrontable de algún modo con ellas. Espero que la consideración del elemento que no ha entrado en la explicación hasta aquí intentada de la relación entre Hefesto y Atena pueda servir para acabar de aclararla. Este elemento, como se recordará, es la lana.

En efecto, Apolodoro nos decía que la diosa, asqueada, se limpió el semen del dios con un pedacito de lana. No creo que este detalle sea sin importancia. Las labores del telar, el trabajo de la lana, son típicamente femeninas, y compartidas por diosas y heroínas ya en la tradición épica —y, en el ritual, este trabajo es decisivo en la preparación de la fiesta de las Arreforias, dato que se verá no es sin relación con lo que venimos exponiendo<sup>18</sup>—. La lana, en fin, que funciona en el relato mítico como primer receptáculo del semen divino, antes de su absorción por la tierra del Ática, formaba parte de un sistema de representaciones vinculado a la mujer y podía de algún modo representarla: un pedazo de lana como el usado por Atena servía para ser fijado en la puerta de una casa, cuando había nacido en ella una niña, y advertía, pues, de la presencia allí de una nueva mujer. Pero no es esto sólo: las analogías de este tipo, no tan descabelladas como en principio pudiera pensarse, no son exclusivas de los mitos o de las representaciones rituales o de la vida religiosa. Cuando el autor del tratado hipocrático *Sobre la naturaleza de la mujer* quiere explicar razonablemente la diferencia entre el cuerpo femenino y el masculino propone, también por vía de analogía, el siguiente experimento: «Si uno pone bajo el agua, o simplemente en un lugar húmedo, durante dos días y dos noches, un trozo limpio de lana y una tela limpia de tejido espeso, que pesen lo mismo, cuando los recoja se encontrará con que la lana arroja un peso, en la balanza, mucho mayor que el de la tela». Obviamente, la conclusión del anónimo médico es que la lana, que absorbe más fácilmente la humedad, es como la mujer, y el tejido, que por su naturaleza no acepta una absorción prolongada, como el hombre<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> C. Miralles, *a. c.*, p. 9 ss.; y W. Burkert, «Kekropidensage und Arrhephoria. Von Initiationsritus zum Panathenäenfest», *Hermes* 94, 1966, pp. 1-25, con indicación de fuentes.

<sup>19</sup> Littré, VIII, pp. 12-13; cf. G. E. R. Lloyd, *Analogy and polarity*, Cambridge 1971, p. 349 ss.

En los orígenes míticos de Atenas, esta lana es complementaria del olivo y se opone a él. La lana, que indica el nacimiento de una hija en una casa, representa, pues, el sexo femenino; y se opone al olivo aunque sólo sea en la medida en que una rama de este árbol, colgada en la puerta de una casa, avisa del nacimiento en ella de un varón. Si el telar y las labores de la lana son típica ocupación femenina, el olivo implica referencia a la lanza —o sea, a dos ocupaciones, la caza y la guerra, típicamente masculinas; y la lanza forma parte del sistema de las representaciones fálicas, como es sabido.

Atena, la diosa tutelar y epónima de la *polis*, preside la complementariedad en oposición de la lana y del olivo, que ya sabemos en qué consiste. Ella, en efecto, hizo nacer el primer olivo en la acrópolis y ello le valió la tutela de la ciudad, que le disputaba Posidón<sup>20</sup>. Y ella, igualmente, preside el trabajo en el hogar de la mujer —y las labores de la lana y de la confección de tejidos, en consecuencia.

Por lo demás, ese carácter complementario de la lana y el olivo resulta confirmado por un ritual afortunadamente bien conocido que reencontramos en diversos lugares de la Grecia histórica. Quiero referirme a la *εἰρσιώνη*, una procesión que se celebraba en las Targelias atenienses y que tenía paralelos en otros festivales de otras ciudades griegas<sup>21</sup>. Esta fiesta, vinculada por su nombre al pan votivo (*θάργηλος*) hecho con las primicias anuales del trigo, que se celebraba en el mes de mayo y en cuyo curso tenía lugar un ritual de purificación, funcionaba como el año nuevo del calendario agrícola. En época histórica la tal fiesta estaba dedicada a Apolo —conjeturo que por la fuerza de la idea de purificación en su decurso—, pero es posible que originariamente muchos de sus elementos —los más estrictamente relacionados con la idea de fertilidad y fecundidad— tuvieran no mucho que ver con este dios: la comparación con otras festividades equivalentes de otras regiones helénicas —las Talisias, por ejemplo— puede sugerir su vinculación a una diosa del tipo de la Deméter histórica. Como quiera que sea, en el curso de la fiesta un grupo de muchachos andaba procesionalmente de puerta en puerta pidiendo lo que les dieran para luego celebrar una comida, una de esas comidas en común cuya importancia

<sup>20</sup> Apolod., *Bib.* III 14, 1; cf. M. Détiene, «L'olivier, un mythe politico-religieux», en *Problèmes de la terre en Grèce ancienne*, dir. por M. I. Finley, París - La Haya 1973, p. 293 ss.

<sup>21</sup> L. R. Farnell, *Cults of the Greek States*, IV, reimpresión, Chicago 1971, p. 285 ss.; L. Gernet en Gernet-Boulanger, *El genio griego en la religión*, trad. cast., México 1960, p. 127. Al parecer (cf. Plut., *Thes.* 22) la *εἰρσιώνη* se volvía a sacar en las Pianepsias; cf. H. W. Parke, *Festivals of the Athenians*, Londres 1974, p. 76 ss.

en la más antigua religión griega subrayó Gernet<sup>22</sup>; anunciaban la llegada del buen tiempo con canciones, alguna de las cuales, como es sabido, conservamos<sup>23</sup>. Pues bien, los muchachos en cuestión agitaban en sus manos ramas de olivo que habían atado con cintas de lana.

No me parece que este dato sea sin relación con lo que he venido exponiendo ni demasiado difícil de explicar. Si una parte de la fiesta insiste en la pureza ritual, la otra intenta asegurar la fertilidad del suelo y la fecundidad del grupo humano, de sus familias: si el olivo es referencia a varones, la lana lo es a hembras, y agitar la rama de olivo con la lana significa desear descendencia de ambos géneros.

Como la canción de la εἰρεσιώνη, vinculada a la llegada de la golondrina, había otro tipo de canción, vinculada ésta a la corneja, y que Ateneo (III 360 b) permite relacionar con la primera. Corneja y golondrina tienen además en común el hecho de que los nombres griegos que las designan son sustitutivos de los propios de las partes sexuales del hombre y de la mujer<sup>24</sup>. En un lugar de su *Pít.* III, Píndaro, entretenido en condenar la abominable conducta de Corónide, que osó unirse a un mortal sin que mediaran bodas y siendo así que estaba encinta de Apolo, recurre a una metáfora (v. 32) para contarnos que ella no oyó, como es debido, los cantos al atardecer con que suelen las muchachas compañeras de la novia ὑποκουρίζεσθαι en las bodas; un escolio a este lugar nos avisa de que Píndaro ha usado este verbo —de ahí que haya calificado su uso de metafórico— porque los que cantan el himno dicen, deseando suerte: σὺν κόροις τε καὶ κόραις. Y del mismo escoliasta aprendemos que Esquilo usaba la misma fórmula («con hijos varones y hembras») para referirse, probablemente, a los votos de felicidad lanzados la noche antes del crimen de las Danaides por los asistentes a sus bodas (frag. 43 Nauck, 124 Mette).

Es sabido que de la canción de la corneja conservamos un tratamiento literario helenístico en la obra de Fénix de Colofón. Pero no, al parecer, una versión antigua. Por Eliano (*Hist. Anim.* III 9) aprendemos que la canción se cantaba «después del himeneo», cuando los recién casados ya habían entrado en la habitación nupcial, mientras

<sup>22</sup> L. Gernet, *El genio griego*, cit.

<sup>23</sup> Plut., *Thes.* 22; Ar., *Eq.* 728 con escolios; Eust. 1283, 7; *Vit. Hom. et Hdt.* 23; Ateneo, VIII 360 b. Sobre otras canciones de postulantes, cf. *Prolegom. Theocr.* Bb, p. 3 Wendel (cf. quizá Ateneo, III 109 f), además de la de la corneja en la versión de Fénix (2 Powell).

<sup>24</sup> Los lugares sobre la golondrina recogidos por D'Arcy W. Thompson, *A glossary of Greek birds*, Londres y Oxford 1936, reimpr., Hildesheim 1966, p. 321; cf. sobre la corneja esta misma obra, p. 171, pero κορώνη puede designar ambos géneros.

que la canción de Fénix parece responder al tipo de las de postulantes —como la de la golondrina—. Como tenemos ejemplos de canciones populares brevísimas, podemos conjeturar que «cantar la corneja», como dice Eliano, se hacía en las bodas, en el momento que él mismo nos indica, repitiendo una suerte de refrán o fórmula, algo cercano a los conjuros métricos de tipo mágico, pero también podía hacerse de modo más extenso en alguna fiesta, y entonces constituía el tipo reelaborado por Fénix. En todo caso, de la versión antigua sí conservamos unas palabras que no entendemos (ἐκκορι κορι κορώνη) y que se han intentado sanar de forma, a mi juicio, poco convincente<sup>25</sup>, pero que están relacionadas, según los testimonios que nos las transmiten y hasta por motivos de una clarísima aliteración, con el deseo formulado después del himeneo en las bodas: «con hijos varones y hembras». Es evidente que la corneja, ave emblemática, según tantos testimonios, del amor matrimonial, implica, en estos contextos, referencia a la fecundidad humana; y además se creía que la corneja ponía, cada vez, dos huevos, de los que salían un macho y una hembra. La fórmula «con hijos varones y hembras» no está, pues, fuera de lugar aquí. Y es, por otro lado, paralelizable con lo que he mantenido que significaba el olivo —una rama de este árbol indicaba el nacimiento de un varón— y la lana —un pedacito de lana significaba que había nacido una hija. La εἰρσειώνη y la canción de la corneja que se cantaba después del himeneo aparecen así como referencias a la fecundidad del grupo humano, en el marco —que se percibe bien en la canción de la golondrina y en la de la corneja helenística— de la fertilidad y la abundancia deseada de recursos.

Por si fuera poco, la corneja no es una extraña en la antigua Ática que vio el singular nacimiento de Erictonio<sup>26</sup>. El niño nacido de la tierra, cuya semilla había sido el esperma de un dios envuelto en un pedazo de lana, fue al nacer recogido por la diosa Atena, quien lo confió, encerrado en una caja, a las tres hijas de Cécrope; mandó la diosa a las muchachas que no abrieran la caja, y dos de ellas, al menos, desobedecieron, por lo que recibieron su castigo. Todo este asunto era anualmente recordado en el ritual de las Arreforias, un ritual de preparación o de iniciación al matrimonio, según ha podido establecerse<sup>27</sup>. Pero lo interesante aquí es que fue la corneja quien voló a la vera de Atena para informarle de la desobediencia de las Cecrópidas. Olivo y

<sup>25</sup> Cf. C. Miralles, «*Carmina popularia* fr. 35 Page», *Faventia* 3, 1981, pp. 89-96.

<sup>26</sup> Cal., fr. 260 Pfeiffer, v. 17 ss.

<sup>27</sup> Cf. W. Burkert, *a. c.* y C. Calame, *Les chœurs des jeunes filles en Grèce archaïque*, vol. I, Roma 1977.

lana —referencias a la fecundidad del grupo humano— remiten a la diosa, pero la corneja —modelo de la fidelidad conyugal, que pare cada vez un macho y una hembra— nos deja también ante ella. Ante ella y ante la institucionalización de la fecundidad humana y de las relaciones sexuales por ella postulada como elemento de civilización, es decir, ante el matrimonio.

Todos los caminos parece, pues, que llevan al mismo sitio, y este sitio es la institución del matrimonio, después del diluvio, cuando el orden olímpico se impuso en la tierra; Atena es la plenipotenciaria de este orden en el Ática. Algunos de los reyes primitivos de Atenas son definidos *αὐτόχθονες*, nacidos de la tierra, pero hay variantes alternativas que les conceden una madre humana, y esto deja traslucir una vacilación, como un compromiso entre dos tipos de nacimientos antagónicos, en un principio, después del diluvio. El nacimiento de Erictonio refleja este titubeo y este compromiso; estudiados sus elementos, la versión de Apolodoro parece poderse entender a esta luz, y suma a ello el mérito suplementario de tener la ventaja, digamos estratégica, de justificar dos papeles en principio incompatibles de la Atena histórica, su virginidad y su maternal cuidado, como antaño de Erictonio, de la ciudad que ha aceptado su tutela.

La vacilación detectada tiene, empero, sus límites; se hace insostenible cuando el nuevo orden resultante de después del diluvio implanta la institución del matrimonio que asegura, a partir de una pareja, la continuidad del género humano con hijos e hijas que anualmente solicitan los coronistas y los jóvenes que agitan un ramo de olivo atado con una cinta de lana. Y en el Ática, desbancado Posidón y plenipotenciaria Atena de su padre Zeus, este papel civilizador corresponde a la diosa. Aquel Erisictón que no llegó a reinar, según Pausanias, porque murió prematuramente, sabemos sin embargo que vivió lo suficiente para realizar un viaje que tenía una sorprendente finalidad: se fue a Delos para traer de allí a Ilitfa, la diosa de los partos<sup>28</sup>. Y en una racionalización posterior del papel de Atena en la institución del matrimonio, en una leyenda que recuerda el tribunal esquileo de las *Euménides*, la diosa, gracias al voto de las mujeres, derrota, tras haber hecho surgir el olivo, a Posidón, que aspiraba a la tutela de Atenas<sup>29</sup>, pero no acreditó sus aspiraciones creando algo tan civilizador como un árbol que «significa el advenimiento de la vida cultivada y la instauración del

<sup>28</sup> Cf. Pausan. I 18, 5; véase también Fanodemo, *F.Gr.H.* 325 F 2 y Apolod., *Bib.* 14, 1-2.

<sup>29</sup> Cf. el relato de Varrón recogido en Agustín, *De ciu. Dei* 18, 9.

grupo social»<sup>30</sup>, sino sólo una fuente de agua salada; pero, en contrapartida, las mujeres que han dado el triunfo a Atena tienen que plegarse, con la aquiescencia de la diosa, al dominio de sus maridos, puntal de la institución del matrimonio en la Atenas histórica.

CARLOS MIRALLES

---

<sup>30</sup> M. Détiene, *a. c.*, p. 294.