

La Diosa-Yegua en el mito griego. Una visión de género a la historia de Hipo y Melanipe¹

The Mare-Goddess in Greek Myth. A Gender's Vision to the Hippo's and Melanippe's Stories

Ernesto Gabriel SÁNCHEZ BARRAGÁN

<https://orcid.org/0009-0004-3041-6741>

Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, México

potniahera@gmail.com

RESUMEN: El presente artículo busca explorar la identidad de una diosa ancestral en suelo griego, particularmente aquella identificada como deidad todopoderosa de los ámbitos del mundo: cielo, tierra e inframundo. Ello a través de la figura misteriosa y ctónica de la Diosa-Yegua de la región de Arcadia, recurriendo a los mitos de una enigmática Hipo, presentada aquí y allí en algunas historias helenas, para con ello reconocer la posible personalidad de esta diosa milenaria.

PALABRAS CLAVE: Diosa, Yegua, Hipo, Melanipe, mito

ABSTRACT: This article seeks to explore the identity of an ancient goddess in Greece particularly identified with the allmighty deity of the world's spheres: sky, earth and underworld, through a mysterious cthonic figure of the Mare-Goddess in the region of Arcadia. We appeal to the myths of the enigmatic Hippo presented, here and there, in some Hellenic stories in order to recognize this millennial goddess personality.

KEYWORDS: Goddess, Mare, Hippo, Melanippe, Myth

RECIBIDO: 10/01/2025 • **ACEPTADO:** 28/07/2025 • **VERSIÓN FINAL:** 11/11/2025

El empleo del carbono catorce para la datación de objetos ha permitido demostrar que la antigüedad de Europa es, al menos, tanta como el florecimiento del Cercano Oriente y que no necesariamente existió una depen-

¹ Parte de este artículo fue presentado como ponencia en el II Coloquio Internacional Nova Tellus que se llevó a cabo el 2 de septiembre de 2019.

dencia de él.² El desarrollo socio-económico de Europa, basado en la producción agrícola, permite sugerir que debió darse por igual uno de índole religioso, por lo que el fenómeno de la deidad femenina protectora de los cambios estacionales e íntimamente vinculado a ellos, es propiamente un sentir humano que no local.³

Las mujeres parecen desarrollar una red, tupida y recia, de usanzas, tradiciones y formas que resultan la base ritual para el substrato espiritual de las comunidades y, más tarde, de la creencia nacional, todo parece iniciar por el vínculo reconocido entre su calidad fértil como reflejo de lo acontecido en la naturaleza y que intuye como propio al compartir los aspectos cíclicos en su cuerpo.⁴ Las mujeres bien pudieron ser las prístinas sacerdotisas, participando en la formación y la persistencia de los ritos mágico-religiosos, así como en la creación de mitos, como parece probar su presencia y preeminencia en muchos de ellos;⁵ la noción de una Diosa parece jugar un papel de suma importancia que palea en algo la subordinación que se ha concebido como un principio femenino desde tiempos inmemoriales.

Intentar reconstruir las ideas o conceptos de edades preliterarias es un tópico inseguro,⁶ para algunos, incluso, una mera falacia.⁷ En el caso particular de Grecia, sin embargo, la teoría de una diosa primigenia, señora de la vida y la muerte, diosa de fertilidad y destrucción, responde convincentemente a una serie de enigmas sobre la conformación religiosa y social de la Hélade,⁸ y si bien siempre hay que ser precavidos, es menester destacar que la presencia y preclara posición de las diosas desde la prehistoria hasta la edad antigua e inclusive después a través de figuras femeninas en los nuevos órdenes religiosos, es algo que no podemos dejar de señalar y que sigue afectando, como arquetipos, incluso en nuestros tiempos moder-

² Cf. Gimbutas 1996, p. 15.

³ Cf. Gimbutas 1996, p. 17. Walter Burkert 2007, p. 11, refiere sobre el más antiguo establecimiento neolítico en Grecia como proveniente de oriente, ello quizá porque no desea reconocer que las similitudes entre ambas culturas bien podrían provenir de ideas afines que ambas culturas sostuvieran y no necesariamente de un influjo de este a oeste. Por otro lado admite: “con un significado religioso están las figurillas que también se han encontrado en el Asia neolítica, en África y Europa: ellas son pequeñas terracotas u ocasionalmente figuras de piedra que representan, la mayoría, mujeres desnudas, muchas veces con un énfasis exagerado en el vientre, las nalgas y los órganos sexuales”. Acepta, pues, el historiador de la religión que dichas figuras son ubicuas en diferentes regiones y, aunque no lo añade, las sabe contemporáneas, lo que no fuerza a sostener una dependencia entre unas y otras de corte temporal o regional, sino a un concepto, quizá de orden psicológico, manejado por la humanidad.

⁴ Pittaluga 1946, p. 38.

⁵ Pittaluga 1946, p. 73.

⁶ Burkert 2013, pp. 72-73, advierte que puede caerse en la simple suposición que refleje más las ideas del autor que la realidad.

⁷ Cf. las citas de Sarah Pomeroy 1999, p. 28.

⁸ Pomeroy 1999, p. 29.

nos.⁹ Las dudas persisten,¹⁰ pero cada vez hay más estudios de diversas disciplinas que llegan a la conclusión de que, al menos, se comprueba una adoración a la figura femenina divina, en muchos aspectos entendida ésta como superior a la masculina y destronada después, al punto de intentar eliminarla del sentir religioso.

La religión de la Diosa, o al menos su presencia como deidad principal, se reconoce en toda la región mediterránea de Mesopotamia a Europa¹¹ y puede clasificarse en dos categorías principales: vinculada a la lluvia y al agua, y vinculada al ciclo vital, cada una representada o simbolizada por astros, animales o signos específicos que suelen relacionarse con las visiones de estados alterados de la mente que reconoce o cree reconocer el inspirado.¹² La serpiente, el ave, las líneas paralelas, las “v”, los zigzags, los cheurones, meandros y espirales caracterizan a la primera categoría, en tanto que la segunda se representa por la luna, la rotación de las estaciones, el nacimiento y el crecimiento, la cruz —sola o rodeada de un círculo—, la creciente, el cuerno, la oruga, el huevo y el pez.¹³

Al pasar revista a los símbolos de la diosa relacionada con el agua se reconoce un principio de línea ondulada que puede tomar diversas formas hasta constituirse en la serpiente, compañera asidua de las diosas desde el Neolítico hasta la edad griega. De igual modo, la vida acuática de muchas especies de aves las unirán al ámbito de esta diosa que quizá representaba las lluvias estacionales o la crecida anual de los ríos.¹⁴ Las patas escamosas de las aves se relacionan con la también escamosa piel de la serpiente y llega a constituir una entidad, nombrada por Marija Gimbutas como la Diosa Ave-serpiente, pero que también se manifiesta por separado.¹⁵

La Diosa Ave-serpiente no es sólo la deidad de las aguas, sino que éstas implican la vida y el sustento, por lo que la lluvia vivificante, cual la leche materna, nutre el suelo y se comprende que muchas figuras aviformes o con serpientes enroscadas en sus características femeninas (senos o caderas) sean también diosas nutricias, *kourótrofas* como se les llama desde una eti-

⁹ La bibliografía sobre estos tópicos de la Diosa es amplia y variada, a más de las obras de Marija Gimbutas, con mucho una de las pioneras en el campo y consagrada al menos al principio a la región europea, están también las investigaciones en el campo de la psicología jungiana con piezas como la de Erich Neumann 1974 y los trabajos de Jean Shinoda Bolen 1998.

¹⁰ Confróntense por ejemplo las reflexiones apresuradas de Burkert 2013, p. 12, donde un puñado de estatuillas itifálicas o entronizadas lo llevan a suponer un orden patriarcal a pesar de que se vean superadas en porcentaje por las femeninas en iguales condiciones de representación de poder.

¹¹ Gimbutas 1996, p. 12.

¹² Cf. Clottes y Lewis-Williams 2010, pp. 15 y ss.

¹³ Gimbutas 1996, p. 89.

¹⁴ Gimbutas 1996, pp. 93-95 y 101.

¹⁵ Gimbutas 1996, p. 112.

mología griega.¹⁶ De tal suerte, la segunda categoría, la Diosa de la fertilidad, no es totalmente ajena a la primera, pero ya es una forma más compleja, pues no es sólo la que gobierna la fertilidad, señora de las bestias que controla la fecundidad de los animales y la naturaleza en estado salvaje, también es la terrorífica diosa de las fieras, el estado salvaje y atemorizante. Paulatinamente, esta diosa fértil se convirtió en deidad de la regeneración, bien simbolizada en la luna, ello producto de la comunidad sedentaria, acompañada de la unidad arquetípica y la multiplicidad de la naturaleza femenina. Ella será dadora de la vida y de todas las promesas de fertilidad, pero, al mismo tiempo, también será representante de los poderes destructivos de su pasado salvaje, naturaleza cambiante como la de la luna y como la de la misma mujer.¹⁷

No es extraño encontrar en el área mediterránea y desde la Edad del Bronce, la idea de una diosa que es a la vez tres,¹⁸ la Triple Diosa en sus aspectos de cielo, tierra e inframundo. Como diosa del inframundo le atañe la procreación y la muerte; como diosa de la tierra, las estaciones también en número de tres (primavera, estío e invierno), la vida de las plantas y animales, así como del ser humano cual gobernante que es de todas las criaturas; como diosa del cielo, le compete el movimiento de los astros, principalmente la luna en sus tres fases: nueva, llena y menguante. Asevera Robert Graves:

Pero no se debe olvidar que la Diosa Triple, tal como se le adoraba [...] era una personificación de la mujer primitiva, la mujer creadora y la destructora. Como la Luna Nueva de la Primavera era doncella; como la Luna Llena del Verano era la mujer; y como la Luna Menguante del invierno, era la bruja.¹⁹

¹⁶ Gimbutas 1996, p. 142. Para una detallada relación entre la Diosa Ave-serpiente y sus manifestaciones en Grecia, cf. pp. 125 y 146 ss. Para una opinión contraria, cf. Burkert 2007, p. 41.

¹⁷ Gimbutas 1996, p. 140. A pesar de lo que parece, no se concibe con una especie de “monoteísmo” femenino, al menos no en los primeros trabajos de la arqueóloga lituana, puesto que hablamos de diversas manifestaciones iconográficas que pueden representar otras tantas deidades. Para Burkert 2007, pp. 80-81, el estado de salvajismo de estas diosas primitivas es el que definirá la primera religión de corte cazador y brutal. De igual manera, la presencia de estas diosas no niega tampoco la existencia de dioses, aunque menores en número y en prerrogativas como se puede reconocer entre los helenos posteriores, donde la autosuficiencia de la Diosa en materia de reproducción puede ser un caso a destacar (cf. la posibilidad de un desconocimiento primitivo de la intervención del varón en la obra de Agnes Heller, apud Lagarde 1997, pp. 189-190).

¹⁸ Es una suerte de multiplicidad unitaria que regularmente sigue el patrón del número sacro “tres”, que simboliza la fusión del par con la unidad: así, tres son las Gracias, las Horas, las Erinias, las Harpías, las Moiras; o tres veces tres son las Musas. La multiplicidad puede también ser más extensa, como Ilitia o la Ker que puede multiplicarse aún más, incluso de manera incontable.

¹⁹ Graves 1994, p. 523.

Las similitudes de las diosas históricas apuntan a un estado primigenio, a una Gran Diosa²⁰ que se fue particularizando en el entorno del mar Egeo y que finalmente nutriría la simbología y concepción de las diosas históricas y de sus herederas en las nuevas religiones.²¹

Un caso particular de esta manifestación primitiva de la Diosa creo que se descubre en la versión arcadia de Deméter. La tierra de Arcadia al norte del Peloponeso era considerada por los propios griegos como ancestral, pre-selénica incluso, por lo que los cultos y dioses en ella adorados igualmente eran considerados los más antiguos de la Hélade.²² Dos cultos se reconocían consagrados a Deméter en la región y ambos, por sus características, son pensados hoy como manifestaciones de inveterados rituales ctónicos: el de Telpusa y el de Figalia.

El mito que daba pie a ambos rituales es considerado por el propio Pausanias como el mismo²³ y contaba que la diosa, en duelo por la pérdida de su hija, vagaba por tierras arcadias, pero, perseguida por Poseidón, decidió disfrazarse de yegua y pacer entre una manada. El dios, transformado por igual en garañón, se acopló a ella. Encolerizada por tal acto, la diosa se apartó. Aquí las historias divergían un tanto. En Telpusa, Deméter deponía su cólera y se purificaba bañándose en el río Ladón, por lo que de Erinis o “la enfurecida” se tornaba en la Lusía o “la purificada por el baño”.²⁴ En Figalia, se retiraba, furiosa y vestida de negro, a una cueva hasta que, descubierta por Pan y habiéndoselo comunicado a Zeus, éste mandó a las Moiras que la convencieron de abandonar su luto y vergüenza.²⁵ En ambas historias, Deméter paría una hija de Poseidón, diosa misteriosa cuyo nombre no debía revelarse fuera del ámbito sacro del templo, pero que se conoce por un apelativo general Déspoina, i. e., “señora”; pero en Telpusa se añadía que había dado a luz también al corcel Arión.²⁶ De igual forma, si en Telpusa la imagen de la diosa, acompañada de su hija y de sendas esculturas de Ártemis y Ánito el titán, no presentaba particularidad alguna y era plenamente antropomórfica;²⁷ en Figalia la diosa era representada de forma harto diferente y en acuerdo con el mito narrado:

Los figaleos dicen que, por estas cosas, ellos consideran esta cueva de Deméter y en ella erigieron una estatua de madera; estaba asentada sobre una roca y se

²⁰ Así lo reconoce el antes reticente Burkert 2013, pp. 79-80.

²¹ Sobre las similitudes en las culturas minoica, cicládica y micénica, cf. Gimbutas 1996, pp. 55, 78, 93 y 157 y ss.

²² Cf. Errandonea 1954, s. v. Arcadia.

²³ Paus., VIII, XLII, 1, ed. 1903.

²⁴ Paus., VIII, XXV, 6.

²⁵ Paus., VIII, XLII, 1-4.

²⁶ Paus., VIII, XXV, 7-11 y XLII, 1.

²⁷ El grupo de estatuas, aunque algo dañado, se conserva en el Museo Nacional de Atenas.

asemejaba a una mujer, pero hasta la cabeza. Tenía la cabeza y la cabellera de una yegua, surgían de su cabeza dragones y otras fieras; vestía un quitón hasta la punta de los pies, y había en una de sus manos un delfín y un ave, una paloma, en la otra. Por qué hicieron así el *xoanon*, son evidentes tales cosas para un hombre no torpe, bueno y de memoria concedora. Dicen que es denominada “Negra” porque la diosa poseía una vestimenta negra.²⁸

El mito, la figura representada y el culto tributado en Arcadia²⁹ parecen remitir a un pasado inmemorial y por ello nadie duda de que se trata de un resquicio prehistórico en plena edad antigua. La diosa adorada es una figura cónica, una diosa tierra, misteriosa y terrible, que puede vincularse con otras deidades semejantes incluyendo a la Deméter eleusina,³⁰ pero también y más oportunamente para lo que me compete, con el mito délfico, pues Telpusa, como ninfa local e identificada con la diosa, también era reputada como madre de Arión,³¹ y en el *Himno homérico a Apolo*, la ahora Telfusa, una ninfa local délfica, engañará al dios para que se enfrente a Pitón, una serpiente gigante,³² como aquella llamada Ladón, custodio de la fuente sacra de Tebas y a la que dará muerte Cadmo, y es ése también el nombre del río arcadio donde Deméter se purifica luego de su violación. Tantas coincidencias hacen sospechar al menos que estamos ante un mismo mito diversificado de forma varia.

La estatua antes descrita por el periegeta Pausanias es el aspecto a destacar, una deidad teriomórfica, representación de lo que parece del lado terrible de la Diosa por aquellos dragones o serpientes, así como de las fieras nombradas en general y que sospecho serían, como en otras representaciones, grandes felinos o también ciervos y aves, por lo que se trata de la conocida en el ámbito de estudios como *Potnia therôn* o “Señora de las fieras”, identificada por lo regular con Ártemis como diosa de la cacería y

²⁸ Paus., VIII, XLII, 3-4: σφᾶς δὲ ἀντὶ τούτων φασὶν οἱ, Φιγαλεῖς τό τε σπήλαιον νομίσαι τοῦτο ἱερὸν Δήμητρος καὶ ἐς αὐτὸ ἄγαλμα ἀναθεῖναι ξύλου. πεποιήσθαι δὲ οὕτω σφίσι τὸ ἄγαλμα· καθέζεσθαι μὲν ἐπὶ πέτρα, γυναικὶ δὲ εὐκείναι τᾶλλα πλὴν κεφαλῆν· κεφαλῆν δὲ καὶ κοίμην εἶχεν ἵππου, καὶ δρακόντων τε καὶ ἄλλων θηρίων εἰκόνες προσεπεφύκεσαν τῇ κεφαλῇ· χιτῶνα δὲ ἐνεδέδυτο καὶ <ἐς> ἄκρους τοὺς πόδας· δελφίς δὲ ἐπὶ τῆς χειρὸς ἦν αὐτῇ, περιστερὰ δὲ ἡ ὄρνις ἐπὶ τῇ ἐτέρᾳ. ἐφ’ ὅτῳ μὲν δὴ τὸ ξόανον ἐποιήσαντο οὕτως, ἀνδρὶ οὐκ ἀσυνέτῳ γνώμην ἀγαθῶν δὲ καὶ τὰ ἐς μνήμην δῆλὰ ἐστὶ· Μέλαιναν δὲ ἐπονομάσαι φασὶν αὐτήν, ὅτι καὶ ἡ θεὸς μέλαιναν τὴν ἐσθῆτα εἶχε. Todas las traducciones son propias.

²⁹ Sobre el culto en Figalia, cf. Paus., VIII, XLII, 11-13. Se destacan los sacrificios incruentos, su sacerdotisa y asistentes masculinos, tres en número, así como la descripción del sitio sagrado rodeado de un encinar y cercano a una fuente de agua corriente.

³⁰ Georges Deveraux 1984, p. 36, relaciona a la colérica diosa con la Brimó (“la que brama de rabia”) de culto en Eleusis por la violación sufrida en este caso obra de Zeus (cf. Clem. Alex., *Protr.*, II, XV, 1, ed. 1949), donde igualmente se aprecia que es un mito ancestral malentendido por el patriarca cristiano.

³¹ Antimach., *Frg.*, 159, ed. 1936 = Paus., VIII, XXV, 9. Según otra variante (Schol. ad Hom., XIII, 346, ed. 1969), la madre del caballo era una Harpía.

³² *hAp.*, 240 y ss., ed. 1936.

heredera del aspecto salvaje de la diosa primitiva.³³ Pero, en el caso específico de Figalia, porta la cabeza de una yegua, animal totémico del norte y de la estepa, cuyo simbolismo la convierte en figura telúrica por antonomasia:

Una creencia que parece anclada en la memoria de todos los pueblos, asocia originalmente el caballo a las tinieblas del mundo ctónico, del que surge, galopando como la sangre en las venas, desde las entrañas de la tierra, o los abismos del mar. Hijo de la noche y del misterio, ese caballo arquetípico es portador a la vez de la muerte y de la vida, ligado al fuego, destructor y triunfador, y al agua alimentadora y asfixiante. La multiplicidad de sus acepciones simbólicas deriva de esta significación compleja de las grandes figuras lunares, donde la imaginación asocia por analogía la tierra en su papel de Madre, su luminaria la luna, las aguas y la sexualidad, el sueño y la adivinación, la vegetación y su renovación periódica.³⁴

La simbología de corte femenino aquí mencionada no guarda el sentido maligno que se le adjudicará después con el paso del tiempo y de las visiones patriarcales que arrojaron lo femenino y sus símbolos y emblemas a un lado oscuro, tenebroso y malvado finalmente, que, polarmente, dejaba a lo masculino como luminoso, vivificante y bueno. El caballo fue así símbolo de virilidad revistiéndosele de majestad, como Pegaso —otrora monstruoso hijo de la tierra aterradora— señalado como el vuelo de la poesía o la fuerza del relámpago; o como el unicornio que en la frente lleva la impronta de su masculinidad erecta.³⁵ Con todo, no es más que la apropiación de un símbolo ya existente, no era sino el ánimo de alejar esta poderosa imagen de su prístino origen. La noche conduce al día, por lo que el caballo lunar y ctónico puede ser uránico y solar también y representar la dualidad de vida y muerte en los sentidos mencionados de tierra y mar, pero también de femenino y masculino: la yegua tiene su caballo.

Animal de montura y transporte, el equino bien puede ser el medio para trasladarse de un mundo a otro, ente psicopompo que permite el tránsito de los poderes mágicos y ocultos de la noche y sus misterios, por lo que es también animal inspirativo. En las culturas de Asia Menor, tierra de jinetes y chamanes, donde esta criatura y sus ornamentos (silla, brida, etc.) se colocan junto al cadáver para ser el guía en el Más Allá, tradición que todavía encontramos en Homero y el sacrificio equino en el túmulo de Patroclo;³⁶

³³ Cf. Burkert 2013, pp. 60-61 y 202.

³⁴ Chevalier 2003, s. v. caballo.

³⁵ Al respecto, cf. Carrillo Castro 1996, pp. 135 y ss.

³⁶ Hom., *Il.*, XXIII, 171-172, ed. 2005. La tradición bien podría remontarse a tiempos indoeuropeos, pueblo de las estepas como los asiáticos. Vale la pena añadir que dichos animales pudieran ser incluso hembras, pues el adjetivo y el participio empleados por el aedo no son concluyentes, al ser el sustantivo de género común.

el caballo es emblema habitual del adivino y del profeta³⁷ arguyendo que el chamán, en estas tierras altaicas, posee “dos ojos de caballo” que le permiten ver a treinta días de viaje, por lo que vela en favor de la vida de los hombres e informa al dios supremo.³⁸ El tambor que permite el éxtasis del chamán se fabricaba regularmente de piel equina y su trote es lo reproducido con el rítmico acento de aquél, mismo que despierta las fuerzas místicas ctónicas, al punto que ese tamborear es llamado “el caballo del chamán”; el mismo animal es reproducido en el bastón del adivino sobre el cual puede atravesar los linderos de este y el otro mundo.³⁹

Imagen clara de tal poder ctónico y trascendente es por lo que también este animal representa las aguas en su marcha subterránea, aguas misteriosas otra vez, fertilizantes, que permiten la idea de que el equino pueda hacer brotar fuentes.⁴⁰ Este animal despierta la vida desde las oscuridades de la muerte, tal como traía también la primavera desde el frío invierno en un renacer de la naturaleza. Es por lo común, como apunta Chevalier, un avatar de las aguas celestes de la lluvia, uniendo de nuevo el cielo, la tierra, el mar y el submundo, por igual.⁴¹ Es por ello que también el caballo y la yegua forman parte de una tradición antiquísima en Grecia.

De tal suerte, una diosa yegua trasciende la idea de una diosa tierra, es propiamente una diosa universal, por lo que la deidad adorada en Arcadia bien podría ser un resquicio del antiquísimo concepto religioso. Una diosa yegua bien pudo llamarse simplemente así, Yegua, Hipo/Hipe. Al respecto, conviene destacar que en la mitología helena encontramos algunos personajes con dicho apelativo y la auscultación de sus mitos arrojaría luz, siempre según mi opinión, a esta figura misteriosa y ancestral. El primero de ellos es una oceánida.

Como hija de los titanes Océano y Tetis, ella forma parte del grupo primigenio de deidades y, junto a todas sus hermanas, se relaciona con el aspecto de fecundidad cuando es evocada como *kourótropha* o “nodriza de los jóvenes”, *alma mater* de las generaciones humanas: “Y parió [sc. Tetis⁴²] la sacra progenie de sus hijas, las que sobre la tierra / maduran⁴³ a

³⁷ Cf. Chevalier 2003, s. v. caballo.

³⁸ Chevalier 2003, s. v. caballo.

³⁹ Chevalier 2003, s. v. caballo.

⁴⁰ El ejemplo más adecuado es sin duda Hipocrene, como surgida de la coza de Pegaso (Paus., IX, XXXI, 3), a la que, por cierto, se le adjudica una inspiración de corte profético-poético. Cf. Hes., *Th.*, 1 y ss., específicamente verso 6, ed. 1978.

⁴¹ Cf. Chevalier 2003, s. v. caballo.

⁴² El nombre mismo de la madre conlleva el sentido de “nodriza”: Τηθύς. Beekes 2010, s. v. Τηθητήθεα, señala tanto el sentido proveniente de la palabra “succionar” como de “nodriza”, pero entendida como “la abuela”.

⁴³ Κουρίζω. Literalmente “envaronan” o “trasforman en hombres”. Cf. Casares 1984, s. v. envaronar.

los varones con el señor Apolo / y con los Ríos, esta suerte poseen de parte de Zeus”.⁴⁴

Me parece que posee un sentido clave el verbo *κουρίζω*, entendido en español con su significado original de “hacer crecer en robustez”, aunque el metafórico, “crecer en prudencia”, tampoco puede soslayarse en el griego, y me lleva a entender a estas ninfas del agua como “madres” de la humanidad y me recuerda otro antiguo mito sobre el elemento acuático como primordial y en el cual sus padres lo eran también del universo entero.⁴⁵ De tal suerte, Hipo, como las demás oceánidas, es una diosa de fecundidad y nutrición, una imagen adecuada para una Gran Madre, una Gran Diosa. La etimología clara de su nombre es “Yegua”⁴⁶ y el lugar que le designa Hesíodo en su catálogo es también importante estudiarlo.

El poeta presenta a su grupo de ninfas como un todo, empleando para ello la conjunción *τέ* y muy raramente *τε καί*.⁴⁷ De tal suerte, los nombres de las oceánidas se unen en una cadena de hermandad y poderes ya enunciados como “nutricios”, pero que, en el caso de algunas, lo hacen todavía de manera más estrecha. El empleo de *τε καί* ocurre en tres ocasiones a lo largo del catálogo,⁴⁸ en el verso 359, Criseide (“la dorada”) y Asia se unen con Calipso, evocando a mi juicio que ésta, “la Oculta”, y la región oriental lejana y brillante están relacionadas. Asia, el lugar donde nace el brillo del sol es una tierra de misterio, una zona aún desconocida.⁴⁹ En el verso 360, la pareja Eudora (“Buen regalo”) y Tique (“Azar, Fortuna”) se unen a Anfíro y Ocíroo (“La que corre alrededor y Rápida corriente”, respectivamente),

⁴⁴ Hes., *Th.*, 346-348: *Κουράων ἱερὸν γένος, αἱ κατὰ γαῖαν / ἄνδρας κουρίζουσι σὺν Ἀπόλλωνι ἄνακτι / καὶ ποταμοῖς, ταύτην δὲ Διὸς πάρα μοῖραν ἔχουσι.*

⁴⁵ Hom., *Il.*, XIV, 302. Alcán., *Frg.*, 5, ed. 1967, también nombra a una diosa Tetis como la pristina criatura e incluso forjadora del universo, si bien aquí *Θετίς*. La presencia de Zeus y Apolo me parece aquí una intromisión del orden olímpico solamente. Para un análisis de dicha diosa demiúrgica, cf. Martínez Nieto 2000, pp. 70-75.

⁴⁶ Prefiero esta traducción a la ofrecida por otros: “Potra”, puesto que implica una madurez necesaria para ser una nodriza.

⁴⁷ El empleo de *τέ* es más común y rico en la prosa que en el verso (cf. Smyth 1976, p. 666, no. 2968), porque es más común su uso como vínculo de cláusulas que no de palabras como aquí (p. 667, no. 2973), y es entendido entonces como una conjunción ilativa, trazazón ordenada de las partes de un discurso y no contiene la fuerza copulativa de la conjunción *καί*, por ejemplo (pp. 650-652), que es el caso común en las enumeraciones hesiódicas. No obstante, es necesario señalar el uso correlativo que posee *τέ* se refuerza cuando se presenta en unión con *καί* precisamente (p. 667, no. 2973 y 2974): emplearlo “sirve para unir complementos tanto similares como opuestos”, aclara Smyth 1976, p. 667, no. 2974, y es más enfático que sólo emplear la conjunción sola, porque hace coincidentes los elementos enlazados.

⁴⁸ Hes., *Th.*, 350, 359 y 360.

⁴⁹ Hesíodo se opone así, como en otras ocasiones, a lo dicho por Homero que ubicaba a Calipso en el occidente, si bien ahí también fungiendo como “nutricia” de héroes, particularmente de Odiseo (Hom., *Il.*, I, 1 y ss.), mito que llevaría a plantearse al menos si dicho aspecto nutricio es necesariamente “maternal”.

evocando, siempre según mi juicio, el cambio de fortuna que puede, no obstante de su veloz mutación, ser uno bueno, un buen regalo.

Para el caso que me ocupa, el de Hipo, creo que resulta igual o más interesante. El verso —o versos, pues parece encabalgarse— es el siguiente: “Doris y Primno y también Urania divina, / Hipo y Climene y Rodia y Calíroo”.⁵⁰ “Regalo o don” y “Proa”⁵¹ se vinculan con “Celeste” adjetivada como “divina”, literalmente, “de forma divina” que, considero, alude a los cuerpos celestes, las estrellas y las constelaciones, guías de los navegantes, como si vinculáramos los regalos traídos por el mar en navíos que las estrellas encaminan.⁵² “Celeste” parece vincularse estrechamente con “Yegua”, pues no media entre ambas conjunción alguna, como si fueran incluso la misma ninfa y no dos diferentes. Según veremos en un momento, Hipo poseía una mitopoesis que la enlazaba precisamente con el cielo, puesto que es catasterizada; de tal suerte, quizá aquí hay ya una prístina referencia a ello. Yegua celeste, también tiene algo de acuática, de ctónica y de adivina, ya que, guía y sabia, celeste ser que trae la prosperidad, deviene en sus hermanas: “Afamada”, “Rosada” y “Bella Corriente”, imágenes todas de los viajes venturosos.

Los vínculos con Asia y Rodas, evocados en los nombres parlantes que el poeta beocio parece señalar, remiten al oriente de donde quizá podría venir el concepto de una diosa yegua. Las tierras asiáticas son bastas planicies donde la cría equina fue muy abundante, baste para ello recordar el epíteto de los troyanos: “domadores de caballos”, y es también en aquellas tierras donde encontramos otra referencia a Hipo, esta vez vinculada con las jinetas amazonas.

Calímaco, poeta erudito, trae a colación la fundación del templo de Ártemis⁵³ en Éfeso confrontándolo particularmente con la fundación del templo a Hera en Samos,⁵⁴ por lo que con un ánimo de prevalencia en el tiempo es que evoca la leyenda de las ancestrales amazonas. Comienza por referir que las guerreras “asentaron” (ἰδρύσατο) una estatua de la diosa, mera imagen de madera (βρέτας)⁵⁵ que, y es de destacar, es colocada en la base de

⁵⁰ Hes., *Th.*, 350-351: Δωρίς τε Πρωμῷ τε καὶ Οὐρανίῃ θεοειδῆς / Ἴππῳ τε Κλυμένη τε Πόδειά τε Καλλιρόῃ τε.

⁵¹ Πρωμῷ es un nombre que alude a la saliente de un barco, la proa o la popa, sinécdoque del barco mismo (LSJ 1996, s. v.). Para una idea distinta, cf. Vianello, en Hesíodo 1978, p. CCCXXXIX.

⁵² Si bien los griegos no viajaban de noche, sí empleaban las constelaciones para sus mapas y, en las tormentas, las estrellas eran consideradas como guías seguras, de aquí la divinización de los Dióscuros como la constelación de Géminis, por ejemplo.

⁵³ Cf. Call., *Dian.*, 237-247 y 266-267, ed. 1984. Eco claro de lo realizado por Apolo en el himno homérico: *hAp.*, 179 y ss.

⁵⁴ Cf. Call., *Dian.*, 228-229.

⁵⁵ Si bien recuerda al *xoanon* y a la estatua de culto que solía resguardarse en el *sancta sanctorum* de los templos, el término βρέτας también puede evocar una figura de piedra y no

un tronco de encina,⁵⁶ y la tradición europea en general considera que las raíces y la base del tronco son el habitáculo de singulares criaturas mágicas unidas a la naturaleza y al suelo, espíritus de fertilidad y vida que poseen un poder temible que los hace seres ambiguos, como solía entenderse a las diosas en tiempos primitivos.⁵⁷ El árbol no es ajeno a la mitología griega y a las diosas en particular, ya sea como herencia asiático-semita, ya sea minoica, donde es común reconocer a la(s) diosa(s) sentadas debajo de sus copas, precisamente en la base de su tronco.⁵⁸ El árbol es llamado φηγός por Calímaco, propiamente un tipo de roble, el *Quercus Aegilops* o roble silvestre,⁵⁹ común en Turquía y de frutos amargos, particularidad que no debe sorprender, pues era signo de buena suerte.⁶⁰ Dicho roble se asocia con la adivinación como lo prueba Sófocles al emplearlo para designar al de Dodona⁶¹ y no es ésta la única ocasión en que se le vincula con Zeus,⁶² por lo que este primer acto sagrado de las amazonas parece evocar un antiguo ritual y una conexión particular con la Diosa y con el don profético.

Asegura luego el poeta erudito: “te cumplió lo sagrado Hipo”.⁶³ El verbo escogido no sólo lleva la idea de alcanzar o cumplir algo, sino también la de cierta religiosidad, incluso misteriosa que se enfatiza con “lo sagrado” que se escapa o intencionalmente no se aclara, por ser actos que sólo debe conocer el iniciado. La que lo cumple es la amazona Hipo. Hay quien ha querido reconocer a ésta como una forma apocopada de Hipólita,⁶⁴ pero considero que con ello restaría antigüedad a la instauración del templo, puesto que la amazona Hipólita sería del tiempo de Heracles; no obstante, Hipo-Hipólita podría ser propiamente una especie de título real y, de serlo, el nombre, “Yegua libre o liberada”, se vincularía con la idea de una diosa yegua adorada por este pueblo de jinetes.⁶⁵ Considero que sería ésta una opción cuando notamos que Calímaco en ese momento prefiere llamar Upis (Οὔπι) a Ártemis, que se ha señalado que fuera el nombre local de una diosa: “una

exclusivamente de madera como en el caso del ξοάνov. Una efigie de Ártemis en Mesene era en particular designada con el nombre βρέτας, cf. LSJ 1996, *Apendix*, s. v.

⁵⁶ Como indica el término πρέμνω > πρέμνον, cf. LSJ 1996, s. v.

⁵⁷ Cf. Briggs 2003, s. v. árbol.

⁵⁸ Marinatos 2009, pp. 57 y ss.

⁵⁹ Cf. LSJ 1996, s. v. φηγός.

⁶⁰ Thpr., *HP.*, III, III, 1, ed. 1968.

⁶¹ S., *Tr.*, 171, ed. 1955.

⁶² Hom., *Il.*, V, 693 y VII, 60.

⁶³ Call., *Dian.*, 239: τέλεσεν δέ τοι ἱερὸν Ἰππό.

⁶⁴ Es decir, la reina de las amazonas. Hesíodo, *Frg.*, 147, ed. 1967 = Ath., *Deipn.*, 557a, enuncia a una Hipe entre las mujeres de Teseo y recordemos que, en alguna tradición, el héroe había raptado a una amazona que puede identificarse con Hipólita.

⁶⁵ Sobre las amazonas como un pueblo de las estepas y con una deidad equina, cf. Mayor 2014, pp. 17 y ss.

madre tierra sustituida por Ártemis”;⁶⁶ efectivamente Upis parece evocar la raíz que significa “abundancia” (Οὐπίς > Ὠπίς > *Opis*) y ser así una diosa de fertilidad y vida, como revela la famosa escultura efesia que presenta sus múltiples “pechos” e imágenes de criaturas, y entre ellas destacan las equinas. Hipo podría ser entonces una reina sacerdotisa, encarnación de la Yegua divina. Continúa Calímaco expresando que dicha diosa es una “soberana” (ἄνασσα) como si intentara innovar el antiguo epíteto de Ártemis, πόντια θηρῶν, con un nombre antiguo para él —micénico para nosotros— y reservado a los dioses.

De tal suerte, separa “lo sagrado” de la celebración más pública que realizan las amazonas al danzar en círculo posteriormente,⁶⁷ pero ¿en torno a qué? Yo entendería a la imagen bajo el roble silvestre. Danza pírrica, pues las amazonas bailan armadas y ese bronceo eco se aúna al de sus pies; la danza que se iba ampliando, círculos que se trazaban cada vez más lejanos del árbol, círculos concéntricos que partían de ese eje universal que representaba dicho árbol.⁶⁸ El poeta trae a colación los usuales sonidos asiáticos de la siringa que no de la ronca flauta helena, que califica con el adjetivo tan femenino “alta”.⁶⁹ Las amazonas, al danzar y hacer retumbar el suelo,⁷⁰ se comportan como yeguas y el eco de sus actos “corre” (ἔδρακε) hacia toda la región; la sonora danza toma sonidos musicales con las castañuelas, por lo que creo que representaba un antiguo ritual femenino a la Diosa Yegua, la tierra fecunda, fértil y misterica; esa tierra ambigua y poderosa de la vida y la muerte que se rememora al final del poema al traer a colación nuevamente a Hipo.

“Ni rehuya el coro anual, pues ni Hipo, / sin llanto, rehusó dar vueltas en torno al altar”,⁷¹ un aspecto trénico que parece ser la causa del ritual. Es imposible saber qué mito sustentaría el ritual mencionado, pero dada la posible relación con la amazona Hipólita y su rapto por Teseo, e incluso el rapto que sufrirá Hipo, hija de Quirón, y su propia hija Melanipe (“Yegua negra”) por Poseidón,⁷² cabría preguntarse si no serían mitos hermanos que aludirían al dolor de la pérdida que también envolvía la felicidad del renacimiento: natural, como en el ciclo anual; humano, como en el matrimonio, así como

⁶⁶ Cf. Bailly, *Dictionnaire...*, s. v. Οὐπίς, en Tapia, Calímaco 1984, p. CXXXVII.

⁶⁷ Περί... ὠχρήσατο, tmesis según Tapia, en Calímaco 1984, p. LXXXIX, n. 240.

⁶⁸ Call., *Dian.*, 240-241. Cf. Marinatos 2009, pp. 57 y ss.

⁶⁹ Λίγεια > λιγύς > λιγυρός.

⁷⁰ Ρήττω.

⁷¹ Call., *Dian.*, 266-267: μηδὲ χορὸν φεύγειν ἐνιαύσιον οὐδὲ γὰρ Ἴππῶ / ἀκλαυστὶ περὶ βωμὸν ἀπείπατο κυκλώσασθαι.

⁷² Otra Hipo, hija de Leuctro, también era raptada y junto a su hermana Molpadia (nombre también de una amazona y relacionada con Hipólita), sufría el convertirse en figura del ritual de paso en tierras beocias. Cf. Paus., IX, XLII, 5 y Plu., *Pelop.*, 20, ed. 1969.

también el cambio de un estado salvaje, el de la novia, a uno “domado”, el de la casada, que al fin y al cabo éste era el ámbito de poder de Ártemis.

Existe un último personaje mitológico con el nombre de Hipo y que, nuevamente, parece recordar a la Diosa Yegua. Nuestra fuente más antigua al respecto es Eurípides en dos obras perdidas para nosotros, pero que, en líneas generales y con fragmentos aislados, recuerdan otros autores. Ambas piezas se titulaban *Melanipe*, refiriendo a la heroína de tal nombre e hija de Hipo, especificando cada una los momentos en el mito de tal personaje: *Melanipe sabia y Melanipe encadenada*.

Hipo⁷³ fue hija de Quirón y Cariclo⁷⁴ y su nombre original era Ocíroo o Tetis,⁷⁵ lo que obviamente nos recuerda el pasado hesiódico de esta figura ya expuesto líneas arriba. Criada en el monte Pelión, como residencia que era del centauro, tuvo una vida montaraz muy parecida a la de Ártemis o Atalanta, hembras ariscas que finalmente son domadas por maternidad.⁷⁶ De alguna forma engañada o seducida (*ἀπατηθεῖσα*) por Eolo,⁷⁷ queda preñada y oculta el hecho a su padre hasta que fue evidente por el abultamiento de su vientre, por lo que huyó al monte. El odio paterno la persigue⁷⁸ hasta que

⁷³ Eurípides la llama a esta guisa, pero en Eratosth., *Cat.*, I, 18 ed. 1897, es Hipe (*Ἰπη*) y Poll., IV, 141, ed. 1931, la nombra como Evipe (*Εὐίπη*, “Buena yegua”) lo cual no causa mayor problema, pues incluso podría ser una mala lectura del autor a la obra del trágico.

⁷⁴ La paternidad del “centauro” está bien establecida (cf. Eratosth., *Cat.*, I, 18; Clem. Alex., *Str.*, I, 32, ed. 1970, y Ps-Eratosth. apud Pauly-Wissowa 1913, s. Hippo, col. 1688), el nombre de la madre únicamente lo refiere Ovidio, *Met.*, II, 630-631, ed. 1979, quizá sólo porque es la consorte habitual de Quirón. Aunque parece obvio, resulta necesario anotar que Quirón no es meramente un centauro, puesto que no resulta hijo del así llamado Centauro, hijo a su vez de Ixión y Nefele, sino que es vástago de Crono y la ninfa Filira, y su forma caballuna, es decir, su estructura biforme con la mitad de su cuerpo equino y el torso humano, se atribuye a que el titán adquirió esta forma para seducir a la ninfa o la utilizó para evadir la sorpresiva llegada de su esposa Rea.

⁷⁵ Ovidio, *Met.*, III, 636-637, da la causa del primero: “habiéndola parido en las riberas del rápido río, la llamó / Ocíroo” (*fluminis in rapidi ripis enixa vocavit / Ocyrrhoen*), con él concuerda Ps-Eratóstenes (loc. cit.). El nombre Tetis, por su parte, parece que era el apelativo que tenía la ninfa ya desde la obra eurípidea, como comenta Higino, *Astr.*, II, 18, ed. 1983.

⁷⁶ Cf. Hyg., *Astr.*, II, 18: *studium in venando maximum haberet*. Sobre la figura de Atalanta, cf. Sánchez Barragán 2015, pp. 75 y ss.

⁷⁷ Son varios los personajes con este nombre, por lo que no es fácil dilucidar a quién se refería el trágico. Diódoro de Sicilia (IV, LXVII, 4-7 y XIX, LIII, 6, ed. 1906; cf. también Schol. ad Hom., x, 2, ed. 1969) relaciona a todos los personajes en una misma familia que incluye al “rey de los vientos” que aparece en la *Odisea*. Entre las variantes del mito, Eolo también funge como marido de Melanipe quien en el trágico era su hija, como veremos. El Eolo seductor o violador de Hipo debería ser o bien el hijo de Helen y nieto de Deucalión, o bien el hijo de Hipotes o Hipoto. Finalmente, Higino, *F.*, 186, ed. 1933, lo llama Desmotes, pero parece una mala lectura a la segunda tragedia de Eurípides: *Μελανίπη δεσμῶτις*.

⁷⁸ Según Ovidio, *Met.*, II, 676-679, esto no sería así, pues lo vemos llorando y suplicando por el fatal hado de su hija, aunque se podría tratar de una especie de arrepentimiento que no sería ajeno a alguna tragedia de Eurípides también (cf. E., *Hipp.*, 1284 y ss., ed. 1998).

la ninfa da a luz y luego suplica a los dioses no ser reconocida a causa de su desdoro, por lo que es transformada en yegua.⁷⁹ Después, por una piedad no especificada y en deferencia a su padre, Ártemis la elevó a los cielos en forma de la constelación del “caballo”, la cual no muestra sus cuartos traseros por pudor de que sea reconocida como hembra.⁸⁰

La catasterización de Hipo no era totalmente aceptada, el mismo Eratóstenes señala como primera posibilidad para dicha constelación a Pegaso.⁸¹ Ovidio, que es nuestra mejor fuente sobre Hipo en este aspecto,⁸² señala como causa de la ira divina la profecía sobre Asclepio y Quirón, y la de la propia ninfa. Al respecto, creo reconocer un tópico claro en torno a la vida y la muerte y su interacción con lo humano: Asclepio, semidiós que habrá de vencer a la muerte mediante sus artes curativas e incluso logrará la resurrección de los mortales, es por ello castigado por Zeus que lo mata con su rayo, pero habrá de ser catasterizado con lo que renace como dios de la medicina y, por tanto, vence él mismo a la muerte con su muerte. Quirón, inmortal como era, habrá de padecer un dolor tan mortal⁸³ que ansiará no ser dios por más tiempo y le será concedido, intercambiando su inmortalidad con Prometeo el titán;⁸⁴ por lo que siendo dios viviente eterno, ha de morir y con ello invierte el mito de Asclepio. Finalmente, el hado de la propia Hipo es igualmente ilustrativo, su vergüenza la hace desear no existir más como mujer, pero su catasterización vuelve público su deshonor. Como constelaciones, sus vidas son lecciones perennes estampadas en el cielo que hablan a los humanos sobre el orden universal que salvaguardan las deidades: cada uno tiene un lugar en el mundo, dioses y humanos, los límites no deben franquearse, no se pretende la inmortalidad con astucia, ni se desdeña la calidad divina por el dolor, ni tampoco se debe proclamar lo incognoscible.

Al parecer Eurípides sí aceptaba la catasterización de Hipo y daba como razón de la misma y de su metamorfosis, que fuera un castigo por emplear su conocimiento profético, médico y astrológico para ayudar a la humanidad.⁸⁵

⁷⁹ La razón de dicha metamorfosis varía nuevamente. Higino, *Astr.*, II, 18, resume las posibilidades: que fuera una súplica a los dioses para que Quirón no descubriera su estupro a manos de Eolo; que, siendo profetisa, reveló a los humanos las decisiones divinas; que dejó de venerar a Diana por lo que la diosa la transformó, quizá identificándola con la versión calimáquea.

⁸⁰ Higino, *Astr.*, II, 18, añade que por vergüenza tampoco es visible para la constelación de Sagitario que, en alguna versión, es su padre Quirón.

⁸¹ Con él concuerda Germánico, 209-223, ed. 1976.

⁸² *Ov., Met.*, III, 642-664.

⁸³ Al revisar una de las flechas envenenadas con la sangre de la Hidra de Lerna con la que Heracles acabó con los centauros, ésta le cayó en una de sus patas y la infección fue tal que el dios deseaba morir.

⁸⁴ Que como ser primigenio no sería inmortal, sólo dueño de una longeva existencia, como es el caso de las ninfas también.

⁸⁵ Cf. E., *Frg.*, 481, 13-22, y 483, ed. 1889. Así también, Barrenechea 2008, pp. 73-74. Se aunaría también la mención de Póllux, IV, 141, de la máscara equina que portaba el actor que repre-

Hipo pareciera entonces desempeñar un papel de bienhechora que los controladores olímpicos no permiten, pues invalida su poder frente a los hombres y esto acerca a la heroína a la diosa todopoderosa antes mencionada. Quizá el trágico recogía ya una antigua noticia, Clemente de Alejandría hace referencia a Quirón en su pasaje sobre los primeros adivinos y su fuente parece ser el poema *Titanomaquia*.⁸⁶ El pasaje resulta interesante porque pareciera que es Hipo la maestra de Aquiles y no el centauro:

Junto a él [sc. Quirón] se educaba Aquiles quien, contra Ilión, encabezó un ejército, e Hipo, la hija del centauro, luego de haberse unido con Eolo, enseñó a aquél la contemplación de la naturaleza, paterno conocimiento [...] junto a este Eolo, Odiseo fue huésped después de la toma de Ilión.⁸⁷

El empleo de la preposición da cuenta de que Aquiles se educa “cerca de, en presencia de o en casa de” Quirón, pero no por él; en cambio Hipo sí le “enseña” y la materia doctrinal es interesante por igual: “la contemplación de la naturaleza” que, en primera instancia, se entendería como la sencilla observación del mundo que era medio de conocimiento reconocido en Hesíodo, pero que redundaba en la filosofía física que bien podría ser a lo que alude Clemente:

La conciencia que comienza a filosofar observa el mundo exterior y formula una teoría del mundo físico porque está en contacto inmediato con él. Se introduce en el problema de la verdad objetiva, partiendo de la materia sensible. La primera filosofía fue así *filosofía física*, una contemplación razonada del mundo interior de la conciencia. La constitución misma de la vida espiritual obligaba a que la primera manifestación filosófica fuese la de una filosofía física.⁸⁸

Clemente parece admitir con su lista de profetisas y con el caso específico de Hipo que las mujeres tuvieron que ver en la formación del pensamiento heleno; es conocimiento de índole reflexiva e incluso filosófica, como se prueba por el empleo del vocablo *ἐπιστήμη*, ese producto de la meditación y

sentaba el papel y que podríamos imaginar a partir de algunas imágenes de vasijas que presentan a tales híbridos: una figura con cabeza de yegua y cuerpo humano, por lo que se asemejaría a la iconografía de la Deméter Negra de Arcadia.

⁸⁶ Clem. Alex., *Str.*, I, 73. El citado poema dataría del siglo VII a. C., para ello remito a Bernabé 1979, p. 20. El pasaje del patriarca se ve motivado por su deseo de hacer prevalecer la antigüedad de Moisés sobre la de todos los adivinos helenos, de allí que empareje a Quirón con Aquiles y mencione a Eolo —el violador de Hipo— como el mismo rey de los vientos de la *Odisea*; no obstante dicha intención sospechosa, la cronología no parece errada o infundada.

⁸⁷ Clem. Alex., *Str.*, I, 73: *παρὰ τοῦτῳ Ἀχιλλεὺς παιδεύεται ὁ ἐπ’ Ἴλιον στρατεύσας, Ἰππὸ δὲ ἡ θυγάτηρ τοῦ Κενταύρου συνοικήσασα Αἰόλω ἐδιδάξατο αὐτὸν τὴν φυσικὴν θεωρίαν, τὴν πάτριον ἐπιστήμην [...] παρὰ τῷ Αἰόλω τοῦτῳ Ὀδυσσεὺς μετὰ τὴν Ἰλίου ἄλωσιν ξενίζεται.*

⁸⁸ Tsatsos 1982, p. 33.

la enseñanza, que no una σοφία de orden más natural y espontáneo. Empero, el cristiano enfatiza que este conocimiento es “paterno” y, si bien ello podría discutirse a la luz de los fragmentos euripídeos, uno de los cuales enuncia el propio Clemente, cabe señalar que la masculinidad implícita en el término se desdibuja dada la naturaleza híbrida y la asociación del centauro con la figura del chamán y el vínculo con la diosa tierra, como llevo dicho.

Consta en el mismo pasaje del patriarca que Quirón se dedicaba a la observación del cielo como parte de una ritualidad que se consideraría de corte agrario y que ya señalaba la *Titanomaquia* que cita: “Hacia la justicia condujo al linaje de los mortales, habiendo mostrado / juramentos y sacrificios gratos y la conformación de Olimpo”.⁸⁹

El término σχῆμα posee una amplia semántica y por ello es sumamente difícil discernir en un fragmento su significado sin el contexto completo; sin embargo, dada la relación entre las palabras que designan las enseñanzas de Quirón (juramentos y sacrificios gratos) yo sobreentendería que el centauro ilustra a la estirpe humana con los medios para estar en paz, en armonía, con los dioses a quienes se pone por testigos de los primeros y a quienes se ofrecen los segundos, por lo que dichos “esquemas”, “aspectos” o “formas” bien podrían ser aquellos astros que conforman el Olimpo, aquí celeste sin duda, puesto que es fragmento de un poema que trataba precisamente del enfrentamiento de “lo bajo y lo alto”, titanes y olímpicos, y cómo los humanos se alineaban con los triunfadores dioses del cielo.

Quirón, perteneciente tanto a la raza titánica como hijo de la oceánida Filira, cuanto de la olímpica por su padre Crono, representaría una naturaleza mixta que se refleja por igual en su “biformidad centáurica”, a pesar de no ser parte de dicha raza. Así, esta criatura mezclada sería también la ideal para servir de puente entre los mortales y los inmortales, como de hecho prueba su mito cuando debe ceder su inmortalidad a fin de salvarse del terrible dolor. La tradición veía en el sabio centauro a un instructor magistral, figura semejante a la de Prometeo con quien se relaciona en el mito aludido, figura salvífica por medio de la instrucción. No sería extraño, pues, que se adjudicara a él la enseñanza de las artes que permitieron al ser humano progresar.

Para la época del citado poema, estas artes eran más de corte piadoso y agrícola, como bien muestra el poema hesiódico *Trabajos y días* que posee toda una sección referente a las relaciones del cielo y la tierra, a esa paciente observación de los astros a fin de prever lo que ocurrirá en la tierra. Al mismo tiempo, a Hesíodo se le atribuía una pieza sobre el centauro: *Los preceptos de Quirón*, y otra de corte astrológico, por lo que considero que no es especular demasiado que desde el siglo VII a. C. se vinculara al centauro con

⁸⁹ *Titanomach.*, 6 = Clem. Alex., *Str.*, I, 73: εἰς τε δικαιοσύνην θνητῶν γένος ἤγαγε[v] δειξας / ὄρκους καὶ θυσίας ἰλαρὰς καὶ σχήματα Ὀλύμπου.

la observación astronómica que, para tiempos posteriores como los de Clemente y antes como los de Eurípides a quien cita a continuación, ya fuera también astrológica con la carga mágica que ello implicaba. Finalmente, no puede dejar de reconocerse en Quirón su naturaleza animal, su hibridismo, que se halla unida con el símbolo del caballo y toda la imaginaria que lo acompaña y vincula con lo chamánico y lo mántico en general. “Atestigua esto también Eurípides acerca de Hipo así: ‘Ella, la primera, que vaticinó las cosas divinas, / oráculos claros en relación con la salida de las estrellas’”.⁹⁰

Clemente trae a colación el pasaje para confirmar el conocimiento (ἐπιστήμη) de Hipo, y enlaza este saber con el oracular del que había venido hablando. Todo este saber ancestral es fruto de la paciente observación natural, de la armonía que respira y que los helenos venían señalando desde antiguo. La cosmogonía de tiempos presocráticos y clásicos era deudora de la astrología oriental que tuvo sus comienzos en Babilonia, y que, para tiempos helenísticos, coincidiría con la matemática griega que devino en dar peso científico a la antigua disciplina, racionalizando la explicación del trabajo del destino,⁹¹ por lo que ya en Clemente, e incluso antes con Ovidio, estaría ligada irremediabilmente con la adivinación entendida más allá de la “simple” observación místico-mágica.

Destaca en el pasaje el empleo de las palabras. Si bien Hipo es una profetisa,⁹² puesto que define su quehacer con el verbo προμαντεύω y el resultado es χρησμός; sus dichos son “claros” (σαφέσιν > σαφής) y no confusos como las balbuceantes frases de otras adivinas, al fin que son ya “una ciencia” natural, una disciplina natural del pensamiento, producto de la observación y del razonamiento, producto de la contemplación paciente de los astros y sus movimientos (ἀνατολή). Pero como apunté en líneas arriba, Ovidio nos permite notar que tal saber puede rozar las facultades divinas y acarrear la justa cólera de los dioses que fueron los que otorgaron tales prerrogativas al ser humano.

El vate nos presenta a una Hipo que trasciende la educación en las artes paternas y profetiza el futuro arrebatada por un impulso más propio de una sibila o de una pitia que de la astróloga racional vista hasta ahora: “[...] cantaba los misterios de los hados. / Es entonces cuando concibió en su mente los furores proféticos / y se inflamó por el dios que, preso, se hallaba en su pecho”.⁹³

⁹⁰ Clem. Alex., *Str.*, I, 73 = E., *Frg.*, 482: ἡ πρῶτα μὲν τὰ θεῖα προῦμαντεύσατο / χρησμοῖσι <σαφέσιν> ἀστέρων ἐπ’ ἀντολαῖς. La obra citada debe ser una de las dos piezas consagradas a Melanipe, la más segura *Melanipe sabia*.

⁹¹ Cf. Parke 1967, p. 134.

⁹² Así incluso llamada después por el autor, cf. Clem. Alex., *Str.*, I, 132.

⁹³ Ov., *Met.*, II, 639-341: [...] *fatorum arcana canebat. / Ergo ubi vaticinos concepit mente furores / incaluitque deo, quem clausum pectore habebat.*

Pareciera que “el pecado” de Hipo es precisamente dejarse llevar por el don divino que posee y por su naturaleza femenina que la impulsa finalmente al enunciar lo vetado haciendo mal uso del saber paterno, aspecto que redime a su hija Melanipe, especie de doblote de la historia de su madre y que fue la heroína de las citadas obras de Eurípides y donde la visión que parece reconocerse en el romano era, quizá, también redimida.

La trama de la pieza eurípidea *Melanipe la sabia* se recoge gracias a los fragmentos conservados, un testimonio y un argumento posterior.⁹⁴ El prólogo, enunciado por la propia Melanipe, daba cuenta de su ascendencia como hija de Eolo, rey de Tesalia, y de Hipo; en ausencia del padre exiliado por un asesinato, Melanipe fue violada por Poseidón⁹⁵ y parió gemelos de él que fueron entregados a una nodriza para que fueran expuestos en el establo. Allí los encuentran unos vaqueros que los descubren cuando eran amamantados por una vaca y defendidos por un toro, con lo que los creen sus hijos y, por tanto, portentos divinos. Persuadido por su padre, Helen u Orséis, Eolo decide quemar a los niños⁹⁶ y ordena precisamente a su hija que los amortaje para cumplir la horrenda trama, lo que daba a la joven pie para la defensa de los niños argumentando su no calidad de monstruos,⁹⁷ y desconocemos cómo concluiría la tragedia, aunque podría sospecharse la mágica aparición de Hipo, ya como semi-yegua, para aclarar todo, común *deus ex machina* del trágico.⁹⁸

Para Barrenechea,⁹⁹ existían dos temas básicos en la tragedia con un triple elemento: violación por un dios con exposición de los infantes y posterior descubrimiento con el consabido castigo a la muchacha por su padre, y la inusitada consideración de los niños como portentos. Considerando que el auditorio de Eurípides fuera mayoritariamente —o incluso por completo— masculino, el autor señala: “su discurso [sc. el de Melanipe en defensa de sus hijos] re-

⁹⁴ Para todos los datos, cf. Barrenechea 2008, pp. 72-73.

⁹⁵ Paradójico revés del destino para Eolo que hizo lo mismo con Hipo.

⁹⁶ Parece que habría la tradición de que Melanipe sería descubierta por su padre, enceguecida y encerrada en un castillo. Cf. Hyg., *F.*, 186.

⁹⁷ El discurso de Melanipe fue famoso, un λόγον φιλότιμον, por lo que su preeminencia, arguye Barrenechea 2008, p. 75, llevaría a que no se conociera mejor la trama. Podríamos añadir al respecto que en la edad helenística se apreciaba la sola presentación de los monólogos y no de la tragedia completa, ello también favorecería paulatinamente su pérdida y posterior desconocimiento de la trama.

⁹⁸ Para Paus., IX, I, 1, Melanipe, hija sí de Eolo, estaría casada con Itono y sería madre del epónimo Beoto, otro vástago suyo sería Eolo, el que sería rey de los vientos, ya que era hijo de Poseidón y sospecharía yo el nacimiento de gemelos de distintos padres. También existe la noticia de una Melanipe, que no podría saberse si es la misma, aunque se ubica en territorio tesalio y se relaciona con la leyenda de los centauros; como mujer de Pirítoo y madre de su hijo Polipetes, llamado así por “la mucha pena” que le causaron los centauros el día de su boda. Cf. Schol. ad Hom., ii, 740.

⁹⁹ Barrenechea 2008, p. 74.

presenta la estratagema de una mujer corrupta para burlar a su padre y salirse con la suya”;¹⁰⁰ ve en ello, como su fuente Halliwell, un reflejo de la zozobra del tiempo clásico y el uso, y abuso, de la retórica. Ante tan contundente afirmación yo me pregunto: ¿Sería la intención de Eurípides? ¿Ese auditorio no sentiría compasión por la joven violada o seducida, abandonada y sola que intenta salvar a sus hijos de un destino fatal? ¿No sentirían piedad por los niños? ¿Verían únicamente el engaño al padre? ¿Si temían a la retórica, no sería porque los hacía pensar en su ignorante y supersticiosa visión del mundo?

Aristóteles¹⁰¹ consideraba al personaje eurípideo “inadecuado” (ἀπρεπής), puesto que se comportaba como un hombre dada su habilidad intelectual, a más de que era joven y los jóvenes no poseen plenamente control de sus capacidades, y de noble familia con lo que esperaba el filósofo reconocer la mesura como una cualidad adquirida en el seno de la misma. Los argumentos del filósofo son todos discriminatorios, pero propios del tiempo antiguo, por lo que se buscará paliar las recriminaciones a tan preclaro poeta posteriormente con el señalamiento de que el discurso de Melanipe era un ejemplo de “énfasis”. Este tropo retórico consiste en expresar algo, pero ya que no quiere o puede hacerse dadas las circunstancias, solamente se alude a ello y es el auditorio quien debe buscar y encontrar el verdadero significado del mismo.¹⁰² Dionisio de Halicarnaso considera que Melanipe es Eurípides que esconde en el discurso la sabiduría de su maestro Anaxágoras, representado en Hipo.¹⁰³

Melanipe la sabia gozó de gran popularidad¹⁰⁴ y el denuesto principal parece ser la afirmación que la propia heroína hacía en su discurso: “yo soy mujer, pero tengo inteligencia”,¹⁰⁵ la afirmación disgustó seguramente a los hombres, como prueban los señalamientos de Aristóteles. Completaré el fragmento eurípideo:

Yo soy mujer, pero tengo inteligencia; / yo misma no poseo malamente un conocimiento propio; / de mi padre y también de los más viejos, muchos / razonamientos habiendo escuchado, no los recordaré de forma equivocada.¹⁰⁶

Destaca la contundente afirmación de la capacidad femenina que se perfila desde el empleo de las correlativas que dan a entender que, si por una

¹⁰⁰ Barrenechea 2008, p. 84.

¹⁰¹ Arist., *Po.*, 1454a, ed. 2000.

¹⁰² Cf. Barrenechea 2008, p. 76, n. 20.

¹⁰³ D. H., *Rh.*, IX, XI, 8 y ss., ed. 1929.

¹⁰⁴ Prueba de ello es la mención de la obra por la misma Hera en la obra de Nonno de Panópolis. Cf. Nonn., VIII, 236, ed. 1959.

¹⁰⁵ E., *Frg.*, 482: ἐγὼ γυνὴ μὲν εἰμι, νοῦς δ' ἔνεστί μοι.

¹⁰⁶ E., *Frg.*, 482: ἐγὼ γυνὴ μὲν εἰμι, νοῦς δ' ἔνεστί μοι / αὐτὴ δ' ἔμαυτῆς οὐ κακῶς γνώμης ἔχω / τοὺς δ' ἐκ πατρός τε καὶ γεραιτέρων λόγους / πολλοὺς ἀκούσασ' οὐ μεμούσωμαι κακῶς.

parte es mujer, por otra, no implica que sea una estúpida.¹⁰⁷ Dicha afirmación o confirmación de ambas capacidades, la femenina y la inteligente, se esclarece nuevamente con el empleo de los pronombres. Melanipe reclama entonces para sí la existencia de una νοῦς y la posesión de una γνώμη. Tomando en cuenta la época y el autor, no podemos sino señalar un sentido filosófico para ambos términos: la νοῦς, esa capacidad de percibir con los sentidos y entender gracias a ellos,¹⁰⁸ permite alcanzar un estado de intelección de los estímulos externos a fin de comprenderlos e incluso explicarlos,¹⁰⁹ y ello es muy importante puesto que Melanipe señalará a su madre como poseedora de tal capacidad de comprensión.¹¹⁰ Los sentidos perciben una amplia gama de saberes reflejados en la naturaleza y que, para Platón por ejemplo, permiten el acercamiento a la razón pura, entendida así mismo como νοῦς.¹¹¹

De tal suerte, Melanipe se vanagloria de un conocimiento empírico o natural que le permite alcanzar alturas divinas y una clara metáfora de ello sería acercarse a los dioses por medio de la observación del cielo y sus luminarias, primer reflejo de aquella bienaventuranza que se halla en el éter, más allá del cielo donde brillan las estrellas en constelaciones, como las que alguna vez, en los versos de Ovidio, cantó su madre:

No es mío el relato, sino de mi madre, / que el cielo y la tierra eran una sola forma;
/ pero después que se separaron en dos, uno de otro, / engendraron todas las cosas
y entregaron a la luz, / árboles, aves, fieras que el mar alimenta, / y la estirpe de
los mortales.¹¹²

Como dije, para muchos éstas eran ideas de Anaxágoras, pero yo considero que hay un tópico femenino en todo ello que, tradición ancestral, podría haber afectado la filosofía del sofista. Melanipe trae a colación los dichos de su madre que describen una unión perfecta del cielo y la tierra, coito benéfico finalmente que no el tristemente interrumpido como en la obra de Hesíodo; también lucen los vocablos de orden femenino: τίκτω, τρέφω y la frase ἀναδίδωμι εἰς φάος, demostrando una capacidad ya reconocida para

¹⁰⁷ Aunque por un sentido de eufonía castellana no he traducido las partículas correlativas, éstas se reconocen fácilmente en el texto griego citado en nota donde, por cierto, destaca el tercer lugar que ocupa una de ellas, sitio inusual (cf. Smyth 1976, p. 657, no. 2914), señalando a mi entender la esencia femenina, la identificación de Melanipe con su sexo, para luego contrastarlo con la presencia (ἔνειμι) de la inteligencia en ella.

¹⁰⁸ Cf. Epich., 249, ed. 1899.

¹⁰⁹ Cf. LSJ 1996, s. v. νοῦς.

¹¹⁰ E., *Frg.*, 484.

¹¹¹ Cf. Jaeger 1985, p. 685, n. 39.

¹¹² E., *Frg.*, 484: κοῦκ ἐμὸς ὁ μῦθος, ἀλλ' ἐμῆς μητρὸς πάρα, / ὡς οὐρανός τε γαῖά τ' ἦν μορφή μία· / ἐπεὶ δ' ἐχωρίσθησαν ἀλλήλων δίχα, / τίκτουσι πάντα κἀνέδωκαν εἰς φάος, / δένδρη, πετεινά, θήρας οὖς θ' ἄλμη τρέφει / γένος τε θνητῶν.

las diosas como paridoras y nutricias de todo, madres de animales, plantas y humanos por igual, al punto que crean estirpe (γένος).

Fruto de aquel primer conocimiento íntimo mediante la penetración de la totalidad de las manifestaciones naturales sería la γνώμη, que sólo sería viable a unos pocos que dilucidan una justa intelección y poseen una firme voluntad. Por todo ello, y a pesar de lo que dice después, creo que reitera su capacidad propia para pensar y hablar con razón y cordura, como poseedora de un conocimiento no meramente mágico-inspirativo, sino producto de la reflexión razonada en hechos concretos. Cuando proclama que esto es algo aprendido¹¹³ de su padre y de los ancianos, es, siempre según mi criterio, como si amalgamara el saber femenino del que se siente orgullosa, como asevera ese otro fragmento conservado, y el masculino, uno el νοῦς y otro la γνώμη. Esta mixtura no es empleada “de mala forma” (κακῶς), por lo que no debe suponerse, como parecen hacer los varones antes señalados, que la mujer que sabe sea un peligro:

[sc. Melanipe] es metafóricamente un monstruo, en el sentido en que en ella se confunden tanto categorías sociales como tipos de discursos. Melanipe es, al mismo tiempo, madre y muchacha soltera e hija de familia; además, ella combina el discurso racional de un filósofo con el conocimiento profético que había heredado de su madre Hipo, la vidente.¹¹⁴

Melanipe es como un monstruo porque repite la vida de su madre, por lo que al final de la misma tragedia también se verá transformada. Ella es monstruosa porque es una mujer que piensa, es monstruosa porque trata de ocultar su maternidad y de salvar la vida de sus hijos clandestinos; es monstruosa porque no acepta su destino como mujer. Cuando finalmente sea reivindicada, lo será por sus hijos que no por su padre o por su “marido”, lo cual me parece una visión hartamente femenina. El final de la tragedia, con la posible presencia de Hipo, ya celeste yegua, establecería que los niños no eran monstruos, sino semidioses; que los hombres no lo sabían todo, ni las mujeres eran unas ignorantes y supersticiosas, sino poseedoras de una sabiduría más próxima a lo divino de lo que era la masculina incluso, por lo que, como alguna vez sugirió Auffret,¹¹⁵ Eurípides realizaba un primer intento por imaginar a una mujer filósofa... yo agregaría, quizá porque ya la conocía.

¹¹³ Y recuérdese que es a la manera de los griegos, es decir del uso de la memoria y de lo digno que es recordar algo en específico.

¹¹⁴ Lada, “Foul monster or good savior? Reflections on ritual monster”, apud Barrenechea 2008, p. 82.

¹¹⁵ *Melanippe la Philosophe*, apud Barrenechea 2008, p. 71.

Luego de las desgracias que sufrirá,¹¹⁶ se entienden las animosas palabras que pronuncia Melanipe y que resuenan a un canto de victoria muy semejante a las enunciadas en otra obra de corte femenino: *Medea*,¹¹⁷ pero con un tono aún más reivindicativo:

MELANIPE CAUTIVA. Inútil es el vilipendio de los hombres a las mujeres, / tiende en vano el arco y habla perversamente. / Ellas son mejores que los varones. Yo lo probaré. / Ya que en sus reuniones no hay testigos... / [Los siguientes cuatro fragmentos terminan] ...y no (hay) rechazadas, / ... las penas unas a otras, / ... tiene vergüenza (conlleva vergüenza), / ... una mujer lo despide... / guían los hogares y las mercancías de exportación / protegen dentro de la casa. / No hay casa próspera ni lustrosa sin una mujer. / Más aún las cosas con respecto a los dioses, porque primera la juzgo de estas cosas; / poseemos la mejor parte: Así, en los oráculos / de Febo, las mujeres profetizan los pensamientos / de Loxias; en torno al puro asiento de Dodona, / junto a la sagrada encina, los pensamientos de Zeus, femenino / linaje comunica a quienes lo quieran de la Hélade. / En los ritos sagrados de las Moiras y de las diosas innominadas, inician; tales cosas no descansan entre / varones, entre mujeres se acrecientan / todas. Entre los dioses, con justicia, eso poseen / las hembras. ¿Cómo, pues, sobre el linaje femenino conviene / escuchar perversidades? ¿No cesará el vilipendio / inútil de los varones que, con envidia, consideran, / si es descubierta una malvada, vituperar a las mujeres / todas por igual? Con mi dicho las diferenciaré: / Nada es más perverso que una mujer / malvada, pero nada se ha creado en exceso / mejor que una excelente; pues bien, las naturalezas diferencian...¹¹⁸

¹¹⁶ La trama de *Melanipe encadenada* puede dilucidarse a partir del texto de Hyg., *F.*, 186: Eolo cegará a Melanipe y la encerrará en un castillo (*in munimento*) y expondrá a los niños que serán recogidos por pastores que los crían. Megaponto, rey de Icaria, amenazó a su reina, Teano, con abandonarla por su esterilidad, por lo que ésta recurrió al engaño e hizo pasar por suyos a los gemelos. Con el tiempo, ella parió gemelos propios y celaba los halagos que Megaponto hacía a los primeros, dada su hermosura (*formosissimi*). Aprovechando la ausencia del rey, Teano descubre a sus hijos el origen de sus hermanos mayores y los conmina a matarlos, por lo que planean una celada en una partida de caza, pero he aquí que son los hijos de Teano los muertos y, en desesperación, la madre se suicida con el mismo cuchillo de cacería. Los gemelos, Beoto y Eolo, huyen con los pastores que los criaron y allí Poseidón les revela su origen y el destino de su madre Melanipe. Marchan contra su despiadado abuelo y lo matan, para rescatar a su madre a la que el dios devuelve la vista. Los héroes regresan con ella a Icaria y cuentan todo a Megaponto que desposa a Melanipe y adopta a los muchachos que fundan en la Propóntide Beocia y Eolia. Cf. también Str., VI, I, 15, ed. 1877, y A. G., III, 16, ed. 2000.

¹¹⁷ E., *Med.*, 1081 y ss., ed. 1984.

¹¹⁸ E., *Frg.*, 13: ΜΕΛΑΝΙΠΗ ΔΕΣΜΩΤΙΣ / μάτην ἄρ' εἰς γυναικας ἐξ ἀνδρῶν νόγος / ψάλλει κενὸν τόξευμα καὶ λέγει κακῶς / αἰ δ' εἶσ' ἀμείνους ἀρσένων. δεῖξω δ' ἐγὼ. / ταῖς μὲν γὰρ ἐστ]ι ξυμβόλαι' ἀμάρτυρα / (Fragments follow of four lines, ending καὶ οὐκ' ἀρνούμεναι, ἀλλ]ήλας πόνους,]αἰσχόνην ἔχει / (φέρει B),]ωτος ἐκβαλεῖ γυνή) / νέμουσι δ' οἴκους καὶ τὰ ναυστολούμενα / ἔσω δόμων σώιζουσιν, οὐδ' ἔρημια / γυναικὸς οἴκος εὐπινῆς οὐδ' ὄλβιος. / τὰ δ' ἐν θεοῖς αἰ' πρῶτα γὰρ κρίνω τάδε· / μέρος μέγιστον ἔχομεν· ἐν Φοίβου τε γὰρ / χρησιμοῖς προφητεύουσι Λοξίου φρένα / γυναικες, ἀμφὶ δ' ἄγνὰ Δωδώνης βάθρα / φηγῶι παρ' ἱερῶι θήλυ τὰς Διδὸς φρένας / γένος πορεύει τοῖς θέλουσιν Ἑλλάδος. / ἃ δ' εἰς τε Μοίρας τὰς τ' ἀνω-

Las entrecortadas frases en el papiro producto del paso de los años no son difíciles de discernir, ya que en las reuniones femeninas no hay testigos que avalen lo que hacen —y ello crea múltiples ideas erradas en la visión masculina—, ella aclara que “no hay rechazadas”, las mujeres no son elitistas, pues ellas mismas son una minoría rechazada, por lo que se auxilian y se comprenden contándose “unas a otras las penas”; sororidad que los estudios modernos señalan como regular en las relaciones femeninas. No hay actividades que las avergüencen en sus reuniones, afirmación que libera al género de los vilipendios comunes de sus varones. La mujer dirige el hogar y lo hace prosperar, sin ella el hombre no lograría el éxito, pues estaría afanado en todas esas pequeñas pero importantes labores diarias, y sólo por ello la mujer merecería respeto. Empero, se descubre también su calidad como mediadora con los dioses, como profetisa y hieródula y, entenderíamos, como poetisa también que ellas participaban en las ceremonias estatales. La conclusión a la que llega el texto es a no creer en el racero tan divulgado, no todas son igual de malas, y la mayoría son excelentes.

Así pues, el eco de una religiosidad femenina y del culto de una Gran Diosa universal y tan sabia como poderosa, quizá una antiquísima Diosa-Yegua, creo que puede traslucirse en los mitos helenos de esta Hipo misteriosa y enigmática.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes antiguas

- ALCMAN, *Poetae melici Graeci*, ed. Denys L. Page, Oxford, Clarendon Press, 1967.
- ANTIMACHI COLOPHONII *Reliquiae*, ed. Bernhard Wyss, Berlin, Weidmann, 1936.
- ARISTÓTELES, *Poética*, 2a. ed., intr., versión y notas Juan David García Bacca, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 2000.
- AULO GELIO, *Noches áticas*, t. 1, intr., trad., notas e índice onomástico Amparo Gaos Schmidt, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 2000.
- CALÍMACO, *Himnos y epigramas*, intr., versión rítmica y notas Pedro Tapia Zúñiga, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1984.
- CLEMENS ALEXANDRINUS, *Protrepticus*, ed. Claude Mondésert, Paris, Cerf, 1949.

νόμους θεᾶς / ἱερὰ τελεῖται, ταῦτ' ἐν ἀνδράσιν μὲν οὐχ / ὄσια καθέστηκε, ἐν γυναιξὶ δ' αὖξεται / ἅπαντα. ταῦτη τὰν θεοῖς ἔχει δίκης / θήλεια. πῶς οὖν χρηῖ γυναικειον γένος / κακῶς ἀκούειν; οὐχὶ παύσεται ψόγος / μάταιος ἀνδρῶν, οἳ τ' ἄγαν ἠγοούμενοι / ψέγειν γυναικας, εἰ μὴ εὐρέθηι κακή, / πάσας ὁμοίως; διορίσω δὲ τῶι λόγῳ: / τῆς μὲν κακῆς κάκιον οὐδὲν γίγνεται / γυναικός, ἐσθλῆς δ' οὐδὲν εἰς ὑπερβολὴν / πέφυκ' ἄμεινον· διαφέρουσι δ' αἱ φύσεις...

- CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*, ed. Otto Stählin, Ludwig Früchtel and Ursula Treu, Berlin, Akademie-Verlag, 1970.
- DIODORUS SICULUS, *Bibliotheca Historica (lib. 1-20)*, ed. Friedrich Vogel and Curt Theodor Fischer (post Immanuel Bekker and Ludwig Dindorf), Leipzig, Teubner, 1906.
- DIONYSIUS HALICARNASSENSIS, *Ars rhetorica*, Vol. 6, ed. Hermann Usener and Ludwig Radermacher, Leipzig, Teubner, 1929.
- EPICHRMUS, *Fragmenta Epicharmi*, en *Comicorum Graecorum fragmenta*, Vol. 6: *Poetarum Graecorum fragmenta*, ed. Georg Kaibel, Berlin, Weidmann, 1899.
- ERATOSTHENES PHILOLOGUS ET ERATOSTHENICA, *Catasterismi*, ed. Alexander Olivieri, *Pseudo-Eratosthenis Catasterismi [Mythographi Graeci I]*, Leipzig, Teubner, 1897.
- EURIPIDES, *Fragmenta*, en *Tragicorum Graecorum fragmenta*, ed. August Nauck, Leipzig, Teubner, 1889.
- EURIPIDES, *Euripidis Fabulae*, Vol. 1, ed. James Diggle, Oxford, Clarendon Press, 1984.
- EURÍPIDES, *Hipólito*, intr., versión rítmica y notas Rubén Bonifaz Nuño, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1998.
- Fragmentos de épica griega arcaica*, intr., trad. y notas Alberto Bernabé Pajares, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 20), 1979.
- GERMANICUS, *Aratea (The Aratus ascribed to Germanicus Caesar)*, ed. David Bruce Gail, London, Athlone Press, 1976.
- HESÍODO, *Teogonía*, estudio general, intr., versión rítmica y notas Paola Vianello de Córdova, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1978.
- HESIODUS, *Fragmenta*, ed. Reinhold Merkelbach and Martin L. West, Oxford, Clarendon Press, 1967.
- HOMERO, *Iliada*, trad. Rubén Bonifaz Nuño, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 2005.
- HYGIN, *L' Astronomie*, ed. André Le Boeuffle, Paris, Les Belles Lettres (Collection des Universités de France, Guillaume Budé), 1983.
- HYGINUS, *Fabulae*, ed. Herbert Jennings Rose, Leyden, Sijthoff, 1933.
- NONNUS, *Dionysiaca*, ed. Rudolf Keydell, Berlin, Weidmann, 1959.
- OVIDIO, *Metamorfosis. Libros I-VII*, intr., versión rítmica y notas Rubén Bonifaz Nuño, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1979.
- PAUSANIAS, *Graeciae descriptio*, ed. Friedrich Spiro, Leipzig, Teubner, 1903, 3 Vols.
- PLUTARCHUS, *Vitae parallelae*, ed. Konrat Ziegler, Leipzig, Teubner, 1969, 3 Vols.
- POLLUX, *Onomasticon*, ed. Erich Bethe, Leipzig, Teubner (Lexicographi Graeci, 1), 1931.
- Scholia in Homeri Iliadem*, ed. Hartmut Erbse, Berlin, De Gruyter, 1969, 5 Vols.
- SOPHOCLE, *Tragédies*, vol. 1, ed. Paul Mazon, Paris, Les Belles Lettres (Collection des Universités de France, Guillaume Budé), 1955.
- STRABO, *Geographica*, ed. August Meineke, Leipzig, Teubner, 1877, 3 Vols.

- The Homeric hymns*, ed. Thomas William Allen, William Reginald Halliday and Edward Ernest Sikes, Oxford, Clarendon Press, 1936.
- THEOPHRASTUS, *Historia plantarum*, ed. Arthur Hort, Cambridge, Harvard University Press, 1968, 2 Vols.

Fuentes modernas

- BARRENECHEA CUADRA, Francisco, “Monstruo, discurso y caracterización en *Melani-pa sabia*”, *Acta Poética*, 29/1, 2008, pp. 69-94.
- BEEKES, Robert, *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden/Boston, Brill (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series, 10), 2010.
- BRIGGS, Katharine, *Diccionario de las Hadas*, trad. Esteve Serra, Palma de Mallorca, Alejandría, 2003.
- BURKERT, Walter, *Religión griega arcaica y clásica*, trad. Helena Bernabé, Madrid, Abada Editores, 2007.
- BURKERT, Walter, *Homo necans. Interpretaciones de ritos sacrificiales y mitos de la antigua Grecia*, trad. Marc Jiménez Buzzi, Barcelona, Acontilado (El Acontilado, 280), 2013.
- CARRILLO CASTRO, Alejandro, *El dragón y el unicornio. La tensión permanente entre las antiguas relaciones de sangre y las nuevas relaciones jurídico-estatales que surgieron con la civilización*, México, Aguilar-León y Cal Editores, 1996.
- CASARES, Julio, *Diccionario ideológico de la lengua española*, Barcelona, Editorial Gustavo Gili, 1984.
- CHEVALIER, Jean (dir.), *Diccionario de símbolos*, trad. Manuel Silvar y Arturo Rodríguez, Barcelona, Herder, 2003.
- CLOTES, Jean, y David LEWIS-WILLIAMS, *Los chamanes de la prehistoria*, 2a. ed., trad. Javier López Cachero, Barcelona, Ariel (Historia), 2010.
- DEVEREUX, Georges, *Baubo. La vulva mítica*, trad. Eva del Campo, Barcelona, Icaria, 1984.
- ERRANDONEA, Ignacio et al., *Diccionario del mundo clásico*, Barcelona, Labor, 1954, 2 vols.
- GIMBUTAS, Marija, *The Goddesses and Gods of Old Europe. 6500-3500 b. C.*, Berkeley, University of California Press, 1996.
- GRAVES, Robert, *La diosa blanca. Gramática histórica del mito poético*, trad. Luis Echávarri, Madrid, Alianza (Libro de Bolsillo, 948), 1994.
- JAEGER, Werner, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, 7a. ed., trad. Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.
- LAGARDE, Marcela, *Los cautiverios de las mujeres. Madresposas, monjas, putas, presas y locas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Coordinación General de Estudios de Posgrado (Colección Posgrado, 8), 1997.
- LIDDELL, Henry George, & Robert SCOTT, *Greek-English Lexicon with a Revised Supplement*, ed. Henry Stuart Jones, Oxford/New York, Clarendon Press, 1996.
- MARINATOS, Nanno, *Minoan Kingship and the Solar Goddess. A Near Eastern Koine*, Chicago, University of Illinois Press, 2009.

- MARTÍNEZ NIETO, Roxana, *La aurora del pensamiento griego. Las cosmogonías pre-filosóficas de Hesíodo, Alcman, Ferecides, Epiménides, Museo y la Teogonía órfica antigua*, Madrid, Trotta (Estructuras y Procesos. Serie Filosofía), 2000.
- MAYOR, Adrienne, *The Amazons. Lives and Legends of Warrior Women across the Ancient World*, New Jersey, Princeton University Press, 2014.
- NEUMANN, Erich, *The Great Mother. An Analysis of the Archetype*, transl. Ralph Manheim, New Jersey, Princeton University Press (Bollingen Series, 47), 1974.
- PARKE, Herbert William, *Greek Oracles*, London, Hutchinson University Library, 1967.
- Pauly-Wissowa Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, vol. 16, Stuttgart, J. B. Metzlersche Verlag, 1913.
- PITTALUGA, Gustavo, *Grandeza y servidumbre de la mujer. La posición de la mujer en la historia*, Buenos Aires, Sudamericana, 1946.
- POMEROY, Sarah B., *Diosas, rameras, esposas y esclavas. Mujeres en la Antigüedad clásica*, trad. Ricardo Lezcano Escudero, Madrid, Akal (Akal Universitaria, 104), 1999.
- SÁNCHEZ BARRAGÁN, Ernesto Gabriel, “Atalanta o la libertad. Un análisis sobre las fuentes del mito de la heroína”, en Víctor Hugo Méndez Aguirre y Martha Patricia Irigoyen Troconis (eds.), *Mujeres en Grecia y Roma y su trascendencia: diosas, heroínas y esposas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2015, pp. 75-122.
- SHINODA BOLEN, Jean, *Las diosas de cada mujer. Una nueva psicología femenina*, trad. Alfonso Colodrón, Barcelona, Kairós, 1998.
- SMYTH, Herbert Weir, *Greek Grammar*, Cambridge, Harvard University Press, 1976.
- TSATSOS, Constantino, *La filosofía social de los antiguos griegos*, trad. Carlos A. Salguero-Talavera, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1982.

* * *

ERNESTO GABRIEL SÁNCHEZ BARRAGÁN es licenciado en Letras Clásicas y Maestro en Letras con especialidad en Clásicas por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Durante veintiséis años ha impartido diversas cátedras en la Facultad de Filosofía y Letras de esa casa de estudios, actualmente es Profesor de Carrera Asociado B de tiempo completo, en el Área de Historia y Cultura. Se ha desempeñado en las materias de Literatura Griega, Historia de Grecia, Mitología de Grecia y Roma, Vida cotidiana en Grecia y Vida cotidiana en Roma, así como en diversos cursos dentro de la materia de Temas selectos de cultura griega. Su principal línea de investigación es la mitología antigua, con una tendencia interpretativa antropológica que lo ha llevado a interesarse en los estudios de género a los cuales se aboca en su doctorado. Ha publicado dos artículos y tres reseñas, así como tres libros de su autoría, el más reciente se titula *Las siete Cleopatras del Nilo. Una dinastía femenina en el Egipto ptolemaico*, y se encuentra en prensa un libro sobre monstruos de la Antigüedad. Ha impartido diversas conferencias en la UNAM y en la Universidad de Zacatecas. Participó en el II Congreso Internacional de Estudios Clásicos y en el *18th Annual Seminar Course on Ancient Greek Literature and Culture* en Delfos, Grecia.