



AMORES, PARTOS Y LINAJE. UNA LECTURA POLÍTICA DEL NACIMIENTO EN HESÍODO

Cecilia Colombani [Universidad de Morón/ Universidad Nacional de Mar del Plata]
[ceciliacolombani@hotmail.com]

Resumen: Este artículo analiza el 'nacimiento' como dispositivo político en la obra de Hesíodo. En primer lugar, nos referimos a una dimensión política en la medida en que algunos nacimientos se despliegan en el marco de las relaciones de poder, en el escenario de las tensiones habituales inherentes a la dramática divina en su relato arquetípico; en segundo lugar, nos referimos a los efectos que tales nacimientos producen en el topos de la economía general del mito como logos explicativo. Este rastreo tiene como fin mostrar que el mito constituye lo real y ayuda a la configuración simbólica de identidades e imaginarios.

Palabras clave: mito - nacimiento - resistencia - política - linaje

Loves, births and lineage. A political reading of the birth in Hesiod

Abstract: This article analyzes 'birth' as a political device in Hesiod's work. In the first place, we refer to a political dimension insofar as some births unfold in the framework of power relations, in the setting of the usual tensions inherent in the divine drama in its archetypal account; secondly, we refer to the effects of such births on the topos of the general economy of myth as explanatory logos. This tracing is intended to show that the myth constitutes the real and helps the symbolic configuration of identities and imaginaries.

Keywords: myth, birth, resistance, politics, lineage

Introducción

“La función principal del mito es revelar los modelos ejemplares de todos los ritos y actividades humanas significativas”

Mircea Eliade (1991: 14)

El objetivo del presente trabajo consiste en pensar la dimensión del nacimiento como dispositivo político en Hesíodo. En primer lugar, nos referimos a una dimensión política en la medida en que algunos nacimientos se juegan en el marco de las relaciones de poder, en el escenario de las tensiones habituales que devuelve la dramática divina en su relato arquetípico (COLOMBANI 2016: 215-220); en segundo lugar, nos referiremos a los efectos

que tales nacimientos producen en el *topos* de la economía general del mito como *logos* explicativo.

El mito nos interesa “en el sentido de proporcionar modelos a la conducta humana y conferir por eso mismo significación y valor a la existencia” (ELIADE 1991: 8). Constituye un pilar fundamental en la estructuración de las sociedades humanas a partir de su condición de relato que aporta sentido a la existencia de los hombres. Representa entonces, un operador de sentido inclusivo. Es el relato fundacional en torno del cual se organiza una determinada comunidad que encuentra allí su medio de convergencia. Así,

El mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los comienzos. Dicho de otro modo: el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los Seres Sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución (ELIADE 1991: 12).

En este horizonte de sentido queremos abordar el nacimiento como hecho fundacional, acontecimiento que ‘ha comenzado a ser’ en ese tiempo prestigioso de los orígenes. Así entendido, el relato mítico resulta un instrumento de cohesión y aglutinante del colectivo, al tiempo que se erige como un *topos* de identidad y de pertenencia. Al constituir una fundación de sentido, se manifiesta como un

operador de verdad, aproximándose al concepto de *aletheia*; una verdad entendida desde la propia lógica del mito, que dista de la no contradicción (DETIENNE 1986: 15-17); verdad como des-ocultamiento, descubrimiento de un fondo que constituye la *aletheia* esencial. El mito otorga valores en torno de los cuales se inscribe una determinada configuración social y el propio mundo encuentra su razón de ser: “Es esta irrupción de lo sagrado lo que *fundamenta* realmente el Mundo y la que le hace tal como es hoy día. Más aún, el hombre es lo que es hoy, un ser mortal, sexuado y cultural, a consecuencia de las intervenciones de los seres sobrenaturales” (ELIADE 1991: 13).

Esta es su dimensión de operador cultural, ya que tales relatos constituyen una especie de tejido, de entramado discursivo que alberga identitariamente, que nos protege de nuestra desnudez antropológica. “Por el mismo hecho de relatar el mito las gestas de los seres sobrenaturales y la manifestación de sus poderes sagrados, se convierte en el modelo ejemplar de todas las actividades humanas significativas” (ELIADE 1991: 13).

El nacimiento de las Musas: un nacimiento al servicio de la alegría

Si el nacimiento constituye un valor fundamental en las sociedades antiguas y contemporáneas, encuentra en el mito un espacio de configuración representativa: “Como hemos señalado en otro lugar, incluso

los modos de conducta y las actividades profanas del hombre encuentran sus modelos en las gestas de los seres sobrenaturales” (ELIADE 1991: 14). A esas gestas proponemos acercarnos a partir de la dimensión didáctica del mito, como operador cultural¹. Asimismo, nos proponemos otorgarle a cada uno de los nacimientos que abordaremos, una dimensión que lo particulariza, que lo identifica peculiarmente. En cada uno de los nacimientos incluiremos como materia de análisis algunos tópicos que hacen a la lógica del mito como arquitectura de pensamiento.

Mnemosyne es la señora de las colinas de Eleuter, la Virgen Memoria², hija de Gea y Urano (Hesíodo, *Teogonía* 135) quien amancebada con el Padre Crónida alumbró a las nueve *Mousai* en Pieria. Tal como sostiene Martin L. WEST (1985: 175), “*she is the mother of his Muses, and he knows of her from a Berotian cult*”. La Madre de sus *Mousai*. Ni más ni menos. Las deliciosas *Mousai* de las que el poeta se siente su servidor³.

1 Tomamos el concepto en la medida en que el mito transmite las historias primordiales y en ellas contempla todo lo que concierne a la propia existencia del hombre y su modo de existir en el mundo. Sobre este punto, cfr. GARRETA y BELLELI (1999) donde el concepto de cultura aparece vinculado al de red o trama que se teje.

2 Recordemos el doble uso de Memoria que refiere DETIENNE (1986), en relación a una doble dimensión ontológica; uno como memoria psicológica, facultad humana que se juega en una dimensión temporal y una Memoria sacralizada, sede de una omnisciencia de carácter adivinatorio.

3 Sobre el panorama de las Musas en la tradición poética, puede verse BRANDAO (2005).

El verbo *-ἐμίσητο-* es elocuente y habla por supuesto de contacto amoroso, lo cual nos sitúa en el vocabulario erótico de Hesíodo, al tiempo que permite la reproducción sexual. Nueve noches se unió con la diosa el prudente Zeus, subiendo al lecho sagrado y alejado de los Inmortales, lo cual supone un desplazamiento del padre de dioses y hombres en busca de su esposa, siguiendo su deseo como ley. Este traslado de Zeus, abandonando su *topos* habitual, da cuenta del antropomorfismo que inscribe el mito en su despliegue narrativo. Quizás podamos evocar la definición de antropología que arriesga L. GERNET (1982) para comprender este rasgo antropomórfico. Pensar el concepto como la representación del hombre en el plano religioso del mundo nos habilita a repasar la concepción de dioses antropomórficos como patrón de comportamiento.

El viaje en busca de la bella dama de Eléutera y el abrazo amoroso se inscriben como actos inaugurales en este dispositivo antropomórfico, que luego completará el parto como conducta emblemática del universo antropológico. Cuando el ciclo de las estaciones hubo culminado, “nueve jóvenes de iguales pensamientos, interesadas sólo por el canto y con un corazón exento de dolores en su pecho, dio a luz aquélla, cerca de la más alta cumbre del nevado Olimpo” (*Teogonía* 60-63). La esposa es una prolífica dama que ha brindado a su esposo esas deliciosas hijas que sabrán honrarlo con su canto.

El nacimiento se asienta en una aparente lógica temporal que parece escapar a la propia temporalidad mítica, el tiempo fabuloso y prestigioso de los orígenes, un *illo tempore a-temporal*⁴. Se produce luego de que el ciclo de las estaciones hubo culminado en una nítida asociación entre tiempo y gestación. El dispositivo queda vinculado al ciclo cósmico, ese transcurrir que diagrama la lógica de la ambigüedad, sabiendo que el tiempo mítico es, paradójicamente, un tiempo sin tiempo.

Las marcas festivas de las recién nacidas las ubica en el escenario de un linaje positivo, de carácter diurno y luminoso, a partir de sus rasgos identitarios. La tensión de linajes entre un polo diurno y otro nocturno apunta a una de las primeras y fundamentales páginas en el relato hesiódico que puede, a nuestro criterio, leerse desde esa tensión, que atraviesa la totalidad de la obra como soporte interpretativo⁵.

Las Musas son las deliciosas hijas de Zeus y cumplen una doble función; en primer lugar, alabar al Padre con sus bellos y melodiosos cantos, con su, “hermosísima voz” (περικαλλέα ὄσσαν); en segundo lugar, cumplir

con una ocupación terapéutica ya que se erigen como “el olvido de males y reposo de preocupaciones” (ληθμοσύνην τε κακῶν ἄμπανμά τε μερηράων). Esta marca tiene una enorme repercusión política ya que evita la aflicción entre hombres y dioses.

El nacimiento de los reyes: un nacimiento al servicio de la justicia

El nacimiento de los reyes representa otro hito fundamental en la construcción de un linaje diurno que opone con resistencia su estatuto ontológico frente a uno nocturno, de características contrarias y consecuencias también tenebrosas. El nacimiento de los reyes ubica a las Musas en un lugar preponderante. Los reyes descendientes de Zeus serán la contrapartida de los devoradores de regalos y, con ello, vuelve a instaurarse la tensión binaria entre distintos estatutos de lo real: “Al que honran las hijas del poderoso Zeus y le miran al nacer, de los reyes vástagos de Zeus, a este le derraman [las Musas] sobre su lengua una dulce gota de miel y de su boca fluyen melifluas palabras. Todos fijan en él su mirada cuando interpreta las leyes divinas con rectas sentencias y él con firmes palabras en un momento resuelve sabiamente un pleito por grande que sea” (*Teogonía* 80-88).

La primera marca que llama la atención es una relación entre la mirada, el don y el nacimiento. Las Musas miran a los reyes y derraman en la lengua dulce rocío, como modo de instituir la familiaridad entre los planos

4 Sobre las paradojas del tiempo mítico, cfr. COLOMBANI (2012: 27-42).

5 Parece jugarse una dimensión lumínica entre los linajes, condimento propio de la lógica que impera en Hesíodo: potencias religiosas, dioses, hombres, reyes, ciudades diurnos, claros y luminosos, a partir de su conducta de bien, emparentados con la luz que *aletheia* implica, y entidades nocturnas, oscuras y desconocidas, seguramente emparentados con el silencio que *lethe* implica en el universo de valores míticos.

que definen el ser de lo real. Esa dulce gota precisa una relación de intimidad que permeabiliza los planos o *tópoi* que dan cuenta de la constitución de la realidad. Es la marca de una relación íntima que se manifiesta en don. No es esta la única consecuencia de este segundo nacimiento diario. De los reyes “fluyen melifluas palabras” (ἔπε’ ἐκ στόματος ῥεῖ μελίχλα), que instituyen el perfil del rey; una palabra que se expresa melodiosamente, más allá de la autoridad que entrafía. Dulce y convincente como la del padre de familia, que denota la palabra autorizada a partir de su prudencia⁶.

Una nueva referencia a la mirada repite su valor en el marco de la función de soberanía, ya que “todos fijan en él su mirada cuando interpreta las leyes divinas con rectas sentencias” (πάντες ἐς αὐτὸν ὀρώσι διακρίνοντα θέμιστας ἰθείησι δίκησιν), inaugurando así una nueva familiaridad entre los reyes y el plano divino. Sabemos que la justicia desciende del más allá, siendo patrimonio de los dioses; el rey es quien la interpreta con rectas sentencias, contrapunto estructural de las sentencias torcidas que pronuncian los *dorophagoi*. Este nacimiento inaugura con sus marcas políticas lo que constituirá el mapa de las tensiones por el poder en el marco del juego agonístico entre dos modelos de ejercicio de la soberanía: el rey bueno y el devorador de dones.

El nacimiento establece un cuadro de valencias positivas. Es el hom-

bre de la palabra justa y bondadosa, “pues aquí radica el que los reyes sean sabios, en que hacen cumplir en el ágora los actos de reparación a favor de la gente agraviada fácilmente, con persuasivas y complacientes palabras” (*Teogonía* 88-91). Se abre una función reparadora y cosmética ya que esta capacidad disuelve cualquier conflicto entre aquellos agraviados “apaciguándolos con tiernas palabras” (μαλακοῖσι παραφάμενοι ἐπέεσσιν).

La lógica del don atraviesa este segundo nacimiento. Las Musas le han otorgado la posibilidad de contemplar la justicia y ello reporta, sin duda, un bien supremo: el rey es merecedor del mayor de los respetos⁷. Por eso, “cuando se dirige al tribunal, como a un dios le propician con dulce respeto y él brilla en medio del vulgo. ¡Tan sagrado es el don de las Musas para los hombres [...]!” (*Teogonía* 91-94).

La lógica del linaje inscribe al rey en su segmento luminoso; por ello “como a un dios le propician” (θεὸν ὡς ἰλάσκονται), cuando cumple su función política. 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, lo que, de ningún modo implica un registro despótico, sino prudente de quien posee la sabiduría. Es este marco transido por la idea de *sophrosyne*

6 Sobre las relaciones entre el padre de familia y el rey, cfr. DETIENNE (1986: 39-58).

7 Nuevamente se impone una relación con Nereo, el anciano del mar, que, por ser *apseudes*, *alethes* y *nemertes*, es también el *presbutatos*, el más venerado, constituyendo un baluarte mítico de la función de soberanía.

el que sostiene el de la *arkhe* como principio de mando y autoridad.

Los reyes toman las marcas identitarias de las *Mousai*. Su acción se encuadra en el mismo registro benéfico que las hijas del Padre. La continuidad está asegurada y la figura del rey coincide con la imagen del rey bueno. Es intérprete de los dioses y con ello permeabiliza los planos que requieren de un sujeto excepcional para ponerse en contacto. Brilla y su brillo ilumina la acción política, que, a su vez, se beneficia con sus rectas sentencias, opuestas a las torcidas, propias de los *dorophagoi*.

Este segundo nacimiento nos ha permitido corroborar las consecuencias positivas y complacientes de una dimensión política que inscribe a la ciudad en una línea de adhesión con lo justo y las rectas sentencias que, por venir de Zeus, son las mejores. Más allá de lo que luego representará la lucha contra la injusticia que define a los *dorophagoi*, esta primera marca, fundacional y arquetípica de la función de soberanía, opera como una especie de reaseguro de la posibilidad de que *Dike* triunfe de la mano de Zeus.

El mito sigue operando como una fuente inagotable de sentido, abriendo con su *logos* una dimensión política que define las condiciones de posibilidad del buen gobierno del *kosmos*. De este modo, “el mito desempeña una función indispensable, realza y codifica las creencias; salvaguarda los principios morales y los impone; garantiza la eficacia de las creencias rituales y ofrece reglas prácticas para el uso del hombre” (ELIADE 1991: 26).

Amores perros. El nacimiento de los Titanes: el nacimiento al servicio de la resistencia

El tercer nacimiento que abordamos sigue la ‘lógica temporal’ de *Teogonía*. Se trata de los nacimientos que se producen a partir de la primera unión sexuada entre Gea y Urano. Atrás ha quedado la presentación de Gea como uno de los cuatro primerísimos. Su carácter de primer principio cede paso a una dimensión generadora de vida. Estos nacimientos se inscriben en un registro tenebroso. La marca dominante que determina la inscripción en un linaje nocturno es la *hybris* que atraviesa a Urano, temeroso de que uno de sus hijos le arrebatase el poder. Este temor establece una peculiar conducta por parte del soberano que diagrama, a su vez, un tipo de nacimiento que escapa a la lógica habitual del alumbramiento: “Pues bien, cuantos nacieron de Gea y Urano, los hijos más terribles, estaban irritados con su padre desde siempre. Y cada vez que alguno de ellos estaba a punto de nacer, Urano los retenía a todos ocultos en el seno de Gea sin dejarles salir a la luz y se gozaba cínicamente con su malvada acción” (*Teogonía* 155-159). Como podemos ver el alumbramiento se produce a partir de una lógica perversa que tensa las relaciones de poder entre ambos esposos, con directas consecuencias en el plano político, ya que se cercena la posibilidad de la continuidad de la prole como línea de sucesión genealógica.

Retenidos los hijos en el seno de Gea, propiamente “en el antro de Gea” (Γαίης ἐν κευθμῶνι), abriendo una metáfora donde el vocablo no significa exactamente seno, sino profundidad, hueco en la tierra, el alumbramiento queda en suspenso. El vientre de Gea, se convierte en un receptáculo de todos los hijos invisibilizados y silenciados. Pierde así su natural registro de espacio de gestación para convertirse en una especie de antro oculto y tenebroso al servicio de las pretensiones políticas de Urano, en una misma línea de oscuridad simbólica.

En realidad las tensiones por el poder se inscriben en un doble registro. En primer lugar, el temor de Urano de ver arrebatado su poder; en segundo lugar, el manifiesto contrapunto que juega con su esposa al negarle la posibilidad de parir. Quizás en esta tensión se encuentre la resistencia femenina que representa Gea: “La monstruosa Gea, a punto de reventar, se quejaba en su interior y urdió una cruel artimaña” (*Teogonía* 160-161). Lejos de constituir la experiencia diáfana del nacimiento de las Musas, Gea padece este alumbramiento y, a punto de reventar, idea una malvada táctica, *κακίην τέχνην*, inscrita en el *topos* de la resistencia y en la posibilidad de parir finalmente a sus hijos retenidos. Desde otra arista podemos pensar que ha parido *deinotatoi paidon*, los más terribles de los hijos y con ello está mostrando una de sus mil caras: la de engendrar lo terrible⁸.

8 Sobre las relaciones de Gea con su prole, puede verse la polémica con la lectura psi-

La primera consecuencia del episodio es de carácter político, en tanto abre una dimensión particular del funcionamiento del poder⁹. Los esposos juegan sus propios estatutos en el marco de un *agonismo* que involucra a otros actores: “Al castrar a Urano por consejo y mediante el ardid de su madre, Cronos realiza una etapa fundamental del nacimiento del *kosmos*. Separa el cielo de la tierra. Crea entre ambos un espacio libre: todo lo que producirá la tierra, todo lo que dará nacimiento a los seres vivos, tendrá un lugar donde respirar y vivir” (VERNANT 2004: 21). La segunda consecuencia también es de carácter político, ya que Gea “colocó en sus manos la hoz de agudos dientes”. Al cercenar los genitales de Urano fuerza su alejamiento y con ello instituye el espacio para que los hijos retenidos en su vientre finalmente ‘nazcan’, conozcan la luz y abandonen el antro materno. Coincide con una liberación y ha quedado definitivamente asociado a la resistencia femenina y a un primer intento de neutralizar la *hybris* de Urano como forma de preservar el orden del *kosmos*.

coanalítica en VERNANT y VIDAL-NAQUET (2002: 86-87).

9 Una vez más, recordemos que la problematización del poder presente en nuestra lectura de la obra hesiódica, supone una lectura del mito desde las herramientas del análisis genealógico en torno al funcionamiento del mismo, entendido a partir de los juegos y relaciones de poder que se establecen entre dominados y dominadores. Se trata de una lectura del concepto de poder como ejercicio dinámico y estratégico y no como posesión sustancial del mismo; cfr. FOUCAULT (1992).

El nacimiento de los hijos de Rea y Cronos: el nacimiento al servicio de la gloria

El nacimiento de los hijos de Rea y Cronos constituye un nuevo episodio de la dramática divina y de la tensión *agonística* entre los nuevos esposos¹⁰. Cronos copula con su hermana Rea¹¹ y, a partir del nacimiento se genera una nueva configuración del poder y del estatuto del *kosmos*, al tiempo que nos devuelve una peculiar configuración del parto, que ubica a Rea y sus hijos en un registro inédito. El segundo núcleo parental ha dado sus frutos pero el mismo miedo de perder el poder a manos de alguno de sus hijos se adueña de Cronos. La historia parece repetirse, ubicando a Urano y a Cronos en un registro semejante, al tiempo que la marca de la *hybris* se instala nuevamente en el relato.

Los roles familiares se definen en una situación idéntica de hostilidad por parte del padre y una análoga experiencia de dolor femenino ya que, una vez más, el alumbramiento cobra peculiares características: “A los primeros se los tragó el poderoso Cronos según iban viniendo a sus rodillas desde el sagrado vientre de su madre, conduciéndose así para que ningún

otro de los ilustres descendientes de Urano tuviera la dignidad real entre los Inmortales” (*Teogonía* 459-463). Rea dio a luz “magníficos hijos” (*φαιδιμα τέκνα*), pero su destino se homóloga al de los hijos de Gea y Urano. En efecto, a ellos los tragaba el gran Cronos cuando cada uno de los hijos llegaba a la luz desde el sagrado vientre de su madre.

Como podemos ver, el parto se produce respetando los cánones habituales, lo cual representa una diferencia notable en relación al destino de Gea; los hijos llegan del vientre materno pero inmediatamente pierden su estatuto de ‘recién nacidos’ para formar parte de un dispositivo de ‘secuestro’ que define el padre. Pensamos el concepto de ‘secuestro’ desde el horizonte teórico de Michel FOUCAULT cuando se refiere al mismo en términos de fijación, territorialización o espacialización (FOUCAULT 1989). Los recién nacidos son espacializados dentro del cuerpo paterno para evitar su crecimiento y, con ello, conjurar la eventual amenaza que su desarrollo implica desde la estructura de poder.

Tal como sostiene VERNANT (2004: 27), Cronos, el que no vaciló en cercenar las partes sexuales de su padre, ostenta el dominio sobre un mundo que presenta una escenografía ordenada: “se abre el espacio, transcurre el tiempo, se suceden las generaciones. Están el mundo subterráneo abajo, la vasta tierra, las olas, el río Océano que todo lo rodea y, por encima de todo, un cielo inmutable”. No obstante, su obsesión por el poder

10 Sobre el concepto de violencia y la altísima conflictividad que guardan los dos primeros núcleos parentales, puede verse COLOMBANI 2013.

11 Coincidimos con WEST (1985: 175) cuando afirma que “*Kronos y Rhea play specific roles in the succession story and must have been Titans from an early stage*”.

lo lleva a la acción descrita y a poner el nacimiento de sus hijos en clave problemática.

La escena del parto del último vástago, Zeus, evidencia la resistencia de Rea a la crueldad de Cronos, así como al no reconocimiento del cuerpo femenino ni el de los hijos. “Pero cuando ya estaba a punto de dar a luz a Zeus, padre de dioses y hombres, entonces suplicó enseguida a sus padres, (los de ella, Gea y el estrellado Urano), que la ayudaran a urdir un plan para tener ocultamente el parto de su hijo y vengar las Erinias de su padre (y de los hijos que se tragó el poderoso Cronos de mente retorcida)” (*Teogonía* 468-473).

El parto debe ser ocultado para que el cuerpo del hijo adquiera un destino distinto al de sus hermanos. El plan implica salvar a ese hijo de las fauces del padre; evitar ser tragado es la condición de posibilidad de preservar la vida. La metáfora de la luz juega sus cartas y el ocultamiento del recién nacido implica el pasaporte a la luz, invirtiendo el estatuto de oscuridad que sus hermanos padecen en el cuerpo paterno. “Y envolviendo en pañales una enorme piedra, la puso en manos del gran soberano Uránida, rey de los primeros dioses. Aquél lo agarró entonces con sus manos y lo introdujo en su estómago, ¡desgraciado! No advirtió en su corazón que, a cambio de la piedra, se le quedaba para el futuro su invencible e imperturbable hijo, que pronto, venciénolo con su fuerza y sus propias manos, iba a privarle de su dignidad y a reinar entre los Inmortales” (*Teogonía* 485-492).

El nacimiento de Atenea: el nacimiento al servicio de la ambigüedad

El nacimiento de Atenea constituye, seguramente, un momento culminante de la dramática divina porque pone en juego las tensiones políticas que se dan aún con el reinado consolidado de Zeus; atrás han quedado los episodios de la titanomaquia y de la tifonomaquia y el *kosmos* parece descansar en orden, coronado por la soberanía de Zeus. Coincidimos con Philippe BORGEAUD (1993: 328) cuando sostiene que “Esta soberanía, definida como garantía de un equilibrado reparto entre potencias rivales, pero en lo sucesivo limitadas, se confirma también, en el relato hesiódico, como una victoria sobre una potencia del desorden, un enemigo surgido en el momento en que podía creerse en el equilibrio recién alcanzado”.

Frente al clima de manifiesta violencia que ha arrojado la guerra entre dioses en la dura gesta de neutralizar la *hybris* que encarnan ciertas potencias, el final de *Teogonía* devuelve una tranquilizadora escena familiar dominada por la secuencia típica de los matrimonios de Zeus con distintas diosas¹², asegurando con tales uniones la perfecta continuidad del linaje olímpico; de todos modos, esto no implica ausencia de conflicto. El conflicto parece ser la condición de posibilidad de lo nuevo, de aquello que

12 La totalidad de la obra está dedicada al análisis del dispositivo matrimonial de Zeus; cfr. MIRALLES (1993).

acontece como elemento instituyente de lo real.

En este marco ambiguo de uniones apacibles y tensiones latentes, el matrimonio de Zeus con *Metis* arroja la singularidad de una nueva versión de los juegos de poder que atraviesan la genealogía de los dioses: “Zeus rey de dioses tomó como primera esposa a *Metis*, la más sabia de los dioses y hombres mortales. Mas cuando ya faltaba poco para que naciera la diosa Atenea de ojos glaucos, engañando astutamente su espíritu con ladinas palabras, Zeus se la tragó por indicación de Gea y del estrellado Urano. Así se lo aconsejaron ambos para que ningún otro de los sempiternos tuviera la dignidad real en lugar de Zeus” (*Teogonía* 886-894).

Metis resulta una dama de temer a partir de sus características. La astucia no es poca cosa y el deseo de apropiación, así como el de posesión, marca un atajo impensable en el relato. Tal como sostiene FRONTISI-DUCROUX: “Si Zeus se la tragó en lugar de entregarla en matrimonio a un mortal, como hiciera con Tetis, es porque lejos de poder prescindir de ella, la necesitaba” (FRONTISI-DUCROUX 2006: 31). El valor de la astucia es fundamental a la hora de delinear el campo político y quizás sea ese el motivo de la deglución. Una vez más el tema de tragar aquello que resulta una amenaza ubica el interior del cuerpo en un lugar privilegiado de ocultamiento e invisibilidad de lo que constituye un peligro. El cuerpo toma así un nuevo registro y se convierte en un antro de desaparición.

La unión entre Zeus y la diosa y el desarrollo del embarazo no arrojan peculiaridades. Sólo la intervención de Gea y Urano determina un cambio abrupto en la circunstancia y una resolución inédita en la experiencia del parto.

Es el nacimiento de Atenea lo que impacta por el papel que juega Zeus en el episodio. Como sabemos, Atenea sale un día de la cabeza de Zeus; “él, de su cabeza, dio a luz a Atenea de ojos glaucos, terrible, belicosa, conductora de ejércitos, invencible y augusta, a la que encantan los tumultos, guerras y batallas” (*Teogonía* 924-927). La imagen es fuerte y abre un registro ambiguo que se explica en el marco de la lógica que sostiene la dinámica del mito (VIDAL-NAQUET 1986: 7-14).

La cabeza de Zeus adquiere otro registro y se convierte en el canal de parto que posibilita el nacimiento de la diosa. Las partes del cuerpo arrojan siempre novedades cuando estamos en presencia de la lógica de la ambigüedad. El conjunto de las marcas identitarias de Zeus se ve enriquecido por una función que es extraña a su condición de Dios Padre, ya que el alumbramiento de Atenea da cuenta de una dimensión femenina que se manifiesta a partir de su capacidad de dar a luz. El alumbramiento viene a coronar un segmento del relato hesiódico de marcada impronta femenina: la deglución de *Métis* como necesidad masculina de nutrirse de una potencia femenina, la astucia, funcional al dispositivo político, y el propio alumbramiento.

Atenea será sin duda la ilustre hija del Padre. Muy temprano en el relato aparece en el marco de una primera organización teogónica. Surgen en orden Hera, esposa de Zeus, Atenea, Apolo y Artemisa, sus hijos, Poseidón, su hermano, tratando así de explicar la genealogía de estos primeros dioses. A continuación, el poeta cita a *Themis*, otra esposa de Zeus, a la bella Afrodita, a Hebe, la juventud y a Dione, su madre, a Eos, a Helios, el sol, y a Selene, la luna. Luego Leto, Jápeto Cronos, de mente retorcida, Gea, Océano, *Nyx*, divinidades elementales. Es este un esbozo de ordenación y las similitudes con Homero hacen pensar en un fondo de tradiciones comunes que opera sobre ambos poetas, que reciben esa masa de relatos por vía oral. Lo que queda claro también es la intención de Hesíodo de encumbrar a Zeus, padre de dioses y de hombres, en un primerísimo plano, haciendo partir de él la ordenación y llegando inversamente a las divinidades primordiales, distanciándose de Homero y fundando una nueva tradición poética original (BEYE 1972: 26).

También será este nacimiento el que acarree serios problemas conyugales entre Hera y Zeus. Definida por los celos como rasgo dominante, Hera decide parir sola a Hefesto, marcando un nuevo hito de los nacimientos significativos; en este caso, sin la concurrencia del elemento masculino. Hera no perdona que su esposo haya prescindido de ella para tamaña empresa. La propia Hera “dio a luz, sin trato amoroso –estaba furiosa y enfadada con su esposo–, a Hefesto,

que destaca entre todos los descendientes de Urano por la destreza de sus manos” (*Teogonía* 927-930). No obstante, Hefesto queda territorializado en un lugar característico en la economía olímpica. Tal como sostiene GRIFFITH (2011: 191) “*Hera’s son Hephaistos is also included, though in a somewhat déclassé status*”.

El nacimiento de Heracles: el nacimiento al servicio de la defensa contra el mal

Partiendo de la autenticidad de *Escudo* y eludiendo el largo debate en torno al tópico, nos situamos en una línea de lectura donde el contenido del poema, el deseo de justicia por parte de Zeus, nos habilita a pensar en una unidad temática de los tres poemas, *Teogonía*, *Trabajos y Días* y *Escudo*. Zeus continúa con su gesta pacificadora y el dispositivo sexual, en este caso con mortales, resulta un dato funcional al proyecto político: “Por su parte, el padre de hombres y dioses urdía otro plan en su corazón, con la idea de engendrar un defensor del mal para dioses y laboriosos hombres” (Hesíodo, *Escudo* 28-30).

El fruto de la unión sexual está al servicio de una razón política y la simiente del Cronión viene a sembrar el mundo de los mortales con un marca divina que se mide en beneficio pacificador. La escena amorosa tiene las marcas habituales del tópico, registrándose, incluso, la presencia de Afrodita, maestra en el delicado arte de preparar el lecho de

los amantes; no obstante, la noche de amor despliega un triángulo erótico, que inscribe la escena en el marco de la heterogeneidad de planos que reportan las uniones de distinto orden ontológico: Zeus, la bella Alcmena y su marido.

Alcmena como mortal tiene la peculiaridad de embarazarse de Zeus y de su propio marido, Anfitrión, otro mortal: “Toda la noche estuvo acostado con su recatada esposa, disfrutando los dones de la muy dorada Afrodita. Y ella, entregada a un dios y a un varón con mucho el mejor, dio a luz, en Tebas la de siete puertas, dos niños gemelos –aunque no de igual carácter, hermanos sí que eran–: uno de peor condición; el otro, en cambio, mortal mucho mejor, hábil y poderoso, el fornido Heracles” (Hesíodo, *Escudo* 46-53).

El embarazo ha resultado gemelar, producto de una doble fecundación, arrojando hijos de distinto estatus ontológico; uno, por ser el hijo de Zeus, será al que le corresponda el más alto destino de continuar la gesta pacificadora de su ilustre padre: “Uno entregada al Cronión amontonador de nubes; Ificles, por el contrario, a Anfitrión que blande lanza. Descendencia distinta: uno mezclada con hombre mortal; el otro, con Zeus Cronión, guía de todos los dioses” (Hesíodo, *Escudo* 53-56).

Alcmena ha parido en Tebas y sobre el parto no hay referencia alguna; el silencio nos hace pensar en las marcas habituales de la circunstancia. Los distintos linajes de hijos resultan, como dijimos, de la dualidad estatu-

taria de los padres. La humanidad se ve beneficiada con este nacimiento que, por sus proyecciones, constituye, sin duda, un nacimiento político, capaz de producir transformaciones en lo real. Tal parece ser el destino de Heracles.

Conclusiones

El propósito del presente trabajo consistió en abordar la experiencia del nacimiento en Hesíodo, desde una dimensión política, a raíz de que algunos se inscriben en el escenario de las relaciones de poder que devuelve la dramática divina como *logos* fundacional; pensarlos desde una vertiente política supone también abordar los efectos que los mismos producen en la economía general del relato mítico como *logos* explicativo.

Hemos recorrido un abanico de representaciones asociadas al tema recortado como modo de acercarnos al complejo escenario de lo que podríamos llamar una “erótica divina”, inscrita en el corazón del antropomorfismo griego.

Los nacimientos estuvieron siempre asociados a un acontecimiento capital en la economía del mito como relato ejemplar. Las Musas, las deliciosas hijas del Padre, capaces de regocijar con su voz melodiosa el corazón afligido de mortales e Inmortales; los reyes vástagos de Zeus que todo lo ve y todo lo escucha, que con sus rectas sentencias colaboran directamente con su Justicia; Cronos, que con su acción decisiva marcó un pun-

to de inflexión en la organización del *kosmos*; Zeus, cuyo ocultamiento permitió otorgarles a todos los hombres y dioses un gloriosísimo Padre; Atenea, quien con su nacimiento puso en clave problemática la univocidad femenina en materia de alumbramientos y Heracles, el gran continuador de la obra pacificadora de su padre, resultaron vástagos de particulares connotaciones en el campo simbólico que despliega el mito como relato fundacional.

El nacimiento, como la muerte, constituye un valor fundamental en las sociedades antiguas; por eso recurrimos al mito para acercarnos, desde la particularidad de ciertos alumbramientos, a su espacio de configuración simbólica. Como dicen DELEUZE y GUATTARI, el mundo devino más racional, más claro, desde que el estructuralismo sacó a la mitología de su lugar de pensamiento imperfecto y defectuoso y le devolvió su complejidad estructural, como la de cualquier otro esquema de pensamiento (DELEUZE y GUATTARI 1997: 243).

El mito, entonces, viene a ser constitutivo de lo real. Es el que narra lo primero, las primeras cosas, *ta prota* y, al hacerlo, siempre se narra una teogonía y una cosmogonía. Coincidimos con Mark GRIFFITH (2011: 190) cuando sostiene, “*But it must be generally agreed, I think, that mythical-religious narratives, along with ritual practices, provide valuable clues to a society’s ideological, ethical, and even economic priorities*” En ese marco, debemos comprender los nacimientos míticos como modelos de

prácticas sociales fuertemente sostenidas por juegos de poder, que definen las relaciones entre las potencias religiosas; asimismo debemos percibir la intención didáctica de Hesíodo como un maestro de *aletheia*. Coincidimos con Malcolm HEATH (1985: 262-263), quien concluye: “*Hesiod was presumably conscious of the role poets played in transmitting traditions in early Greek society, and doubtless he would have been happy to think of his moral exhortations as having beneficial effects on his audiences; to this extent, there is no reason to doubt a final-didactic intention*”.

Ediciones y traducciones

- MOST, G. W. (ed.) (2006). *Hesiod. Theogony. Works and Days. Testimonia*. London: Loeb/ Harvard University Press.
- PÉREZ JIMÉNEZ, A. y MARTÍNEZ DIEZ, A. (2000 [1978]). *Hesíodo. Obras y fragmentos*. Madrid: Gredos.

Bibliografía citada

- BEYE, Ch. (1972). “The Rhythm of Hesiod’s Works and Days”. En *Harvard Studies in Classical Philology* 76: 23-43.
- BORGEAUD Ph. (1993) “El rústico” en VERNANT, J. P. (ed.). *El hombre griego*. Madrid: Alianza; 323-338.
- BRANDAO, J. L. (2005). *Antiga Musa (Arqueología da ficção)*. Belo Horizonte: FALE.

- COLOMBANI, M. C. (2012). "Tiempo y espacio en Hesíodo. Una lectura del mito en clave témporo-espacial. Tiempo, dioses y hombres. Las paradojas de la ambigüedad". En *Pho nix* 18/1; 27-42
- COLOMBANI, M. C. (2013). "Conflictos y poderes familiares en *Teogonía*. Una excavación del dispositivo vincular hesiódico" en RODRÍGUEZ CIDRE, E., BUIS, E. y ATIENZA, A. (eds.). *El o kos violentado. Genealogías conflictivas y perversiones del parentesco en la literatura griega antigua*, Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras.
- COLOMBANI, M. C. (2016). *Hesíodo: discurso y linaje. Una aproximación arqueológica*. Mar del Plata: Editorial de la Universidad de Mar del Plata.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (1997). * Qu  es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- DETIENNE, M. (1986). *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica*. Madrid: Taurus.
- ELIADE, M. (1991). *Mito y realidad*. Colombia: Labor.
- FOUCAULT, M. (1989). *Vigilar y Castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (1992). *Las redes del poder*. Buenos Aires: Almagesto.
- FRONTISI-DUCROUX, F. (2006). *El hombre-ciervo y la mujer-araña. Figuras griegas de la metamorfosis*. Madrid: ABADA.
- GARRETA, M. y BELLELI, C. (1999). *La trama cultural. Textos de Antropología*. Buenos Aires: Caligraf.
- GERNET, L. (1981). *Antropología de la Grecia Antigua*. Madrid: Taurus.
- GRIFFITH, M. (2011). "Extend families, marriage, and inter-city relations in (later) Athenians tragedy: Dynasts II" en CARTER, D. M. (ed.), *Why Athens? A reappraisal of Tragic Politics*. Oxford: Oxford University Press; 175-208.
- HEATH, M. (1985). "Hesiod's Didactic Poetry". En *Classical Quarterly* 35/2; 245-263.
- MIRALLES, C. (1993). "Le spouse de Zeus e l'ordine del mondo nella *Teogonia* de Esiodo" en BETTINI, M. (ed.). *Maschile/ Femminile. Genere e ruoli nelle culture antiche*. Roma-Bari: Laterza; 17-44.
- VERNANT, J-P. y VIDAL-NAQUET, P. (2002). *Mito y tragedia en la Grecia antigua*. Barcelona: Paidós.
- VERNANT, J-P. (2004). * rase una vez... El universo, los dioses, los hombres. Un relato de los mitos griegos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- VIDAL-NAQUET, P. (1986). "Prefacio" en Detienne, M. *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica*. Madrid: Taurus; 1-4. Disponible en: [URL: <http://libroesoterico.com/biblioteca/religiones.pdf>]; 1-4.
- WEST, M. L. (1985). "Hesiod's Titans". En *The Journal of Hellenic Studies* 105; 174-175.

Recibido: 11-05-2018

Evaluado: 22-05-2018

Aceptado: 28-05-2018

