

DE PADRES A HIJAS. EDAD, PODER Y SABIDURÍA. LAS LÍNEAS DEL LINAJE

Dra. María Cecilia Colombani.

Universidad de Morón.

Universidad Nacional de Mar del Plata.

Instituto Superior de Formación Docente Ricardo Rojas

Introducción

Bajo el título «De padres a hijas. Edad, poder y sabiduría en los linajes hesiodicos», nos proponemos partir del pasaje de la *Teogonía* 117-132, para proponer una lectura de Hesíodo desde el marco teórico propuesto por Michel Foucault, fijándose sobre todo en la determinante obra *L'ordre du discours* (1971) y en la noción de «*metaphisique du pouvoir*», en las que el pensador francés reconoce la ecuación (poder-saber) como un par indisoluble e indivisible, ya que toda estructura de saber implica un estatuto de poder que se legitima, a su vez, desde ese saber.

Tal es el enfoque del que partimos en este estudio de dos tramas familiares de la citada obra de Hesíodo, a saber: la línea Zeus-Musas y la línea Nereo-Oceánides. Tramas en las que la noción de edad emerge de forma especial, ya que, hablar de disimetría de edad entre el padre y sus hijas resulta particular en un mundo donde la temporalidad se exhibe desde una lógica ambigua, ya que el mundo divino, si bien parece tener una cierta *vita*¹, desconoce el paso del tiempo, que sí conocen los varones mortales como marca de su “ser para muerte”². No obstante, debemos inferir la brecha generacional entre ambos, padres e hijas, a partir de las pautas que el propio relato nos devuelve; pautas que pasan fundamentalmente, por el dispositivo amoroso que atraviesa el texto.

La dimensión celebrante, «función nodular» de las Musas en el dispositivo de poder que el mito de Zeus supone, pasa a ser comparada con las Oceánides, presentadas por el poeta como las cincuenta hijas que «nacieron del intachable Nereo, expertas en obras intachables». Tras atender a los dos mitos en cuestión, podemos afirmar que, en el escenario hesiódico, «el dispositivo de sucesión genealógica cobra una importancia capital; no sólo es el motor de ese todo compacto que constituye el linaje, sino que la transmisión de los valores positivos en el contexto de un legado que se inscribe en la disimetría de edad y de género, garantiza los elementos que guardan la legalidad del *kosmos*. En ese escenario, las líneas de sucesión entre Zeus y las

1 Sissa, G. y Detienne, M. *La vida cotidiana de los dioses griegos*

2 Heidegger, M. *Ser y Tiempo*

Musas y Nereo y sus hijas, en particular Estigia, dan cuenta acabadamente de un estilo vincular que constituye el modelo de relación entre los elementos masculinos y femeninos que va cerrando el esquema de la totalidad del relato».

El arte de narrar. El mito: esa fuente inagotable de sentido

εἶπαθ', ὅ τι πρῶτον γένητ' αὐτῶν

“Y decidme lo que de ello fue primero”³ (*Teogonía*, 115-116)

El proyecto de la presente comunicación consiste en pensar la función mítica como arte de narrar y, a partir de sus efectos de verdad, considerar el arte que contribuye a otorgar un domicilio existencial a los hombres. Se trata de indagar la dimensión ético-antropológica del mito como relato fundacional.

El mito así entendido es una usina productora de significaciones múltiples; una verdadera dación de sentido que ubica espacio-temporalmente a los hombres. Los relatos constituyen configuraciones espaciales y temporales, más allá de que el mito se juegue en un tiempo áltero, en un *illo tempore*, el prestigioso tiempo de los orígenes o de los comienzos, dominado por el “érase una vez”.

La tarea del poeta resulta entonces una *poiesis* instituyente de la propia configuración existencial. El relato mítico inunda la vida en su totalidad, al tiempo que constituye la respuesta que una determina época necesita para saciar su incertidumbre.

Esta tarea instituyente tiene que ver con su capacidad de revelar las verdades esenciales para una comunidad determinada. Constituye un paradigma que legitima modos de pensamiento y de conducta, costumbres, instituciones y formas de habitar el mundo.

En este sentido, la tarea del poeta sobrevive desde los tiempos más remotos porque su *logos* es precisamente el que preserva, resguarda y custodia los grandes relatos. El relato mítico, con su peculiar orden del

³ La elección de este verso obedece a una doble finalidad. En primer lugar, indicar la relación entre el autor y la búsqueda de la *arkhe* en tanto principio del ser, así como la indagación del dispositivo familiar, presente en los inicios de *Teogonía*, con el objeto de relevar las relaciones de saber y poder que se dan en ciertas líneas de sucesión familiar.

discurso⁴, se inscribe así en una tradición de conservación de la memoria colectiva.

El relato mítico da cuenta en su materialidad de la capacidad del hombre de producir formas narrativas a partir de las cuales puede responder a su asombro.

Representa, sin duda, una originaria competencia comunicativa que genera un espacio de significaciones compartidas y hace de la *praxis* narrativa una experiencia intersubjetiva entre el poeta y su auditorio.

Quizás podamos pensar con Mircea Eliade que “conocer los mitos es aprender el secreto del origen de las cosas”⁵ y es este secreto lo que maravilla, lo que admira y genera la primera conciencia de no saber.

En este sentido, el arte poético adquiere en Homero una primera expresión, un primer encuentro entre un poeta y su auditorio y un primer gesto didáctico. El poeta y su público establecen un “entre”, un espacio de comunicación que gesta, a su vez, un *topos* de mutua pertenencia. Tal como refiere Pierre Vidal Naquet: “...para los griegos Homero era el poeta por excelencia, como la Biblia para es el libro de los judíos y los cristianos, como el Dante de la *Divina Comedia* es el poeta de los italianos de ayer y de hoy. Los jóvenes griegos aprendían a leer con Homero”⁶. El “entre” como espacio de la subjetividad compartida toma cuerpo de enseñanza originaria. Homero es ese punto de partida del relato aglutinante y convergente de la identidad griega. Es precisamente por este arte de narrar que “lo griego” encuentra un primer punto de reunión en el relato homérico. De allí que, “lo que nos fascina de la *Ilíada* es que se trata de un principio, Probablemente hubo poetas épicos anteriores a Homero. Pero no los conoceremos jamás”⁷.

4 Foucault, M., *El orden del discurso*, p. 11-12

5 Eliade, M., *Mito y realidad*, p. 20

6 Vidal Naquet, P., *El mundo de Homero*, p. 17

7 Vidal Naquet, P., *El mundo de Homero*, p. 102

Si tomamos esta línea explicativa del mito como *logos* cargado de sentido, la figura de Hesíodo sucede a la de Homero. Son, sin duda, los dos grandes poetas donde converge la identidad griega y los dos grandes nombres que instituyen un *topos* de pertenencia cultural e identitaria. Más allá del tiempo que los separe, las diferencias estilísticas o el posicionamiento frente al relato, forman parte de una tradición que define el primer asombro griego⁸. Tal como sostiene Pérez Jiménez, “los poemas de Hesíodo abrieron la puerta a la conciencia individual del hombre antiguo, al reconocimiento de un Derecho sancionado por la divinidad y, lo que es más importante, a la organización espacial y temporal, religiosa e histórica del mundo”⁹. El relato es omniabarcante; no se trata meramente de un segmento de preocupación, sino de un *logos* que intenta dar cuenta de la totalidad de los aspectos de lo real. Es desde esta perspectiva, quizás, que Detienne se anime a pensar que “el pensamiento hesiódico, como a menudo se ha observado, representa, antes bien, un nivel de pensamiento mítico, nivel intermedio entre la religión y la filosofía”¹⁰. No podemos, pues, hablar en forma compacta y lagunar de relato mítico. Lo que es innegable, más allá de los autores, los posicionamientos y los registros narrativos y comunicacionales de cada uno, es la fuente inagotable de sentido que el relato ofrece como *logos* fundacional.

Es precisamente este relato originario el que recrea las condiciones de posibilidad de una instalación subjetiva, de un modo humano de darse un domicilio existencial y transitar la experiencia humana de “ser en el mundo”¹¹. Basta pensar en el relato emblemático que representan al respecto los *Erga* en Hesíodo. Allí está el relato inaugural e instituyente de un modo humano de habitar la tierra y respetar su legalidad cósmica. Coincidimos con Detienne cuando afirma, “En el pensamiento de Hesíodo, el trabajo de la tierra es enteramente una práctica religiosa: los trabajos son aquellos que los dioses han reservado a los hombres, los días que distribuyen los trabajos en el curso

8 Jaspers, K., *La filosofía*, p.

9 Pérez Jiménez, A., en “Introducción General” en Hesíodo, *Teogonía*

10 Detienne, M., *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica*, p. 18

11 Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, p.

del año son los días de <Zeus muy prudente>, el que conoce el encadenamiento ritual de los trabajos, el que se acuerda de cada rito, sin cometer ninguna falta por olvido, es <hombre divino>”¹².

Si se trata de relevar la particularidad de Hesíodo dentro del cuadro general del pensamiento mítico, es insoslayable una referencia a su tendencia abstractiva y a cierta voluntad de sistema para intentar pensar la realidad como un todo ordenado. Tal como sostiene Bruno Snell en Hesíodo se puede ver algo más que cuadros genealógicos perfectamente estructurados o familias divinas; se trata de un poeta que fijó el origen de cada divinidad, mostrando en ello algo de su esencia y deteniéndose en el principio y en el sistema, como preocupación dominante¹³.

Ese oscuro objeto de preocupación

Hasta este punto hemos intentado relevar la función poética inscrita en el relato mítico desde distintas vertientes, tomando dos figuras emblemáticas del arte de narrar, Homero y Hesíodo, como exponentes, además, de la creación de un magma significativo donde el pueblo griego encuentra sus primeros enclaves de pertenencia y comunidad identitaria.

Sobre ese fondo de consideraciones teóricas, queremos tomar dos tópicos de preocupación antropológica para mostrar la respuesta simbólica del mito. Nos valdremos además de la consideración de Karl Jaspers para jugar con el aporte de la filosofía dialogando con el relato mítico. Jaspers en su canónico texto *La filosofía*, supone una distinción radical entre origen y comienzo de la misma. Sitúa históricamente al comienzo desde una lectura clásica del inicio del saber filosófico y reserva para el origen una lectura no historicista del mismo. El origen tiene que ver con aquello desde lo cual brota el espíritu interrogativo y eso parece estar fuera del orden del tiempo; lo considera una especie de manantial a partir del cual nace la necesidad de preguntar y ello corresponde a un registro existencial y no exclusivamente histórico; no

¹² Detienne, M., *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica*, p. 36

¹³ Snell, B., *Las fuentes del Pensamiento Europeo*. Capítulo III: El mundo de los dioses en Hesíodo

obstante, por encima de la respuesta, el filósofo alemán jerarquiza la actitud de interrogar. Si lo pensamos desde este andarivel, se produce un primer vínculo entre mito y *logos*, ya que la actitud interrogativa o el impacto de no saber abrazan sin distinción a ambos *logoi*.

Finalmente, Jaspers postula cuatro orígenes en la línea de lo que él entiende por origen: el asombro, la duda, las situaciones límites y la comunicación entre los hombres, algunos de los cuales inscribe en una cierta periodización histórica.

Nuestra propuesta consiste en tomar el primero de esos orígenes, la maravilla o asombro, y hacerlo jugar dentro del relato mítico en el *logos* hesiódico para ver cómo se puede relevar aquello que Jaspers ubicaba como origen de la filosofía y que, a nuestro entender, ya está presente en el mito, así como cierta relación con la verdad.

El asombro o la maravilla

En este punto, Jaspers sostiene que el asombro o la admiración surgen de la inconmensurabilidad de aquello que rodea y desborda al hombre. Es el primer contacto con el orden cósmico que sobrepasa al hombre por doquier y que lo impele a interrogarse. Es, a su vez, la conciencia de no saber, de admitir la propia ignorancia para dar respuestas de alguna forma posible a esa primera maravilla que causa estupor.

Hesíodo da cuenta de la inquietud. Basta pensar en el comienzo de su relato cosmogónico: “En primer lugar existió el Caos. Después Gea la de amplio pecho, sede siempre segura de todos los inmortales que habitan la nevada cumbre del Olimpo. [En el fondo de la tierra de anchos caminos existió el tenebroso Tártaro] Por último Eros, el más hermoso entre todos los dioses inmortales, que afloja los miembros y cautiva de todos los dioses y todos los hombres el corazón y la sensata voluntad en sus pechos” (*Teogonía*, 117-132). Los versos dan cuenta de ese primer asombro que moviliza el pensamiento en tanto acción tendiente a dar cuenta de un cierto impacto.

Esta acción se inscribe en la capacidad poiética del hombre de otorgar sentido a su existencia. El asombro se inscribe en la condición de seres mortales que nos atraviesa ontológicamente.

Queremos jugar con este marco teórico a partir de la consideración de las dos razas o los dos mundos impermeables de los que Louis Gernet habla y dan cuenta precisamente de la condición que venimos relevando: el *topos* divino y el *topos* humano en sus respectivos registros de ser, distanciados ontológicamente por el límite que la muerte constituye. El segundo límite que marca la condición humana está representado por los dioses¹⁴. En este marco, queremos relevar la función de las Musas como artífices de la función poética y del arte de narrar, tópico que constituye la otra pata de nuestra propuesta.

La presencia de las Musas da cuenta de la precariedad constitutiva del hombre, propia de su finitud, ya que, sin su auxilio, no hay posibilidad de “acordarse”, de traer a la presencia el acontecimiento evocado y narrado. Esto habla del límite, de la irreversibilidad de una situación inevitable.

El comienzo de *Teogonía* exhibe el gesto invocatorio, inscrito, como venimos sosteniendo en la cuestión del límite. A nuestro entender, la verdadera dimensión es antropológica y se inscribe en la inevitable presencia de las diosas para posibilitar el arte poético a partir de la imposibilidad humana, signada por el límite onto-antropológico: “Por las Musas Helicónides comencemos a cantar, las que habitan del Helicón la montaña grande y divina y alrededor de la fuente violácea con sus pies delicados danzan y alrededor del altar del poderosísimos Cronión. Y después de lavar su tierna piel en el Permeso o en la Hipocrene o en el Olmio divino, en lo más alto del Helicón coros han creado bellos, encantadores, y se mueven ágilmente con los pies” (*Teogonía*, 1-8).

Zeus Las marcas identitarias del poder.

Luego de referimos al mito como operador de sentido y como modelo de instalación en el mundo, y luego de reconocer su asociación con el asombro como gesto interrogativo, nos proponemos establecer un juego genealógico

14 Gernet, L., *Antropología de la Grecia Antigua*, p. 15

para determinar cómo se presentan las líneas de sucesión entre padres e hijas y relevar la complementariedad entre el saber y el poder al interior de la trama familiar.

Tomaremos la díada saber-poder desde el marco teórico de Michel Foucault que reconoce la ecuación como un par indisoluble, ya que toda estructura de saber implica un estatuto de poder que se legitima, a su vez, desde ese saber¹⁵.

A su vez, pretendemos dar cuenta de la sucesión entre la figura masculina que el padre representa y la línea femenina, inscrita en la descendencia de las hijas mujeres.

Trabajaremos dos tramas familiares presentes en la *Teogonía* de Hesíodo para ver un cuadro de duplicidades estructurales: la línea Zeus-Musas y la línea Nereo-Oceánides.

Efectuar un relevamiento de la figura de Zeus nos remite a *Teogonía* a afectos de poder visualizar la dimensión de poder que caracteriza su presencia. *Teogonía* ha constituido el poema emblemático de la soberanía. El relato puede ser inscrito en el mito de soberanía ya que cuenta las luchas progresivas que culminan con el reinado absoluto de Zeus y su carácter de garante máximo y sumo legislador, ya que es en él en quien recae el orden del *kosmos* como carta de triunfo de un largo dispositivo agonístico que ha sentado las bases del poder regio.

Nuestro interés es relevar esa presencia, ubicándola en dos grandes segmentos o planos de acción-intervención; un primer plano de registro socio-antropológico y un segundo plano de registro cósmico-natural. Si atendemos pues a ambos *topoi*, nuestro interés radica en mostrar cómo su presencia abarca la totalidad de los ámbitos que definen lo real. En última instancia, su presencia es omniabarcante y define el principio de legalidad en ambos territorios.

El honor, la memoria y la fama

¹⁵ Foucault, M., *Microfísica del poder*. En la totalidad de esta obra, propia de la etapa genealógica, el autor problematiza las relaciones entre saber, verdad y poder. Analiza los mecanismos de producción de verdad, asociada a la producción de saber en el marco de una verdad ficcionada, histórica, en diálogo permanente con las condiciones históricas que la posibilitaron.

Zeus es un dispensador. Su principal marca identitaria es su capacidad productora; no se trata de una producción material, sino simbólica. Dispensa aquello que los hombres requieren para mantener su cohesión como grupo humano.

La primera marca se refiere a la dualidad ontológica que merced a su intervención revisten los mortales, que por supuesto, dependen de su voluntad: "...venid aquí, invocad a Zeus y celebrad con himnos a vuestro padre. A él se debe que los mortales sean oscuros y célebres; y por voluntad del poderoso Zeus son famosos y desconocidos" (*Trabajos y Días*, 2-4). Zeus dispensa el registro de representatividad o no de los mortales en la medida que otorga la tensión entre la luz o la oscuridad, la claridad del nombre o la tenebrosidad del silencio; al otorgar la fama retira al hombre de la opacidad del olvido y le dona el brillo inscrito en la presencia. Se trata, en definitiva, de la díada Ser-No ser, presencia-ausencia, que Detienne ubica en el rol del poeta que celebra la hazaña del hombre cantado¹⁶. No es ésta una función menor; se trata de disponer del destino de los mortales, de su eterno recuerdo articulado en nombre y fama, o de su desaparición, articulada en el olvido como forma de *thanatos*.

El poder

Si bien el análisis precedente se inscribe en una asignación de poder, hay, no obstante, una específica dimensión que lo señala como el dispensador de un poder que se vincula con el estatuto que los mortales ostentan: "Pues Zeus altitonante que habita encumbradas mansiones fácilmente confiere el poder, fácilmente hunde al poderoso, fácilmente rebaja al ilustre y engrandece al ignorado y fácilmente endereza al torcido y humilla al orgulloso" (5-8). Si lo miramos desde el punto de vista de la divinidad, la facilidad de las acciones radica en la plena y absoluta voluntad de quien ostenta el máximo poder; si lo consideramos desde la perspectiva de los hombres se ve claramente la absoluta subordinación a la decisión del dios y la clara contingencia y precariedad del estatuto antropológico; nada es definitivo en el campo de los

¹⁶ Detienne, M. *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica*, Capítulo II, La memoria del poeta

hombres; todo tiene la evanescencia ontológica del plano de los mortales, siempre a merced de un plano álder, que representa, precisamente, su límite. El *pathos* es, ciertamente, de incertidumbre y de fugacidad. Cuando la subordinación es tan plena, no hay perspectiva de algo definitivo o de una identidad conservada; en un minuto Zeus dispone y el hombre, desde su distancia ontológica, acata.

Las sentencias

Las sentencias rectas o torcidas marcan la disimetría de su estatuto político y evidencian la legitimidad de las mismas a partir de quién las pronuncian. La intervención política de Zeus es decisoria sobre todo para discernir entre un tipo y otro de sentencia: “Pero ya no te será posible obrar así por segunda vez; al contrario, resolvamos nuestra querrela de acuerdo con sentencias justas, que por venir de Zeus son las mejores” (*Trabajos y Días*, 34-36). Zeus es en este caso, el dispensador de la justicia. Las sentencias justas que se oponen a las de los *dorophagoi*, como contrapartida del derecho incipiente, es la condición de posibilidad de la organización del universo antropológico. Se trata de una intervención que compromete los distintos planos, el antropológico, tal como aludimos, el ético porque posibilita la acción responsable, amparada en la justicia como valor supremo de la convivencia entre los hombres, y el político porque sólo esta presencia impide la supremacía de la negatividad que los reyes devoradores de regalos ostentan en una ciudad injusta.

La insolencia

El mito de Prometeo es la lección emblemática del castigo que le corresponde a quien decide desconocer los *topoi* naturalmente asignados en el marco religioso que el mito como *logos* explicativo despliega en su relato simbólico. Los hombres y los dioses guardan estatutos ontológicos diferenciados y el respeto de ese marco da legalidad religiosa al *kosmos*. En este marco, Zeus es el dispensador de un orden ontológico que no puede ser transgredido en un acto de soberbia. Zeus no sólo dispensa esa cartografía en el orden del ser, sino que aparece como el garante y protector de la misma; por

ello es capaz también de dispensar el castigo a aquellos que ostenten la insolencia de arrebatarse el orden asignado.

El castigo

Que Zeus ordene la creación de Pandora como castigo a la soberbia de Prometeo implica el poder de decidir el modo de castigar a los hombres ya que de ella descenderá la funesta estirpe de las mujeres, pero, también constituye la institución de una marca antropológica que funda el universo de los mortales; en adelante ese castigo será, a su vez, la necesidad de contar con el elemento femenino capaz de engendrar hijos: "...ordenó al muy ilustre Hefesto mezclar cuanto antes tierra con agua, infundirle voz y vida humana y hacer una linda y encantadora figura de doncella semejante en rostro a las diosas inmortales" (*Trabajos y Días*, 60-63). Zeus ha sido el dispensador de un doble efecto: el castigo aleccionador como modo de contribuir al orden socio-antropológico, demarcando claramente los estamentos que lo integran, y, en la misma línea, la marca de la costumbre ancestral: la necesidad de la mujer para continuar el linaje: "Dio estas órdenes y aquéllos obedecieron al soberano Crónida" (69).

El ardid

Zeus dispone cómo y bajo qué condiciones el castigo se lleva a cabo. Se muestra entonces como un estratega, como un productor de ardid a la hora de consumar la lección-castigo. Por ello la presencia de Epimeteo quien, desde otro andarivel, representa, como su hermano, una forma de la ignorancia: "Luego que remató su espinoso e irresistible engaño, despachó hacia Epimeteo al ilustre Argifonte con el regalo de los dioses, rápido mensajero" (*Trabajos y Días*, 83-85).

La voluntad absoluta

El castigo propiciado ha quedado perfectamente sellado y las amarguras, los males, las enfermedades, las penas y el silencio se yerguen sobre el mundo humano, "puesto que el providente Zeus les negó el habla. Y así no es posible en ninguna parte escapar a la voluntad de Zeus" (*Trabajos y*

Días, 105-106). Es esa voluntad la que ha determinado que la insolencia humana debe pagarse con aquello que caracteriza al universo antropológico, el dolor como marca de la precariedad. Fue por esa misma voluntad que Epimeteo no advirtió el alcance del regalo y aceptó el mal para los hombres. Se trata de una voluntad irrevocable, capaz de realizar acabadamente lo que dispone. La voluntad se inscribe, como la palabra eficaz en el horizonte del verbo *kraino* y su imperio es absoluto, subordinando todo lo existente a su estatuto. Zeus dispensa el mapa existencial, distribuyendo los territorios ontológicos; los dioses y los hombres, la brecha que los separa y los riesgos de desconocer los rangos. Lección ejemplar que toma las marcas del arquetipo fundacional.

Las edades

El mito de las edades constituye, como sabemos, la progresiva degradación de los hombres desde un tiempo de oro a una decadencia antropológica que coincide con un empobrecimiento ontológico y ético que hace temer por el futuro de los mortales. Zeus es el gran artífice de este movimiento; dispensa, en este caso, las huellas de una cierta temporalidad donde se inscribe la progresión del deterioro de las razas, en una secesión de creación y destrucción, otorgando, a su vez, el destino último de aquellos, desaparecidos por su voluntad. Zeus dispone de las razas al tiempo que otorga las pautas o las costumbres que posibilitan la legalidad social. Es el dispensador de las reglas que configuran el *kosmos* humano en su vínculo con el divino; por eso castiga o sepulta a quienes olvidan ese *corpus* de prácticas que otorgan los *topoi* respectivos.

La Justicia

Una nueva marca de su poder está asociada a la relación recompensa y castigo como modelo de organización del universo antropológico-social. El modelo de definición de la legalidad cósmica supone esa dialéctica de premios y castigos. Zeus demuestra indistintamente su capacidad para otorgar, tanto las pautas de reconocimiento como las marcas del castigo de las conductas desajustadas: “Para aquellos que dan veredictos justos a forasteros y ciudadanos y no quebrantan en absoluto la justicia, su ciudad se hace

florecente y la gente prospera dentro de ella” (*Trabajos y Días*, 225-230). La enunciación de las retribuciones es más amplia pero todas se inscriben en la misma línea de reconocer las virtudes de quienes abrazan la justicia; en ese sentido, Zeus opera como el garante de la misma y otorga el modelo de respeto universal a la justicia, que está por encima de todo.

Como contrapartida, en su rol de dispensador de modelos éticos, diagrama el castigo que corresponde a la elección de la injusticia como norma: “A quienes en cambio sólo les preocupa la violencia nefasta y las malas acciones, contra ellos el Crónida Zeus de amplia mirada decreta su justicia” (*Trabajos y Días*, 238-240). Nuevamente la lista de castigos es abundante para que la función didáctica quede sellada: la calamidad, el hambre, la peste, la infertilidad de las mujeres, la aniquilación del ejército, el naufragio de las naves. Constructor de modelos, pero también vigoroso destructor si los mismos son ignorados, el Crónida respeta a rajatablas la lógica binaria de premios y castigos, instituyendo, a su vez, la complementariedad de dos linajes de signo contrario que abrazan hombres, ciudades, conductas, valores.

La protección

Una nueva función queda atestiguada como marca de su acción política en tanto ejercicio de un poder que no parece tener rivales. Zeus es quien dispensa la protección que los hombres de buena voluntad necesitan: “Treinta mil son los Inmortales puestos por Zeus sobre la tierra fecunda como guardianes de los hombres mortales” (*Trabajos y Días*, 253-254). El Crónida es el mejor de los *fulakes* y para ello dispone de la debida protección convertida en vigilancia. El modelo refuerza el dispositivo político del control: controlar para garantizar la paz y el orden. Zeus es la cara visible de una representación fuerte del poder; ostenta un lugar de privilegio en la cúspide de la pirámide de control y vigilancia, enfatizando el modelo representacionista de un poder sustancial. Zeus no posee exactamente el poder, como quien posee un objeto que le extraño a su naturaleza; es él mismo el poder.

La mirada

En esta línea se comprende su función panóptica: Zeus todo lo ve: “El ojo de Zeus que todo lo ve y todo lo entiende” (*Trabajos y Días*, 267). El poder es una visión omnipotente y omnipresente; nada se sustrae a ese ojo poderoso y esa mirada es, a su vez, saber. Ver y saber; poder y saber son las marcas de una identidad que lo ubica por encima de todo lo existente. Es esa mirada la que le permite premiar la justicia y castigar la injusticia. No es una mirada ociosa, desinteresada, sino un tipo de visión que hunde su acción en el universo ético que se está instituyendo a través del relato como *logos* significativo. No es entonces un tipo de divinidad ajena a la consecuencia ético-política; es un dios presente y activo en la configuración de un mapa de acciones éticas que encuentran su contrapartida en el mismo mapa instituido: “Y así, si alguien quiere proclamar lo justo a conciencia, a él le concede prosperidad Zeus de amplia mirada; mas el que con sus testimonios perjura voluntariamente y con ultraje de la justicia causa algún daño irreparable, de éste queda luego una estirpe cada vez más oscura, en tanto que se hace mejor la descendencia del varón de recto juramento” (*Trabajos y Días*, 280-286). Hasta este punto, la figura máxima de la relación saber-poder. Zeus puede porque sabe. Saber es poder y no hay duda de que la omnipotencia del poder en su despliegue regio está fundada en la omnipotencia de su saber, devenido entonces en omnisciencia.

Las Musas. La línea de sucesión política

A continuación, proponemos abordar la línea de continuidad de la relación saber-poder a partir del relevamiento de la dimensión funcional de las Musas entendiendo por ello dos cuestiones. En primer lugar, abordaremos ciertas funciones que parecen cumplir, en el marco del antropomorfismo que caracterizan a los dioses griegos. En segundo lugar, describiremos las funciones que les son propias a las hijas de Zeus, para comprender cómo se trasmite por línea genealógica las relaciones de saber y poder, más allá de las propias diferencias estatutarias en la línea de parentesco y, sobre todo de la diferencia de edad que se infiere de la propia relación paterno-filial.

Hablar de acciones y funciones parece ubicarnos en un plano de análisis donde se juega la dimensión del tiempo que la propia acción supone. Entrar en

este terreno supone problematizar la cuestión de la temporalidad al interior de la estructura del mito. Más allá de la problemática de la temporalidad mítica, lo que queda claro es la supremacía de los dioses, en este caso, de las Bienhabladas hijas del padre.

Tal como sostiene Giulia Sissa, “si se realiza una investigación etnográfica y comparativa, se observa que los dioses presentan respecto a los mortales, un estatuto excepcional y heterogéneo al mismo tiempo. Por una parte, se pueden atribuir sus cualidades a una sistemática superioridad sobre los hombres. Por otra parte, debemos reconocerles también una diferencia específica. Los dioses se perciben distintos porque son más grandes, más poderosos, y más sabios que los hombres, pero también porque, para regular su existencia, eligen unas normas que le son propias y exclusivas”¹⁷.

Así, ningún mortal puede compararse con un inmortal: el propio Zeus es *polypheros*, el más poderoso de todos los olímpicos, infinitamente más fuerte que el héroe más audaz. La heterogeneidad se mide en supremacía de distintos órdenes, siendo la fuerza quizás la más significativa.

En el corazón palpitante de la ambigüedad que supone la lógica del mito, los dioses cumplen acciones, tienen funciones y ello abrocha la idea de un cierto “transcurrir”.

En el marco de la atemporalidad que hemos sugerido como marca identitaria del plano divino, hay, no obstante, una cierta lógica temporal. Los dioses parecen tener una cierta vida cotidiana, un cierto movimiento, que se juega, como corresponde, en una especialidad abierta y en una temporalidad acotada, tal como hemos podido percibir en el caso de Zeus y como percibiremos en el caso de sus encantadoras hijas que, más allá de su aparente juventud, ostentan una *vita* cotidiana transida por la *díada* saber-poder.

Los dioses viven en las alturas, en el magnífico Olimpo, donde el tiempo no parece transcurrir. Así como son *athanatoi*, son también *aeigennetai*,

¹⁷Sissa, G. y Detienne, M. *La vida cotidiana de los dioses griegos*, p. 50.

nacidos para siempre. “Son concebidos, alumbrados, crecen hasta la edad que les va a corresponder y ahí se paran. A partir de ese momento sólo existen los días [...] La vida de los inmortales se cristaliza a una edad determinada que es inmutable. Es una vida puramente cotidiana, pues sólo existen días que empiezan y terminan con el movimiento del sol. Los dioses dan contenido, ocupan y distribuyen esos días que no están contados”¹⁸. Muerte y envejecimiento son las marcas de la preocupación antropológica por excelencia. En este sentido, los dioses son *akedees*, están exentos de preocupaciones, más allá de que, en el marco de su ambigüedad, pueden preocuparse de muchos asuntos; es, incluso, es registro de la preocupación el que los ubica en un marco de temporalidad, ya que la preocupación es fuente de acción. En efecto, “no existe por una parte el tiempo y por otra la preocupación, como si fueran dos nociones independientes. Por el contrario, esta última será la manera divina de que exista el tiempo y de estar los dioses junto a los hombres”¹⁹. Como vemos, la ambigüedad parece ser la nota dominante de la divinidad; no obstante, “las únicas diferencias irreductibles con la identidad de los humanos son la inmortalidad, la edad inmutable y una serie de extraordinarios poderes: velocidad, fuerza, invisibilidad o posibilidad de volar”²⁰.

He aquí un punto de interés. Hablar de disimetría de edad entre el padre y sus hijas resulta particular en un mundo donde la temporalidad se exhibe desde una lógica ambigua. No obstante, debemos inferir la brecha generacional entre ambos a partir de las pautas que el propio relato nos devuelve; pautas que pasan fundamentalmente, por el dispositivo amoroso que atraviesa el texto.

Debemos poner en marcha a las Musas; rastrearlas en su despliegue de saber-poder para relevar cómo en ellas están presentes las marcas identitarias de su padre, leídas desde otros registros de acción. Su ubicación en *Teogonía*

¹⁸ Sissa, G. y Detienne, M. *La vida cotidiana de los dioses griegos*, p. 76.

¹⁹ Sissa, G. y Detienne, M. *La vida cotidiana de los dioses griegos*, p. 84.

²⁰ Sissa, G. y Detienne, M. *La vida cotidiana de los dioses griegos*, p. 24.

y la descripción de sus acciones entre los dioses y los hombres como planos complementarios, es el espacio donde se instituye su efecto realizador²¹.

A la luz de las reflexiones precedentes e inscribiendo el relato en los aportes vertidos, nos proponemos acompañar a las Musas en su acción para hilvanar las marcas identitarias que las ubican en la línea sucesoria de un saber y de un poder que constituyen la lógica dominante del mundo olímpico, al tiempo que las territorializa en un linaje diurno, de matriz luminosa y positiva²².

Escuchemos al poeta: “con sus pies delicados danzan y alrededor del altar del poderosísimo Cronión [...] en lo más alto del Helicón coros han creado bellos, encantadores, y se mueven ágilmente con los pies” (*Teogonía*, 1-8). La danza, el baile, el salto comienzan inscribiendo una marca característica de las Musas en su despliegue juvenil y lúdico, propio del registro de edad que parecen ostentar: ellas son las danzantes; las artífices de los bellos y encantadores *chorous*, coros. Las Musas danzan, crean y se mueven ágilmente al tiempo que “derraman su hermosísima voz al marchar, celebrando a Zeus que tiene la égida y a la soberana Hera argiva, calzada con doradas sandalias” (*Teogonía*, 10-12). Pura alegría festiva de un poder juvenil que asocia alegría, frescura y diversión. Las Musas dejan oír su *perikallea ossan*, su bellísima voz, configurando un escenario de registro jovial, constituido por la

21 Minton, W. W., “The Proem-Hymn of Hesiod’s *Theogony*”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 101, pp. 357-377.

22 El concepto se inscribe en mi tesis de doctorado, de inminente defensa, en torno a la existencia de dos linajes dentro del universo de la mitología griega: el **linaje positivo** y el **linaje negativo**. Partimos de la idea del mito como *logos* explicativo y nos situamos desde un modo de instalación teórica que dimensiona la complementariedad de esos dos linajes que permiten, a nuestro entender, llevar a cabo una nueva clasificación del universo recortado. Nos mueve una doble dirección: por un lado, resignificar las relaciones entre la materialidad de la vida social y las representaciones de la ideología, lo cual permite entender a la mitología como una variable más dentro de la configuración de las sociedades. Por otro, recuperar al mito como *logos* explicativo, poniendo claramente a la mitología a la par de cualquier otra forma de pensamiento. En el momento en que la mitología devino pensamiento complejo, pero no asociado a las formas de la sin razón, fue posible estudiar las figuras mitológicas más oscuras y monstruosas como expresiones de un universo de sentido, o, por el contrario, las más diáfanas y luminosas como las figuras complementarias que imprimen cohesión y complejidad al dispositivo mítico.

ossa, la voz de los dioses, el divino sonido que emana de la divinidad, de su Padre como garante de la sucesión genealógica.

En este punto aparece una dimensión nodular en el registro de las Musas como potencias, aunando en su juventud el poder y el saber que su herencia legítima: su canto celebra al padre y en ello se juega una marca identitaria fuerte: su dimensión celebrante.

Es la misma función que el propio Hesíodo alude cuando se refiere a la acción que las Musas le encomendaron: “Me ordenaron cantar (*umnein*) himnos a la estirpe de los dichosos siempre existentes y a ellas mismas al principio y también al final siempre cantar” (*Teogonía*, 33-34). Parece darse una duplicidad funcional. Así como las Musas celebran al Padre, los poetas hacen lo propio con las mismas Musas, marcando la línea de continuidad entre el linaje regio y el linaje humano.

El verso 37 que repite el verbo en cuestión abre una nueva función de las bellas hijas de Zeus: “Tú, por las Musas comencemos, las cuales a Zeus Padre cantando himnos le alegran mucho el espíritu dentro del Olimpo, diciendo lo que es y lo que será y lo que antes fue, encontrándose en un tono; y de ellas fluye incansable voz de las bocas, dulce; y ríe la morada del padre Zeus tonante con el cantar delicado de las diosas que se derrama, y resuena la cumbre del nevado Olimpo y la morada de los Inmortales” (*Teogonía*, 36-43). El canto trae aparejada la claridad y la positividad de la alegría, propia de las hijas jóvenes y deliciosas que guardan el debido respeto por un Padre. Son ellas, en el marco de su luminosidad identitaria, las que le alegran el espíritu, como un niño puede alegrar el espíritu de sus padres. El verbo abre desde su campo semántico una dimensión terapéutica: alegrar, regocijar, deleitar, distraer y divertir. Relación entrañable entre un padre y sus hijas, de quienes recibe el mayor regalo, el más apreciado: el canto de alabanza.

El verso 70 vuelve a aludir a la acción y juega con una imagen interesante, que pone en términos festivos el escenario de acción: “Entonces ellas iban al Olimpo, enorgulleciéndose de su voz hermosa, del inmortal canto; y gritaba la tierra negra alrededor de las que entonan himnos; un amable ruido se levantaba por los pies de las que iban hacia su padre, que en el cielo reina”

(*Teogonía*, 68-71). El canto hace que el nombre del Padre esté siempre presente. Las Musas cantan porque su Padre les ha donado el poder de hacerlo y porque, a pesar de su edad aparente, saben hacerlo, anudando la diada propuesta como línea de reflexión.

La función celebrante está asociada a una función festiva ya que el canto deleita al padre e incluso a la mismísima Gea. Seguramente es este deleite y regocijo, que hasta aquí se juega en el territorio del Padre, el que más tarde retorne en la dimensión terapéutica que le conocemos a las Musas como aquellas que permiten el olvido de las preocupaciones. En el vínculo que establecen con su padre, se respetan las líneas de la sucesión parental; ellas deleitan y alaban la figura regia.

Volvamos a los versos 36-43 porque allí aparece una nueva función: decir lo que fue, es y será, tal como puede hacerlo su Madre, *Mnemosyne*, esa omnisciencia de carácter adivinatorio, enfatizando ahora una línea de sucesión materna que abrocha el triángulo familiar. En este contexto, la Memoria, fuente de un saber primigenio, podría ser calificada como tópicamente femenina, “dado que su carácter sólo se manifiesta a través de su condición de hija, de esposa y, sobre todo, de madre”²³. Memoria sacralizada que conoce la totalidad del tiempo, *Mnemosyne* las ha parido dando cuenta de la disimetría de edad que involucra la relación materno-filial. A sus hijas les corresponde la función de decir. Las Musas comunican lo que fue y lo que será en el marco de una peculiar temporalidad donde parece darse un cierto “devenir”, a propósito de lo que fueron nuestras reflexiones inaugurales. De lo que fue a lo que será, pasando por lo que es, una cierta temporalidad parece fluir de su voz incansable y dulce en el marco de una función que claramente aúna saber y poder.

La voz fluye, mana, y la imagen vuelve a reforzar la escena de valoración positiva, dando lugar a una imagen transida por la voz jovial de quienes portan la palabra de alabanza: la voz fluye dulce. La función de las

²³Iriarte Goñi, A. *De amazonas a ciudadanos. Pretexto gineocrático y patriarcado en la Grecia Antigua*. p. 34.

Musas se inscribe en un doble registro: las Musas dicen y lo hacen dulcemente, anuncian y lo hacen plazeramente, desplegando un decir claro, jovial y amable, huella del linaje luminoso y positivo en el que las creemos inscritas.

Es esa voz la que despliega escenas de signo positivo. Así “ríe la morada del padre Zeus tonante con el cantar delicado” y “resuena la cumbre del nevado Olimpo y la morada de los Inmortales”, hilvanado a los signos anteriores la alegría sonora para completar las marcas de la juventud que las caracteriza.

Abramos el juego a otras funciones identitarias de las diosas. Pensemos en la emblemática dimensión didáctica, lo que abre la instancia de acción sobre los hombres. Si hasta ahora veníamos recortando la acción de las musas en el *topos* divino, al cual pertenecen por línea genealógica, ahora nos enfrentamos a la acción que ellas despliegan en otro *topos*, el humano, específicamente sobre los poetas, sus humildes servidores. Las Musas cumplen pues un doble circuito de acción que comprenden los dos *topoi* que marcan el universo mítico: “Ellas una vez a Hesíodo enseñaron su bello canto, mientras apacentaba ovejas al pie del Helicón divino. Esto a mí en primer lugar las diosas con su discurso me dijeron” (*Teogonía*, 22-24). Hay en las Musas una misión comunicacional que vuelve a ubicarnos en un doblete funcional. Así como las Musas comunican al poeta la verdad, éste, a su vez, comunica a los hombres lo que las diosas le dijeron. Cadena funcional que delinea el linaje tanto de dioses como de hombres, a partir de la figura emblemática del poeta como maestro de verdad. Las Musas son al poeta lo que éste es a los hombres. En este punto vuelve a parecer la línea de continuidad parento-filial. Zeus también actúa sobre los hombres en una dramática que hemos recorrido y que da cuenta de las líneas de contacto entre los distintos planos de ser. Ahora bien, el modo de transmisión abre nuevos horizontes, que dan cuenta del poder de las jóvenes: “y me insuflaron una voz una voz divina, para que celebrara lo que será y lo que antes fue. Me ordenaron cantar himnos a la estirpe de los dichosos siempre existentes y a ellas mismas al principio y también al final siempre cantar” (*Teogonía*, 31-34). Las Musas, como sabemos, tocan al poeta iniciándolo en el canto y le ordenan cumplir entre los mortales su misma función. El verbo *keleúo* indica la acción de mandar, ordenar, exhortar, pedir.

Las Musas exhortan, ordenan a sus servidores a cumplir la duplicidad funcional. Son ellos los encargados de cantar el origen, la *arche*, convirtiéndose en maestros de *aletheia*, tal como sostiene Marcel Detienne y aunando los lazos entre palabra, poder y verdad²⁴. La duplicidad funcional supone la misma palabra de alabanza; así como las Musas mantienen vivo el nombre del Padre, los poetas traen a la presencia el nombre de los Sempiternos Inmortales.

Relevemos la función de las Musas dentro de su *topos* de pertenencia para ver en qué sentido los poetas repiten el gesto funcional que inmortaliza el nombre de los *athanatoi*: “Y dejando oír su voz inmortal la estirpe de los dioses primero celebran con el canto, desde el comienzo, a los que Gea y el ancho Urano daban a luz, y los dioses que nacieron de ellos, dadores de bienes. En segundo lugar además a Zeus, de los dioses y de los hombres padre, [al comenzar celebran y al cesar del todo el canto,] cómo es el mejor de los dioses y en fuerza el mayor. Además cuando la estirpe de los hombres y de los poderosos Gigantes celebran, alegran la mente de Zeus dentro del Olimpo las Musas Olímpicas, hijas de Zeus que tiene la égida” (*Teogonía*, 43-52). La gloria es el eterno monumento de las Musas y el verbo *kleo* domina los versos: alabar, celebrar, ponderar, así como el sustantivo afín, *kleos*, fama, rumor, gloria, honor. Su canto sigue el mismo orden estatutario que corresponde a los distintos registros de ser, respetando los *topoi* respectivos: primero los dioses, luego los hombres. Canto juvenil y potente ya que esa voz jovial pero firme recoge los orígenes mismos de lo real. Las Musas cumplen así la función primordial en un universo donde el nombre es la clave de la presencia. Celebración y alabanza. Celebrar es alabar y alabar es mantener vivo el nombre de quien lo merece por su estatuto regio, respetando así las líneas estatutarias del vínculo familiar.

Las Musas cumplen así una función nodular en el dispositivo de poder que el mito supone: contribuir a la Memoria que mantiene viva la identidad divina, mantener viva la memoria que cohesiona tanto el *topos* divino, como el humano. Las Musas consolidan con su canto de alabanza la distancia natural

²⁴ Colombani, M. C., *Hesíodo. Una introducción crítica*.

entre dioses y hombres como modo de contribuir al orden cósmico; un orden que se “celebra” cantando según la función de las bienhabladas hijas de Zeus.

En el corazón de la función de alabanza encontramos la otra función rectora de las Musas: alegrar, deleitar, regocijar y este es un tópico central ya que está íntimamente ligado a su estatuto jovial. Son ellas las que disipan las preocupaciones, no sólo de los dioses, sino también de los hombres. Su amable voz opera como un *pharmakon*, capaz de disipar las aflicciones, lo que vuelve a ubicarlas en una función luminosa, de signo positivo, diáfano y claro, ya que su acción conjura la negatividad-oscuridad de los pesares. Es la frescura de su juventud el mejor antídoto contra las aflicciones.

Hay una nueva marca en este último registro que asocia a las Musas con los reyes, vale decir con el campo de la soberanía y que abre una nueva marca de la disimetría de edad. Nos referimos a la acción de las hijas sobre los reyes, descendientes de su Padre. A propósito de esta dimensión podemos pensar en una dimensión realizadora: “y Calíope, que superior es de todas, pues ella ciertamente a los reyes acompaña. A aquel al cual honran las hijas del gran Zeus y lo ven nacido de los reyes vástagos de Zeus, en la lengua dulce rocío le derraman, y de su boca palabras de miel fluirán” (*Teogonía*, 79-84). Calíope oficia como compañera, *opados*, de los reyes venerables y respetables, *basileusin adoioisin*.

No se trata sólo de una mera compañía, sino, más bien, de una dimensión realizadora, ya que las Musas por su acción colaboran en que los reyes existan. Si bien Zeus permite que los reyes sean (*Teogonía*, 96), sus jóvenes hijas les donan, en algún sentido, el ser, honrándolos al nacer y derramando sobre ellos dulce rocío. La compañía cede paso a la realización misma de la función de soberanía; las Musas vuelven a quedar territorializadas en campo de los valores positivos, derramando dulces gotas sobre quienes lo merecen, y sumando poder y saber a su estatuto juvenil. Como su Padre, las dulces hijas cumplen una función política, siguiendo, una vez más, las líneas de sucesión. El enclave sigue siendo la asociación entre las Musas y los reyes, de cuyas bocas fluirán palabras de miel, “y los hombres todos contemplan a aquél que discierne leyes con rectos juicios; pues éste, arengando firmemente, con

rapidez y destreza aplaca un gran pleito; pues por ello los reyes son sensatos, dado que para los hombres dañados, en el ágora cumplirán acciones compensatorias fácilmente, apaciguándolos con tiernas palabras” (*Teogonía*, 84-90). Su acción sobre los reyes determina el tipo de figura que puede llevar al *agora* la palabra justa, capaz de conjurar el desorden. Las palabras son dulces, más allá de la autoridad que representan al discernir las leyes. Los reyes tienen una función pacificadora fundamentalmente porque están transidos por las marcas de registro positivo, que las hijas, desde su propio estatuto afín, les han otorgado: tienen rapidez, destreza y son sensatos, discretos, *echephrones*. El rey es el hombre de la palabra justa, sensata, medida y por ello, confiable, y es a él a quien corresponde la palabra autoritaria, la palabra prudente de quien posee la sabiduría. Es este marco de referencia, transido por la idea de *sophrosyne*, el que sostiene el marco de la *arkhé* como principio de mando y autoridad. Las Musas son las que han indirectamente colaborado con este registro de poder, indispensable para la consolidación del orden cósmico, dando muestra de una ecuación particular: la medida asociada a la juventud.

Es en virtud de este poder-autoridad que, “Al que llega a la asamblea, como a un dios propician con dulce respeto, y entonces sobresale entre los reunidos; tal es, de las Musas, el sagrado don para los hombres” (*Teogonía*, 91-93). Las Musas ofrecen así el más importante de los dones: transmitir un estatuto regio que convierte, de algún modo, al rey en un dios; de allí el mayor respeto con el que es venerado. Sólo por la acción realizadora de las jóvenes diosas el estatuto humano alcanza el divino.

Un nuevo capítulo de la acción realizadora está dado por otra función: “Pues ciertamente por las Musas y el disparador de flechas Apolo se permiten sobre la tierra hombres cantores y citaristas, en tanto que por Zeus los reyes; dichoso aquel al que las Musas aman: dulce de su boca fluye la voz” (*Teogonía*, 94-97). En los banquetes de los dioses las Musas danzan y cantan al son de la cítara que Apolo tañe y él mismo ha creado. Son ellas, junto al Señor de Delfos, las que consienten su presencia agradable sobre la tierra y permiten que de su boca fluya la dulce voz. Una vez más las Musas proponen

el doblete funcional que garantiza la continuidad de *topoi*; los cantores y citaristas son a los hombres lo que las Musas son a los Inmortales. Nuevamente son ellas las que organizan las líneas del linaje, de modo tal que una función divina tenga su correlato en el *topos* humano según los parámetros de la lógica de los dioses.

Asimismo aparece un rasgo amoroso en las hijas de Zeus. Ellas aman y, en virtud de su amor, el dulce canto fluye de la boca del hombre dichoso, *olbios*.

Una última función vuelve a poner a las Musas en un doble plano: por un lado, su acción sobre los dioses, y por otro, su acción sobre los hombres, como si constituyeran una especie de bisagra que posibilita trazos de conexión entre ambos *topoi* de estatutos heterogéneos; nos referimos a la *función terapéutico-festiva*, antes señalada.

Ya hemos aludido a la acción sobre su Padre, a quien alegran mucho el espíritu (*Teogonía*, 37) y la mente (*Teogonía*, 51). Ahora es el turno de los hombres en una nueva acción indirecta que tiene a los cantores como agentes: “Pues si alguien, teniendo un pesar, con una nueva aflicción en el ánimo se consume, afectado su corazón, entonces un cantor, servidor de las Musas, las glorias de los primeros hombres celebra con himnos, y a los bienaventurados dioses que habitan el Olimpo, de inmediato éste se olvida de las adversidades y nada de pesares recuerda; pues rápido alteran todo los dones de las diosas” (*Teogonía*, 98-104). La dimensión terapéutica se asocia a una dimensión festiva, asociada a la idea de olvido; función acorde al espíritu jovial que las embarga. La palabra encantadora tiene un poder terapéutico, sanador, porque reporta el olvido, *lethe*, que actúa como un *pharmakon*, capaz de hacer olvidar los pesares; el olvido toma entonces un peculiar registro positivo, alejado de la habitual tensión *aletheia-lethe*, donde el olvido, como potencia negativa e incluso de muerte, en términos de Detienne, se opone a la verdad como potencia de vida. No se trata en esta oportunidad de aquella figura oscura, sino de un olvido realizador, capaz de disipar las preocupaciones. Una vez más las Musas se inscriben en una duplicidad funcional. Así como ellas alivian el corazón del Padre, un cantor alivia el corazón afligido de un hombre que, tras la

oscuridad de los pesares, recobra la luminosidad que la palabra trae. Espíritu jovial que abraza a ambos planos de ser por la dulce acción de la juventud.

El final de los versos refuerza el carácter realizador de las Musas, ya que sus dones todo lo alteran. Los dones de las diosas, *dopa theaon*, son precisamente, la música y el canto. Las deliciosas hijas del Padre nos han devuelto un plexo de funciones que sólo desde el marco de la solidaridad entre saber y poder puede captarse en su cabal magnitud. En todos los casos las funciones tuvieron un marcado matiz positivo que reforzaron la ubicación de las diosas en el linaje que les hemos adscrito: la luminosidad, la claridad y la positividad están de su lado, las abraza por doquier, constituyendo la cara diurna de un sistema simbólico de representación que alcanza la totalidad del ser, al tiempo que cumplen la ley genealógica de repetir desde su estatuto de hijas y de jóvenes las marcas de su afamado Padre.

e. El rey de justicia. Hacia una nueva sucesión

A continuación proponemos identificar una nueva línea de sucesión que enfatiza la disimetría de edad y estatuto, pero que, a nuestro entender, repite la matriz de funcionamiento analizada en el apartado anterior. Una vez más Padre e hijas se mueven en un linaje diurno, donde la díada saber-poder juega, a su vez, como operadora de sentido.

El campo de la soberanía en la Grecia Antigua parece consolidarse a partir del rastreo genealógico de la figura de Nereo, el Anciano del Mar. Nereo, hijo de Ponto y cabeza de un largo linaje de divinidades oraculares, quien aparece en *Teogonía* como un dios marítimo, hijo del ya aludido Ponto en unión amorosa con Gea y dotado de poderes adivinatorios. El rey de justicia, heredero de este campo de soberanía que Nereo inaugura, es aquél maestro que abre el campo de la *dike* y, por lo tanto, fundamento de todo orden social. Es la figura que la leyenda perpetúa en el rey Minos y que parece tener su antecedente mítico en Nereo, el Anciano del Mar²⁵.

25 Detienne, M., *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica*, capítulo III, Nereo, el anciano del mar.

Algunos adjetivos representan la constelación de predicaciones que un maestro de *aletheia* debe poseer en el estatuto de saber y poder que su investidura ontológica representa. Pensemos al respecto, en los tres adjetivos con que Hesíodo enumera y ubica a Nereo en un lugar privilegiado, propia de su registro de anciano venerable. En *Teogonía* leemos: "El Ponto engendró al sincero [*Apseudes*] y veraz [*alethes*] Nereo, el mayor de sus hijos. Además le llaman Viejo, porque, infalible [*Nemertes*] y benévolo [*epios*], no se le ocultan las leyes divinas, sino que conoce justos y sabios designios" (*Teogonía*, 233-236). He allí los cuatro adjetivos que configuran el campo de la eficacia adivinatoria. *Nemertes*, más allá de ser una de las hijas de Nereo, significa infalible, certero, veraz, sincero. Nereo es *nemertes* porque en él el olvido está ausente. *Nemerteia* es precisamente el término para calificar al oráculo o al adivino infalible. Por su parte, *Apseudes* alude a lo verídico, en tanto aquello que no engaña. Refiérese a la ausencia de falta, entendiendo el engaño como una forma de falta u olvido. La tensión se juega en el campo de la memoria y el olvido. La memoria como aquello que de-vela, des-oculta, y el olvido, como una falta, en tanto ocultamiento. Como contrapartida, *pseudes* alude al que engaña y, en tal sentido, comete una falta. El engaño es una forma del ocultamiento, y en tal sentido, del olvido. Así una palabra *pseudes* es una palabra ineficaz, sin realización, vana por no realizadora. El epíteto *apseudes* es habitual para calificar al personaje que, como Nereo, el Anciano del Mar, no persigue el engaño, amparado, quizás, en las marcas de una vejez venerable. Nereo es verdadero, en tanto su acción de-vela, des-cubre y realiza. Es *apseudes* y con ello aleja la sombra del engaño, de lo aparente, de aquello que usurpa el lugar de lo verdadero desde el *topos* de lo engañoso. Nereo es por excelencia el rey verídico, el que dice cosas verdaderas, *ta alethea*, y el que jamás olvida la equidad. Son estas características las que se solidarizan con otras para completar la imagen del rey bueno, núcleo fundacional y arquetípico de muchas tradiciones políticas, donde el rey encarna la figura de autoridad transida de verdad, bondad y justicia. Nereo es el *presbutatos* (el más venerable), lo que lo ubica en el lugar más respetado, el del más anciano, no con esa ancianidad que se acerca a la Vejez Maldita, de signo negativo y oscuro, sino aquella que se aproxima a la vejez sapiente, con el respeto que supone el ejercicio de la autoridad. Se trata de una noción de marca positiva, donde autoridad y

sabiduría parecen identificarse con la imagen del Rey o, antes bien, con la imagen del padre de familia, capaz de palabras sensatas, del ejercicio prudente de la decisión adecuada, sostenida desde la figura del que es capaz de conducción.

El esquema de calificación cierra el escenario de connotación positiva de una figura confiable, respetable, que parece reunir en su persona dos nociones: *peitho* (persuasión) y *pistis* (confianza), de capital importancia en los avatares políticos que la Grecia clásica conocerá y que en el hilván genealógico parecen remontarse a esta figura; dos nociones capitales en las figuras políticas, que desandando la huella del linaje, parecen encontrar en Nereo su antecedente mítico. Nereo encarna ambas nociones desde una vertiente positiva, ya que, fieles a una lógica de la ambigüedad, el campo solidario de *pistis* y *peitho* se tensiona en una perspectiva positiva y otra negativa. El juego de epítetos que han calificado a Nereo lo ubican en la positividad de quien persuade por verídico e infalible, y por la ausencia de falta, que lo territorializa en el campo de *Dike*. Es esa ausencia de falta y el hecho de que no conozca más que buenos y justos pensamientos, lo que lo hace digno de confianza. Enclave de la *pistis*, donde el hombre se entrega a la palabra confiable, que se torna persuasiva. No se trata de aquella persuasión vinculada a los artilugios del engaño. Se trata de la persuasión que imprime la fuerza de lo justo y lo verdadero, afines a su edad y a su registro de maestro de *aletheia*. El par complementario resulta un maridaje insoslayable a la hora de abordar la complejidad del pensamiento mágico-religioso, ya que es dicho par el que posibilita el ejercicio de la *arkhe*. En efecto, sin persuasión y la consecuente creencia, no hay ejercicio posible de una autoridad. Sin fe en el rey de justicia, no hay legitimidad de la *arkhia* que él mismo encarna. Sólo desde el asentimiento que la *pistis* dona, puede desprenderse la función de soberanía, el ejercicio de la autoridad de ese rey bueno, capaz de conducir su rebaño porque su palabra y decisión es del orden de la prudencia. Ambos campos se intersectan en la figura del rey de justicia, ya que, tal como afirma Detienne, la justicia está emparentada con determinadas formas de mántica de modo tal que no es posible diferenciarlas²⁶.

El rey es el hombre de la palabra justa, sensata, medida y por ello, confiable, y es a él a quien corresponde la palabra autoritaria, la voz paterna, lo que de ningún modo implica un registro despótico; se trata de la palabra prudente de quien posee la sabiduría y el poder, en contraposición a la palabra del niño, que aún carece de la facultad deliberativa plena. Es este marco transido por la idea de *sophrosyne* el que sostiene el marco de la *arkhe* como principio de mando y autoridad.

f. Las Oceánides. En el nombre del padre.

“La relevancia de la mujer en el único pasaje de la *Teogonía* en el cual se trata de los humanos está en consonancia, por otra parte, con la abundancia de divinidades femeninas que se mencionan en el poema. En efecto, una simple lectura y sin necesidad de hacer un recuento detallado, se observa que éstas son mucho más numerosas que las masculinas, no sólo las diosas individuales, sino sobre todo los colectivos de divinidades como las Ninfas, Gracias, Erinias, Gorgonas, Musas, Nereidas, Oceánides”²⁷

Extenso recorrido que pone en valor un escenario de caracteres positivos que no estaría del todo desplegado si no tuviéramos unas palabras para su linaje directo, ya que, “Estas cincuenta hijas nacieron del intachable Nereo, expertas en obras intachables” (*Teogonía*, 263-264). De este padre no podían nacer otras hijas que las que hemos presentado. La cabeza del linaje explica, quizás, la valencia positiva de esas cincuenta deliciosas hijas que constituyen un colectivo femenino de inscripción clara y luminosa.

f.1. La singularidad del colectivo: Estigia

Estigia es la más importante de todas y merece un tratamiento diferenciado por su asociación con una estructura de poder dentro del colectivo femenino, que queremos desplegar. No se trata exactamente de una figura que conserve las características que venimos atribuyendo al colectivo; la rescatamos, en cambio, por lo que, a nuestro criterio, constituye una asociación

26 Detiennen M., *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, p.51.

27 Madrid, M., *La Misoginia en Grecia*, p., 83

vigorosa con la estructura de poder, que su padre representa y ella continúa desde su peculiaridad.

Se la coloca en último lugar por su importancia en cuanto juramento de los dioses. Tal como sostiene Mercedes Madrid, “Estigia es presentada no sólo como la más importante de las Oceánides, sino también como una de las grandes divinidades de la *Teogonía* a la que Zeus honró y entregó excelentes dones”²⁸. Los dioses juran por sus aguas juran y si perjuran, reciben el correspondiente castigo. Corre subterránea por el Tártaro y fue madre de Celo, Victoria, Poder y Fuerza, elementos siempre presentes al lado de Zeus: “Estigia, hija de Océano, parió en su palacio unida con Palante, a Celo y Niké de bellos tobillos, y dio vida también a Cratos y Bía, hijos muy señalados. No está su morada lejos de Zeus ni existe lugar alguno ni camino donde no gobierne el dios mediante aquéllos, sino que siempre se sientan al lado de Zeus gravisonante” (*Teogonía*, 383-389). Su poder no sólo radica en el destino que Zeus le ha conferido, ser el juramento de los dioses, sino en una gloriosa prole, fruto de su función materna, que acompaña al Padre desde un lugar de privilegio, no sólo geográfico, a partir de la cercanía, sino, estatutario y funcional. El lugar que ocupa en el concierto general de las Oceánides está dado por una acción decisiva. Estigia acudió por voluntad propia junto a sus hijos Cratos y Bía a la convocatoria que hizo el Padre de todos los dioses frente a la amenaza de los Titanes. Zeus prometió que a aquellos que acudieran a su lado, nunca los mermaría en honores. Así, a cambio de la lealtad y como reconocimiento a su gesto, Zeus indicó que Estigia fuera el solemne Juramento de los dioses: “Marchó entonces la primera la inmortal Estigia al Olimpo en compañía de sus hijos, por solicitud hacia su padre. Y Zeus la honró y le otorgó excelentes premios; pues determinó que ella fuera juramento solemne de los dioses y que sus hijos convivieran con él por todos los siglos. Así como lo prometió ante todos, así lo cumplió siempre” (*Teogonía*, 398-403).

A partir de este estatuto, Estigia “desempeña en el mundo divino una función disuasoria y estabilizadora y es la norma fundamental que reglamenta

²⁸ Madrid, M., *La misoginia en Grecia*, p., 85

la convivencia e impide que continúe la lucha divina bajo la soberanía de Zeus”²⁹. Este es el signo de un poder fundamental, ya que Estigia con su capacidad parece mantener el dispositivo político en orden y conjurar el peligro amenazante de la ruptura del orden. Poder que se legitima desde la acción benévola de Zeus que sobre ella derramó excelentes dones.

Padre e hija en una línea de transmisión genealógica donde el poder y el saber marcan la verticalidad. Una hija que, desde el estatuto disimétrico que su propia condición de hija implica, subsume, no obstante, las marcas positivas de un Padre prudente y veraz.

g. Conclusiones

Hemos intentado indagar el legado hesiódico en el marco del dispositivo familiar que sostiene como base de la progresiva ordenación de lo real en su conjunto. Dos líneas de sucesión genealógica son las que hemos recortado para su análisis, a fin de relevar las relaciones de saber y poder que se dan entre padres e hijas, tensionando las relaciones paterno-filiales desde un modelo que recupera la conservación de los rasgos y las marcas identitarias que los padres ostentan. Conocemos en general la importancia que los dioses tienen la urdimbre narrativa hesiódica. En efecto, “La serie de dioses de Hesíodo -construida genealógicamente- pretende representar una totalidad cerrada”³⁰.

En este escenario, el dispositivo de sucesión genealógica cobra una importancia capital; no sólo es el motor de ese todo compacto, sino que la transmisión de los valores positivos en el contexto de un legado que se inscribe en la disimetría de edad y de género, garantiza los elementos que guardan la legalidad del *kosmos*. En ese escenario, las líneas de sucesión entre Zeus y las Musas y Nereo y sus hijas, en particular Estigia, dan cuenta acabadamente de un estilo vincular que constituye el modelo de relación entre los elementos masculinos y femeninos que va cerrando el esquema de la totalidad.

²⁹ Madrid, M., *La misoginia en Grecia*, p., 85

³⁰ Gigon. O., 1962. *Problemas fundamentales de la filosofía antigua*, p. 35.

Esta estructura paterno-filial se conecta con la idea de poder y de saber como díada complementaria, sostenedora, a nuestro criterio, de la base organizativa de lo real. Ambas nociones son los dos pilares sobre los que se monta la línea de sucesión genealógica. Desde este atajo, la genealogía se presenta, nuevamente, como modelo de construcción discursiva y como operador de sentido.

Nos propusimos escuchar qué voz se deja oír en la mitología; qué tipo de esquema mental movido por el asombro como motor de la pregunta, se descubre en ella para advertir que este lenguaje no es el relato primario, tosco y aún inmaduro de una humanidad en su infancia, sino, más bien, la palabra original, que recoge en la trama mítica el espacio de lo fundante³¹.

Nuestro desafío fue ver qué nos dice el mito desde la singularidad de su territorio en torno a los vínculos estatutarios, de parentesco, de edad y de género para vislumbrar qué resortes dan cuenta de la legalidad del universo.

Bibliografía

Bermejo Barrera, J. C. / González García, F. J/ Reboreda Morillo, S. *Los orígenes de la mitología griega*. Ed. Akal, Madrid, 1996

Colombani, M.C., *Homero. Una introducción crítica*. Santiago Arcos, Bs As, 2005.

Colombani, M.C., *Hesíodo. Una introducción crítica*. Santiago Arcos, Bs As, 2005.

Colombani, M.C., *Foucault y lo político*, Prometeo, Buenos Aires, 2009.

Detienne, M., *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica*. Taurus, Madrid, 1986.

Detienne, M. *La invención de la mitología*, Ediciones Península. Barcelona, 1985.

Eliade, M., *Mito y realidad*, Labor, Barcelona, 1983.

Foucault, M., *El orden del discurso*, Tusquets, Buenos Aires, 1992

³¹ Detienne, M. 1985. *La invención de la mitología*, p. 4

- Foucault, M., *Las redes del poder*, Almagesto, Buenos Aires, 1992
- Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, Ediciones La Piqueta, Madrid, 1995
- Gernet, L., *Antropología de la Grecia Antigua*, Madrid, Editorial Taurus, 1981.
- Gigon. O., *Problemas fundamentales de la filosofía antigua*, Buenos Aires, Compañía General Fabril Editora, 1962.
- Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974.
- Hesíodo, *Teogonía*, Gredos, Madrid, 2000.
- Hesíodo. *Teogonía* (y otros textos). Ed. Porrúa, Colección "Sepan cuántos..." N° 206, México, 1982.
- Iriarte Goñi, A. *De amazonas a ciudadanos. Pretexto gineocrático y patriarcado en la Grecia Antigua*. Akal, Madrid, 2000.
- Jaspers, K., *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. Madrid. F C E, 1981
- Madrid, M., *La Misoginia en Grecia*, Ediciones Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer, 1999.
- Minton, W. W., "The Proem-Hymn of Hesiod's *Theogony*", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 1970.
- Mondolfo, R., *El pensamiento antiguo. Historia de la filosofía greco-romana. I. Desde los orígenes hasta Platón*. Losada, Buenos Aires, 1942.
- Snell, B., *Las fuentes del Pensamiento Europeo*, Razón y fe, Madrid, 1965.
- Pérez Jiménez, A., en "Introducción General" en Hesíodo, *Teogonía*, Gredos, Madrid, 2000.
- Vidal Naquet, P., *El mundo de Homero*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2001
- Vernant, J.-P. *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua* Ariel, Barcelona, 2001.
- Vernant, J.-P. *Mito y Religión en la Grecia Antigua* Ariel, Barcelona, 2001.
- Sissa, G. y Detienne, M. *La vida cotidiana de los dioses griegos*, Ediciones Temas de Hoy. Madrid, 1990.