

## PROCNE Y FILOMELA, O LA IMPORTANCIA PARA LAS MUJERES DE SABER ESCRIBIR Y LEER BAJO EL ORDEN PATRIARCAL

AMPARO PEDREGAL  
Universidad de Oviedo

---

Desde una perspectiva de género, la historia de las hermanas Procne y Filomela, más allá del episodio de infanticidio y antropofagia, que se presenta como la consecuencia de su comportamiento trasgresor, encierra la evidencia de que el acceso de las mujeres a la educación y al conocimiento es el primer paso para desarticular las estructuras sociales del orden patriarcal y su imposición por la fuerza.

PALABRAS CLAVE: patriarcado, conocimiento femenino, trasgresión, sororidad.

**Procne and Philomela, or How Important It Is for Women to Know How to Read and Write under a Patriarchal Order**

From a gender perspective, the story of the two sisters, Procne and Philomela, beyond the episode of infanticide and cannibalism – which is presented as the consequence of their transgressive behaviour – evidences the fact that women's access to education and knowledge is the first step towards the destabilization of societal structures within the patriarchal order, as well as their forceful imposition.

KEY WORDS: patriarchy, female knowledge, transgression, sorority.

---

*...escribir  
con derecho al llanto*

*escribir para curar  
escribir para guarecerse  
escribir como si cerrase los ojos  
para no cerrarlos  
para mover la mano y seguir su curso  
para sentirse viva  
AÚN  
para aplazar la angustia  
como simulación*

*para guiar la mente y que no se desboque  
para controlar lo controlable...*

Chantal Maillard, “Escribir”, *Matar a Platón*

## La historia

El relato mítico que constituye el trasfondo del presente estudio describe la peripecia de Filomela, hermana de Erecteo y de Procne —esta última casada por su padre Pandión, rey de Atenas, con Tereo, rey de Tracia, en agradecimiento por la ayuda bélica recibida—, desde el momento en que esta última, añorando la presencia de Filomela, pide a su marido que le permita disfrutar de su compañía, bien autorizando su visita al hogar paterno, bien trayendo a aquella a su casa. Tereo se dirige a Atenas, pero en cuanto ve a su cuñada es presa de la pasión/amor —según los autores—, que Ovidio describe vívidamente (*Met.*, VI, 455-65). En el viaje de regreso viola repetidas veces a Filomela (*Met.*, VI, 562) y, ante su amenaza de contar lo sucedido, le corta la lengua y la encierra en un lugar apartado. Cuando llega a casa explica a su esposa que su hermana ha muerto. Entre tanto, Filomela, privada de la posibilidad de hablar, “escribe/relata” en un tejido lo sucedido y se lo envía a Procne a través de una esclava. Aprovechando la celebración de las fiestas en honor de Dionisos, Procne logra rescatar a Filomela y juntas traman y perpetran su venganza: matar a Itis, el hijo de Procne y Tereo, cocinarlo en un caldero y servirse a su padre como alimento. Cuando este termina el banquete antropofágico, y después de descubrir la naturaleza de su comida, persigue, espada/hacha en mano, a las dos mujeres.<sup>1</sup> En el trascurso de la persecución todos son transformados en aves: Procne en ruiseñor, Filomela en golondrina, y Tereo en abubilla.

Podría parecer que tal suma de terribles acontecimientos, aun desde nuestra óptica occidental contemporánea —violaciones, amputación, asesinato, antropofagia y metamorfosis aparte—, evidencia graves anomalías de fondo desde la perspectiva del orden patriarcal del mundo antiguo. Estas se desencadenan cuando los hombres libres tratan a las mujeres libres como si fueran esclavas, someténdolas a estupro. Más importante aún para la estabilidad del sistema social es que, al hacerlo, faltan al código de conducta entre ellos, en la medida en que arrebatan la virginidad a una mujer libre joven no casada, causa un perjuicio al honor y los intereses del varón —en este caso, el padre, bajo cuya tutela se halla, agravado por la mentira y la alevosía—. Esto constituye un delito tanto en el ordenamiento jurídico de la *polis* griega, como en Roma, tal y como se revalida desde su naciente República.<sup>2</sup> O bien, que manifiestan la trasgresión

<sup>1</sup> Un hacha *bipenne*, de doble filo, que remite, una vez más, al ambiente dionisiaco en el que se desarrollan los acontecimientos, como señalan Burkert (1972: 138) y Ciappi (1998: 435).

<sup>2</sup> Filomela (Ov., *Met.*, VI, 535-6) le recuerda a su violador que, además de traicionar la confianza de su padre y la fidelidad de su hermana, su delito va contra las leyes del matrimonio. Ovidio

“incivilizada” de las sometidas a dicho orden —núbiles vírgenes, esposas, madres—, que se rebelan con las armas de que disponen contra una estructura de género, no porque las relegue a la sumisión que ellas acatan, sino porque, tal como podrían pensar la inocente hija Filomela o la obediente y fértil esposa Procne, las mal/trata y no cumple su “parte”, al no protegerlas o minusvalorarlas en el buen cumplimiento de sus obligaciones.<sup>3</sup>

Pero la causa última que desencadena el drama es el asunto que se convierte en nodal, tanto desde el discurso patriarcal a lo largo de la Historia, para denunciarlo, como desde la perspectiva de la Historia de las Mujeres, para reafirmar su importancia: el acceso de las mujeres al conocimiento. Que Filomela pueda escribir y que Procne pueda leer es la fuente de las ulteriores subversiones de las funciones de género femeninas. Sin esa capacidad de ambas el crimen de Tereo posiblemente hubiera quedado impune.<sup>4</sup>

---

(*Fast.*, II, 629-30) menciona a las dos hermanas y a Tereo como no bienvenidos en la celebración de los vínculos familiares, durante las *Caristia*. Marder (1992: 163) considera el crimen de Tereo un incesto, “no sólo porque es el cuñado de Filomela, sino porque confunde los límites con los que el orden social y familiar se construyen y se mantienen”. Por otra parte es bien conocida la absoluta libertad del amo para disponer del cuerpo de las esclavas; véanse Joshel y Murnaghan (1998: 89-90) y Dixon (2001: 50), entre otros. Pero tal como recuerda Demóstenes en su clasificación de las mujeres (*Contra Neera*, 122), el trato debe ser diferente según su condición respecto al varón. Son abundantes las referencias de los autores griegos sobre el peligro social del estupro en la persona de las mujeres sometidas a la tutela de un ciudadano, entre ellos, los comentarios de Lisias (*Discurso de defensa por el asesinato de Eratóstenes* I, 15; 30-33) y del propio Demóstenes (*Contra Aristócrates* 23, 53) en torno a la conveniencia y necesidad de las leyes de la *polis* sobre la *moicheia*, que castigan al varón que daña los intereses de otro ciudadano al yacer con su esposa, madre, hija o hermana (Picazo, 2008: 67-69). También en Roma se considera un delito la violación de mujeres que se hallan bajo la tutela de otro hombre, como bien ilustra la historia de Lucrecia y sobre todo la que presenta una mayor similitud con el caso que nos ocupa, la de la joven Virginia, cuyo nombre encierra el valor que, tal y como relata Tito Livio en su *Historia de Roma desde su fundación*, ella tiene tanto para su prometido (Liv. III 45, 6 y 46, 1) como para su padre (Liv. III 47, 7): la virginidad femenina en tanto que elemento imprescindible en la construcción de las estrategias familiares y matrimoniales, que hacen preferible la muerte —que su padre le procura— a su vida, sin tal atributo; véase al respecto Dixon (2001: 45-48).

<sup>3</sup> La consciencia de las mujeres sobre su inferioridad y sometimiento a la autoridad del varón es puesta por los autores antiguos tanto en boca de quienes, como Electra (Eur., *El.*, 932-33) defienden el orden patriarcal, como en la de quienes como Antígona (Sófocles, *Ant.*, 58-65) o Medea (Eur., *Med.*, 230-251) lo trasgreden. Esta última reaccionará ante la incomprensión por el injusto trato recibido por el sistema, cobrándose la venganza de manera muy similar a Procne y Filomela, y otras madres infanticidas, como Harpálice. Desengaño y descontento que también muestran las matronas romanas que asisten al episodio de Virginia, según cuenta (*Historia de Roma desde su fundación*, III, 48, 8).

<sup>4</sup> El ejemplo de Filomela viene, pues, a probar la importancia de la formación y la educación, una de las permanentes aspiraciones y reivindicaciones de cuantas mujeres, desde la

Por otra parte, esta historia no constituye, ni mucho menos, una excepción en la mitología griega, entre las que refirieron el asesinato de un hijo a manos de sus progenitores: padre (Erecteo, Licurgo, Licaón, Odiseo) o madre (Ino, Medea, Altea). Ni tampoco entre las que relatan su posterior transformación en comida antropofágica (Tántalo, Tiestes, Ágave, Harpálice). Pero sí que es una de las más conocidas, con todas sus variantes, pruebas, por sí mismas, de su pervivencia y reelaboración desde Homero a los autores latinos, como recorren los minuciosos estudios de Ignazio Cazzaniga (1950 y 1951) y de Paolo Monella (2005), entre otros. Esta historia se inscribe y pervive en la participación femenina en el ritual funerario, mediante la metamorfosis en pájaros de sus protagonistas, como recientemente ha analizado Montserrat Reig (2007), y ha dejado su impronta en las literaturas posteriores, la española entre ellas, estudiada por Almudena Zapata (1987) y Antonio Martín (2008), e incluso ha inspirado películas, como *El cocinero, el ladrón, su esposa y su amante* de Peter Greenaway.<sup>5</sup>

El argumento de la obra de Sófocles, significativamente titulada *Tereo*, pero en la que el protagonismo es de Procne y Filomela,<sup>6</sup> aparece también recogido en la *Biblioteca* (III 14, 8) de Apolodoro, en las *Fabulas* de Higino (la XLV, dedicada a Filomela, y la CCXXXIX, en la que se menciona a Procne) y lo retoman después otros autores latinos, destacando el relato de Ovidio en sus *Metamorfosis*, en una versión en la que el autor incorpora la intertextualidad con otros episodios de infanticidio, como los que giran en torno a Atreo, Altea, Medea, y Ágave.<sup>7</sup>

Antonino Liberal, por su parte, siguiendo la *Ornitogonia* del helenístico Beo, ofrece una versión en la que Procne y Filomela aparecen bajo el nombre griego

Antigüedad hasta los acuerdos de la Conferencia de Beijing, pasando por Christine de Pizan, Mary Wollstonecraft, o nuestras Emilia Pardo Bazán y Concepción Arenal, fueron conscientes de que tal derecho era la condición *sine qua non*, para alcanzar otras cotas de libertad e igualdad. A la vez, nos hace entender por qué, también desde la Antigüedad, empezando por la propia Eva, o Hipatia, se ha censurado y castigado esa aspiración femenina de conocimiento. Véase Pedregal (2006: 56-59, n. 1) sobre el acceso de las mujeres a la educación en el mundo antiguo.

<sup>5</sup> Siegel (2001) considera que el relato de Procne y Filomela “inspira” la película del cineasta británico, ejemplo de la evidente influencia que el mundo clásico ha ejercido en algunas obras de su filmografía. Lo que, por otra parte, le incorporaría a una corriente iniciada con la “presencia” de Ovidio en la creación de W. Shakespeare, como analiza Maslen (2000), precisamente a propósito de las referencias del mito que nos ocupa en el *Titus Andronicus*, también evidente en *La violación de Lucrecia*, del dramaturgo inglés, como señala Loraux (2004: 72, n. 135).

<sup>6</sup> A pesar del título, Loraux (2004: 71, n. 134) advierte que “lo esencial parece ocurrir en torno a la solidaridad femenina entre Procne, Filomela y el coro de mujeres”.

<sup>7</sup> Así lo considera Ciappi (1998: 463). Larmour (1990) aborda otras “contaminaciones” en la historia que nos ocupa. Véase Monella (2005: 173-214) para el tratamiento del tema en otros autores latinos, como Livio Andrónico, Accio o Virgilio.

de las aves en las que serán transformadas —Aedón y Quelidón, respectivamente—. En ella también cambia el motivo de la tragedia, aquí constituido por el castigo divino de Hera a la *hybris* de Aedón y su esposo Ildio, Polítecno, “introduciendo la rivalidad en sus ocupaciones”. Habiendo perdido este la competición, utilizará a su cuñada Quelidón como víctima de su venganza, violándola y entregándosela como esclava a su mujer, conforme al trato acordado. También hay diferencias en cuanto al final de la historia: la fuerza de los lazos agnaticos que están en el inicio y la causa de la acción de Procne y Filomela, como hemos señalado, se traslada, en la versión de Antonino Liberal, al desenlace del relato, cuando, después de cometido el acto de antropofagia, Polítecno persigue a ambas hasta su casa paterna, cuyos integrantes —padre y criados— se disponen a castigar brutalmente al esposo, salvado en última instancia por la piedad de Aedón, antes de sufrir todos ellos la transformación en pájaros (Ant. Lib., *Metamorfosis*, XI, 7-10).<sup>8</sup>

Tiene, asimismo, claras conexiones con la historia de Aedón, hija de Pandáreo, que queriendo matar al primogénito de la larga descendencia de su cuñada Níobe, mata equivocadamente a su hijo Ítilo, dando lugar a la metáfora literaria del canto doliente del ruiñeñor, que no es sino el *thrênos*, el lamento y luto eterno por la muerte de su vástago, bien atestiguada en los textos griegos de Homero, Hesíodo y Ferécides.<sup>9</sup>

A pesar de estas diversas versiones, y de las variantes que cada una de ellas alberga,<sup>10</sup> hay una estructura básica en la narración, articulada en torno a una serie de hechos comunes a todos los relatos: la mendacidad de Tereo/Polítecno para con Filomela, Procne y su familia paterna, la violencia a la que somete a la primera, la venganza perpetrada por las dos hermanas, el acto de antropofagia y la metamorfosis ornitológica.

### Trasgresión femenina, canibalismo masculino

Es fácil de entender que, desde la perspectiva de la ideología patriarcal, el núcleo del relato sea el episodio de canibalismo protagonizado por Tereo, en la carne de

---

<sup>8</sup> La importancia de la familia paterna se pone de manifiesto en la intervención de los criados, que atan a Polítecno y lo embadurnan de miel para que sea fácil presa de las moscas, como castigo por haber afrentado a la casa de Pandáreo. Asimismo, cuando Aedón se apiada de su marido, su padre y hermanos quieren matarla, situación en la que Zeus, para evitar desgracias mayores, decide convertirlos a todos en diferentes tipos de aves.

<sup>9</sup> Hom., *Od.*, XIX, 518-24; Hes., *Op.*, 564-70; Pherecyd., *FGrH* 3 F 124. Zapata (1987: 33-4) recuerda, asimismo, la versión de Heladio, según la cual Aedón mata a su hijo Actilo porque este ampara la infidelidad de su padre Zetes; Aedón es metamorfoseada en pájaro por Afrodita (Monella, 2005: 21-8).

<sup>10</sup> Zapata (1987: 26-32) ofrece una erudita y minuciosa referencia de las distintas versiones del relato, sobre diferentes aspectos del mismo: familia, violación, delación, venganza, metamorfosis.

su hijo Itis, puesto que, de alguna manera, parece una suerte de autoaniquilación del sistema. Como señala Gianni Guastella, en las sociedades antiguas un hijo es visto como la prolongación, la continuidad del cuerpo de su padre —es “su propia carne”— no solo por su semejanza física, sino porque representa también la continuidad de su genealogía familiar y, por ende, de la propia *polis* (Guastella, 2001: 98, 102 y 104). Un padre que, comiéndose a su hijo, se convierte en su tumba “cancela un aspecto fundamental de su identidad, su función paterna, su posibilidad de proyectar una parte de sí en el futuro”.<sup>11</sup>

Por otro lado, el canibalismo está mucho más allá de lo que consiente el código de honor, el *ethos* guerrero de los héroes, incluso para la proverbial y extrema ira de Aquiles, más allá de los límites que atraviesa Tideo, cuando devora las entrañas vivas de su enemigo Melanipo (Braund y Gilbert, 2003). Entre los civilizados griegos tales prácticas constituyen un tabú cultural, que trata de eludirse, aun en los relatos novelados que se recrean en su descripción, alimentado además por corrientes filosóficas, como el pitagorismo, cuya doctrina de la reencarnación condena no ya la antropofagia, sino la ingestión de cualquier carne, como un acto nefando contra la humanidad, empezando por los seres queridos próximos.<sup>12</sup> Y en esperada contraposición, son numerosas las referencias de los autores grecorromanos presentando tal comportamiento como algo que define el carácter salvaje, o cuando menos, incivilizado, de otros pueblos extranjeros.<sup>13</sup>

Todo ello nos permite calibrar mejor la gravedad de un crimen cometido, en este caso, no por un héroe ebrio de cólera, ni por un extranjero, víctima de su barbarie, sino inducido por una madre para vengarse del padre de su hijo. Tanto

---

<sup>11</sup> Guastella (2001: 107) expresa con estas palabras —la traducción es mía— la idea de la paternidad negada, en la que se encuentran los padres castigados por un destino de soledad que comienza cuando se convierten en “sepulcros” de sus propios hijos y con ellos, de su futuro. En esto está implícito, además, una suerte de contraposición entre maternidad/paternidad sobre la que volveremos más adelante.

<sup>12</sup> Cueva (2001) enumera las diversas referencias que documentan prácticas de sacrificio humano, y posterior acto de canibalismo, en el mundo griego antiguo, para concluir que en lo tocante a su relato en la novela, nunca llega a consumarse, a menudo mediante la sustitución, en el último momento de la víctima humana por otra animal, y lo interpreta como una muestra de la repugnancia que tal práctica suscita. Guastella (2001: 97), por su parte, evoca la concepción pitagórica según la cual “la comunione della vita avvicina tutti gli esseri animati: fa dei loro corpi la sede possibile non solo delle anime di altri uomini, ma anche di quelle delle persone che ci sono più vicine. Mangiando carne si corre dunque il rischio di nutrirsi senza saperlo delle carni dei propri cari” y de cometer autofagia, como les ocurre a Tiestes y a Tereo.

<sup>13</sup> Hom., *Od.*, 9, 114-5; Hdt., *Historia* I, 216; III, 38; 99; IV, 26; Str., *Geografía*, XV 1, 56; Arist., *Pol.*, 8 3, 4; Plin., *Nat.* VII, 9-10; Juv., *Sátiras*, XV, 130-1. En su categorización de los casos de canibalismo en el mundo grecorromano, MacGowan (1994) señala cómo este se utiliza, en efecto, para señalar/definir la condición de otros pueblos extranjeros como bárbaros o para segregarse a las minorías religiosas, como los cristianos.

más incomprensible si pensamos que la condición de bárbaro de Tereo, como rey de Tracia, tal como nos recuerda Ovidio y como le acusa Filomela,<sup>14</sup> podría hacer entendible su acto atroz. Pero lo que se presenta de todo punto inaceptable es que este sea perversamente provocado en él de acuerdo a lo planeado y perpetrado por las dos hermanas, hijas del rey de Atenas, cuna y paladín de la civilización, si no es como una prueba más de que la naturaleza femenina, tal y como piensan los griegos, es y permanece indomablemente salvaje, más allá de la sujeción “civilizante” que la sociedad ejerce sobre ella.<sup>15</sup> De tal modo que el comportamiento “bárbaro” de las mujeres las equipara a otros grupos sometidos. La asociación de mujeres, extranjeros y esclavos constituye un *topos* en la ideología esclavista patriarcal de las sociedades antiguas;<sup>16</sup> alter/acciones

---

<sup>14</sup> Ovidio (*Met.*, VI, 458-60) señala que a Tereo le mueve su lujuria innata, que viene a sumarse a la propensión de la población tracia al amor. Filomela, después de haber sido forzada por su cuñado, lo tilda de “bárbaro” (*Met.* VI, 533-4). Sobre la oposición de bárbaro/civilizado en esta historia véase Kruger (2001: 59-65). Y en torno a la lectura política del drama, véase Zacharia (2001).

<sup>15</sup> No es Procne la única madre que mata a sus hijos para inducir otro crimen del padre aún mayor: Partenio de Nicea (*Sufrimientos de amor*, XIII) e Higino (*Fábulas* (CCVI; CCXXXVIII, 1; CCXXXIX, 3; CCXLVI; CCLIII, 1) relatan la historia de Harpálice, que mata a su hermano/hijo, habido de la reiterada relación incestuosa forzada con su padre, y a quien se lo sirve como alimento. Otras esposas planean con su influencia o su mediación el asesinato de los hijos varones a manos de sus progenitores: Apolodoro (*Biblioteca*, I, 9, 1-2) y Ovidio (*Fast.* III, 850-75) relatan las intrigas de Ino para conseguir que su esposo Atamante sacrifique, obedeciendo al oráculo de Apolo, a los dos hijos —Hele y Frixo— nacidos de su matrimonio anterior. Las numerosas versiones de la historia de Fedra y su no correspondido amor por Hipólito (*Sen.*, *Phaed.*, 665-71; *Ov.*, *Met.*, XV, 504-6) cuentan también la acusación que aquella hizo ante su marido Teseo, padre de Hipólito, que le llevan a solicitar de Poseidón la muerte de su hijo (*Eur.*, *Hypol.*, 887-9; *Sen.*, *Phaed.*, 943, 949). Partenio de Nicea (*Sufrimientos de amor*, III) relata también como, hasta el dechado de virtud matrimonial que representa Penélope, fue capaz de superar una vez más la astucia de Odiseo y persuadirle para que matara —sin saberlo— a su propio hijo, Euríalo. Sobre la conveniencia del sometimiento de las mujeres a la norma civilizadora, para dominar su tendencia natural salvaje y fomentar en ellas la *sofrosine*, véase Mirón (2005).

<sup>16</sup> La identidad de la superioridad normativa y civilizada de la minoría masculina que constituye la élite que disfruta de los derechos de la ciudadanía de la sociedad esclavista-patriarcal se construye en contraposición a la alteridad *alter/nativa* de extranjeros, esclavos y mujeres, y deja evidencias como la gratitud que Tales de Mileto expresa a los dioses “en primer lugar, por haber nacido humano, y no animal; después, por haber nacido hombre, y no mujer; en tercer lugar, por ser griego, y no bárbaro” (D. L. I, 33), que tiene un paralelo claro en la “bendición” expresada en el s.II por el judío Rabi Meir, *Berakot* 7, 18: “Bendito sea Dios que no me ha hecho nacer gentil... Que no me ha hecho nacer zafio... Que no me ha hecho nacer mujer...”; y que suena a retórica hueca, a tenor de lo sucedido después en las sociedades cristianizadas, en las palabras de Pablo de Tarso: “No hay judío o griego, no hay esclavo o libre, no hay varón o hembra, porque todos sois uno en Cristo Jesús” (*Gal.* 3, 28).

femeninas ajenas a las normas civilizadas que se ponen en evidencia de manera particularmente clara y, a la vez, peligrosa cuando se esconden bajo la apariencia de cumplir las “labores” que les son propias, traduciéndose en la subversión de las funciones de género que la sociedad les encomienda: procrear y cuidar de la prole, ocuparse del telar y de la comida, tal como ilustra el caso que nos ocupa, o el de otras “malas madres” como Medea.<sup>17</sup>

Y eso nos lleva al punto de partida: el acto de antropofagia paterna se precipita como la consecuencia de una serie de trasgresiones femeninas. La primera, que Procne no se comporta como una buena esposa, de acuerdo a las normas de la *polis* democrática, porque trata de mantener los vínculos con su familia de sangre, añorando y pidiendo la compañía de su hermana, en vez de integrarse y dedicarse plenamente a su nueva familia *política*, cognaticia.<sup>18</sup> Esas ataduras agnaticias desatarán las ansias de venganza contra su marido, que le ha causado tan gran ultraje a su hermana,<sup>19</sup> y cumplirlas implicará anteponer su amor fraternal al maternal,<sup>20</sup> lo que la convierte en una mala madre, como se verá más adelante.

Antes querría señalar cómo, a lo largo del relato, se ponen de relieve otras subversiones del orden “genérico”, no solo por el papel decisivo que tiene la sororidad, como un vínculo más fuerte que el del matrimonio y la maternidad, a la hora de desencadenar la alter/acción, sino por el hecho de que la afrenta sufrida por una mujer concita también la solidaridad de otras mujeres. No me refiero solo a la esclava que lleva el tejido a Procne en el que su hermana ha

<sup>17</sup> En la *Medea* de Eurípides (1340-50) Jasón, que acaba de conocer la muerte de sus hijos a manos de su madre, le acusa de comportarse como no lo haría ninguna mujer griega, y le tilda de “leona, no mujer, de natural más salvaje que la tirrénica Escila”. Séneca, por su parte, abunda en el carácter salvaje de Medea, comparándola con un tigre (*Med.*, 863) y asociando su nombre a otros términos, como monstruo o Medusa, que refuerzan su condición de mala madre, véase Pedregal (2003: 28, n. 36). Sobre el debate en torno a la influencia del *Tereo* de Sófocles en la *Medea* de Eurípides, o viceversa, véanse Monella (2005: 89-92) y March (2003), entre otros.

<sup>18</sup> Calero (2007) y Picazo (2008), entre otras autoras, hacen un recordatorio de las condiciones y las obligaciones de las esposas en el ordenamiento jurídico y las prácticas sociales griegas.

<sup>19</sup> Aunque algunas versiones vinculan la venganza de Procne a la preferencia de su esposo por su propia hermana (Apollod., *Biblioteca*, III, 8), Higino (*Fab.*, XLV, 1) dice que Tereo pidió al rey de Atenas la mano de Filomela, asegurando que Procne había muerto; véase, además, Zapata (1987: 29), en cuyo caso, la princesa ateniense falla también, en su papel de *gyné*, al no aceptar la libertad de su marido para man/tener otras relaciones.

<sup>20</sup> Comportamiento en el que incurre también Altea, que mata a su hijo Meleagro —aunque de modo indirecto, a través del leño que las Parcas identifican con aquel—, para vengar a los Testiadas, sus hermanos, precisamente porque, como relata Higino (*Fab.*, CLXXIV): “(Meleagro) antepuso el amor (por Atalanta) a los vínculos de sangre y mató a sus tíos”; otras versiones de la historia pueden leerse en Hom. *Il.*, IX, 529-71; Apollod., *Biblioteca*, I 8, 3; Ant. Lib., *Metamorfosis*, II, Ov., *Met.*, VIII, 485-95, entre otras. Véase, asimismo, Ruiz de Elvira (1975: 318-28).



contado lo sucedido, porque, por su condición, está obligada a obedecer, y porque, como dice Ovidio (*Met.*, VI, 580), seguramente no sabía (¿no podía entender/leer?) lo que narraba la tela que portaba, sino más claramente a la ayuda de Latusa, esposa del rey Linceo, a quien, según Higino (*Fab.*, XLV, 2), Tereo confía a Filomela: la reina, amiga de Procne, “le envió de inmediato la que creía era una concubina”.<sup>21</sup>

La transgresión femenina cobra particular relieve cuando se manifiesta a través de otras funciones “genéricas” prototípicas como la labor del telar, y la elaboración de la comida. El hilado y la confección de tejidos constituyen la ocupación femenina por antonomasia en las sociedades antiguas. Define tanto a la perfecta *gyné*, siguiendo el ejemplo paradigmático de Penélope, como a la modélica *matrona*, que encarna Lucrecia.<sup>22</sup> Y si la costumbre la identifica con la virginidad —y la castidad—, aquí lo tejido le sirve a Filomela para revelar que la suya le ha sido arrebatada (Iriarte, 2007: 140; Gualerzi, 2007: 132),<sup>23</sup> y para rebelarse contra ese silencio, igualmente proverbial en las mujeres desde la Antigüedad,<sup>24</sup> en su caso re/forzado físicamente con la *glossotomia* que le es

<sup>21</sup> Véase n. 11. La decisión de la reina Latusa habría que leerla también en términos de solidaridad con Procne pues está motivada por lo que cree es un mal comportamiento de Tereo para con su esposa.

<sup>22</sup> Como señala Gualerzi en su minucioso estudio (2007: 124-31), el tejido es propio de todas las mujeres en las sociedades antiguas, tanto de las esclavas, como de las esposas de los reyes y los héroes, de las magas, las ninfas o las diosas del Olimpo, y también de las “madres” de los romanos, las Sabinas, y las mujeres de la familia imperial augustea; véase también Cenerini (2002: 18-9). Pero además de facilitar la garantía para la reclusión doméstica femenina, el trabajo textil de las mujeres constituye una indispensable contribución a la economía familiar, ya sea al atender las necesidades de vestido de sus miembros o como fuente de ingresos habitual, como recuerdan Iriarte (2007: 138) y Picazo (2008: 103-8).

<sup>23</sup> No se trata como en otros relatos, protagonizados por Calipso, Circe, Medea, Clitemnestra... (Gualerzi, 2007: 140, 144) de valerse del tejido para causar el mal a otros, sino de denunciar la violencia sufrida; el uso para ello de “marcas púrpura” sobre la tela blanca refirma su condición de virgen, como recuerdan Salzman-Michell (2005: 143) y Vázquez (2011: 319), y al hacerlo, de alguna manera, se cumple la creencia extendida entre los antiguos sobre la vinculación entre el tejido y el destino (Porph., *Antr.*, 15), el de Tereo en este caso, que queda sentenciado por la “descripción” de Filomela.

<sup>24</sup> Si recordamos que el don de la palabra, como vehículo del pensamiento es la cualidad que distingue genuinamente a los humanos de otros seres vivos, y que en particular en la sociedad grecorromana constituye un elemento imprescindible y definidor de la actividad política y forense entendida como un avance civilizador, podremos valorar mejor las restricciones impuestas a las mujeres respecto a su uso, ya sea presentando el silencio como algo deseable y valorable en ellas, tal como hacen Aristóteles (*Pol.*, I, 1259b-1260), recordando las palabras de Solón según las cuales “el mejor adorno de la mujer es el silencio” (Sófocles, *Aj.*, 293) y también Pericles (Th., *Historia de la guerra del Peloponeso*, II, 45). O bien, otras veces se censura taxativamente el mal uso femenino del derecho a hablar, como hace Juvenal (*Sátiras*, VI, 440-450). Macrobio (*Saturnalia*, I, 6, 19-25) y Aulo Gelio (*Noches áticas*, I, 23) exhibiendo su buen

infligida,<sup>25</sup> de manera similar a la sufrida por la ninfa Tacita Muta, con la que Júpiter intenta acallar su testimonio inconveniente, también sobre aviesas intenciones sexuales.<sup>26</sup>

A través de las diversas versiones no queda claro si el mensaje para su hermana consiste en una imagen o en palabras insertas en la trama de su tela y sobre el particular ha debatido largamente la historiografía especializada.<sup>27</sup> En todo caso, me parece convincente el razonamiento de G. Guastella (2001) de que es la “superioridad cultural” lo que permite a las dos atenienses comunicarse

verbo, describen con el ejemplo concreto de la indiscreción e incontinencia la incapacidad de las mujeres para guardar un secreto, también relacionado con la disponibilidad sexual masculina sobre las mujeres, por cierto. En la misma opinión abundan los Padres de la Iglesia, desde Pablo de Tarso (*I Cor.*, 14, 34-5) sancionando claramente que las mujeres “callen en la asamblea... y si quieren aprender algo pregunten en casa a sus maridos porque es indecoroso que una mujer hable en la asamblea”; en términos parecidos se manifiestan Orígenes (*Comm. in I Cor.*, 3, 1), Tertuliano (*Virg.*, IX, 1) y Ambrosio (*Virg.*, III, 3; *Inst.*, X, 66). Sobre el silencio impuesto a Filomela véase J. de Luce (1993).

<sup>25</sup> Marder (1992: 161) considera la amputación como una segunda violación simbólica, que viene a dar pleno sentido a la violación literal, física; si esta supone una violencia corporal, la pérdida de la lengua supone, además de un castigo físico, la violación y aniquilación del ser humano, al privarlo de su característica más genuina, la palabra. Por su parte Peek (2003: 49) incluye la escena siguiente a la amputación —en la que Ovidio (*Met.*, VI, 557-60) describe la lengua recién cortada que sigue “hablando”, y como si de la cola cortada de una serpiente se tratara, intenta volver a su dueña—, entre los diversos episodios del relato de lo que él considera grotescos, o de humor negro.

<sup>26</sup> Ovidio (*Fast.*, II, 572-617) cuenta la historia de esta ninfa transformada en diosa del “silencio infernal” después de sufrir la pérdida de su lengua a manos de Júpiter por haber revelado sus intenciones amorosas sobre Giuturna a esta misma, y a su propia esposa, Juno. Describe también Ovidio el ritual en su honor, llevado a cabo por una “vieja cargada de años”, condición femenina que la sociedad romana asocia particularmente con el parloteo incesante, estúpido y hasta peligroso —*graología*. Cantarella (1997: 19-21) recuerda que el castigo de Júpiter supone convertirla en todo lo contrario de lo que inicialmente refiere su nombre —Lara, Lala— asociado a “hablar” (*laleo*), y que su culto, celebrado en febrero, la vincula al mundo de los muertos, “el lugar apropiado para los silenciosos” (*Ov.*, *Fast.*, II, 609), y en él se manipula un pez, todos ellos elementos que refuerzan ese silencio gravoso que se le impone por no haber sabido callar.

<sup>27</sup> Monella (2005: 109, n. 88) recoge algunas de las opiniones tanto a favor de una representación figurada como escrita, opción que él también considera más probable. Por su parte Salzman-Michell (2005: 144-5), después de valorar otras interpretaciones de lo narrado por Filomela como un texto escrito considera que no debe descartarse su capacidad como artista plástica para representar en imágenes visuales su mensaje. En este sentido, habría que recordar también, como hace Vázquez (2011: 311-2; 317) y la bibliografía que refiere, que Atenea —la más masculina de las diosas del Olimpo— propició la conversión de la joven Aracne en araña, no sólo por su insolencia al competir en destreza como tejedora con la diosa, sino por la “representación en su bordado de escenas en las que los dioses violan a mujeres mortales”.

entre sí: a Filomela porque, privada de la voz, sabe escribir y lo hace subvirtiendo el uso sumiso del telar, que ella utiliza como “hoja en blanco” para denunciar el abuso sufrido; a Procne, porque con su capacidad de leer “letras”, “marcas” puede desentrañar un mensaje incomprensible para su entorno bárbaro.<sup>28</sup> Pero incluso en la versión de Antonino Liberal (*Metamorfosis*, XI, 6), en la que es Aedón (Procne) la que escucha las lamentaciones de su hermana Quelidón (Filomela), queda patente la necesidad de la palabra femenina para lograr la reparación de la afrenta, y que esta, causada por el abuso de poder masculino, no quede impune.<sup>29</sup>

Otra de las actividades realizadas en el ámbito doméstico y, por tanto, por las mujeres, es la preparación de los alimentos, como cuenta Jenofonte (*Oec.*, VII, 21), ya sea personalmente o supervisando la labor de las esclavas, en el caso de las mujeres eupátridas, como nuestras protagonistas.

Los saberes y las tareas de la cocina forman parte de lo que, con su habitual elocuencia, Luisa Campuzano (2006: 120) llama la “fruitiva ironía con que lo despreciado por el orden instituido se erige en instrumento de liberación, en rebeldía, en contracultura y contradiscurso que se expresan en códigos que el otro no maneja, y que les otorgan una posición superior, una posibilidad, si no de control por lo menos de fuga a quienes los dominan”.<sup>30</sup> Y ciertamente, a Procne, ayudada por su hermana, “cocinar” le permite, no tanto huir de su situación, sino cambiar el rumbo de los acontecimientos y la vida de sus próximos. No solo porque, como dice Peek (2003), este se constituye en otro episodio de humor negro a cuenta de la subversión de la imagen de perfecta esposa —*coniunx*— cuando bajo la apariencia de portarse como tal, y ofrecer solícita la cena a su marido, le sirve —como Ovidio ya le ha adelantado al lector— a su propio hijo. El requerimiento de Tereo de ver a Itis y de que su esposa cumpla sus

---

<sup>28</sup> Más allá de que es difícil imaginar cómo Filomela podría representarse violada por su cuñado, sin usar palabras, Guastella (2001: 81) reflexiona que un mensaje constituido por imágenes hubiera sido fácilmente descifrado por el propio Tereo o por sus esclavas. Véase, sobre la actitud de Filomela, Rosati (2009: 321).

<sup>29</sup> Luce (1993: 305) señala cómo en la violación, más fuerte que la satisfacción del placer físico, es la búsqueda del dominio, de la humillación y la degradación de la víctima, por tanto hablarlo, contarlo, pedir ayuda sigue siendo el primer paso para acabar con la violencia de género: la palabra, dicha o escrita, como emblema de la resistencia y consciencia del propio “yo” frente al intento de la violencia de negar y anular la identidad del otro, de la que habla Birulés (2007: 18-9). Sommerstein (2006), por su parte, resalta la valentía que supone para una mujer soltera, como Filomela, en la *polis* democrática, revelar la pérdida de su virginidad, frente a una comunidad que piensa en los obvios y poderosos motivos que tiene para mentir, o callar.

<sup>30</sup> Saberes alternativos y tan poderosos como sentencia sor Juana Inés de la Cruz: “Pues ¿qué os pudiera contar, Señora [sor Filotea de la Cruz], de los secretos naturales que he descubierto estando guisando?... yo suelo decir viendo estas cosillas: si Aristóteles hubiera guisado, mucho más hubiera escrito” (Campuzano, 2006: 117).

obligaciones es esperado y contestado por Procne con el mismo gesto: la cena servida.<sup>31</sup> Y al hacerlo, aparentemente desestabiliza los pilares del orden patriarcal, por cuanto la comida para su esposo no solo no contribuye a su subsistencia material, sino que, bien al contrario, anuncia su final, en la medida que al comerse a su hijo, se está comiendo a sí mismo y su futuro.

Por otra parte, la pre/ocupación de las dos hermanas en los fogones supone otra muestra de irónica subversión, pues no consiste en la elaboración de una comida cotidiana, sino de un banquete ritual —*patrii moris sacrum*, dice Ovidio (*Met.*, VI, 648)—, al que solo es lícito que asista el marido; exactamente las características que Walter Burkert señala como propias de todo consumo solemne de carne, que proviene de un sacrificio.<sup>32</sup> El nombre de la víctima Itis/Itilo remite asimismo, en su etimología, al animal sacrificial (*uitulus, italos*) (Burkert, 1981: 139-40), y el uso de un caldero de bronce para “cocinarlo” tiene paralelos en otros rituales de sacrificio humano, incluido el del propio Dionisos, a manos de los Titanes.<sup>33</sup> Por tanto, las dos hermanas han trasgredido metafóricamente los límites domésticos de la cocina para irrumpir en el ámbito y las competencias público-cívicas, y por ello masculinas, del sacrificio ritual a los dioses.

Pero donde quizá es más evidente la paradoja, envuelta en ese humor negro,<sup>34</sup> es en la inversión de sus funciones como madre, en la subversión del proceso de la pro/creación: ella, que ha albergado en su vientre la gestación de su hijo, para que después saliera a la luz de la vida, le obliga a regresar ahora, devolviéndolo al vientre de su padre, a la di/gest(ac)ión en otras vísceras, que lo

---

<sup>31</sup> Ovidio (*Met.*, VI, 647-60) relata el sangriento episodio de la conversión de Itis en la “cena” de su padre y cómo cuando este reclama la presencia de su hijo, Procne le responde “intus habes, quem poscis” y Filomela le arroja la cabeza del vástago (Peek, 2003: 44; 47).

<sup>32</sup> Burkert (1981: 88) recuerda que esa “comida en solitario” se repite en otros banquetes sacrificiales griegos, también en el almuerzo antropofágico que Atreo le hace comer a Tiestes.

<sup>33</sup> Burkert (1981: 88 y 138) enumera diversos rituales en los que al sacrificio de la carne, entre ellos el desmembramiento de Dionisos por los Titanes, le sigue su manipulación, parte asada, parte cocida en calderos de bronce, como en el caso de Itis (*Ov.*, *Met.*, VI, 644-5). La cocción en calderos de bronce aparece también en otros sacrificios humanos, como el perpetrado por Medea para devolver la juventud, primero con el carnero, y luego inducido en las hijas de Pelias, con su padre (Apollod., *Biblioteca*, I 9, 27; Paus., *Descripción de Grecia*, VIII 11, 2; *Ov.*, *Met.*, VII, 297-349), o el de Ino, con su hijo Melicertes (Apollod., *Biblioteca*, III 4, 3).

<sup>34</sup> Peek (2003: 33-34) se refiere al frecuente uso que Ovidio hace del humor negro, que resulta cuando se inserta lo cómico en situaciones que, por trágicas, son reluctantes a su visión cómica, incluyendo el tratamiento humorístico de lo que es grotesco, macabro, satírico, absurdo o irónico; como esta “paternidad invertida” de Procne, en mi opinión.

condenan a la oscuridad de la muerte.<sup>35</sup> Es decir, lejos de ser solamente el seno receptivo donde se aloja la semilla paterna, la madre, todopoderosa esta vez, decide sobre el fruto y lo hace “re/incorporarse” a las entrañas del padre, de tal manera que, más allá del hecho terrible del infanticidio, Procne vuelve del revés la convicción de la superioridad masculina en la procreación, desmintiendo la secundaria y pasiva participación femenina, tal como Aristóteles la formulará.<sup>36</sup>

Desmontado el dominio biológico, pierde sentido el predominio social, trasgredido por Procne, como por otras madres —Harpálice, Medea, Ino, Altea— cuando deciden sobre la vida de sus hijos, arrogándose una potestad que en la sociedad patriarcal le corresponde solo al padre.<sup>37</sup> Son los padres, quienes en virtud de la autoridad que les confiere la ley —griega o romana—, pueden decidir sobre la vida, desde su inicio, o la muerte de su descendencia. Y de hecho, disponen el sacrificio, más a menudo el de las hijas que el de los hijos. Pero lo hacen como Erecteo o Agamenón, por motivos que el discurso patriarcal presenta como “nobles”, colectivos, políticos, en cumplimiento de sus obligaciones, como propiciar la victoria en la guerra inmediata que van a acometer,<sup>38</sup> o como Atamante, para asegurar la recuperación de la fertilidad y el

---

<sup>35</sup> Guastella (2001: 86, 90, 92, 94), señala también que el término *uiscera*, con el que Ovidio (*Met.*, VI, 650-1) se refiere a Itis devorado por su padre, se utiliza para definir los restos de la carne humana despedazada por los animales, y que no han sido sepultados.

<sup>36</sup> Es bien conocida la teorización de Aristóteles (*Pol.*, I II, 9, 11-12) sobre el papel pasivo de la mujer-materia en el proceso biológico de la reproducción, frente al papel dominante de la fuerza generadora del padre: es en la semilla, en el padre, donde está el ser, lo que lo determina como tal. Como Esquilo pone en boca de Apolo: “No es la que llaman madre la que engendra al hijo, sino que es solo la nodriza del embrión recién sembrado. Engendra el que fecunda, mientras que ella solo conserva el brote —sin que por ello dejen de ser extraños entre sí— con tal de que no se lo malgore una deidad” (*Eu.*, 658-662). Historia semejante a la de Procne es la de Harpálice, quien, obligada a una prolongada relación incestuosa por su padre Clímeno, acabó sirviéndole a su hijo y hermano al padre de ambos (Parth., *Sufrimientos de amor*, XIII; Hyg., *Fab.*, CCXXXIX).

<sup>37</sup> Medea expresa con claridad que es ella quien les ha dado la vida a sus hijos, la que tiene derecho a arrebatársela, por encima de la autoridad de su padre (*Eur.*, *Med.*, 1062-64), como amargamente Jasón le reprocha, reconociendo que con ello destruye su genealogía y su posición social (*Eur.*, *Med.*, 1326-7; 1349-51); a ella se le atribuye también un largo historial de muertes, planeadas o ejecutadas, de legítimos herederos de sus padres, véase Pedregal (2003: 28). Y por lo mismo Clímeno, el padre de Harpálice la mata: por haberle hecho comer a su hijo (Hyg., *Fab.*, CCXXXVIII, 1), antes de suicidarse (Hyg., *Fab.*, CCXLII, 4), una vez privado de su descendencia.

<sup>38</sup> Erecteo sacrifica a su hija Ctonia, siguiendo las directrices de un oráculo, para salvar a los atenienses (Apollod., *Biblioteca*, III 15, 4; Hyg., *Fab.*, XLVI, CCXXXVIII). Agamenón está dispuesto a hacer lo mismo con Ifigenia, para obtener la victoria sobre los troyanos (Hyg., *Fab.*, CCXXXVIII; Ant. Lib., *Metamorfosis*, XXVII, 2).

sustento de su pueblo.<sup>39</sup> O para medir sus capacidades de gobernantes con los propios dioses, como Licaón o Tántalo, pues la *metis*, desde Zeus, es un arma imprescindible para el ejercicio del poder;<sup>40</sup> o para conservarlo, como Atreo, cuando mata a los hijos de Tiestes.<sup>41</sup> Otras veces, en fin, como Hércules, Atamante o Licurgo de Tegea, son víctimas de la locura enviada como castigo por los dioses, o creen salvar a sus hijas con la muerte de un daño mayor, como Virginio.<sup>42</sup>

Las madres, en cambio, matan sobre todo a sus hijos, de tal manera que las que inicialmente son las mejores esposas, dando descendencia masculina al linaje del padre, se convierten en las peores.<sup>43</sup> Además, su móvil responde a motivos considerados como no cívicos, sino particulares, pequeños —circunscritos al mundo pequeño de las mujeres— y hasta mezquinos, y si alguna es presa de la *mania* divina, como las tebanas Ágave o Ino, otras, como Procne o Medea, se nos presentan plenamente conscientes de lo que hacen, reaccionando contra lo que consideran una falta de sus maridos al conculcar los que creen sus derechos en el

---

<sup>39</sup> Apolodoro (*Biblioteca*, I, 9, 1-2) y Ovidio (*Fast.* III, 850-75) relatan que estaba dispuesto a sacrificar a sus hijos Frixo y Hele, obedeciendo a un mensajero de Delfos, previamente corrompido por Ino, para librarse de los hijos de Néfele, quien, finalmente, acude en su ayuda.

<sup>40</sup> Higino (*Fab.*, CLXXVI; *Astr.*, II, 4), Eratóstenes (*Cat.*, VIII) y Apolodoro (*Biblioteca*, III, 8) refieren, en diferentes versiones que Licaón, rey de Arcadia, y sus hijos descuartizaron a su nieto, Arcas, hijo de Zeus (o un niño del lugar), y se lo sirvieron como alimento para probar la sabiduría divina del dios. Por su parte, Tántalo, hijo también de Zeus, y su confidente, le sirvió a él y a los demás dioses a su hijo Pélope, para medirse en su *metis* con su padre (Hyg., *Fab.*, LXXXII, LXXXIII; Ov., *Met.*, VI, 408). Este sería solo uno de los grandes delitos cometidos por Tántalo que le valieron su castigo eterno, véase Ruiz de Elvira (1975: 190).

<sup>41</sup> Atreo le sirve a su hermano Tiestes los miembros despedazados de sus tres hijos, como comida, en el contexto de la reñida contienda por el reino de Micenas (Apollod., *Ep.*, 2, 10, 11, 12, 14; Hyg., *Fab.*, LXXXVIII).

<sup>42</sup> Hércules (Apollod., *Biblioteca*, II 4, 12) y Atamante (Apollod., *Biblioteca*, III 4, 3; Ov., *Met.*, IV, 514) enloquecen por intervención de Hera; véase Pedregal (2010). Licurgo de Tegea (Apollod., *Biblioteca*, III 5, 1; Hyg., *Fab.*, CXXXII, CCXLII, 2), por Dionisos. Los motivos de Virginio, que dejan clara la prioridad de los intereses patriarcales, y la capacidad del padre para imponerlos, son explícitos en las palabras que Tito Livio (*Historia de Roma desde su fundación*, III 48, 5) pone en su boca: “Hija, te doy la libertad de la única forma que puedo”.

<sup>43</sup> Es significativo, en este sentido, que en la enumeración hecha por Higino, que parece contemplar todas las variables cuando de matar a los próximos se trata (*Fab.*, CCXXXVIII a CCXLV), la única combinación ausente es precisamente la de “los que mataron a sus hijos”. Ya Loraux (2004: 72-3) señalaba que un padre jamás mata a sus hijos, mientras que “la madre dotada de un hijo es peligrosa para el niño y para ella misma”. Sobre la preferencia de la descendencia masculina a la femenina, y el diferente trato familiar dispensado a unos y otras desde el nacimiento, así como la autoridad legal del padre sobre ellos, frente al papel relegado de la madre (Picazo, 2008: 82-3).

matrimonio, en la medida que este constituye el centro de su existencia.<sup>44</sup> Anteponen sus intereses personales a sus obligaciones como madres, que, de acuerdo al orden patriarcal, deberían predominar, dando rienda suelta, por el contrario, a sentimientos filiales, como los de nuestra protagonista, o los de Altea,<sup>45</sup> o a pasiones más fuertes, como las que puede desatar el orgullo ante el honor humillado de Medea (Pedregal, 2003); la venganza, que mueve a Ino o Procne contra sus maridos, o a Harpálice contra su padre; la envidia, como la que sienten Aedón hacia su prolífica cuñada Níobe, o Temisto hacia Ino, segunda esposa de su marido Atamante, que las lleva a matar a sus propio hijo, víctimas de la treta de rasgos semejantes que ambas urden para deshacerse de los hijos de otras.<sup>46</sup> O la soberbia que exhibe Níobe, frente a Latona, precisamente en el cumplimiento de sus funciones femeninas: por su muy superior y equilibrada fertilidad.<sup>47</sup>

### La tranquilizadora labor del mito

Pero, ¿por qué ocurre todo esto?, ¿quiénes son y dónde están las deidades que lo consienten? En realidad, todo se desencadena más bien por una ausencia, la de Hera, diosa protectora del matrimonio y la maternidad. Una ausencia física en la boda de Procne y Tereo; sí están presentes las Euménides, que acuden con antorchas fúnebres (Ov., *Met.*, VI, 428-434). Ello constituye el más funesto presagio de las desgracias que luego vendrán y que no son sino la consecuencia lógica de que Hera no despliegue sus poderes hacia Procne y su prole. No

---

<sup>44</sup> Así, “por falta de razón (*di`áfradías*)”, cuenta Homero (*Od.*, XIX, 523) que Aedón acabó con su hijo. Sztulman (1996: 135) señala cómo la Medea de Eurípides —al igual que la Procne de Sófocles— es plenamente consciente de lo que hace, sin perder en ningún momento el contacto con la realidad. Sobre las expectativas y la importancia del matrimonio para las mujeres, véase Buxton (2000: 122 y 142, n. 60).

<sup>45</sup> Desde la perspectiva del sistema patriarcal, el infanticidio de Altea, por cuanto se propone vengar la muerte de sus hermanos, y herederos del linaje paterno, sería más justificable que el de Procne, que se deja llevar por los sentimientos hacia su hermana Filomela, véase *supra* n. 15.

<sup>46</sup> Un episodio similar de trueque, cambiando ropas (Temisto) o lugares (Aedón), está en el relato común de estas engañadoras engañadas: Higino (*Fab.*, IV) relata cómo Temisto le cuenta por equivocación a la propia Ino sus planes para matar a los hijos de esta, de tal modo que acabará dando muerte a los suyos propios. Ruiz de Elvira (1975: 363) recopila las referencias a la historia protagonizada por Aedón, la versión en Homero o Antonino Liberal, de Procne.

<sup>47</sup> Apolodoro (*Biblioteca*, III 5, 6) recoge el episodio y Ovidio va relatando todo el proceso: la felicidad de Níobe por ser tan perfecta madre de haber alumbrado a siete hijos y siete hijas, número muy superior a los dos —Apolo y Artemis— de Latona (*Met.*, VI, 191-2); el enfado de esta, que no duda en identificar el descaro de Níobe, con el desafío de su padre Tántalo, también castigado por los dioses (*Met.*, VI, 213), véase n. 48, que no se detiene ni después de haber perdido a la mitad de su descendencia —la masculina en primer lugar— (*Met.*, VI, 284-5), y que pide clemencia divina, al fin, para conservar a su última y más pequeña hija (*Met.*, VI, 299-301).

sabemos la razón de su enfado, más allá del delito de *hybris* que, en la versión de Antonino Liberal, comete Aedón.<sup>48</sup>

Y como en otros episodios de madres infanticidas (Ágave, Ino, Medea), cuando Hera retira su protección, y hace dejación de sus deberes para con el sistema patriarcal, entra en acción Dionisos, amparando el mal comportamiento de esposas y madres, del que la propia diosa es epítome, precisamente a costa del hijo de Semele. Víctimas de su divina *mania*, o como en este caso, fingiéndola, las mujeres protagonizan alter/acciones, no ya diferentes a las que se les suponen propias, sino exactamente las contrarias: en vez de comportarse como abnegadas madres, matan a sus hijos. Pero la misma esencia de la fiesta dionisiaca anuncia que lo que ocurre en ella es solo un riesgo calculado, un ámbito para tolerar las consecuencias nefastas del libre albedrío femenino, sin que realmente esté amenazada la estabilidad del sistema social (Bremmer, 1984); incluso en esta ocasión, y a pesar de tratarse de un simulacro, el ambiente báquico que impregna el tramo final del relato auspicia algunos aspectos que encierran el mensaje esperanzador de que Dionisos, hijo al fin de Zeus, triunfará en la re/generación del orden patriarcal, más allá de las debilidades de Hera.<sup>49</sup> La Procne de Ovidio (*Met.*, VI, 595-6), fingiendo actuar como una ménade, aprovecha la libertad de movimientos consentida a las mujeres en esta celebración, para ejercer una libertad real y rescatar a su hermana; al abrigo de la noche —reverso de la vida cívica—, vestidas ambas de bacantes regresan a palacio (*Met.*, VI, 600-1) y perpetran su venganza, que rememora la muerte de Penteo a manos también de su madre y tías maternas, pero esta vez no en el entorno agreste, sino en el seno doméstico, y no presas de un ritual estático, sino a través de tareas civilizadamente femeninas, como cocinar y servir al esposo. Es en relación con el modo de “cocinar” donde aparece uno de los elementos más importantes. Como ya se ha señalado, el tratamiento del cuerpo de Itis tiene paralelo en otros relatos de heroización de niños y como en el propio caso de Dionisos, implica la inmortalización de los mismos.<sup>50</sup> Este planteamiento era ya conocido cuando lo señala Joseph Fontenrose (1948) a mediados del siglo pasado, y más recientemente Corinne Pache (2004) lo recupera para explicar la peripecia de Pelope, Melicertes, Learco o los hijos de Heracles, incidiendo en que el paso por

---

<sup>48</sup> “Mientras que honraron a los dioses, fueron dichosos. Pero dejaron escapar una frase ofensiva: que se amaban más que Hera y Zeus. Hera les afeó estas palabras y les envió a Discordia, que introdujo las rivalidad en sus ocupaciones” (Ant. Lib., *Metamorfosis*, XI, 3). Es decir, la diosa encargada de velar por el entendimiento marital, no solo hace dejación de sus funciones sino que envía a sustituirla a la diosa Discordia, que siembra entre los cónyuges la desunión.

<sup>49</sup> Ciappi (1998: 434-43) señala que la atmósfera dionisiaca de los actos de Procne aparece únicamente en Ovidio. Sin embargo, otros estudiosos, como Monella (2005: 112-3), advierten la presencia del tema dionisiaco en la tragedia sofoclea.

<sup>50</sup> Véase n. 33.



el caldero puede conferir la muerte o la inmortalidad, dependiendo, precisamente, de si es el padre o la madre quien lo lleva a cabo.<sup>51</sup> Y tiene su apoyatura mítica más clara en episodios como los protagonizados por Tetis con Aquiles, Deméter con Demofonte e Isis con el hijo de Astarté, a quienes tratan de volver inmortales introduciéndoles en el fuego.<sup>52</sup> El ritual nos induce a pensar que la suerte de Itis, más allá de la voluntad de su madre, no le lleva a la muerte, sino a otra forma de existencia, propiciada por el fuego sublimador. Por otra parte, si recordamos que en el pensamiento mágico de la sociedad antigua la antropofagia —aun involuntaria como la de Tereo— es un medio para incorporar los valores y virtudes del comido, la “devolución” a las vísceras paternas por parte de la madre coloca al hijo en la carne del padre, lo re/incorpora, como materia tanto más fuerte, tras la superación de la muerte, y renovadora de la generación en potencia de su estirpe que, en términos aristotélicos, el padre podrá ejercer a través de “otro seno materno”. Bajo la trasgresión femenina de su función procreadora que el culto dionisiaco ampara, el mismo dios renacido después de su muerte y despedazamiento, constituye la seguridad de que, más allá de la alter/acción de las madres, diosa Hera incluida, el orden patriarcal es capaz de garantizar su continuidad.

Otro aspecto vinculado al mundo dionisiaco es la metamorfosis ornitológica también presente en otros mitos.<sup>53</sup> Una reducción de la naturaleza humana a animal que es un castigo divino por no haber cumplido sus funciones. Así, Procne se vuelve ruiseñor, el “único pájaro libre de sueño y siempre despierto” como lo define Eliano (*VH.*, XII, 20),<sup>54</sup> es decir, un ave asociada a la noche, al reverso del día, condenada a llorar eternamente su incapacidad como madre, en el ámbito oscuro del no ser, pero que es a la vez, antesala y promesa de la vida.<sup>55</sup> Su hermana Filomela comparte con ella a medias esa condena, pues, “en cambio

---

<sup>51</sup> La idea aparece ya en el trabajo de Farnell (1916: 41), retomada por Fontenrose (1948: 166) y por Pache (2004: 52-3; 57; 62; 79-81; 148, *passim*).

<sup>52</sup> A. R., *Argonauticas*, IV, 870-76; Hom., *Himno homérico a Deméter*, 239-254; Plu., *Moralia*, *Isis y Osiris*, 357C.

<sup>53</sup> Eliano (*VH.*, III, 42), cuenta que eso les ocurrió a las Minias, castigadas a vagar de noche por su excesivo celo como esposas, que las hacía rechazar el culto de Dionisos.

<sup>54</sup> Incluso en las fuentes latinas que atribuyen a Filomela la transformación en ruiseñor, se le denomina *luscinia philomela* (Ruiz de Elvira, 1975: 360), es decir, la que ve bien de noche.

<sup>55</sup> Sobre la degradación de la naturaleza humana a animal véase Monella (2005: 11). El discurso patriarcal de la sociedad antigua castiga el fracaso de las mujeres como madres con la pérdida de esa condición humana, cosificándolo en construcciones como la del *daimon* reproductivo, en el que se convierten las muertas antes de “alumbrar” la descendencia para su marido, bien estudiada por Johnston (1995), o en la de la mala madre, transformada en ave por interrumpir la vida de sus hijos (Reig, 2007: 239). Pache (2004: 73-4) por su parte, señala que el lamento —*thrēnos*— forma parte del ritual, siempre nocturno, en honor de los niños heroizados, que persigue, más allá de su muerte, su pervivencia e integración en la comunidad.

la golondrina no está siempre despierta; solo ha perdido la mitad del sueño”, y para los humanos anuncia ese renacer cíclico que supone la primavera.<sup>56</sup>

Si la trasgresión, incluso al extremo del infanticidio, provocada por “la naturaleza salvaje” de las mujeres es “asumible” para el discurso ideológico patriarcal, en la medida que tiene previstas sus consecuencias, y, más allá del espejismo de libertad que la fiesta dionisiaca propone, construye con ella un mito que desalienta cualquier tentación femenina de subvertir la norma so pena de arrostrar el castigo, más duro que la muerte, del lamento eterno por esa culpa, el desorden que causa Tereo, y su condena a la zoomorfización de vivir bajo las plumas de un ave de rapiña, para reproducir eternamente la violencia ejercida,<sup>57</sup> privado ya de cualquier posibilidad de descendencia humana, sirve al propósito de recordar a los beneficiarios de la misma que la ley patriarcal representa el único orden civilizador, no solo frente al proceder de los “bárbaros” extranjeros, también frente al de quienes<sup>58</sup> como el *moichos* en la ley griega, o el culpable de estupro en la romana, la subvierten.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Birulés, Fina (2007), “Reflexiones sobre vulnerabilidad y violencia”, *Violencia deliberada. Las raíces de la violencia patriarcal*, M. Dolors Molas Font (ed.), Barcelona, Icaria: 17-26.
- Braund, Susanna y Giles Gilbert, (2003), “An ABC of epic Ira: *Anger, Beats, and Cannibalism*”, *Ancient Anger: Perspectives from Homer to Galen*, Susanna M. Braund y Glenn W. Most (eds.), Cambridge, Cambridge University Press: 250-285.
- Bremmer, Jan N. (1984), “Greek Maenadism Reconsidered”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 55: 267-286.
- Burkert, Walter (1972), *Homo Necans. Antropología del sacrificio cruento nella Grecia antica*, Torino, Boringhieri Editore.
- Buxton, Richard (2000), *El imaginario griego. Los contextos de la mitología*, Madrid, Cambridge University Press [1994].

---

<sup>56</sup> Eliano (*VH*, XII, 20) añade que ambas “sufren ese castigo por el crimen que cometieron en Tracia durante aquel impio banquete”; la vinculación de la golondrina con el anuncio de la “mejor estación del año” (*Ael.*, *NA*, III, 52) para los agricultores está ya presente en Hesíodo, véase Monella (2005: 28-36).

<sup>57</sup> Hay diferentes versiones sobre la metamorfosis de Tereo. En abubilla, como dice Eliano (*NA*, III, 26): “la abubilla es de todas las aves, la de sentimientos más duros, aborrece especialmente al sexo femenino”; también Ovidio (*Met.*, VI, 674) y Apolodoro (*Biblioteca*, III 14, 8). En gavilán, según Homero (*Od.*, 13, 87, *ires kirkos*) e Higino (*Fab.*, XLV, 5, *accipiter*).

<sup>58</sup> Véase n. 2.

- Calero, Inés (2007), “Dones, lleis i l’opinió dels ciutadans en l’Atenes Clàssica: Eurípides i Plató”, *Invisibilitat i poder. Cares del femení a la Grècia antiga*, Joana Zaragoza (coord.), Tarragona, Arola Editors: 19-51.
- Campuzano, Luisa (2006), “Justo a su gusto: de la literatura simposiaca a la escritura de la cocina”, *Narciso y Eco: Tradición clásica y literatura latinoamericana*, Luisa Campuzano, Buenos Aires, La Bohemia.
- Cantarella, Eva (1997), *Pasado Próximo. Mujeres romanas de Tácita a Sulpicia*, Madrid, Cátedra.
- Cazzaniga, Ignazio (1950), *La saga di Itys nella tradizione letteraria e mitografica Greco-romana, I. Da Homero a Nonno Panopolitano*, Milano-Varese, Istituto Editoriale Cisalpino.
- (1951), *La saga di Itys nella tradizione letteraria e mitografica Greco-romana, II- L’episodio de Procne nel libro sesto delle Metamorfosi di Ovidio: ricerche intorno alla tecnica poetica ovidiana*, Milano-Varese, Istituto Editoriale Cisalpino.
- Cenerini, Francesca (2002), *La donna romana*, Bologna, Universale Il Mulino.
- Ciappi, Maurizio (1998), “Contaminazioni fra tradizioni letterarie affini di ascendenza tragica nel racconto ovidiano del mito di Procne e Filomela (*Met.*, VI, 587-666)”, *Maia. Rivista di Letterature Classiche*, III: 433-463.
- Cueva, Edmund P. (2001), “Euripides, Human Sacrifice, Cannibalism, Humor and the Ancient Greek Novel”, *The Classical Bulletin*, 77, 1: 103-114.
- Dixon, Suzanne (2001), *Reading Roman Women*, London, Duckworth.
- Farnell, Lewis R. (1916), “Ino-Leucothea”, *JHS*, 36: 36-44.
- Fontenrose, Joseph (1948), “The Sorrows of Ino and Procne”, *TAPhA*, 79: 125-167.
- Gualerzi, Saverio (2007), *Penelope o della tesitura. Trame femminili da Omero a Ovidio*, Bari, Palomar.
- Guastella, Gianni (2001), *L’ira e l’onore. Forme della vendetta nel teatro senecano e nella sua tradizione*, Palermo, Palumbo Editore.
- Iriarte, Ana (2007), “Els treballs i les nits de les antigues gregues”, *Invisibilitat I Poder. Cares del femení a la Grècia antiga*, Joana Zaragoza (coord.), Tarragona, Arola Editors: 135-154.
- Johnston, Sarah I. (1995), “Defining the Dreadful: Remarks on the Greek Child-Killing Demon”, *Ancient Magic and Ritual Power*, Marvin W. Meyer y Paul A. Mirecki, (eds.), Leiden, E. J. Brill: 361-390.
- Joshel, Sandra R. y Sheila Murnaghan (1998), *Women and Slaves in Greco-Roman Culture. Differential Equations*, London & New York, Routledge.
- Kruger, Kathryn S. (2001), *Weaving the Word. The Metaphorics of weaving and female textual Production*, Selinsgrove, Susquehanna University Press.

- Larmour, David H. J. (1990), "Tragic *Contaminatio* in Ovid's *Metamorphoses*: *Procne and Medea; Philomela and Iphigenia* (6, 424-674), *Scylla and Phaedra* (8, 19-151)", *Illinois Classical Studies*, 15: 131-141.
- Loraux, Nicole (2004), *Madres en duelo*, Madrid, Abada Editores.
- Luce, Judith de (1993), "O, For a Thousand Tongues to Sing': A Footnote on *Metamorphoses*, Silence and Power", *Woman's Power, Man's Game: Essays on Classical Antiquity in Honor of Joy King*, Mary DeForest (ed.), Wauconda, IL, Bolchazy-Carducci Publishers: 305-321.
- McGowan, Andrew (1994), "Eating People; Accusations of Cannibalism against Christians in the Second Century", *Journal of Early Christian Studies*, 2: 413-442.
- March, Jenny (2003), "Sophocles' *Tereus* and Euripides' *Medea*", *Shards from Kolonos: Studies in Sophoclean Fragments*, Alan H. Sommerstein (ed.), Bari, Levante: 139-161.
- Marder, Elissa (1992), "Disarticulated Voices: Feminism and Philomela", *Hypatia*, 7: 148-166.
- Martín, Antonio M. (2008), *El mito de Filomela en la literatura española*, León, Área de Publicaciones de la Universidad.
- Maslen, Robert W. (2000), "Myths exploited: the metamorphoses of Ovid in early Elizabethan England", *Shakespeare's Ovid: The *Metamorphoses* in the Plays and Poems*, Albert B. Taylor (ed.), Cambridge, Cambridge University Press: 15-30.
- Mirón, Dolores (2005), "La desmesura femenina, o por qué es tan importante el autocontrol para una mujer griega", *Venus sin espejo. Imágenes de mujeres en la Antigüedad clásica y el cristianismo primitivo*, Amparo Pedregal y Marta González (eds.), Oviedo, KRK: 81-102.
- Monella, Paolo (2005), *Procne e Filomela. Dal mito al simbolo letterario*, Bologna, Pàtron Editore.
- Pache, Corinne O. (2004), *Baby and Child Heroes in Ancient Greece*, Urbana & Chicago, University of Illinois Press.
- Pedregal, Amparo (2003), "La magia de Medea: versiones clásicas de un mito femenino", *Mitos femeninos de la cultura clásica*, Rosa M. Cid y Marta González (eds.), Oviedo, KRK: 17-42.
- (2006), "Porqué los Estudios de las Mujeres: Una perspectiva histórica", *La historia no contada. Mujeres pioneras 2005*, Albacete, Editora Municipal Ayuntamiento de Albacete: 54-65.
- (2010), "Ino-Leucotea/Mater Matuta. Inventando el mito del instinto maternal", *Dialéctica Histórica y compromiso social. Homenaje a Domingo Plácido*, César Fornis, Julián Gallego, Pedro López Barja y Miriam Valdés (eds.), Zaragoza, Pórtico: 649-668.

- Peek, Philip S. (2003), "Procne, Philomela, Tereus in Ovid's *Metamorphoses*: A narratological approach", *Antichthon*, 37: 32-51.
- Picazo, Marina (2008), *Alguien se acordará de nosotras. Mujeres en la ciudad griega antigua*, Barcelona, Bellaterra.
- Reig, Montserrat (2007), "Les dones i els ocells: presència i absència de la dona en els rituals funeraris de la Grècia antiga", *Invisibilitat i Poder. Cares del femení a la Grècia antiga*, Joana Zaragoza (coord.), Tarragona, Arola: 227-243.
- Rosati, Giampiero (ed.) (2009), *Ovidio: Metamorfosi. Volume III, libri V-VI* (trad. Gioachino Chiarini), Milano, Mondadori editore.
- Ruiz de Elvira, Antonio (1975), *Mitología Clásica*, Madrid, Gredos.
- Salzman-Mitchel, Patricia (2005), *A Web of Fantasies. Gaze, Image, and Gender in Ovid's Metamorphoses*, Columbus, The Ohio State University Press.
- Siegel, Janice F. (2001), "Peter Greenaway's *The Cook, The Thief, His Wife and Her Lover*: A Cockney Procne", *Classical Myth and Culture in the Cinema*, Martin M. Winkler (ed.), New York, Oxford University Press: 233-257.
- Sommerstein, Alan H. (2006), "Rape and Consent in Athenian Tragedy", *Dionysalexandros: Essays on Aeschylus and His Fellow Tragedians in Honour of Alexander F. Garvie*, Douglas Cairns y Vayos Liapis (eds.), Swansea, The Classical Press of Wales: 233-251.
- Sztulman, Henri (1996), "Le mytique, le tragique, le psychique: Médée. De la déception à la dépression et au passage à l'acte. Infanticide chez un sujet état-limite", *Pallas. Revue d'études antiques. Médée et la violence*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail: 127-136.
- Vázquez, Mariel (2011), "Un manto para el pueblo. Tejido social y trama cómica en la *Lisístrata* de Aristófanes", *La 'pólis' sexuada. Normas, disturbios y transgresiones del género en la Grecia Antigua*, Elsa Rodríguez Cidre y Emiliano J. Buis (eds.), Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires: 303-326.
- Zacharia, Katerina (2001), "'The Rock of the Nightingale': Sophocles' *Tereus* and Kinship Diplomacy", *Homer, Tragedy and Beyond. Essays in Honour of P. E. Easterling*, Felix Budelmann y Pantelis Michelakis (eds.), London, Society for the Promotion of the Hellenic Studies: 91-112.
- Zapata, Almudena (1987), "Progne y Filomela: La leyenda en las fuentes clásicas y su tradición en la literatura española hasta Lope de Vega", *Estudios Clásicos*, 29: 23-36.

## ABREVIATURAS

Aj.	Áyax
A. R.	Apolonio de Rodas
Ael.	Eliano
NH	<i>De natura animalium</i>

VH	<i>Varia Historia</i>
Ambr.	Ambrosio
<i>Inst.</i>	<i>Sobre la institución de las vírgenes</i>
<i>Virg.</i>	<i>Sobre las vírgenes</i>
Ant.	<i>Antígona</i>
Ant. Lib.	Antonino Liberal
Apollod.	Apolodoro
Arist.	Aristóteles
<i>Pol.</i>	<i>Política</i>
Cat.	<i>Catasterismos</i>
<i>Comm. in I Cor.</i>	<i>Comentarios I Corintios</i>
Eur.	Eurípides
<i>El.</i>	<i>Electra</i>
<i>Hypol.</i>	<i>Hipólito</i>
<i>Med.</i>	<i>Medea</i>
FGrH Jacoby, Felix, et al. (1923-1999), <i>Die Fragmente der griechischen Historiker</i> , Leiden, Brill.	
Gal.	<i>Gálatas</i>
Hes.	Hesíodo
<i>Op.</i>	<i>Trabajos</i>
Hom.	Homero
<i>Il.</i>	<i>Ilíada</i>
<i>Od.</i>	<i>Odisea</i>
Htd.	Herodoto
Hyg.	Higino
<i>Astr.</i>	<i>Astronomía</i>
<i>Fab.</i>	<i>Fábulas</i>
Juv.	Juvenal
Liv.	Tito Livio
Ov.	Ovidio
<i>Met.</i>	<i>Metamorfosis</i>
<i>Fast.</i>	<i>Fastos</i>
Parth.	Partenio de Nicea
Paus.	Pausanias
Plin.	Plinio
<i>Nat.</i>	<i>Historia Natural</i>
Plu.	Plutarco
Porph.	Porfirio
<i>Antr.</i>	<i>El antro de las ninfas de la Odisea</i>
Sen.	Séneca
<i>Phaed.</i>	<i>Fedra</i>
Str.	Estrabón
Tert.	Tertuliano

Virg. *Sobre el velo de las vírgenes*  
Th. Tucídides

