

## MITO Y PERFORMANCE SOBRE LA ESCENA ÁTICA: PRAXITEA, ERECTEO, SUS HIJAS Y LA ETIOLOGÍA DE LA AUTOCTONÍA

Claude Calame  
EHESS, Paris

### Resumen:

Según Nicole Loraux, el «mito de la autoctonía» conducirá a la negación de la maternidad y a la invisibilidad de las Atenienses. De hecho, en relación con el ritual de las *arrhephorias*, el relato de fundación que pone en escena el nacimiento de Erictonio y el fracaso de la currotrofia de los Cecrópidas recibe una prolongación en el relato de las hijas de Erecteo y de Praxitea, sacrificadas en ocasión de la guerra conducida por su padre contra el rey tracio Eumolpo, hijo de Poseidón. Con Erictonio-Erecteo condenado a retornar al suelo en el que ha nacido, Atenea tiene no sólo un hijo y en consecuencia hijos simbólicos, sino que ella también tiene, por su intermedio, pequeñas hijas que van a sacrificarse por la ciudad. Muertos de orden sacrificial, muertos simbólicos en un gesto de rito iniciático revisado por la creación mitológica, muertos narrativos que permiten una nueva exploración de lo político en Atenas y de los valores vinculados con su territorio; esta es la dialéctica etiológica entre la leyenda representada sobre la escena trágica y la práctica cultural, por la institución del culto rendido a las deidades tutelares de la *pólis*: Poseidón-Erecteo de un lado, y por el otro Atenea, cuya primera sacerdotisa es Praxitea.

### Resumé:

Selon Nicole Loraux, le «mythe de l'autochtonie» conduirait à la négation de la maternité et à l'invisibilité des Athéniennes. En fait, relation avec le rituel des arrhéphories, le récit de fondation mettant en scène la naissance d'Erichthonios et l'échec de la courrotrophie des Cécropides

reçoit un prolongement dans récit des filles d'Erechthée et de Praxithéa, sacrifiées à l'occasion de la guerre conduite par leur père contre le roi thrace Eumolpe, le fils de Poséidon. Avec Erichthonios-Erechthée condamné à retourner dans le sol dont il est né, Athéna a non seulement un fils et par conséquent des enfants symboliques, mais par son intermédiaire elle a aussi des petites filles qui vont se sacrifier pour la cité. Morts d'ordre sacrificiel, morts symboliques dans un geste de rite initiatique revisité par la création mythologique, morts narratives qui permettent une nouvelle exploration du politique à Athènes et des valeurs attachées à son territoire; ceci dans la dialectique étiologique entre la légende représentée sur la scène tragique et la pratique culturelle, par l'institution du culte rendu aux divinités tutélaires de la polis: Poséidon-Erechthée d'une part, Athéna de l'autre dont la première prêtresse est Praxithéa.

Usad, ciudadanos, los frutos de mis alumbramientos,  
Sed salvados, sed vencedores; pues a cambio de una sola vida  
No es posible que yo asegure, en cuanto a mí, la salvación de esta  
ciudad.  
¡Oh patria! ¡Si todos los que te habitan  
Pudieran amarte tanto como yo te amo!<sup>1</sup>

«¿Cómo ser autóctono?» En las respuestas que ha esbozado y nos ha remitido en un panfleto reciente, Marcel Detienne se interroga sobre una extraña ausencia: aquella de la figura de Praxitea (y de sus hijas) entre los hijos de Atenea, tal como los ha concebido intelectualmente para nosotros Nicole Loraux. ¿Atenea habría engendrado, a través de las entrañas de la Tierra, solamente buenos autóctonos, en masculino? En su perspectiva androcéntrica, ¿el mito de los orígenes del Ática y de los Atenienses se habría empleado una vez más para hacer invisibles a las mujeres? ¿El relato del nacimiento autóctono de Erictonio significaría que «desde el principio,

---

<sup>1</sup> Eurípides, *Erecteo* fr. 360, 50-54 Kannicht, en palabras pronunciadas sobre la escena ática por Praxitea, quien agrega: «Amo a mis hijos, pero amo aún más a mi patria» (fr. 360a Kannicht); cf. infra n. 42.

la Tierra, al dar a luz, despoja a todas las madres atenienses»? Al borrar la reproducción, «al ahorrar la maternidad de las mujeres», al denegar el «vientre femenino», el «mito de la autoctonía», en sus probables estructuras masculinas, ¿habría así utilizado la figura de la Tierra para «liberar a los Atenienses del otro sexo y de su función reproductora»? Ante la pregunta «¿se nace (en Atenas) de la tierra o de las mujeres?», la respuesta está predeterminada: «No hay primera Ateniense, no hay, no ha habido nunca mujeres Atenienses».<sup>2</sup>

De hecho, entre los «niños de Atenea» (que son también aquellos que hace revivir para nosotros Nicole Loraux) se cuenta aparentemente sólo con los Erecteidas: machos que descienden del rey Erecteo o representantes masculinos de la tribu del mismo nombre. Única excepción eventual: Creúsa, la hija del rey Erecteo, que quedó *parthénos* a pesar del engendramiento de Ión, a través de una formulación un poco ambigua del propio Eurípides.<sup>3</sup> Si las otras hijas del rey de Atenas aparecen en compañía de su madre Praxitea no es más que en relación con otra serie: aquella de las muertes de vírgenes que, en la leyenda y sobre la escena ática, toman la forma del «sacrificio» o del «suicidio»: «Maneras trágicas de matar a una mujer».<sup>4</sup> Estas violencias sacrificiales hechas a las jóvenes hijas son entonces consignadas y comparadas en otro libro; Nicole Loraux no evoca allí la constelación de los relatos relativos a la autoctonía ateniense.

Sin embargo, un retorno al debate sobre la cuota de lo femenino en las representaciones atenienses de una autonomía política de origen, inscrita en las más antiguas de las *arkhaîa* de la ciudad, requiere el abandono de la perspectiva estructuralista preferida en los años 80, en Francia al menos; después de los golpes dados en el enfoque estructuralista por el deconstruccionismo y por el relativismo posmodernista, es posible sustituirlo por una lógica de investigación «mítico-ritual»; ella será sensible a los modos enunciativos y a la pragmática de «mitos» que no nos son

---

<sup>2</sup> Las citas están extraídas de Loraux (1981: 137), luego (1996: 4), para regresar (1981: 12, 13 y 14); ver a este propósito las páginas irónicas de Detienne (2003: 39-43).

<sup>3</sup> Loraux (1981: 207-209); cf. Eurípides, *Ión* 10 y 24-25.

<sup>4</sup> Loraux (1985: 79-81).

conocidos más que en y por las formas poéticas y que encuentran su eficacia cultural y su pertinencia social en la performance poética, ella misma ritualizada. Nos ayuda el *Erecteo* de Eurípides, quien, al ofrecer una conclusión etiológica, nos remite a una coyuntura política y cultural particular. Sin embargo, esta tragedia nos invita también a situar este episodio de la historia fundadora de Atenas en la perspectiva de la fase que la precede con el relato de la *courotrofia* de las hijas de Cécrope y de Agraulos, el pequeño Erictonio, destinado a convertirse en el rey Erecteo. La imbricación de los papeles femeninos en la afirmación masculina de una política identitaria de la autoctonía es, desde el comienzo de la historia legendaria de la ciudad, absolutamente determinante; no es más que puntualmente que los Cecrópidas o Agraulidas aparecían en la investigación sobre las «hijas de Atenea», en relación con la única «Creúsa autóctona», la hermana menor de las tres hijas de Erecteo.<sup>5</sup>

### 1. Erictonio-Erecteo y las Hiacintides: relatos heroicos dramatizados

Recordemos entonces el destino de Erictonio, nacido de las entrañas de la tierra, que acogió el esperma esparcido por Hefesto en su tentativa de seducir a Atenea. El recién nacido es confiado a las tres hijas de Cécrope, el primer rey autóctono del Ática; luego deviene rey de Atenas bajo el nombre de Erecteo, antes de morir -enterrado en el terreno en el que había nacido por un golpe del tridente de Poseidón- había derrotado y vencido al hijo del dios, Eumolpo, el rey de Tracia aliado de la rival Eleusis. Pero la victoria culpable sobre Eumolpo no puede ser obtenida sin el sacrificio de una de las tres hijas de Erecteo. ¿Se deben ignorar las hijas de Erecteo porque no entran en el sistema androcentrista de la «autoctonía ateniense»? ¡Basta de hacer mitografía! Conviene volver hacia el mito tal como existe, es decir, en *performance*: no «el» mito de la autoctonía ateniense, ni tampoco los mitos de la identidad cívica autóctona, sino un relato que tiene existencia solamente en una forma poética y, en el caso particular, a través

---

<sup>5</sup> Loraux (1981: 242-245). Cf. también 227, 235, 248 así como 180-181 y más abajo nota 75: los Cecrópidas y su *courotrofia* perdida como «relevo» entre Creusa y Atenea.

de la representación ritual trágica: un texto (o una imagen) ciertamente, pero con su pragmática.<sup>6</sup>

Eurípides no ha dejado de llevar sobre la escena ática la saga del rey autóctono, fundador del territorio del Ática. La tragedia homónima es tanto más interesante para el presente propósito que cuando fue representada, probablemente entre 423 y 422, al final de la primera fase de la guerra del Peloponeso y en probable relación con el comienzo de la reconstrucción del templo de Atenea Polias, mejor conocido bajo el nombre de *Erectéion*.<sup>7</sup> La tragedia, políticamente más pertinente que el relato heroico de la guerra que el segundo rey autóctono del Ática es obligado a conducir contra el hijo de Poseidón, es dramatizada en ocasión de la celebración de las Grandes Dionisias; el combate de Erecteo contra Eumolpo es entonces representado al pie de la Acrópolis, delante de los mismos ciudadanos que pueden reclamar diferentes nacimientos autóctonos de leyenda que constituyen la historia primera de Atenas.<sup>8</sup>

El *Erecteo* de Eurípides no nos ha llegado más que en fragmentos, sea a través de citas, a veces importantes, sea por intermedio de un papiro, él mismo fragmentario. Pero en su discurso dirigido contra el traidor Leócrates, el orador Licurgo, en un ejercicio anticipado de mitografía, resume para nosotros la intriga. Sacado de la historia ancestral (*ta palaiá*) y fundadora de la ciudad,<sup>9</sup> el relato es un ejemplo de los valores ciudadanos.

---

<sup>6</sup> Esta concepción pragmática de los «mitos» griegos es el objeto de las observaciones preliminares que he acompañado en la obra de 2000: 11-69; cf. también 1996: 25-46. Una oportuna puesta en perspectiva de los aspectos aparentemente sexistas de los «mitos de la autoctonía», centrados en el nacimiento de Erictonio, con referencia a la intervención sacrificial de Praxitea y de sus hijos en la guerra llevada por Erecteo contra Eumolpo, ha sido propuesta con brío por Sissa y Detienne (1989: 238-245).

<sup>7</sup> El problema planteado por la fecha del *Erecteo* está resumido por Jouan & van Looy (2002: 98-99); ver también Collard, Cropp, Lee (1995: 155); para el período de construcción del nuevo templo de Atenea Polias (cf. Filócoro *FGrHist.* 328 F 67 y Pausanias 1, 27, 1), ver Hurwit (1999: 200-109 y 316); cf. infra nota 40.

<sup>8</sup> Para la cuestión controvertida de la composición del público de los *mousikoi agōnes* en las Grandes Dionisias, ver por ejemplo Goldhill (1997: 57-66).

<sup>9</sup> El término *tà palaiá* hace referencia a la historia antigua, para nosotros legendaria y mítica, de la ciudad; para la significación de este término que, con *tà arkhaía*, corresponde a la manera indígena

El rey de Tracia Eumolpo es entonces hijo del marino Poseidón (el futuro dios tutelar de Atenas en un poder que está precisamente disputando con Atenea) y de la nívea Quíone (ella misma hija del nórdico Boreas, cuyo culto fue adoptado por los Atenienses después de la ayuda que les prestara en diferentes ocasiones de la lucha contra las armadas de Jerjes); en una versión en la que la colaboración de los Eleusinos parece ser prudentemente acallada, el bárbaro del Norte, a la cabeza de una armada numerosa, trata de robarle el Ática a su soberano Erecteo. Antes de la amenaza de la invasión extranjera, Erecteo consulta al oráculo de Apolo en Delfos; el dios condiciona la victoria sobre Eumolpo al sacrificio (*ei thúseie*) de una de las hijas del rey autóctono de Atenas. Bajo la prescripción de su esposa Praxitea, ella misma la hija del río Cefiso, Erecteo obedece al dios de Delfos, consiente en el sacrificio de una de sus hijas y se las arregla para cazar al invasor. Licurgo cita una larga tirada presentada como introducción y pronunciada por una Praxitea que, puesta en escena por Eurípides, acepta el sacrificio de su hija mayor (?) en el nombre de principios cívicos que no va a tardar en explorar.<sup>10</sup>

Sea como sea, el orador del IV<sup>o</sup> siglo ve en este *mûthos* uno de los ejemplos que ha contribuido a formar a los padres de la ciudad: si Praxitea, contrariamente al amor natural que las mujeres tienen por sus hijos, ha preferido el amor de la patria, con mayor razón los hombres tienen que sentir a su respecto una benevolencia sin límites y abstenerse de huir, deshonrándola. En su argumentación compartida entre mitografía y mito en acto, en la evocación de los tiempos heroicos que son los *palaiá*, el orador Licurgo no se detiene allí. Él alega el ejemplo de Héctor exhortando a los TROYANOS a luchar por su patria; y cita una tirada en la que el héroe homérico se jacta de la gloria adquirida durante la muerte en combate para defender y

---

de designar lo que nos aparece como un «mito», cf. Calame (2006<sup>a</sup>).

<sup>10</sup> Los ascendientes de los protagonistas de la acción dramatizada por Eurípides son expuestos por Parker (1987: 202-205). Según una obra consagrada a las intrigas puestas en tragedia y atribuidas al historiador helenístico Damarato (*FGrHist.* 42 F 4 = Eurípides, *Erecteo* test. IIIb Kannicht), la más vieja de las hijas de Erecteo habría sido sacrificada por su padre a Perséfone; según Pseudo-Apolodoro, *Biblioteca* 3, 15, 4 (= Eurípides, *Erecteo* test. VIa Kannicht), se trata de la más joven.

salvar a las mujeres, a los niños y a la patria. No sólo la mención del héroe épico se apoya sobre la cita de los versos extraídos de la *Iliada*, sino que Héctor es presentado como un modelo conveniente en la medida en que, a través de Homero y de los poemas que son recitados cada cuatro años por los rapsodas, sus acciones son objeto de una demostración en ocasión de la celebración de las Grandes Panateneas: el mito no está decididamente activo más que por la intermediación de la forma poética que lo realiza ritualmente. Sólo la audición de tales narraciones, poéticamente dramatizadas, ha podido darles coraje a los ancestros de los oyentes atenienses de Licurgo a combatir en Maratón, a rechazar al invasor bárbaro y a morir no sólo por su patria, sino también por la salvación de toda Grecia.<sup>11</sup>

## 2. *Praxitea la ateniense entre deberes maternos y valores cívicos*

¿Praxitea es ciudadana ateniense? ¿El *Erecteo* de Eurípides es una tragedia de Praxitea? Eso es lo que han dejado entender voluntariamente los lectores modernos de una tragedia cuya atención no ha podido más que focalizarse sobre la única *rhêsis* que ha llegado hasta nosotros en toda su extensión: ¡gracias al orador Licurgo!

Al reubicarlas en el contexto de la acción narrativa dramatizada sobre la escena ática, ciertamente uno se siente golpeado por la fuerza de las palabras pronunciadas por Praxitea, puesta en escena sobre la Acrópolis, frente al público ateniense confrontado a la discusión de la ideología periclea que representa la Guerra del Peloponeso. Sin duda el papel de estas palabras fuertes es determinante en el cumplimiento de la intriga trágica; sin duda, para responder a la exigencia formulada por el dios de Delfos y para alcanzar la victoria sobre el soberano bárbaro por el sacrificio de una de sus hijas, Erecteo tiene necesidad del consentimiento de su esposa. Sin embargo, el acuerdo de Praxitea se sitúa antes de la inversión que, según la regla formulada *a posteriori* por Aristóteles, hace de la intriga dramática un *mûthos* de tragedia.<sup>12</sup> En el *Erecteo*, la *metábasis* es doble: primero el

---

<sup>11</sup> Licurgo, *Contra Léocrates* 98-104 (=Eurípides, *Erecteo* test. II Kannicht), cita sucesivamente a Eurípides, *Erecteo* l. 360 Kannicht y Homero, *Iliada* 15, 494-499.

<sup>12</sup> En cuanto a la caída constitutiva de la intriga trágica, véanse las observaciones de Aristóteles,

sacrificio voluntario y solidario de las dos hermanas que sigue a la muerte de la joven hija sacrificada, luego la muerte en combate del propio Erecteo, provocada por la cólera de Poseidón a causa de la muerte de Eumolpo; tal vez el rey de Atenas pague por una muerte violenta igualmente la muerte de una hija sacrificada por razón de estado, igual que Agamenón debe expiar el sacrificio de Ifigenia. «Está muerto; en cuanto a mí, pretendo que quienes han conocido una bella muerte tengan para ofrecer a la vista una vida mejor que aquellos que han muerto oscuramente» dice de Erecteo el mensajero, al anunciarle a Praxitea, en términos homéricos, la desaparición de su esposo en el combate; los dos versos referidos son a decir verdad tan maltratados por su citador como por el papiro que nos los han transmitido. El *Erecteo* de Eurípides merece su título: por su muerte trágica en combate, querida por un dios, el soberano del Ática es un héroe a justo título.<sup>13</sup>

No obstante, la intervención de Praxitea sobre la escena ática no dejará de provocar numerosas sorpresas a quien pueda leerla cuidadosamente en una perspectiva de referencias sociales de sexo. A través de palabras con consonancias de política masculina, se puede reconstruir un primer juego enunciativo entre la decisión del don de su hija, que Praxitea asume por una forma del futuro «performativo», y la razón que motiva este sacrificio: «Yo voy a dar a mi hija a la muerte» (*egò dè dōso ktaneîn*, v. 4) porque «nosotros somos autóctonos». Esta afirmación escandalosa asocia a sus espectadores atenienses con los protagonistas masculinos y femeninos de la acción trágica. En un gesto de deixis verbal frecuente sobre la escena ática, esta profesión de fe concierne en efecto «a esta ciudad» (*têsde – póleos*, v. 5-6): Atenas, en su especificidad y su superioridad, con la exclusión de las otras ciudades marcadas por la inmigración bajo sus diferentes formas (*eisagógimoi*, v. 10); la Atenas de la ficción dramática, pero también la

---

*Poética* 10, 1452a 14-21 y 11, 1452a 22-29.

13 La intriga del *Erecteo* fue reconstruida y los fragmentos existentes fueron ubicados en su lugar por Jouan & van Looy (2002: 100-109), quienes tienen en cuenta otras hipótesis a este propósito; los versos traducidos son aquellos del fr. (papiroológico) 370, 21-22 Kannicht. Sin duda la expresión «un atelaje de tres jóvenes hijas» (*zeúgos tripárthenon*) que constituye el fr. 347 Kannicht (cf. *infra* n. 31) designa, en alusión a un matrimonio que se convierte en sacrificio, la muerte solidaria de las tres hijas de los soberanos de Atenas.



Atenas de los espectadores ubicados sobre la Acrópolis. Fantasma no obstante de una identidad nacional muy moderna en su pureza, pero fantasma porque nos encontramos, desde el punto de vista de la acción heroica, en el orden de la ficción desarrollada sobre la escena, detrás de la máscara impuesta por el ritual dionisiaco: el personaje de Praxitea es representado por un hombre, en general un ciudadano ateniense. Sea como fuere, el acto intencional de Praxitea se inscribe en efecto en el contexto de la cuestión que resume por excelencia la acción del «tema trágico»: *tí drô*: «¿Qué debo hacer?»<sup>14</sup> Para la autoctonía, todos son ciudadanos en actos, y no únicamente en palabras.

De lo masculino y de lo político, el segundo argumento bascula hacia lo que caracteriza a lo femenino: la maternidad. El argumento es aún enunciado y asumido por un *nosotros*, no más aquel de los ciudadanos, sino aquel de las madres que dan a luz. Manera de defender (en plural: *rhuómetha*, v. 15) tanto los altares de los dioses como la patria, una ciudad comprendida como una colectividad de nombre único. Es a través del papel femenino (de sexo) que el sacrificio se justifica numéricamente: la muerte de un solo niño para la salvación del número más grande; el sacrificio de una casa para la salvación de toda la ciudad. Desde entonces, con el retorno al *yo* singular (*oída*, v. 19), la perspectiva se desliza de nuevo hacia lo masculino y la hija sacrificada no puede aparecer más que como el sustituto del hijo desaparecido; la muerte (¿por ahorcamiento?) se sustituye a la muerte en el combate bajo los golpes de las lanzas. No hay lágrimas maternas que contribuyan a «afeminar» (*ethélune*, v. 29), sino la bella muerte y la gloria compartida en una tumba común: ideología democrática de ciudadanos masculinos, retorno al género del discurso fúnebre ateniense ilustrado en el mismo momento por el Pericles de Tucídides.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> En cuanto a esta doble posibilidad ofrecida por las formas del demostrativo de presencia *hóde*, de designar a la vez la realidad ficcional representada sobre la escena por el discurso dramático y la realidad que los espectadores tienen bajo sus ojos, ver los ejemplos que he dado en 2004: 431-437.

<sup>15</sup> Tucídides 2, 43, 2-4, con el estudio crítico de Loraux (1993: 120-141).

Ahora, en estructura anular por el retorno a las formas femeninas y a las formas singulares del *yo*, también por la recuperación de la afirmación performativa «yo voy a dar» (*dóso* en el v. 38, retomando la forma del v. 4), el doble argumento desarrollado por Praxitea llega a su conclusión: «Yo daré una hija, que no es mía más que por naturaleza, para sacrificarla a la tierra». Habitual en este tipo de cierre anular, el desplazamiento es de importancia: no sólo el verbo *ktaneîn*, «matar», es reemplazado por *thûsai*, «sacrificar», sino que la tierra (*prò gaiás*) ha sustituido a la ciudad (que, por otra parte, reaparecía en los versos siguientes); por otro lado, contribución de las mujeres, la maternidad se reduce a la naturaleza. Lo esencial es la salvación de la ciudad, de esta ciudad: «en cuanto a mí, yo estoy determinada a salvar a esta ciudad (*ténd'egò sóso pólin*, v. 42)», en una nueva formulación performativa acompañada de un nuevo gesto verbal de deixis que refiere las palabras de Praxitea a aquellas que podría pronunciar un ciudadano ateniense.<sup>16</sup> No hay denegación del «vientre femenino», sino la naturalización de la maternidad para introducirla mejor en el orden político. Como su padre Erecteo, las tres hijas retornan a la tierra.

La conclusión no ofrece ya ninguna duda: se trata de salvaguardar el orden y la tradición de los ancestros; se trata de rechazar a Eumolpo y sus Tracios para evitar que Poseidón suplante a Atenea; nunca el tridente del dios del mar se posará sobre las fundaciones de la ciudad para reemplazar al olivo y al *gorgonéion* de Atenea Palas.<sup>17</sup>

Ello es lo que más cuenta en la comunidad.  
Nunca sin mi consentimiento y si no es al precio de mi vida  
Cualquiera puede explorar las leyes antiguas de los ancestros.  
Nunca sobre las fundaciones de la ciudad  
se ubicará en el lugar del olivo y de la Gorgona de oro el tridente,

---

<sup>16</sup> Para una síntesis sobre las diferentes formas y funciones argumentativas de las Ringstrukturen, ver Steinrück (1997: 81-90).

<sup>17</sup> En cuanto a los emblemas de las dos divinidades tutelares de la ciudad, cf. Collard, Cropp, Lee (1995: 180-181).

y ni Eumolpo ni su pueblo de Tracia la ceñirán de coronas,  
mientras Palas será por todas partes privada de honores.

Siguen los versos citados como evidencia, que son referidos directamente a los ciudadanos (*ô politai*, v. 50); en una segunda estructura anular, estos versos retoman, a través del enunciado «no es posible que yo asegure, en cuanto a mí, la salvación de esta ciudad», la fórmula «yo estoy determinado, en cuanto a mí, a salvar a esta ciudad» que los introduce (v. 52 que repite el fin del v. 42). La hija sacrificada está desde entonces reducida a ser el fruto del alumbramiento; ella no es más que un soplo de vida. Tal es la contribución de una mujer, de una madre, para la salvación de una patria esencialmente asumida por los ciudadanos. En los papeles de sexo que la heroína acumula, a la vez madre y ciudadana, el amor de Praxitea por la patria debe restablecer la paz: «yo amo a mis niños, pero a mi patria la amo más aún» – declara la madre ciudadana en un verso aislado, citado al azar.<sup>18</sup> A este respecto, el tratamiento dramático de la leyenda ateniense conduce a una disociación muy trágica entre familia (*génos*) y ciudad (*pólis*), del mismo modo, por ejemplo, que en el relato de los siete contra Tebas -tal como Esquilo lo concibe y lo pone en escena en la tragedia homónima. Es digna de remarcar la diferencia con el Héctor de *Iliada*, cuyas palabras son citadas por Licurgo, y para quien morir por la patria es también asegurar la salvación de su esposa, de sus hijos y de su casa.<sup>19</sup>

Sea como fuere, la cultura ciudadana se funda sobre la naturaleza maternal, tanto en el pasado heroico como en el presente histórico. Así, espacial y temporalmente, la acción heroica representada sobre la escena viene a coincidir con el *hic et nunc* de la representación delante de los ciudadanos y otros habitantes del Ática reunidos en el santuario de Dionisos, en plena guerra del Peloponeso. Esta coincidencia es acentuada por

---

<sup>18</sup> Eurípides, *Erecteo* fr. 360a Kannicht, con el comentario de Licurgo, *Contra Leócrates* 101; se referirá a propósito de la figura de Praxitea como «anti-Clitemnestra» en las páginas de Detienne & Sissa (1989: 232-245). Para el ejemplo de Héctor, cf. supra nota 11.

<sup>19</sup> Esquilo, *Siete* 742-749, 804-807, 815-821, etc.; ver principalmente a propósito de la disociación trágica entre destino del *génos* y destino de la *pólis* Seaford (1994: 344-355).

el movimiento enunciativo de la tirada de Praxitea. En su convocatoria final a los ciudadanos y luego a la patria, la reina se refiere también a los miembros del coro, ancianos de Atenas que participan en la acción heroica representada, más que a los espectadores que asisten a la representación en el seno del santuario consagrado a Dionisos Eleúteros; los gestos deícticos por los que la soberana puntúa su discurso para hacer de la *pólis* representada sobre la escena «esta ciudad», combinan *deixis am phantasma* y *demonstratio ad oculos*. Así, las palabras pronunciadas por Praxitea reen-vían tanto a la ciudad legendaria amenazada por Eumolpo el Tracio en el tiempo de Erecteo como a la ciudad presente, sin duda debilitada por las frecuentes incursiones de la armada espartana.<sup>20</sup>

¿Dónde está entonces la voz de Eurípides el misógino, denunciada ya por Aristófanes? ¿Dónde está el Eurípides culpable de sexismo ordinario? Tal vez en esta sorprendente polifonía que mezcla punto de vista femenino y punto de vista masculino, que asocia perspectiva de la madre que sacrifica a su hija con su *oikos* y perspectiva del ciudadano que da su vida al combate para la salvación de su ciudad, pero que asocia también, entre pasado legendario y presente político, los valores heroicos y trágicos del sacrificio individual a los valores cívicos del sacrificio comunitario.<sup>21</sup> No es extraño que un siglo más tarde, cuando las ambiciones de Filipo de Macedonia pongan otra vez la patria en peligro, Licurgo convoque de nuevo la figura de Praxitea. El orador ubica a la heroína tal como la pone en escena Eurípides, sobre el mismo nivel que aquella del gran Héctor cantado por Homero, en la invitación a los Atenienses a aceptar la muerte para defensa de la patria, si no de toda Grecia. La distinción entre destino del *génos* y destino de la *pólis* se borra. El ejemplo trágico femenino es simplemente un preludio del ejemplo heroico masculino.

---

<sup>20</sup> Sobre esta combinación entre referencia interna y referencia externa en los gestos de *deixis* verbal, ver *supra* n. 14; con respecto al papel del grupo coral en el ejemplo del *Hipólito*, ver Calame (2007: 55-63).

<sup>21</sup> No puede dejar de señalarse, a propósito de la polifonía de puntos de vista expresados sobre la escena, que Erecteo, al término de la tirada moralizante que dirigió a su hijo menor (Eurípides, *Erecteo* fr. 362, 34 Kannicht), se defiende de ser *gunaikóphron*, «provisto de sentimientos de mujer» (algo que él opone a la sabiduría masculina)..

### 3. Atenea y Poseidón: etiologías trágicas

En las diferentes formas de poesía narrativa griega que corresponden a la celebración de una divinidad y que constituyen actos de culto, son numerosas las composiciones que se acaban con la institución de un ritual. Desde un punto de vista narratológico, la institución de honores culturales a la memoria de los protagonistas de la acción divina o heroica que viene de ser narrada y dramatizada aparece como la fase conclusiva de sanción del relato. Desde el punto de vista del ritual, este acto fundador permite pasar del tiempo lineal -que es aquel del desarrollo de la intriga narrativa- al tiempo cíclico de reiteración de los gestos rituales: de la lógica narrativa a la lógica cultural en el movimiento que los propios griegos habían ya definido como aquel del *aition*. A través de la propia *performance* del poema cantado, la acción narrativa está instituida en momento axial y fundador de la celebración ritual, en su recurrencia calendaria, porque el acto heroico es considerado como la «causa» de ello. Así ocurre al término de la narración del rapto de Perséfone en el *Himno homérico a Deméter* con la institución, por parte de la propia diosa, de los Misterios de Eleusis ; en el episodio del reconocimiento de Teseo por su bella madre divina Amfitrite en el *Ditirambo* 17 de Baquílides, con los honores divinos rendidos a Apolo Delio ; en la muerte trágica de Hipólito en la dramatización de Eurípides, con el ritual prematrimonial cumplido por las jóvenes hijas de Trecén sobre la orden de Ártemis, sin hablar de los honores heroicos que son instituidos por Atenea no lejos de Atenas para celebrar el retorno de Ifigenia al Ática, tal como lo pone en escena el propio Eurípides.<sup>22</sup>

Al término del *Erecteo*, es igualmente Atenea quien ordena el futuro cultural al que están destinados todos los protagonistas de la acción trágica. La intervención de la diosa *ex machina* sigue inmediatamente al largo llanto fúnebre que se reparten en versos docmíacos, tras la conclusión del drama, el grupo coral de los ancianos de Atenas y la ciudadana esposa y

---

<sup>22</sup> Al adoptar un punto de vista narratológico, he intentado en muchos estudios ilustrar el procedimiento de la etiología en el que el poema en *performance* juega un papel central de institución o de confirmación: ver en último lugar el estudio de 2006b; para la tragedia en el marco de la ideología del «imperio ateniense», ver Kowalzig (2006) así como (2007: 59-102).

madre Praxitea: primero la emoción, luego una suerte de *kátharsis* por la institución del culto. La nueva de la muerte de Erecteo bajo los golpes del tridente de Poseidón parece consagrar la pérdida de la ciudad a despecho del sacrificio de las hijas del rey y, solamente entonces, la reina ya no sabe a quién referir primero su llanto: a la patria, a las hermanas que se sumaron a la hija sacrificada en la muerte, al esposo enterrado bajo tierra por Poseidón o a la hija que «por la ciudad» ha padecido una muerte a la vez pía e impía. Frente a la pérdida del ejército y ante el triunfo de Poseidón, aparentemente atrapado por el delirio báquico, no existe más la distinción entre salvación de la familia real y salvación de la ciudad. Solamente la rival Atenea es susceptible de reestablecer una situación desesperada, por la institución de un orden nuevo.<sup>23</sup>

Al designar a su propia palabra como aquella de «Atenea sin madre», la diosa añade a sus disposiciones institucionales del orden de la etiología una suerte de «firma»; por el recurso a una forma del futuro performativo, ella hace de esta firma un acto de palabra y designa su orden por el mismo verbo que aquel empleado por Heráclito para significar la palabra eficaz del oráculo de Delfos: *semanô*, «yo indico»;<sup>24</sup> palabra de autoridad divina. Por la voluntad de la diosa tutelar de la ciudad, le corresponderá así a Praxitea, la única sobreviviente de la familia de Erecteo, consagrar a su hija sacrificada por el padre y a sus dos hermanas una tumba que marque su inmortalización heroizante. Transferidas por Atenea al Éter y transformadas en constelación bajo el probable nombre de Híades, las tres hijas de Praxitea y Erecteo serán divinizadas bajo la epiclesis de *Hiacíntides*; en tanto que tales, ellas serán asociadas en la memoria glorificante de los hombres a la luz del jacinto, una flor que pertenece al paradigma griego de las corolas con olor y de los reflejos susceptibles de seducir a las jóvenes hijas que juegan, como Perséfone, sobre una pradera marcada por Eros.

---

<sup>23</sup> De este largo treno conclusivo, cantado en docmíacos mezclados de metros yámbicos, el papiro de la Sorbona no nos ha transmitido más que fragmentos que, en particular para Praxitea, se corresponden con Eurípides, *Erecteo* fr. 370, 36-54 Kannicht; para las tentativas de reconstrucción de un texto fragmentario, ver Collard, Cropp, Lee (1995: 189-190).

<sup>24</sup> Eurípides, *Erecteo* fr. 370, 55-117 Kannicht; cf. Heráclito fr. 22 B 93 Diels-Kranz.

Con su estatus de joven hija que llega a la madurez del adulto, las tres hijas de Praxitea y de Erecteo se beneficiaron de parte de los mortales con honores a la vez heroicos y divinos: sacrificios de bueyes cumplidos anualmente por los habitantes de la ciudad y danzas corales ejecutadas por jóvenes hijas. Estas celebraciones poéticas presentadas en ofrendas musicales bajo la égida implícita de Mnemosyne evocan por ejemplo los poemas inspirados por las Musas y cantados por las jóvenes hijas de Trezén que Ártemis instituye alrededor del culto heroico rendido al joven Hipólito, en memoria de su trágico rechazo del amor de Fedra.<sup>25</sup>

Por lo demás, metamorfoseadas en Hiacíntides, las hijas de Praxitea tendrán el primero de los gestos de sacrificio que preceden a cualquier batalla, por intermedio de estas libaciones de miel y de agua que, excluyendo al vino, son también ofrecidos a las bienaventuradas Euménides. Destinada a impedir que el enemigo sobrepase la victoria, la inaccesibilidad ritual del recinto que les será consagrado se inscribe en la misma memoria que aquella de la que se beneficia la victoria cívica obtenida sobre el invasor venido del exterior.<sup>26</sup> Jóvenes hijas de erotismo floral, las Hiacíntides son integradas en el orden masculino de la guerra. Recordemos que al final de la última tragedia compuesta por Sófocles, una decena de años después del *Erecteo* de Eurípides, Edipo es recibido en una villa limítrofe de la ciudad para ser heroizado en una asunción compartida entre Tierra y Olimpo; él dispone desde entonces en Colono de una tumba inaccesible, pero desde allí, como héroe protector, mantendrá a la desdicha y al enemigo alejados de la ciudad de Teseo.<sup>27</sup> Él, el viejo Edipo, ve cómo se le atribuye, por un procedimiento etiológico interpuesto, una función heroica análoga a aquella asumida por las jóvenes hijas de Erecteo.

---

<sup>25</sup> Eurípides, *Hipólito* 1423-1430; después de muchos otros, he comentado esta conclusión etiológica en el estudio de 2007: 61-63.

<sup>26</sup> Ver también Lacore (1995/96: 105-107). Para las libaciones sin vino ofrecidas a las Euménides, ver Henrichs (1983: 96-99); otras referencias en Collard, Cropp, Lee (1995: 92).

<sup>27</sup> Sófocles, *Edipo en Colona* 1518-1532 y 1760-1767; sobre este culto heroico muy particular, en contraste con aquel reservado a Erecteo, ver las referencias dadas en Calame (1998: 352-355).

Pero las disposiciones etiológicas e institucionales de Atenea no se detienen allí. Después de que sus hijas, según parece, son honradas cerca del lugar de su sacrificio, Erecteo tendrá entonces un santuario situado en el centro de la ciudad, marcado por un muro de piedra. Su memoria será honrada allí por sacrificios de bueyes ofrecidos por los ciudadanos, y será celebrado bajo el nombre de Poseidón, del que se convierte así en paredro heroico. Es en efecto al dios del mar que Atenea se refiere al comienzo de su intervención en el pedido de alejar su tridente de «esta tierra» (*têsde khthónos*); ha sido así designado en un nuevo gesto de deixis verbal a la vez el suelo en que Erecteo viene de ser enterrado y la tierra de la que los ancestros de la mayoría de los espectadores ha nacido y que estos últimos tienen bajo sus ojos. Que Poseidón ahora salve también a la tierra (del Ática) como a «mi amable ciudad» –agrega Atenea. Para confirmar la punición infligida a Erecteo, y para consumar la derrota de Atenas, el dios de las entrañas de la tierra viene en efecto de agitar el suelo de la ciudad y de abatir el palacio real; es en todo caso lo que nos enseña, en versos muy mutilados, el treno del coro que, representando al dios como bacante, precede inmediatamente a la intervención salvadora de Atenea.<sup>28</sup> Así, por voluntad de la diosa y a través de Erecteo, Poseidón se ha finalmente instalado en el centro de Atenas con una función ya no más destructora, sino protectora.

En cuanto a la esposa y reina Praxitea, que ha sabido rectificar los propios fundamentos de la ciudad, Atenea la hace su sacerdotisa; ella estará encargada de sacrificar las primeras ofrendas sobre los altares de la diosa.<sup>29</sup> Tras el acuerdo que ha dado desde el punto de vista de la narración heroica al sacrificio humano, Praxitea achaca la responsabilidad de los sacrificios rituales ofrecidos, por el fuego, a la diosa tutelar; aquella asume a la vez el papel del «destinador» de la acción narrativa que ella sanciona

---

<sup>28</sup> Eurípides, *Erecteo* fr. 370, 90-94 y 45-62 Kannicht; se piensa en los temblores de tierra que destruyen el palacio de Penteo en las *Bacantes* 585-603 o aquel de Amfitrión en el *Heracles* 904-909: cf. Collard, Cropp, Lee (1995: 189-190). Sobre el nombre de culto *Poseidón-Erecteo* cf. infra nota 43.

<sup>29</sup> Eurípides, *Erecteo* fr. 370, 95-98 Kannicht; Sourvinou-Inwood (2003: 25-30), muestra las relaciones que, por efectos de «zooming», los rituales puestos en escena en la tragedia mantienen con la religión de los espectadores.



y la función cultural del destinatario de los actos rituales cumplidos por los habitantes de la ciudad finalmente salvada por Praxitea. En este acto auto-referencial y etiológico de institución de las prácticas culturales que le están destinadas, Atenea asume un papel a la vez narrativo y ritual que evoca aquel asumido por Deméter en la fase de sanción del relato homérico del rapto de Perséfone; después de haber asegurado la salvación de su hija, la diosa de la cerealicultura instituye, en la etiología poética señalada, las diferentes prácticas rituales de los Misterios de Eleusis. Viva, Praxitea deviene en cuanto a ella, al lado de Atenea y sobre la Acrópolis, la homóloga de Erecteo, muerto y heroizado, al lado de Poseidón, desde entonces honrado sobre la misma roca sagrada. El acto de palabra instituido por Atenea corresponde a un acto de refundación de la ciudad en sus raíces autóctonas.

Al focalizar la atención sobre las hijas de la pareja real, la conclusión institucional y etiológica dada por Atenea restablece, desde el punto de vista del «gender», el equilibrio entre Praxitea y Erecteo; la esposa será asociada a la diosa tutelar de la ciudad, su esposo será asimilado al dios que protege el territorio de la ciudad. Este movimiento etiológico es ya aquel que marca una breve mención de Erecteo en el *Catálogo de las naves* de la *Iliada*. Los soldados atenienses enviados a Troya son allí presentados como pertenecientes al pueblo de Erecteo «a quien engendra la tierra fecunda y a quien eleva Atenea, la hija de Zeus». El héroe es enseguida instalado por Atenea en su propio santuario, que corresponde sin duda al templo pisistrátida de Atenea Polias; es objeto de ofrendas que, en ese lugar y en el presente de la narración, le ofrecen cada año «los hijos de los Atenienses». Dentro del texto homérico, el pasaje -desde el pasado narrativo a un presente que corresponde al del rito- indica el movimiento de la etiología cultural. Por otra parte, insertar en el catálogo de los contingentes que forman la armada aquea un grupo de guerreros atenienses conducidos por Menesteo bajo los muros de Troya significa sin duda adaptar el relato homérico a la coyuntura ateniense; la ocasión de esta inserción ateniense corresponde sin duda a la redacción pisistrátida de los poemas homéricos, en vista de su reanudación rapsódica en los concursos musicales de las Grandes Panateneas. La etiología inscripta en la narración dramatizada

debe entonces reconducir a una operación de institución cultural que tiene por fin reorientar la práctica ritual y social al remodelar un mito fundador.<sup>30</sup>

Sea como fuere, la etiología narrativa puesta en escena por Eurípides reserva los más grandes honores heroicos a Erecteo; es el rey de Atenas quien está en el centro de la tragedia homónima.

#### 4. *Del Erecteion al Parthénon: realidades legendarias y culturales*

En el acercamiento interpretativo del pasaje etiológico del «mito» al «rito», la variación de las versiones legendarias puede, por contraste, devenir explicativa.

Así ocurre por ejemplo con la versión transmitida por un probable colega del orador Licurgo. Este autor de una *Historia del Ática* atribuye a Erecteo hasta seis hijas. Casi todas llevan nombres parlantes, comenzando por la mayor, Protogenéia, y la segunda, Pandôra, que fueron las hijas dispuestas a ofrecerse en sacrificio, mediante degollamiento, por la patria; en cuanto a la joven, Ctonia, se puede suponer que su nombre de bautismo la destinaba a ser elegida para ser sacrificada por sus padres y devuelta así al suelo de los autóctonos. En otras versiones mitográficas del relato heroico, más tardías, cuentan que la mayor de las hijas de Erecteo fue sacrificada sobre el altar de Perséfone; por solidaridad, sus hermanas se precipitaron de la Acrópolis en el vacío –añade una versión latina. El atidógrafo Fandemo precisaba que las hijas de Erecteo ofrecieron su garganta a la espada en el lugar llamado Hiacinto para ser honradas en tanto que «jóvenes hijas hiacintides». Sólo se salvó Creúsa, entonces una niña – Eurípides mismo precisa que la intriga del *Ión* está obligada a añadir esta protagonista a las tres adolescentes que el *Erecteo* presenta como un «atelage de tres jóvenes hijas». En cuanto a Oreitea, su inserción en el número de las hijas de Praxitea y de Erecteo está evidentemente motivada por los honores rituales de los que Bóreas y la joven hija serán objeto en Atenas al fin de las guerras médicas. Por otra parte, Eurípides vuelve en la tragedia consagrada a Ión a

---

<sup>30</sup> Homero, *Iliada* 2, 545-551; sobre la existencia de una «recensión pisistrátida» en relación con un «texto panatenaico» de la *Iliada*, ver la posición crítica de Nagy (1996: 93-108).

la muerte (voluntaria) de las hijas de Erecteo; del mismo modo que el Atidógrafo Fanodemo, él la concibe en tanto que sacrificio por degollamiento (*éthuse, sphágia*): ¡para él, esto no es un *mûthos*, sino un *lógos*!<sup>31</sup>

Puesta en relación por Eurípides con Deméter y Eleusis, la aparente metamorfosis de las Hiacintides en Híades ha llevado a vincular a las hijas de Erecteo con las Cecrópidas, en su función de curotrofia;<sup>32</sup> en la leyenda ateniense, en efecto, las Híades pasan por haber sido las nodrizas de Dionisos.<sup>33</sup> Sea lo que fuera respecto de este acercamiento que no toma en cuenta la intermediación narrativa que representa el catasterismo,<sup>34</sup> las Hiacintides atenienses no podrían confundirse con sus homónimas de origen espartano. Una versión tardía las hace hijas de Jacinto, un Lacedemonio establecido en Atenas; según una intriga análoga a aquella que implica a las hijas de Erecteo, estas jóvenes hijas, en número de cuatro, habrían sido degolladas sobre la tumba del Cíclope Gerasto por los Atenienses, que sufrían de hambre y de una epidemia como consecuencia de la exigencia que Minos le había dirigido a su padre Zeus de vengarlo por la muerte de Androgeo.<sup>35</sup>

En otras versiones se aprende aún que, en su tentativa de invasión del Ática, el rey tracio, hijo de Poseidón, se habría apoyado en las gentes de Eleusis, que le habían acordado hospitalidad; más precisamente, fueron los Eleusinos quienes habrían llamado a Eumolpo el Tracio para combatir

---

<sup>31</sup> A partir del atidógrafo Fanódemo *FGrHist.* 325 F 4 (cf. *infra* nota 37; ver también Higino, *Fables* 46, 3-4, quien interpreta el auto-sacrificio de las hermanas solidarias de Ctonia como un suicidio: *se ipse interfecerunt*), se referirá a Demarato *FGrHist.* 42 F 4 (sacrificio de la hija más vieja a Perséfone) así como a Apolodoro, *Biblioteca* 3, 15, 4 y a Higino, *Fables* 238, 2; Eurípides, *Ión* 275-282 y *Erecteo* fr. 357 Kannicht; para Oreitia y Boreas, cf. Parker (1987: 204-205).

<sup>32</sup> La curotrofia es la función que tienen algunas figuras femeninas del mito de cuidado y atención de los requerimientos de los niños o dioses jóvenes (N. del T.).

<sup>33</sup> Eurípides, *Erecteo* fr. 370, 101-114 Kannicht; cf. Ferécides *FGrHist.* 3 F 90 y Cleidemo *FGrHist.* 323 F 27, según la hipótesis formulada por Kearns (1989: 61-62).

<sup>34</sup> Dentro de la mitología griega, el fenómeno denominado **catasterismo** consiste en la transformación mitológica de un personaje en una estrella o en una constelación (N. del T.).

<sup>35</sup> Pseudo-Apolodoro, *Biblioteca* 3, 15, 7-8, con los otros textos comentados por Kearns (1989: 62-63 y 202).

contra los Atenenses. Se pasa así en Eurípides de un conflicto entre Atenas y una ciudad limítrofe -integrada por lo demás al territorio del Ática-, a la guerra entre Atenas y un soberano venido de la Tracia bárbara. Esta transformación narrativa debe sin duda reconducir a una transición histórica: el pasaje desde los relatos fundadores que intentan legitimar la constitución y los límites del territorio del Ática hacia la utilización ideológica de la leyenda en la coyuntura de los combates contra el invasor bárbaro, en el contexto de las guerras médicas y de la apropiación por parte de Atenas de las victorias alcanzadas contra los Persas.<sup>36</sup>

Por otra parte, la *Crónica del Mármol de Paros* le atribuye al reinado de Erecteo no solo la permanencia en Atenas de Deméter -quien instituye en esta ocasión el primer ritual del trabajo-, sino también la recolección por Triptólemo del grano sembrado en la llanura de Raros, la creación (¿por Orfeo?) del poema que cuenta el rapto de Perséfone y la búsqueda emprendida por Deméter, antes del don de sus frutos; en fin, también la institución (¿por Eumolpo?) de los misterios de Eleusis.<sup>37</sup> Así, el reino de Erecteo está vinculado también con la fijación de los límites del territorio del Ática tanto como con la fecundidad y la productividad agrícolas de su suelo. Este suelo coincide con la tierra que lo ha engendrado y de la que ha surgido él mismo en tanto que Erictonio, gracias a la maternidad diferida de Atenea, es el territorio en el que lo enterraron a su vez los golpes del tridente de Poseidón, como lo recuerda su hija Creúsa, tal como Eurípides

---

<sup>36</sup> Sobre la evolución de estas diferentes versiones de la guerra entre Eumolpo y Erecteo, ver aún el estudio de Parker (1987: 200-204); Kannicht (2004: I, 391-394) da las diferentes versiones de la leyenda, principalmente en cuanto a esta guerra ejemplar que ha sido también alegada como ejemplo por Platón, *Menexeno* 239b, Isócrates, *Panegírico* 68 y *Panatenáico* 193, Demóstenes, *Epitafio* 8 y 27; ver también Kearns (1989: 113-115). La tradición eleusina relaciona al rey Eumolpo con la fundación de los Misterios: cf. *Himno homérico a Deméter* 154 y 475, así como Eurípides, *Erecteo* fr. 370, 100 Kannicht, que da a Eumolpo de Tracia un hijo del mismo nombre (¿el fundador de los Misterios? cf. infra n. 37); Jouan & Van Looy (2002: 100-109), intentan una reconstrucción de la intriga del *Erecteo* a partir de estos diferentes elementos complementarios.

<sup>37</sup> *Marmor Parium*, *FGrHist.* 239 A 12-15, que distingue Erecteo de Erictonio; aquel habría instituido por sí mismo el concurso de la carrera de carros para las primeras Panateneas y habría dado su nombre a los atenienses. Para los méritos comparados de los dos héroes, según las versiones de la leyenda, ver Brulé (1987: 13-18).

la pone en escena en *Ión*.<sup>38</sup>

La delimitación del territorio del Ática y la definición de sus cualidades de productividad se operan entonces por la acción conjugada de dos divinidades tutelares rivales, Atenea y Poseidón; y si la dramatización etiológica se emplea para conceder a la fecundidad del suelo del Ática en la generación de los futuros ciudadanos autóctonos la prioridad sobre su fertilidad por intermedio de los trabajos agrícolas, estos trabajos son prometidos por una Deméter a quien Atenea no deja de mencionar en dos oportunidades durante su intervención, con autoridad etiológica, que concluye el *Erecteo*, en un texto desgraciadamente totalmente fragmentario.<sup>39</sup> Primero la metáfora, luego el sentido literal: primero los hombres civilizados, luego los campos cultivados; ello a través de dos figuras heroicas cuyos nombres parecen llevar la marca de la tierra (-χθ-). Entonces, no hay Tierra primordial primero, luego mujer imitadora de la tierra en el alumbramiento de los ciudadanos, como parece sugerirlo un pasaje del *Menexeno* de Platón, de interpretación controvertida; sino que primero habrá un engendramiento metafórico por parte de esta tierra, que producirá enseguida los frutos destinados a alimentar a aquellos a quienes ella ha engendrado metafóricamente. Estos frutos no llegan a la madurez propia para el consumo más que por los trabajos de cultura favorecidos por Atenea la artesana y por Deméter la madre y nodriza.<sup>40</sup>

Desde el punto de vista cultural, sólo muy magros indicios permiten situar «el recinto inaccesible» que Atenea reserva a las Hiacintidas en el lugar llamado Esféndonas, al oeste de la ciudad de Atenas.<sup>41</sup> Pero se puede

---

<sup>38</sup> Eurípides, *Ión* 281-282.

<sup>39</sup> Eurípides, *Erecteo* fr. 370, 102 y 109 Kannicht; en estos versos enteramente fragmentarios la mención de *árreta* en el verso 110 y de los *Kérukes* en el verso 114 (cf. Kearns, 1989: 177) parecen relacionar la intervención de Deméter con la institución de los Misterios de Eleusis. En la antigüedad no se ha dejado de integrar etimológicamente el nombre de Erictonio con su leyenda: cf. Brulé (1987: 21-23).

<sup>40</sup> Cf. Platón, *Menexeno* 237d-238a, interpretado por Loraux (1996: 132-135), en una lectura literal que corrige oportunamente Georgoudi (2002: 131-133).

<sup>41</sup> Cf. Focio, s. v. *parthénoi* (II, p. 64 Naber) = *Suda*, s.v. *parthénoi* (P 668 Adler) = Eurípides, *Erecteo* test. VIb Kannicht, en una glosa que se refiere al *Atthis* de Fanodemo, *FGrHist.* 325 F 4

remarcar que el modo de la heroización que les concede Atenea Polias recuerda aquel que las inscripciones funerarias de la época clásica asignan a los muertos en el campo de batalla: sus almas no son dirigidas hacia el Hades, sino que su soplo vital está destinado a sobrevivir en el éter.<sup>42</sup> Por el contrario, ni los espectadores del V<sup>o</sup> siglo ni los lectores modernos experimentan evidentemente la menor dificultad en identificar con el *Erectéion* al santuario prometido por Atenea al rey del Ática. Dedicado a Atenea Polias, este santuario memorial abriga aún hoy sobre la Acrópolis todas las reliquias de la historia legendaria de Atenas, desde la traza del tridente de Poseidón cuando hizo surgir de la roca el agua del futuro mar Egeo, recogida en un pozo, al olivo de Atenea salvado milagrosamente después del incendio de la ciudad alta por las tropas de Jerjes al pasar por la tumba del primer rey autóctono Cécrope, por la fisura que había alojado a la serpiente de Erictonio o aún por la tumba de Erecteo mismo y por el altar consagrado a Hefesto; y desde la mitad del V<sup>o</sup> siglo, una inscripción atestigua una dedicación a Poseidón-Erecteo: la asociación cultual con Poseidón del héroe nacido del suelo del Ática para ser enterrado al final de la guerra contra el bárbaro Eumolpo contribuye a implantar sólidamente al dios de las entrañas de la tierra en uno de los mitos de fundación de la autoctonía ateniense.<sup>43</sup> Se ha dicho ya que históricamente la primera representación

---

(cf. Kearns, 1989: 60-61 y 201-202, para algunos testimonios complementarios). El atidógrafo menciona por encima de las Esfendonas una «colina de Jacinto»: cf. Henrichs (1983: 98 n. 34); sobre esta mención conjetural, ver el comentario de Jacoby (1954: I, 178-180), quien insiste en el hecho de que el culto heroico tributado a las hijas de Erecteo debe ser distinguido de los honores tributados en el Leocorio a las hijas del rey y héroe epónimo Leo, que se sacrificaron para evitar una hambruna.

<sup>42</sup> Eurípides, *Erecteo* fr. 370, 71-74 Kannicht, verso que Sourvinou-Inwood (2005: 338-340), compara con una práctica de heroización e inmortalización conocida por los espectadores de la tragedia.

<sup>43</sup> El nombre de culto *Poseidón-Erecteo* está atestiguado en la inscripción *IG* I<sup>2</sup>, 580 = *IG* I<sup>3</sup>. 2, 873 (que data de la mitad del V<sup>o</sup> siglo), pero Lacore (1983: 218-222) alega por una identificación cultual más tardía; otras referencias a este respecto en el comentario de Collard, Cropp, Lee (1995: 193); ver también Parker (1996: 290-293) y sobre todo Luce (2005: 142-150 y 152-159), que da el texto de las inscripciones que identifican a Erecteo con Poseidón y que evoca los intentos de los sabios modernos de relacionar a Erecteo, por su etimología, con la función de Poseidón como aquel que sacude el suelo. La importancia ideológica del relato etiológico está bien analizada por Darthou

del *Erecteo* de Eurípides poco antes de la Paz de Nicias parece coincidir con el período de reanudación de los trabajos de construcción de este alto lugar de la autoctonía ateniense que es el santuario a las Cariátides.<sup>44</sup> Por otra parte, por la celebración de las Panateneas, mujeres y varones Atenienses tenían la ocasión de participar en gran número en los honores rendidos a la diosa tutelar, en particular en los gestos rituales cumplidos por su sacerdotisa, en la plaza del Partenón, enteramente consagrada a Atenea. Al pensar en particular en la máscara que representa a la Lisístrata inventada por Aristófanes para la sacerdotisa de Atenea Lisímaca, en función del momento de la representación de la comedia en 411, no es necesario insistir sobre la relación evidente que la nominación heroizante de Praxitea como primera sacerdotisa de Atenea Polias comparte con la práctica cultural regular de los espectadores reunidos en el teatro-santuario de Dionisos, adosado a la Acrópolis.<sup>45</sup>

### 5. La autoctonía ateniense entre lo masculino y femenino

Así, bajo el aspecto temporal, la conclusión etiológica que Atenea da a la acción trágica, con la elección de Praxitea como sacerdotisa a su servicio, conduce a los espectadores del *Erecteo* desde el pasado de los acontecimientos fundadores de la ciudad al presente del culto que dedican cada año a la diosa tutelar; espacialmente, la institución del culto que honra a Erecteo-Poseidón reclama este público compuesto de Atenienses y sus temas sobre la Acrópolis, «en el centro de la ciudad», entre los dioses y los héroes que han definido el territorio en sus valores nutricios y que desde entonces lo protegen. Mediante la oblicuidad dramática y etiológica, la

---

(2005: 77-83).

<sup>44</sup> Los *martúria* de la historia fundadora del Ática y de Atenas que son venerados en el templo de Atenea Polias denominado *Erectéion* son mencionados por Pausanias (cf. 1, 26, 5 y 27, 1-2) en ocasión de su visita a la Acrópolis; ver ya Herodoto 8, 55. Para la datación del santuario, cf. supra nota 7. Cécrope poseía un santuario sobre la Acrópolis, no lejos del *Erectéion*: cf. Kearns (1989: 175-176).

<sup>45</sup> Aristófanes, *Lisístrata* 1086, 1103 y 1147, con el comentario prudente de Henderson (1987: XXXV y XXXVIII-XL), así como Loraux (1981: 192-194). Para la figura de Lisímaco con los papeles culturales que le son atribuidos, ver Georgoudi (2003: 186-204).

relación de la madre con la hija es entonces introducida en el gran sistema de las leyendas que afirman la autoctonía que reclaman los ciudadanos atenienses de la época clásica. Además, pertenece a la diosa virgen Atenea Polias, que hace nacer al niño Erictonio del seno de la tierra del Ática y que lo recoge para alimentarlo y educarlo, establecer sobre Atenas el poder que ella va desde entonces a compartir con el dios Poseidón, que entierra al adulto Erecteo en el suelo mismo del que ha nacido.<sup>46</sup> Será enseguida el papel del desarrollo ateniense de la leyenda de Teseo no sólo dar al territorio del Ática una definición política, principalmente por una operación de sinecismo<sup>47</sup> y por la institución del régimen democrático, sino también, por el renacimiento del héroe del mar de Creta destinado a convertirse en el mar Egeo, ofrecer a la ciudad clásica que extiende su control sobre la cuenca del Egeo un mito de «autothalasía».<sup>48</sup>

No sólo la autoctonía acaba por ser también un asunto de las mujeres (incluso si los hombres ocupan el lugar central), sino que la maternidad, lejos de ser denegada, es puesta al servicio de la ciudad. Al consentir en el sacrificio de su hija sin que, ni en Licurgo, ni en lo que nos queda del *Erecteo* de Eurípides, la sangre vertida sea mencionada, Praxitea pone a la salvación de la ciudad y las leyes de los ancestros por encima del amor que las madres tienen habitualmente por sus niños, hijos e hijas. Así, sobre la escena trágica, la hija, «soplo de vida único» sacrificada para toda la ciudad, substituye al hijo que ofrece su vida para la ciudad en la muerte heroica, y la salvación de los Erecteidas autóctonos pasa en definitiva por el «vientre femenino»: «Haced buen uso, ciudadanos, del producto de mis

---

<sup>46</sup> Se debe recordar a este propósito, por referencia a la realidad cultural conocida por los espectadores, que también la sacerdotisa de Atenea Polias como aquella de Poseidón Erecteo era asumida por el *génos* de los Eteoboutades, cuyo héroe fundador Boutes es hermano de Erecteo, ambos honrados en el *Erectéion*: cf. Parker (1996: 242 y 290-292).

<sup>47</sup> El término Sinecismo (del griego συνοικισμός, *synoikismós*, literalmente “cohabitación”) alude a un proceso histórico por el cual una serie de poblaciones aisladas se unen, por razones diferentes, hasta formar una ciudad-estado. Siguiendo la historiografía, el sinecismo es un proceso gradual continuo que, para las fuentes clásicas helenas, coincide con los actos fundacionales llevados a cabo por una única persona, como Teseo en el caso ateniense (N. del T.).

<sup>48</sup> Cf. Calame (1996: *passim*).



entrañas; que vuestra salvación sea asegurada: ¡sed vencedores!» –se ha comenzado por estos versos que declama la reina ciudadana cuando llega al término de su tirada, reclamando la autoridad de la virgen Atenea Palas.<sup>49</sup> A diferencia de la hija de Agamenón en *Ifigenia en Aulide* o de Macaria en *Heraclidas*, que asumen ambos el sacrificio de su vida para la salvación de la comunidad, la decisión de sacrificar una hija es asumida en *Erecteo* por el padre y por la madre; son solamente las dos hermanas quienes, por solidaridad, adoptaron la actitud de Ifigenia y de Macaria. Ocurre entonces que, por la voluntad conjugada del padre y de la madre, soberanos primordiales, se asiste a la transfiguración del sacrificio humano (para salvar a la ciudad heroica), que se convierte en ofrendas sacrificiales rituales destinadas a las dos divinidades tutelares de la ciudad (para asegurar en el orden político la protección de la ciudad y de su territorio). En el pasaje etiológico del «mito» al «rito», igual que el nacimiento autóctono, el gesto sacrificial se ha civilizado.<sup>50</sup>

No hay entonces ninguna razón para dudar de la existencia de prácticas culturales que corresponden a los gestos instituyentes puestos en escena por Eurípides.<sup>51</sup> Atenea se refiere no sólo a la realidad cultural conocida por los espectadores, sino también a sus propias prácticas religiosas. No es imposible que, como en el caso de *Hipólito* o aquel de *Ifigenia en Táuride*, la fuerza pragmática de una tragedia con una *performance* largamente ritualizada haya contribuido a reorientar estas mismas prácticas. Es el sentido de la etiología a través de una poesía en *performance*.

---

<sup>49</sup> Eurípides, *Erecteo* fr. 360, 50-51 Kannicht, cf. supra n. 1. En las tragedias conocidas de Eurípides, el sacrificio de una vida por la salvación de todos es entonces también alegada por Ifigenia en *Ifigenia en Aulide* 1387-1390, y por Macaria en *Heraclidas* 579-580; de manera general: 401-409.

<sup>50</sup> En cuanto a las sagas metafóricas del sacrificio trágico de la joven hija, cf. Loraux (1985: 38-43 y 62-65); ver también, en comparación con la intriga de *Ión*, Zeitlin (1995: 296-300).

<sup>51</sup> A las observaciones escépticas de Dunn (1996: 45-63) y de Scullion (1999/2000: 221-232), quienes hablan de invenciones de Eurípides (ver también Lacore, 1983: 231-234), deben oponerse las objeciones realistas de Sourvinou-Inwood (2003: 414-422) y de Seaford (próximo a aparecer); con excepción de una nota insignificante en Dunn (1996: 212 n. 35), es necesario señalar que ninguno de estos autores toma en cuenta el *Erecteo*. Sobre la pragmática del procedimiento etiológico por la fuerza de la *performance*, ver principalmente Kowalzig (2007: 32-55).

¿Es decir que la indispensable introducción de la figura de Praxitea en el paradigma heroico de la autoctonía ateniense, por un acto de devoción focalizado sobre el «sacrificio de su hija», corresponde a «un homenaje rendido a las Atenienses, a la fuerza de las mujeres de Atenas, autóctonas sin complejo, e incluso fundadoras de la autoctonía»?<sup>52</sup> Sin duda, sería más exacto avanzar que las Atenienses deben limitarse a ser las esposas dignas de ciudadanos autóctonos, prestos a sacrificar a sus descendientes para la salvación de la ciudad. En este juego de interpretación antropológica, no es la categoría moderna del «gender» entendida como construcción simbólica y antropopoiética de los vínculos sociales de sexo quien se arriesga a ser la víctima de las dificultades de su puesta en obra; no es la fertilidad operatoria del género como instrumento de investigación de antropología comparativa quien debe ser puesto en cuestión.<sup>53</sup> Por el contrario, es la realidad política y religiosa de la Atenas del Vº siglo en sus manifestaciones poéticas quien escapa al esquematismo estructural de la jerarquía inducida por la lógica binaria. Del mismo modo que en el conjunto del teatro trágico y cómico del fin del Vº siglo, las protagonistas femeninas de los relatos etiológicos retornan a la autoctonía ateniense, contribuyendo notablemente, por su heroización y su introducción en la práctica cultural, a una definición práctica y eficaz de la identidad del ciudadano ateniense medio. Esta identidad se realiza notablemente en el cumplimiento de los honores rendidos a las divinidades tutelares. Si el «gender» es un concepto operativo de traducción transcultural desde entonces indispensable, parece por el contrario difícil de fundar un feminismo militante solamente sobre los relatos heroicos, en su ficcionalidad.

Así, el carácter pragmático de los textos de Eurípides que los azares de la tradición han traído a nuestro conocimiento, aunque de manera muy fragmentaria, y que fundamentan las proposiciones aquí formuladas, nos dirige en definitiva hacia la coyuntura histórica que ha constituido el

---

<sup>52</sup> Según la fórmula conclusiva propuesta por Sissa & Detienne (1989: 245); ver Sebillotte Cuchet (2006: 246-250) sobre Praxitea como «madre e hija de la patria».

<sup>53</sup> Se leerán a este respecto las observaciones prudentes de Sebillotte Cuchet (2004: 152-154); ver también la puesta a punto de Bruit Zaidman & Schmitt Pantel (2007).

contexto político de su *performance*. Exigiendo a la vez la defensa del territorio del Ática y la expansión colonial (para no decir imperialista) en el mar Egeo, las circunstancias estratégicas y políticas de la Guerra del Peloponeso no son evidentemente extrañas a los recordatorios sobre la escena ática, delante de la comunidad de los Atenienses reunidos, de los diferentes relatos que legitiman las pretensiones autóctonas de la ciudad y de los modelos de heroísmo patriótico, masculinos y femeninos. Esta coyuntura induce ciertamente la reinterpretación política y trágica de las diferencias culturales de sexo inscritas en la tradición narrativa y heroica de la ciudad. Pero conviene dejar a las historiadoras y a los historiadores la apreciación en detalle de la delicada cuestión de la referencia político-religiosa de la tragedia clásica.

La Atenea de los historiadores y antropólogos de la religión griega puede desde entonces reconocer a sus hijos, muchachos y muchachas adolescentes; por el contrario, ella no reconocerá ya más a sus olivos.

## BIBLIOGRAFÍA

- Bruit Zaidman, L. & Schmitt Pantel, P. (2007) «L'historiographie du genre: état des lieux », in V. Sebillotte Cuchet & N. Ernoult (edd.) *Problèmes du genre en Grèce ancienne*, Paris: 27-48.
- Brulé, P. (1987) *La Fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et société*, Besançon – Paris.
- Calame, C. (1996 –2<sup>e</sup> éd.) *Thésée et l'imaginaire athénien. Légende et culte en Grèce antique*, Lausanne.
- (1998) «Mort héroïque et culte à mystère dans l'*Œdipe à Colone* de Sophocle. Aspects rituels au service de la création mythique», in F. Graf (ed.) *Ansichten Griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert*, Stuttgart – Leipzig: 326-356.
- (2004) «Deictic Ambiguity and Autoreferentiality. Some Examples from Greek Poetics», *Arethusa* 37: 415-443.
- (2006a) «La fabrication historiographique d'un passé héroïque en Grèce classique: *arkhaios* et *palaiós*», *Ktéma* 31: 39-49.

- (2006b) «Récit héroïque et pratique religieuse. Le passé poétique des cités grecques classiques», *Annales HSS* 61: 527-551.
- (2007) «Giochi di genere e *performance* musicale nel coro della tragedia classica: spazio drammatico, spazio culturale, spazio civico», in F. Perusino & M. Colantonio (edd.) *Della lirica corale alla poesia drammatica. Forme e funzioni del canto corale nella tragedia e nella commedia greca*, Pisa: 49-73.
- Collard, C., Cropp, M. J., Lee, K. H. (1995) *Euripides. Selected Fragmentary Plays*, Warminster.
- Detienne, M. (1979) «Violentes “eugénies”. En pleines Thesmophories: des femmes couvertes de sang», in M. Detienne & J.-P. Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris: 183-214.
- (2003) *Comment être autochtone. Du pur Athénien au Français raciné*, Paris.
- Dunn, M. (1996) *Tragedy's End. Closure and Innovation in Euripidean Drama*, New York–Oxford.
- Georgoudi, S. (2002) «Gaia/Gé. Entre mythe, culte et idéologie», in S. des Bouvrie (ed.) *Myth and Symbol I. Symbolic phenomena in ancient Greek culture*, Bergen: 113-134.
- Henrichs, A. (1983) «The “sobriety” of Œdipus: Sophocles *OC* 100 misunderstood», *Harvard Studies in Classical Philology* 87: 87-100.
- Hurwit, J. M. (1999) *The Athenian Acropolis: History, Mythology and Archaeology from the Neolithic Era to the Present*, Cambridge.
- Jacoby, F. (1954) *Die Fragmente der Griechischen Historiker III. Geschichte von Staedten und Voelkern*, Leiden.
- Jouan, F. & Van Looy, H. (2000) *Euripide. Tragédies VIII.2. Fragments*, Paris.
- Kannicht, R. (2004) *Tragicorum Graecorum Fragmenta V. Euripides*, Göttingen.
- Kearns, E. (1989) *The Heroes of Attica (Bulletin Supplement 57)*, London.
- Kowalzig, B. (2006) «The Aetiology of Empire? Hero-Cult and Athenian Tragedy», in Davidson, J., Muecke, F., Wilson, P. (edd.) *Greek*

- Drama III. Essays in Honour of Kevin Lee*, London: 79-98.
- (2007) *Singing for the Gods. Performance of Myth and Ritual in Archaic and Classical Greece*, Oxford.
- Lacore, M. (1983) «Euripide et le culte de Poseidón-Érechthée», *Revue des Études Anciennes* 85: 215-234.
- (1995/96 ) «Mort et divinisation des filles du roi d'Athènes dans l'Érechthée d'Euripide», *Kentron* 11/12: 89-107.
- Larson, J. (1995) *Greek Heroine Cults*, Madison.
- Loraux, N. (1981) *Les Enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris.
- (1985) *Façons tragiques de tuer une femme*, Paris.
- (1993 -2<sup>e</sup> éd.) *L'Invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la « cité classique »*, Paris.
- (1996) *Né de la terre. Mythe et politique à Athènes*, Paris.
- Luce, J.-M. (2005) «Érechthée, Thésée, les tyrannoctones et les espaces publics athéniens», in E. Greco (ed.) *Teseo e Romolo. Le origini di stene e Roma a confronto*, Athinai: 143-164.
- Nagy, G. (1996) *Homeric Questions*, Austin.
- Parker, R. (1987) «Myths of Early Athens», en Bremmer, J. (ed.) *Interpretations of Greek Mythology*, London–Sydney: 187- 214.
- (1996) *Athenian Religion: A History*, Oxford.
- Scullion, S. (1999/2000) «Tradition and Invention in Euripidean Aitiology», en Cropp, M. J., Lee, K. H., Sansone, D. (edd.) *Euripides and Tragic Theatre in the Late Fifth Century= Illinois Classical Studies* 24/25: 217-233.
- Seaford, R. (1994) *Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State*, Oxford.
- (à paraître) «Aitiologies of Cult in Euripides: A Response to Scott Scullion».
- Sebillotte Cuchet, V. (2004) «La sexualité et le genre: une histoire problématique pour les hellénistes», *Métis N. S.* 2: 137-161.
- (2006) «La place de la maternité dans la rhétorique patriotique de l'Athènes classique (V<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles avant notre ère): autour de Praxithéa», en Fournier-Finocchiaro, L. (ed.) *Les mères de la*

Claude Calame

*patrie: Représentations et constructions d'une figure nationale, Cahiers de la MRSH 45: 237-250.*

Sissa, G. & Detienne, M. (1989) *La vie quotidienne des dieux grecs*, Paris.

Sourvinou-Inwood, C. (2002) *Tragedy and Athenian Religion*, Lanham–Boulder–New York–Oxford.

— (2005) *Hylas, the Nymphs, Dionysos and Others. Myth, Ritual, Ethnicity*, Stockholm.

Steinrück, M. (1997) *Kranz und Wirbel. Ringkompositionen in den Büchern 6-8 der Odyssee*, Hildesheim – Zürich – New York.

Zeitlin, F. I. (1996) *Playing the Other. Gender and Society in Classical Greek Literature*, Chicago – London.