

La virilización del saber primordial en la antigua Grecia

Virilization of the fundamental know ledge in Ancient Greece

Ana Iriarte

Universidad del País Vasco/EHU

Recibido el 10 de abril de 1995.

Aceptado el 29 de junio de 1995.

BIBLID [1134-6396(1996)3:1; 25-37]

RESUMEN

El estudio de la función atribuida a la diosa primigenia Mnemósyne, así como el análisis comparado de sus hijas las Musas, portavoces privilegiadas de la memoria celestial, y de las Erinias, cuyo himno recuerda los crímenes en espera de venganza, permiten descubrir tanto las condiciones a las que se ve sometida la existencia de las representaciones femeninas de la memoria sobre el origen, como el proceso de virilización que sufren los rasgos femeninos que en un principio reviste el saber en el pensamiento griego.

Palabras claves: Grecia. Antigüedad. Virilización del saber. Representaciones femeninas. Diosas. Musas.

ABSTRACT

The study of the role attributed to the primigenial goddess Mnemosyne, as well as the comparative analysis of the daughters the Muses, privileged spokespersons of celestial memory, and of the Erynies, whose hymn recalls the crimes awaiting vengeance, allow us to discover the conditions which control the feminine representations of the memory of origin, and also the process of virilization undergone by the feminine features which characterize knowledge in Greek thought.

Key words: Greece. Antiquity. Virilization of knowledge. Female representations. Goddess. Muses.

La existencia de una diosa llamada Mnemósine da cuenta del protagonismo que tuvo la facultad de recordar en la antigüedad griega. Un protagonismo que se explica si consideramos que Grecia se apoyó en una tradición puramente oral entre los siglos XII y IX y que dicha tradición siguió dominando durante varios siglos después de la aparición de la escritura¹. En tal contexto los relatos de los

1. Ver HAVELOCK, E. A.: *Preface to Plato*, Cambridge (Mass.), 1963 y *The Muses to*

poetas aparecen como la principal vía de transmisión de un saber que se refiere tanto al pasado "histórico" como a las tradiciones culturales y religiosas. Para estos personajes privilegiados, las técnicas de rememoración son indispensables, pero la inspiración poética no puede ser reducida exclusivamente a la memoria concebida como puro depósito de información o a la capacidad individual de recordar literalmente. En primer lugar porque, como demostró la investigación de Milmann Parry², el aedo no se limita a recitar versos aprendidos de memoria, sino que compone directamente ante su público. En segundo lugar porque al poeta inspirado se le considera capaz de acceder a una percepción del tiempo y de los acontecimientos inalcanzables para los simples mortales. El aedo es reconocido como portavoz de un mensaje divino.

Ya en 1965 J.-P. Vernant señaló que, contrariamente a lo que nosotros entendemos por facultad de recordar, la memoria divinizada de los griegos no pretende reconstruir el pasado según una perspectiva temporal. Se trata de una omnisciencia que determina la realidad primordial sin que ello implique el distanciamiento del presente, pues el pasado que Mnemósine revela sigue formando parte integrante del cosmos³.

Además de Vernant, otros muchos teóricos han consagrado sus estudios a la complementariedad de las nociones de memoria y de olvido, a la dialéctica de la memoria y de la inspiración —personificada en el mito de Mnemósine y las Musas⁴— o a la importancia que se otorgó a la memoria como fuente de diferentes formas de conocimiento, en la elaboración mítica y como instrumento de salvación en el contexto de las doctrinas de reencarnación —pues la rememoración, l'anámnesis, permite acceder a existencias anteriores—. Entre ellos destacan el análisis fundamental de Marcel Detienne *Los maestros de verdad*⁵, el libro colectivo sobre *La memoria de las religiones* editado por Philippe Borgeaud⁶, así como el trabajo de Michèle Simondon titulado *La memoria y el olvido en*

Write, 1988. En Grecia, la escritura no fue la vía más importante en la transmisión de la tradición religiosa y poética, tal y como siguen recordando estudios recientes. Véase, por ejemplo, RUDHARDT, J.: "Mnémosyne et les Muses" y BOUVIER, D.: "l'aède et l'aventure de mémoire", in BORGEAUD, PH. ed., *La mémoire des religions*, Genève, 1988, pp. 42 ss. y pp. 63 ss. respectivamente.

2. Cf. FINLEY, *Le monde d'Ulysse* (trad. francesa, Paris, 1974), pp. 33 ss.

3. "Aspects mythiques de la mémoire et du temps", in *Mythe et pensée chez les grecs*, Paris, 1965, p. 87: "En faisant tomber la barrière qui sépare le présent du passé [la mémoire] jette un pont entre le monde des vivants et cet au-delà auquel retourne tout ce qui a quitté la lumière du soleil".

4. RUDHARDT, J.: *art. cit.*, pp. 37-62. GARCÍA GUAL, C.: "Mnemósine y sus hijas", *Revista de Occidente*, 100 (Sept. 1989), pp. 107-122.

5. Paris, 1973, pp. 45-49.

6. Ginebra, 1988.

*el pensamiento griego*⁷, que proporciona una recopilación exhaustiva de los diferentes aspectos de la memoria arcaica y clásica.

En cuanto a la aportación al tema que expondré a continuación, puede ser considerada como tangencial con respecto a la propia noción de memoria, ya que me limitaré a considerar algunas de sus representaciones míticas a través de las cuales se revela como un elemento clave en la distribución griega de los roles sexuales. Y quisiera precisar desde ahora que en modo alguno se trata de afirmar que la memoria griega fue concebida bajo el signo exclusivo de la feminidad. Simplemente, me propongo resaltar la existencia de algunas figuras femeninas particularmente relacionadas con esta noción, así como dar cuenta de lo útil que resulta la operación simbólica consistente en asociar la memoria primigenia al universo femenino.

Si retrocedemos hasta ese origen al que el pensamiento griego conduce regularmente, encontramos la figura de Mnemósine, encarnación primordial de la memoria que, a pesar de su importancia, no aparece representada en la iconografía hasta el s. IV a.n.e. y es poco nombrada en la literatura arcaica⁸. Desconocida en los poemas homéricos y casi ignorada en la tragedia⁹, Mnemósine es invocada sobre todo por Hesíodo y por Píndaro¹⁰, quienes la presentan como una potencia a la que se podría calificar de “perfectamente femenina” en la medida en que su carácter sólo se manifiesta a través de su condición de hija, de esposa y, sobre todo, de madre¹¹.

Hacia el año 750 a.n.e., Hesíodo precisa, en su *Teogonía*, que esta hija de Gea y de Urano se unió, o mezcló —el verbo empleado es *mignymi*— con Zeus, accediendo así a la quinta posición en la serie de matrimonios divinos que se inicia con las diosas Metis y Temis.

Estas dos potencias omniscientes que encarnan respectivamente la “astucia” y la “ley” son al mismo tiempo solidarias y opuestas, ya que tal y como se señala en el libro *Las artimañas de la inteligencia*¹², Metis predice el futuro procurando los medios de su astuciosa sabiduría para que éste acontezca de la mejor forma posible, mientras que Temis lo anuncia como si fuera inamovible. La unión con estas diosas permite, pues, a Zeus consagrarse como nuevo soberano al tiempo que perpetúa para siempre su liderazgo.

7. *La mémoire et l'oubli dans la pensée grecque jusqu'à la fin du V^{em} s.av.J.-C.*, Paris, 1982.

8. Para la falta de documentos iconográficos en los que aparezca representada, ver también, SIMONDON, *op. cit.*, p. 103 y n. 3.

9. EURÍPIDES, *Heracles*, 699.

10. HESÍODO, *Teogonía* 54 ss.; 135; 915. PÍNDARO, *Nemeas*, VII, 15, *Istmicas*, VI, 75; *Peán* VI, 56.

11. Así, en la *Teogonía*, no es nombrada más que como potencia “alumbrada”, *tikto*, por Gea (135) que “alumbra”, *tikto*, a su vez a las Musas (54).

12. DETIENNE, M. et VERNANT, J.-P.: *Les ruses de l'intelligence. La mêtis des grecs*, Paris, 1974, pp. 61-126.

Pero la doble alianza no pone punto final al orden cívico que se instaura a través de las diferentes uniones de Zeus y de sus descendencias respectivas. Las diosas Metis y Temis deben considerarse en relación con los dos grupos duales que forman con sus hermanas. Se trata de Eurínome, que, al igual que Metis es hija de Océano y de Tetis y de Mnemósine, nacida, como Temis, de Urano y Gea. Así pues, Eurínome y Mnemósine son dos hermanas gemelas de las dos primeras esposas de Zeus cuya descendencia, a saber, las Gracias y las Musas, asegura el carácter bienhechor y la celebración del orden fijado por este soberano.

No me detendré más tiempo en enumerar los valores simbólicos implicados en esta célebre serie de bodas divinas que ha sido objeto de estudios muy sutiles¹³. Mi propósito se limita a señalar la relación, que volveré a retomar, entre las potencias de la Justicia y de la Memoria, así como a recordar que ésta forma parte de los tipos de saber primordial que Hesíodo sólo parece atribuir a las diosas para que lo utilicen de forma pasiva: transmitiéndolo a terceros.

El primer ejemplo de ello lo proporciona Gea, la madre de todos los dioses, quien posee¹⁴ antes que ninguna otra divinidad un tipo de sabiduría presciente que pone enteramente al servicio de la consagración de su nieto Zeus como soberano. En la *Teogonía* Gea profetiza que el joven Zeus destronará a su padre Crono para reinar a su vez sobre los inmortales y, como ocurre en el caso de Metis, este poder de predicción es indisoluble de su capacidad de acción, pues el triunfo que ha previsto tendrá lugar gracias a la astucia que ella misma despliega, envolviendo una piedra en pañales para que Crono la confunda con su propio hijo y se la trague.

Haciendo también uso de ese tipo de sabiduría (*phradmosyne*) que se manifiesta al mismo tiempo como consejo, oráculo y medio de realización, Gea recomienda a su nieto Zeus que ingiera a su esposa Metis, quien, a su vez, “dará siempre a conocer” al nuevo soberano lo que puede suponer su dicha o su desdicha. Así, en la *Teogonía*, la carrera hacia el poder de Zeus es indisoluble del proceso de asimilación del saber, tan astuto como profético, propio de las diosas primigenias. Un saber que, en principio, se sitúa al margen de la función de soberanía y no aspira a la conquista del poder sino para que sea ejercido por terceros, pero que una vez heredado por Zeus se utilizará para gobernar el universo.

13. RAMNOUX, CL.: “Les femmes de Zeus: Hésiode, *Théogonie*, 885-95”, in AAVV, *Poikilia. Études offerts à J.-P. Vernant*, Paris, 1987, pp. 155-64. MIRALLES, C.: “Le sponse di Zeus e l'ordine del mondo ella Teogonia di Esiodo”, in BETTINI, M. ed., *Maschile/Famminile. Genere e ruoli nelle culture antiche*, Roma-Bari, Laterza, 1992. BERMEJO, C.: “Mito e historia: Zeus, sus mujeres y el reino de los cielos”, *Gerión*, 11, 1993, pp. 37-74.

14. Tal y como deduje de mi análisis del término *phradmosyne* y del verbo *phrázō*: “Saber y poder de Zeus” en *Las redes del enigma*, Madrid, 1990, pp. 37 ss.

En el siglo V a.n.e., el poeta trágico Esquilo expone con más detalle este esquema hereditario que la *Teogonía* transmite de forma tan velada. Recordemos que el prólogo de una de sus obras, las *Euménides*, se inicia con la siguiente invocación de la Pitia de Delfos: "En esta plegaria honro primero, entre todos los dioses a Tierra, la primera adivina. Tras ella, a Temis, que según se cuenta, fue la segunda en ocupar la sede profética de su madre. Tercera en turno, sin que se forzara a nadie, la estuvo ocupando otra Titánide, hija de Tierra, Febe, que la entregó a Febo como regalo, cuando nació".

Así, Esquilo no se conforma con afirmar que el saber de Apolo proviene de su padre Zeus, sino que deja constancia de esta explicación del origen femenino de dicho saber. Lo que supone una recreación del esquema mítico de Hesíodo según el cual, ya sea mediante la donación hereditaria o mediante esa especie de simbiosis que es la unión matrimonial, la función de las diosas primordiales parece agotarse en la transmisión de las capacidades que encarnan a los miembros de esa familia de carácter perfectamente masculino que es la de los olímpicos.

Tal es la línea de pensamiento mítico en la que se sitúa la discreta figura de Mnemósine, cuyo carácter se disuelve en el de su descendencia, o, dicho de otra forma, cuyo carácter sólo se manifiesta a través de la relación complementaria existente entre la función de la memoria y la del canto que encarnan sus hijas, las Musas.

Este canto es reconocido como omnisciente, en lo que al pasado se refiere, por toda la poesía arcaica. Así, la Musa iliádica "lo sabe todo"¹⁵, es un testigo omnipresente, capaz de enunciar detalles tan precisos y numerosos como los que componen la expedición troyana y la *Odisea* designa a la Musa como inspiradora del canto que puede referir igualmente la historia de los hombres o la de los dioses¹⁶. Pero la capacidad del saber de las Musas consigue su máxima expresión en la *Teogonía*, obra en la que se precisa, dos veces, que su canto dice "lo que es, lo que será y lo que fue"¹⁷.

La memoria que simbolizan las Musas hesiódicas no conoce limitaciones espaciales ni temporales. Se trata de una memoria de carácter profético limitada, eso sí, por una particularidad, pues fueron creadas para ser "olvido de desgracias"¹⁸, lo que significa que el acceso al saber que facilitan pasa por una selección de hechos memorables que excluye el recuerdo de todo aquello que pueda ser causa de pena o de duelo. En definitiva, las revelaciones de las Musas

15. HOMERO, *Iliada*, II, 484 ss.

16. HOMERO, *Odisea*, VIII, 487 ss.

17. *Teogonía*, 32 y 38. La analogía entre poesía y adivinación se encuentra, aunque de manera menos explícita en Píndaro: *Peán*, VIII, 83-86.

18. *Teogonía*, 55. Para los aspectos complementarios entre Mnemósine y Lete, el Olvido, tal y como se manifiestan en la figura de las Musas, ver Vernant, "Aspects mythiques", pp. 88 ss.

no pueden referirse sino a la perspectiva ilustre de los acontecimientos¹⁹, su función primordial es procurar esa “gloria” o “renombre” (*kléos*) que se va perpetuando en las conciencias humanas de generación en generación.

Responsables de la función más grata, las Musas también aparecen asociadas al universo de la seducción por su aspecto físico. Así, Hesíodo dará cuenta de su carácter seductor tanto atribuyendo a su canto los mismos calificativos que recibe la figura de Afrodita²⁰, como aludiendo a su encantadora apariencia: a los “delicados pies”²¹ con los que danzan o a la “suave piel”²² que “bañan” en los ríos y que recubre una espesa bruma²³. La ambivalencia de estos cuerpos virginales, a la vez atractivos y distantes muestra la conformidad de estas figuras con el modelo hesiódico de *parthénos*, ya que la fórmula “baña su suave piel” se utiliza también a propósito de la doncella humana: ese ser cuya descripción se limita a la referencia a su “cuerpo delicado” y a la inaccesibilidad de dicho cuerpo²⁴.

Como mujeres inmovilizadas en una perpetua condición virginal, las Musas encarnan un aspecto de la feminidad que, en el contexto del pensamiento griego, puede ser percibido como peligroso para el hombre en la medida en que contradice el ideal de la mujer sometida al ejercicio de la reproducción de hijos legítimos. De este rasgo perturbador de las hijas de Zeus seguirá dando cuenta la *Teogonía*, como en un segundo plano, situándolas en un contexto paisajístico que las asocia claramente con las peligrosas Ninfas, las “doncellas” que residen en lo más recóndito de los bosques o de los ríos y que resultan tan atractivas como enajenantes para el hombre²⁵. Se señala, por ejemplo, que danzaban “alrededor de la fuente de aguas violáceas”²⁶, que hacía oír su “voz maravillosa” “avanzando en la noche”²⁷, o que “a su alrededor, resonaba, al son de sus melodías, la negra tierra”²⁸.

Entre la danza, el cuerpo y la voz de las Musas la sincronía es tan perfecta como la que las une al oscuro medio en el que se desenvuelven. Por tanto, no es de extrañar que también su canto incluya una cierta duplicidad cuando ellas mismas lo describen en los siguientes términos: “Pastores rústicos, oprobiosos seres, sólo estómagos, sabemos decir muchas cosas engañosas (*pseúdea*) seme-

19. *Teogonía*, 100.

20. Como señaló SCHLESIER, R.: “Les Muses dans le prologue de la *Théogonie* d’Hésiode”, *RHR*, 199(1982), pp. 159 ss.

21. *Teogonía*, 3.

22. *Teogonía*, 5.

23. *Teogonía*, 9.

24. Que ni siquiera el poderoso Boreas puede “penetrar”: *Trabajos*, 519-22.

25. Para la relación entre la inspiración que procuran las Musas y la posesión que pueden ejercer las Ninfas: LATTE, K.: “Hesiods Dichterweihe”, *Antike und Abendland*, 2(1946), p. 152.

26. *Teogonía*, 3.

27. *Teogonía*, 10.

28. *Teogonía*, 69.

jantes a realidades, pero sabemos, cuando lo deseamos, proclamar verdades (*alethéa*)”²⁹. Esta célebre declaración de las Musas ha sido objeto de diversas interpretaciones. Por poner dos ejemplos aludiré a las propuestas por Marcel Detienne y Jesper Svenbro. Para el primero³⁰, la fórmula “cosas engañosas semejantes a realidades” es una “traducción conceptual de la ambigüedad” que se expresa en una fase intermedia entre el pensamiento mítico y el racional, fase en la cual la ambigüedad empieza a ser problemática. Svenbro³¹, por su parte, ve en la dualidad del discurso de las Musas una referencia a dos tipos de poetas: los que pueden decir la verdad porque son independientes y los que cuentan la historia más adecuada para recibir una remuneración.

La serie de interpretaciones de la duplicidad del discurso de las Musas podría ampliarse mucho más sin incurrir en ninguna contradicción. Por mi parte no añadiré una nueva, si bien creo oportuno resaltar la equivalencia entre dicha duplicidad y la que, en el mismo texto, se atribuye al paradigma de humana: Pandora. En la obra hesiódica, la correspondencia entre ambigüedad virginal y discursiva no sólo se da en las Musas, también se revela en la descripción de Pandora, la “virgen casta” e irresistible con la que Zeus decidió castigar a los humanos³², ya que el aspecto radiante de esta primera mujer oculta su condición de trampa para el hombre, mientras que sus astutas palabras sirven para disimular la mentira que le es propia³³. Los rasgos comunes con la figura de la *parthénos*, con Afrodita y con Pandora parecen inscribir a las Musas en un universo bien prefijado como femenino. El problema es que en Grecia, como en muchas otras civilizaciones, el universo femenino se desdobra por lo menos en dos: el peligroso, que se reivindica a sí mismo y se reproduce en círculo cerrado—como prueba el hecho de que Pandora no sea la madre de la humanidad, sino la madre de “la raza de las mujeres”³⁴—, y ese otro aspecto de la feminidad que se define como cómplice del orden olímpico, al que, en definitiva, pertenecen las Musas.

Al reencarnarse en sus hijas, Mnemósine no está reproduciendo su función en el seno de un universo femenino sino fusionándose con el masculino, pues

29. *Teogonía*, 26-28.

30. DETIENNE, *Maîtres*, pp. 51 ss. La lectura, desde la perspectiva de la semiótica, que Cl. Calame (*Le récit en Grèce ancienne*, Paris, 1986, pp. 55 ss.) hace del prólogo de la *Teogonía* revela, por su parte, “la position intermédiaire qu’occupe Hésiode non seulement entre une tradition orale et una poésie qui fait de plus en plus appel à l’écriture, mais surtout entre une société où l’influence des dieux est ressentie comme prédominante et una vie civique dans laquelle l’individu assume une responsabilité sociale qui a pour résultat une efficacité pratique grandissante”.

31. *La parole et le marbre* (Lund, 1976), pp. 59 ss.

32. *Teogonía*, 572.

33. Hermes dispuso en su pecho “mentiras y palabras seductoras”: *Trabajos*, 78.

34. LORAUX, N.: “Sur la race des femmes et quelques unes de ses tribus”, in *Les enfants d’Athéna* (Paris, 1981), pp. 75-117.

las Musas hesiódicas son vírgenes enteramente consagradas a la figura del padre: cantan para alegrar el corazón de Zeus³⁵, hacia él dirigen sus pasos danzantes³⁶ y su himno celebra su soberanía sobre el resto de los dioses³⁷. Pero o más significativo es que las Musas son sistemáticamente invocadas como "hijas de Zeus"³⁸. El prólogo de la *Teogonía* recuerda que Mnemósine las trajo al mundo, pero la denominación "hijas de Mnemósine" no aparece en el texto. El proceso de recuperación de la memoria primigenia por el principio masculino se ha cumplido. Y, quizás al mismo tiempo, el poeta se siente autorizado para erigirse en un portavoz de Mnemósine tan legítimo como las propias Musas³⁹.

En adelante, la potencia femenina primordial estará al servicio de los principios estrictos del nuevo orden olímpico, a través de estas hijas de su padre cuya principal función será celebrar la conformación de dicho orden, desde el origen hasta la implantación definitiva de Zeus como soberano. De hecho, esta solidaridad con la figura del padre se acentúa mediante la asociación del coro de las Musas con Apolo —hijo favorito de Zeus— y será de nuevo subrayada cuando el texto describe detenidamente el rol de las Musas como cómplices indispensables de esos vástagos de Zeus que son los reyes que imparten justicia con rectas sentencias⁴⁰. La relación familiar existente entre Mnemósine y su hermana Temis, a la que antes aludíamos, se transforma en verdadera solidaridad por vía de las hijas que tuvieron de Zeus, pues las Musas, y en especial Caliope, pueden actuar como testigos de Dike, hija de Temis que encarna la faceta de la justicia relacionada con la decisión del tribunal.

Pero abandonemos, de momento, el universo hesiódico para trasladarnos a otro completamente diferente: el de la *Orestía* de Esquilo, trilogía que fue representada en el teatro ateniense en la primavera del año 458 a.n.e. y en la que, según creo, la memoria justiciera que permite olvidar los males y el sufrimiento encarnada por las Musas, recibe una respuesta de carácter infernal pero igualmente imprescindible para la consolidación del poder olímpico⁴¹.

En el teatro trágico la noción de memoria aparece asociada al deber de venganza que ella misma alimenta⁴². En este contexto en el que, como ya he

35. *Teogonía*, 36.

36. *Teogonía*, 71.

37. *Teogonía*, 48.

38. *Koùrai Diós* (versos: 25, 29, 52, 81); *Thygatères Diós* (verso 76); *tékna Diós* (verso 105).

39. NAGY, G.: "Hesiod", *Ancient Writers: Greece and Rome*, T. J. Luce ed., New York, 1982, pp. 49-57. Para el don profético como objeto del "transfert" que se opera entre las Musas y el poeta durante la visión del Helicón, ver CALAME, CL., *op. cit.*, p. 62.

40. *Teogonía*, 80-93.

41. Para un estudio más detallado de la correspondencia que, al hilo del estudio de las figuras de la memoria, se revela entre la *Teogonía* hesiódica y la *Orestía* de Esquilo, ver IRIARTE, A.: "Traits féminins de la mémoire", in AAVV, *La Grèce ancienne et l'anthropologie de l'antiquité* (en prensa).

42. SIMONDON, *op. cit.*, pp. 223 ss.

dicho, no se invoca a la diosa Mnemósine, Zeus se impone como encarnación suprema de esta memoria de la venganza⁴³. No obstante la representación femenina de una memoria primordial sigue estando presente a través de las Erinias, las terroríficas hijas de la Noche de las que, en las *Euménides* de Esquilo, se dice que son de color negro, que van adornadas con serpientes, que roncan y segregan sangre de sus ojos⁴⁴.

Como es sabido, en esta última obra de la *Orestía*, Orestes llega al oráculo de Delfos en calidad de penitente por haber asesinado a su madre Clitemnestra, la cual había matado previamente a su esposo Agamenón, padre de Orestes. El coro de Erinias persigue a Orestes en nombre de esta madre asesinada hasta que es juzgado en Atenas. En este juicio Orestes será defendida por Atenea y Apolo, dos divinidades que están a favor del derecho del padre, y a los que se denomina “hijos de Zeus”⁴⁵, frente a las Erinias, defensoras del derecho materno que se autodesignan repetidas veces como “hijas de la Noche”. El tribunal humano y Atenea absolverán a Orestes y las Erinias acaban transformándose en Euménides, en “Bondadosas”, es decir, las Furias cuya memoria vengativa sostenía un sistema de *vendetta* pre-político serán finalmente integrados en la *polis* como protectoras del orden social.

Pues bien, estas hijas de la Noche son potencias reconocidas como “memoriosas” (*mnémones*)⁴⁶, como portadoras de un saber profético⁴⁷ referente al origen⁴⁸ y se les invoca a menudo junto a Dike⁴⁹. Presentado de esta manera, el coro de las Erinias reúne una serie de funciones cuya solidaridad expresaba la figura de las Musas en términos exactamente opuestos: si al origen de la creación revelado por el canto de las Musas⁵⁰, se opone el recuerdo del origen de los crímenes⁵¹ —del asesinato inicial siempre pendiente de una reparación definitiva—, al coro formado por estas responsables del renombre glorioso que son las hijas de Zeus, se opone la sentencia pronunciada por las hijas de la Noche en los siguientes términos: “Las glorias humanas más augustas bajo los cielos, sin honor languidecen bajo tierra, derretidas por los ataques de nuestros vestidos negros, por la vengativa danza de nuestro pie”⁵².

La imagen trágica de la Erinia que danza ejecutando un gran salto para caer

43. *Coéforas*, 382 ss.

44. *Euménides*, 35 ss.

45. *Euménides*, 415-16.

46. *Prometeo*, 516; *Euménides*, 383.

47. *Siete*, 721-22; *Euménides*, 924; Eurípides, *Electra*, 1270.

48. *Agamenón*, 1192.

49. *Agamenón*, 1432-33; *Euménides*, 515. Para la asociación de Dike con las potencias nocturnas, RAMNOUX, CL.: *La Nuit et les enfants de la nuit*, Paris, 1986 (2.ª ed.), p. 136.

50. *Teogonía*, 115.

51. *Agamenón*, 1192.

52. *Euménides*, 368-71.

con más fuerza ⁵³ constituye una oscura evocación de los versos hesiódicos que describen cómo en torno a las Musas “resonaba, al són de sus melodías, la negra tierra y un agradable tañido surgía de sus pies” ⁵⁴. Mientras que el himno terrorífico que cantan las primeras se define, de antemano como contrario al de los olímpicos dada su condición de *ályros*, es decir, de “contrario” a la lira con la que Apolo acompaña la danza de las Musas.

Es propio de la tragedia llevar a escena este tipo de encarnaciones del mundo ctónico que invierten el sonido apolíneo con el que los griegos se representan el universo celeste. Dicho de otra manera, en el conjunto de oposiciones que delimitan las características de los dos universos: arriba-abajo, claridad-oscuridad, ofrendas ígneas o libaciones sangrientas, se incluye también la que diferencia la armonía musical del sonido “alírico”. Un sonido que encarnan las Sirenas, la Esfinge o la Parka de Hades, además de las propios Erinias ⁵⁵.

De todas estas figuras, las últimas aparecen como la contrapartida ctónica más precisa de las Musas. Ninguna otra representación altera tanto la imagen de las luminosas y cantarinas hijas de Zeus como este otro coro de vírgenes oscuras y repelentes. Podría decirse que las horribles defensoras del derecho materno han sido concebidas en función de la inversión del modelo olímpico de la memoria. Una inversión que se manifiesta también en la relación conflictiva que las asocia a Apolo. En este sentido recordaremos que, en el juicio de Orestes, el hermano de las Musas comparte con las Erinias el papel de testigo (*mártys*) ⁵⁶, de esa figura de memoria, fundamental en la práctica jurídica, cuya función es garantizar lo que ha visto. Pero la proximidad entre estos testigos del pasado enfrentados se manifiesta sobre todo en la función desempeñada en esta obra por la figura de Casandra, la profetisa de Apolo que se convirtió en la concubina del Agamenón tras la victoria de los griegos y que, al llegar a Argos, profetiza ante las puertas del palacio, el pasado, el presente y el futuro de la saga de Agamenón.

Pues bien, es precisamente la inspiración apolínea la que permite a esta profetisa rememorar y dar a conocer el origen de la desgracia que destruye la casa de los Atridas ⁵⁷ —a saber, el horrible acto perpetrado por Atreo, quien asesinó a los hijos de su hermano Tiestes y se los sirvió en un banquete— con lo cual Casandra realiza la función, propia de las Erinias ⁵⁸, de recordar el crimen inicial. De hecho, la imagen de la perra que “rastrea la huella de

53. *Euménides*, 374-75.

54. *Teogonía*, 69-70.

55. IRIARTE, A.: *Redes*, pp. 138 ss.; PUCCI, P.: “The Song of the Sirens”, *Arethusa*, 12(1979) pp. 121-31.

56. *Euménides*, 576 (Apolo) y 318 (Erinias).

57. *Agamenón*, 1090-2; 1095-6.

58. *Agamenón*, 1192.

antiguos crímenes” se refiere tanto a Casandra como a las hijas de la Noche⁵⁹. La profetisa de Apolo llega incluso a identificarse con la ley de eterna reparación del crimen inicial encarnada por las Erinias cuando afirma que Agamenón, a su llegada a Argos, debe pagar la sangre de anteriores víctimas y que, una vez muerto, provocará a su vez otras muertes castigo de la suya⁶⁰. Esta coincidencia de funciones conmemorativas de los olímpicos y de las Erinias en el personaje de Casandra constituye, en la primera obra de la *Orestía*, una especie de preámbulo de lo que acontecerá al final de la trilogía: cuando la ciudad ateniense, integrando en su seno a las Erinias, reconoce la importancia de respetar el recuerdo de una antigua memoria femenina para consolidarse⁶¹.

En cuanto estas “profetisas de desdichas” son acogidas al pie de la Acrópolis, su memoria rencorosa⁶² se convierte en “oráculos propicios”⁶³ para la ciudad a la que, en adelante, proporcionarán fertilidad y concordia⁶⁴. En cuanto el recuerdo de los crímenes queda mediatizado por las instituciones que fundan el orden político, el “treno sin lira”⁶⁵ cuyo objetivo era destruir la “gloria”—en el sentido de fama, renombre— se convierte precisamente en ese “canto de alabanza” (*aoidé*)⁶⁶ que es el patrimonio de Apolo y de las Musas. En el enfrentamiento entre las potencias defensoras del derecho materno y los defensores de supremacía paterna, vencer a las Erinias no significa provocar su desaparición sino privar de autonomía el tipo de memoria que éstas representan convirtiéndola en cómplice de la empresa cívica que preside Zeus. Lo que explica que, paralelamente al desarrollo del juicio que ha decidido su nuevo destino, la transformación de las Erinias en Euménides se señale, desde el principio de la trilogía, aproximando la expresión de su memoria justiciera a la de los hijos de Zeus.

En la tragedia —género siempre dispuesto a recordar que lo femenino no acaba de integrarse en la *polis*— la interferencia de funciones reproduce el proceso hesiódico de recuperación de una memoria femenina primordial por los dioses del orden político. Un proceso en el cual dicha memoria es reconocida

59. *Agamenón*, 1184-5; 1093-4. Cf., para las Erinias, *Euménides*, 230.

60. *Agamenón*, 1337-40. Una identificación que no escapó al buen lector de Esquilo que fue Eurípides, pues Casandra será designada explícitamente como Erinia en las *Troyanas* (457. Cf. 355 ss. y 405). Ver IRIARTE, A.: “Cassandra trágica”, in JUFRESA, M. ed., *Saviesa i perversitat: les dones a la Grècia Antiga*, Barcelona, 1994.

61. Para las Erinias integradas en calidad de antiguas diosas: *Euménides*, 891.

62. *Euménides*, 308, 830.

63. *Euménides*, 923.

64. Las Erinias son reconocidas como potencias justicieras también cuando se les atribuye la capacidad de procurar fertilidad a la ciudad, pues esta capacidad va unida con la de gobernar con justicia: HESÍODO, *Trabajos*, 238-45; HOMERO, *Odisea*, XIX, 109-14. DETIENNE, *Maitres*, p. 42.

65. *Agamenón*, 990-1; *Euménides*, 332, 334.

66. *Agamenón*, 954.

como soporte y tachada de insuficiente al mismo tiempo, pues como acabo de decir, para que resulte verdaderamente eficaz debe ser remodelada, debe asociarse con los principios edificantes reunidos para siempre en la figura de Zeus.

Antes de poner el punto final a mi intervención quisiera precisar que he dado por excluida la posibilidad de considerar los mitos tratados como el reflejo de una realidad proto-histórica. Me parece que a estas alturas ya se ha criticado con suficiente rigor la hipótesis interpretativa —planteada por Bachofen— de una edad primigenia y definitivamente caduca en la que la mujer habría sido reconocida como la única depositaria del poder y del saber.

Los casos de Mnemósine y de las arcaicas Erinias no pueden aislarse del conjunto de relatos míticos destinados a sostener un orden concreto —el olímpico— más que a reconstruir un eventual pasado histórico, del conjunto de relatos que no otorgan a lo femenino el lugar del origen más que para presentarlo como una etapa irreversiblemente superada⁶⁷. Sin embargo para el hombre griego, estas encarnaciones femeninas del saber no debían de resultar del todo ajenas a una realidad que constataba de forma cotidiana. Me refiero a la función que las mujeres realizaban transmitiendo relatos ancestrales a las nuevas generaciones de niños. Una actividad que, al menos en época histórica, no revestió el carácter sagrado de la figura pública del poeta, si bien su influencia fue reconocida como decisiva en la formación de los griegos.

De forma parecida a las antiguas diosas —únicamente activas en la primera edad del universo—, las mujeres serán relegadas de su función rememotriz en cuanto el niño, en el caso de los chicos, tenga edad para acceder a los centros públicos destinados a completar su formación. Pero, si tenemos en cuenta a Platón, esta medida no es suficiente, pues, en la *República*⁶⁸, el filósofo plantea la necesidad de hacer una selección de *mitos* para invitar acto seguido a las nodrizas y a las madres a que cuenten a los niños los que se hayan adoptado. Así pues, desde la tradición mítica sobre el origen del orden político hasta la muy diferente concepción de la ciudad ideal se perfila la misma voluntad de controlar a las portadoras de una memoria ancestral.

Y, a pesar de ello, se entiende perfectamente la necesidad de que lo femenino —en forma de madres utópicas o de antiguas diosas—, deba permanecer siempre unido a la memoria de la primera edad, pues a la hora de actuar a espaldas de las mujeres, nada resulta tan tranquilizador como asegurarse la complicidad femenina, ya sea mediante la aceptación de un aporte restringido que prueba en sí mismo la insuficiencia del saber ancestral que ellas transmiten, ya sea mediante el mantenimiento del recuerdo de su propia relegación.

La figura hesiódica de las Musas, la de las Erinias y este aspecto de la

67. LORAUX, N.: "Débouter le féminin ou la ruse du mythe", *Psychanalyses*, 13(1985), pp. 3-16.

68. 377c.

utopía platónica que prolonga la misma estrategia del acoplamiento de la feminidad al sistema presidido por el principio masculino, muestran hasta qué punto las cuestiones de reparto de funciones entre sexos, guían esa concepción del universo que los griegos no pueden aislar del proceso de instauración del orden político. Un orden eminentemente masculino que, tal y como hemos pretendido señalar, no se fundamenta tanto en una exclusión absoluta de la mujer cuanto en la captación que supone otorgar a ésta el papel secundario.

Esta relación indisoluble entre orden político y distribución de roles sexuales indica pues claramente que la concepción griega de feminidad no puede ser considerada independientemente del contexto socio-histórico que la generó, si bien es cierto que aspectos puntuales de dicha concepción siguen siendo perfectamente reconocibles en el seno de nuestra cultura. Así, en el desciframiento de estrategias tan sibilinas como la que otorga la sabiduría a la mujer en un pasado irremediabilmente superado, se intuye la necesidad que el hombre griego tiene de convertir lo femenino en elemento de comparación que fortalezca su imagen de triunfador; es decir, esa misma necesidad que, según la precisa imagen que Virginia Woolf utiliza en *Una habitación propia*, el hombre contemporáneo tiene de convertir lo femenino en superficie reflectora que le garantice la permanente contemplación de sí mismo como ser Superior.