

EN NOMBRE DEL PADRE: LAS FIGURAS REGIAS DEL LINAJE

Maria Cecilia Colombani¹.

Introducción. Planteo y marco teórico

El proyecto del presente trabajo consiste en rastrear el registro de las Musas en la *Teogonía* de Hesíodo para descubrir las características de una presencia cuya importancia es innegable en el mundo arcaico, a partir de ser el elemento posibilitante de la propia acción poética. Proponemos abordar el tema desde una **dimensión funcional** que dará cuenta de las acciones de las Musas enmarcadas en el sema dominante de la religiosidad griega: el antropomorfismo; en efecto, los dioses se mueven, realizan acciones semejantes a los mortales, ya que, en un universo donde los hombres proyectan en los dioses sus mismas peculiaridades y particularidades, es esperable un escenario de acción, sin el cual es imposible concebir a la divinidad. Así, nuestra instalación sobre el tema esbozado está guiada por las dos hipótesis que guían nuestro proyecto de investigación, tendiente a rastrear en el mundo mítico la complementariedad de dos linajes que dan cuenta de la arquitectura mítica². La *primera hipótesis* dice así: "El linaje nocturno emparentado estructuralmente con el *topos* de lo Otro vehiculiza la reafirmación de lo Mismo, estructuralmente emparentado con el linaje diurno". Con ella pretendemos explicar ciertas cuestiones sociales y antropológicas en torno a la tensión Mismidad-Otredad y a la inaugural lección griega de la necesidad de incorporar lo Otro al campo de lo Mismo. La *segunda hipótesis*, relacionada con la primera, es la siguiente: "La tensión entre ambos linajes, diurno y nocturno, contribuye a consolidar y reforzar el *ethos* clásico", sobre todo a partir del modelo de instalación que sostenemos de ir a buscar al mito, sobre todo de corte hesiódico, los gérmenes del ulterior pensamiento filosófico clásico.

Existen, en la mitología griega en particular, y en la cultura griega en general, dos campos simbólicos que permiten clasificar y significar a la realidad, expresados en la figura mitológica del linaje: lo nocturno y negativo, y lo luminoso y positivo. El concepto de linaje surge de la mitología a partir de la tradición genealógica que asocia génesis divina con la génesis del cosmos. En la medida en que los linajes divinos determinan espacios o *topoi* del cosmos, los griegos clasificaron al conjunto de la vida contenida en él, en la *Physis*, como dos linajes distintos que, aún mezclándose, reproducían dos actitudes distintas ante la vida.

El concepto de linaje da lugar a los de Mismidad y Otredad tan presentes en todas las culturas. El linaje de dioses, al plantearse como dos linajes paralelos (aunque admitan mezclas y cruces), determina dos naturalezas que se reproducirán en el conjunto de la vida, natural, animal y humana.

Los dos linajes no sólo dan cuenta de una genealogía explícitamente narrada en la mitología, sino que definen dos *topoi* simbólicos que superan las genealogías del tipo hesiódicas, permitiendo reconocer en mitos de otras tradiciones los mismos linajes. De esta forma, la reconstrucción de cada uno de estos dos *topoi* simbólicos permite identificar y reconocer, de manera original, dos valoraciones, dos ideales presentes en la cultura griega. No se trata, pues, simplemente, de una descripción de dioses, sino de la definición del *eidos* positivo y del *eidos* negativo de los griegos. La mitología sería la primera en recortar dos *topoi* y poblarlos de una multiplicidad de potencias y figuras divinas que realizan una primera definición de esas dos valoraciones opuestas de la vida espiritual helena.

De las consideraciones precedentes surgen ciertos interrogantes que podemos definir en los siguientes términos y que guían de algún modo, las reflexiones ulteriores: ¿En qué sentido la noción de linaje atraviesa a la mitología griega? ¿Cuáles son las características principales de cada uno de los linajes? ¿Cuáles son los principales dioses que se encuentran en cada linaje? ¿En qué sentido la noción de linaje, tanto nocturno

como luminoso, no se reduce a un mero dato empírico, sino, más bien, a un *topos* simbólico que excede y supera tanto a cada dios como a la propia mitología? ¿Qué relaciones existen entre los conceptos de linaje luminoso y nocturno y los de Mismidad y Otredad?

Para concluir este apartado introductorio, digamos que nos mueve el intento de poner de manifiesto la racionalidad del sistema revelando los linajes estructurales que dan sentido al conjunto de las divinidades, y entender así los valores positivos y negativos que tienen las figuras en la mitología griega. Asimismo, la identificación y la re-construcción de estos dos linajes permitirían realizar una nueva clasificación del conjunto del edificio de la mitología griega.

En cuanto al presente trabajo nos ceñiremos al linaje luminoso, diurno y positivo, que “en nombre del Padre”, las Musas, las bienhabladas hijas de Zeus parecen encarnar. Linaje luminoso que, de acuerdo a las reflexiones precedentes, se vincula con la Mismidad, a partir de la imagen positiva que encarna.

Tiempo y acción en el plano divino

A continuación proponemos abordar 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, a quienes vemos llevando a cabo **acciones** semejantes a las que cumplen los humanos. En segundo lugar, describiremos las **funciones** que les son propias a las hijas de Zeus.

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 espinosa cuestión de la temporalidad al interior de la estructura del mito.

Ahora bien, ¿Qué sucede con el tiempo al interior de esta estructura? ¿Cuál es el tiempo de los hombres y cuál el de los dioses? ¿Se puede, en realidad hablar de tiempo en los dioses? ¿No son acaso los Sempiternos Inmortales de los que habla Hesíodo? En

primer lugar debemos establecer algunas consideraciones de carácter ántropo-religioso para ver la cuestión del tiempo como eje de problematización.

Se trata de pensar al hombre desde sus dos dimensiones antropológicas fundamentales, sin las cuales es impensable hablar de hombre: su ser temporal y su ser espacial para, a partir de esa doble marca, entender algunos aspectos del antropomorfismo.

El tiempo nos convierte en seres históricos, precisamente porque estamos transidos por la temporalidad como marca humana. Pensar la temporalidad nos convierte en seres históricos, lo cual implica poder pensar nuestra propia muerte como marca de nuestra finitud. El hombre a través del mito interroga su temporalidad e historicidad; en ese sentido, el mito opera como *logos* explicativo y en ese relato se explica el tiempo profano que atraviesa a los hombres. El tiempo sagrado es, en cambio, la expresión de la temporalidad en otro registro: un *in illo tempo* que marca el tiempo fuerte y prestigioso de la divinidad. Es el tiempo de los dioses, de los Sempiternos Inmortales de los que nos habla Hesíodo, de los *a-thanatoi*, con el valor de esa alfa privativa que niega el término *thanatos*, muerte; es el tiempo de aquellos a quienes no roza la muerte.

Para comprender este aspecto, debemos inteligir la idea de fractura ontológica, la imagen de dos *topoi*, de dos razas, impermeables la una a la otra, tal como sostiene Louis Gernet, y que constituye el nudo dominante de esa lógica de la ambigüedad, propia del mito, donde nos hemos instalado³. En efecto, “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” (SISSA-DETIENNE, 1990, p. 50)

Así, ningún mortal puede compararse con un inmortal: el propio Zeus es *polypheteros*, el más poderosos 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.

Es de los dioses de quienes se obtienen dos cosas imprescindibles para la percepción del *kosmos*: la idea de orden y la de justicia⁴. En efecto, la noción de orden no difiere de la noción de *dike*, por cuanto ambas están idénticamente subtenidas por la noción de legalidad. Esto es lo permanente, lo que sostiene la legalidad del universo y ello es puro favor de los dioses.

No obstante, y 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”.

A propósito de tal fractura ontológica que separa al hombre de la divinidad, y a partir "de la representación del ser humano en el plano religioso del mundo (sobre todo en lo referente a la *distancia* que puede separarlo de los seres divinos así como, inversamente, a las posibilidades de aproximación o de asimilación" (GERNET, 1981, p.15), nos sorprenden esos dos *topoi* aparentemente impermeables, el plano divino y el plano humano, que sugieren esa idea de razas o mundos, cuya distancia se mide en brecha ontológica, en calidades de ser heterogéneas, lo cual genera, al mismo tiempo, movimientos de aproximación y asimilación como formas de intersección territorial.

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 espacialidad abierta y en una temporalidad acotada.

Los dioses se reservan el “siempre” frente a ese tiempo breve de la corta duración, al tiempo que parecen ostentar “una vitalidad de larga duración”; no obstante, parecen tener una cierta cotidianidad, lo cual los asemeja a los hombres. Parecen tener un tiempo

propio, que paradójicamente, escapa a la lógica de la medición. La vida cotidiana de los dioses griegos parece jugarse en un tiempo cuasi-humano, al tiempo que, como sabemos, no entran en los parámetros de los seres mortales. El tema de la muerte es, en el *topos* humano, el nudo insalvable que arrastra la marca del envejecimiento en su misma dimensión; es esto precisamente lo que no roza a los inmortales.

Los dioses viven en las alturas, en el magnífico Olimpo, donde el tiempo no parece transcurrir, ya que ni las estaciones se suceden ni el tiempo varía. Así como son *athanatoi*, son también *aeigennetai*, 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” (SISSA-DETIENNE, 1990. p. 76)

Muerte y envejecimiento son las marcas de la preocupación antropológica por excelencia. En este sentido, los dioses son *akedees*, ya que están exentos de preocupaciones, más allá de que, en el marco de su ambigüedad, pueden preocuparse de muchos asuntos. Incluso, el registro de la preocupación es 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” (SISSA-DETIENNE, 1990, p. 84)

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” (SISSA-DETIENNE, 1990, p.24)

Esa cotidianidad que tan intensamente parece homologar los planos, heterogéneos entre sí, puede ser rastreada con una serie de ejemplos que anudan siempre la misma

relación: tiempo y acción. Los dioses actúan y por ello la acción discurre en una cierta temporalidad, tal como se vislumbra desde el mundo humano, que sólo capta el movimiento asociado a la noción de tiempo.

A continuación, nos proponemos pintar esa lógica de la cotidianidad, donde la dupla acción-tiempo parece atravesar a los Inmortales, más allá de tenerse reservado el “siempre”. La forma de hacerlo es poniendo a los dioses en marcha, esto en su *dramática* divina, recuperando el valor del término *drama* como acción. “Viajes, encuentros, disputas: los dioses se mueven en este ambiente en el que unos días se suceden a otros con un ritmo absolutamente semejante al que conocen los mortales. Se mueven, actúan, viajan, pero también descansan: saben dejarse llevar por el transcurso del tiempo, la ociosidad, el paso de las horas” (SISSA-DETIENNE, 1990, p.38). Para alcanzar esta intuición de una cierta temporalidad divina, debemos, como sabemos, anudar la relación **acción-vida**. Los dioses nos devuelven su vida jugada en un tiempo y siempre son los poetas los que nos devuelven ese escenario de tiempo-acción.

A la luz de las reflexiones precedentes, nos proponemos acompañar a las Musas en su acción-función para hilvanar la ecuación acción-temporalidad, siempre en el marco de una lógica que hace del tiempo de los dioses un “siempre”. Los dioses guardan la peculiar paradoja que la lógica de la ambigüedad nos reserva en su despliegue ficcional: parecen tener una *vita* cotidiana en el horizonte de su inmortalidad. Hechos de un registro “humano, demasiado humano”, según la expresión de Nietzsche, sobre un telón de fondo divino.

Dimensión funcional. La cara del antropomorfismo

¿A qué acciones está asociadas las dulces hijas del Padre y en qué sentido esas acciones se inscriben en un registro luminoso y positivo? ¿Cuáles son sus funciones a la luz del linaje positivo que las alberga?

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” (HESÍODO. **Teogonía**, vv.1-8)

. El verbo *orcheomai* significa danzar, bailar, saltar y comienza inscribiendo una marca característica de las Musas en su despliegue antropomórfico: ellas son las danzantes; el verbo *poieomai* enfatiza la acción de crear; en este caso, los bellos y encantadores *chorous*, coros, de los que las Musas son artífices; el verbo *epirroomai* significa moverse, agitarse, flotar, ondear. 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” (HESÍODO. **Teogonía**, vv.10-12).

El verbo *iemi* significa derramar, verter, dejar o hacer correr, dejar oír. Las Musas dejan oír su *perikallea ossan*, su bellísima voz, configurando un escenario de registro luminoso y positivo, constituido por la *ossa*, la voz de los dioses, el divino sonido que emana de la divinidad.

Pero no se trata de cualquier canto ni de cualquier voz. En este punto aparece una **función** nodular en el registro de las Musas como potencias: su canto **celebra** al padre y en ello se juega una marca identitaria fuerte: su **función celebrante**.

El verbo *umneo* significa cantar himnos, celebrar, alabar, tener siempre en boca. No está atestiguado en Homero y parece ser Hesíodo el primero que lo emplea. Podemos rastrearlo en los versos 33, 37 y 70. En el verso 33, el propio Hesíodo alude 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” (HESÍODO. **Teogonía**, vv.33-34). Parece darse un **doblete funcional**. Así como las Musas celebran al Padre como función identitaria, 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 trono; 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” (HESÍODO. **Teogonía**, vv.36-43). El canto trae aparejada la claridad y la positividad de la alegría. Son ellas, en el marco de su luminosidad identitaria, las que alegran el espíritu. El verbo *terpo* significa alegrar, regocijar, deleitar, distraer y divertir, abriendo desde su campo semántico una **función terapéutica** que pasaremos en breve a indicar.

El verso 70 vuelve a aludir a la acción y juega con una imagen interesante, que vuelve a poner 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” (HESÍODO. **Teogonía**, vv.68-71). El canto hace que se tenga siempre en boca al Padre, esto es, siempre presente, como corresponde a su estatuto regio y es ese mismo canto el que mueve la tierra y produce “un amable ruido” enfatizando la positividad de la descripción.

Digamos pues que esta función celebrante parece estar 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 **función terapéutica** que le conocemos a las Musas como aquellas que permiten el olvido de las preocupaciones.

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, que nada tiene que ver con la memoria psicológica como facultad humana⁵. Memoria sacralizada que conoce la totalidad del tiempo. A sus hijas les

corresponde la función de decir lo que fue, lo es y lo que será. El verbo *eipo* significa decir, hablar, comunicar, anunciar. Las Musas comunican lo que fue y lo que será en el marco de una peculiar temporalidad donde parece darse un cierto “devenir”, exactamente en la línea 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 parlante**.

La voz fluye, mana, emana, brota, *reo*, y la imagen vuelve a reforzar la escena de valoración positiva: la voz fluye dulce. El adjetivo *edeia* abre un escenario afín a la marca: suave, grato, agradable, placentero. La función de las Musas parece darse en un doble registro que no constituye más que las dos caras de una misma moneda: las Musas dicen y lo hacen dulcemente, anuncian y lo hacen placenteramente, desplegando un decir claro y amable, pieza clave del linaje luminoso y positivo.

Es esa voz la que determina imágenes de signo diurno y 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”, hilvanando a los signos anteriores la alegría sonora como modo de completar el triángulo positivo.

Abramos el juego a otras funciones identitarias de las diosas. Pensemos en la emblemática **función didáctica**, lo cual abre la instancia de **acción sobre los hombres**. Si hasta este punto veníamos recortando la **acción de las musas en el topos divino**, al cual pertenecen, ahora nos enfrentamos a la acción que ellas despliegan en otro *topos*, el humano, específicamente sobre los poetas, que pasan a ser sus servidores. Las Musas cumplen pues un **doble circuito de acción** que parece comprender los dos *topoi* que onto-antropológicamente 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” (HESÍODO. **Teogonía**, vv. 22-24). El verbo que abre la función didáctica es *didasko*, enseñar, informar, instruir, asociado desde una perspectiva didáctica al decir, *eipon*, decir, hablar, anunciar, comunicar. 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 dicen. Cadena funcional que delinea el linaje tanto de dioses como de hombres, a partir de la figura emblemática del poeta como maestro de verdad⁶. La Musa es al poeta lo que éste es a los hombres.

Ahora bien, el modo de transmisión abre nuevos horizontes en el marco de acción de las Musas: “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” (HESÍODO. **Teogonía**, vv.31-34). El verbo *pneo* alude precisamente a la acción de inspirar. Las Musas, como sabemos, tocan al poeta iniciándolo en el canto y le ordenan cumplir entre los mortales su misma función. El verbo *keleuo* indica la acción de mandar, ordenar, exhortar, pedir. Las Musas exhortan 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 verdad. (COLOMBANI: 2006). 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.

Detengámonos en la acción de las Musas dentro de su *topos* de pertenencia para ver cómo juegan su función; desde allí comprenderemos mejor en qué sentido los poetas repiten el **gesto funcional y fundacional** 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” (HESÍODO. **Teogonía**, vv.43-52). El verbo *kleo* domina los versos: alabar, celebrar, ponderar; el verbo está vinculado con el sustantivo *kleos*, fama, rumor, gloria, honor. La gloria es el eterno monumento de las Musas. Son ellas en su **función de alabanza** las que recorren el mismo orden del *kosmos* desde el enclave genealógico. 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. Por eso, la primera referencia-alabanza corresponde a los Uránidas, los primerísimos hijos nacidos de Gea y Urano para luego nombrar a los dioses más jóvenes, “los dadores de bienes” *theoi doteres*, hasta llegar a Zeus.

Dioses y hombres ocupan el canto para que todo aquel que lo merece no quede innombrado. Las Musas cumplen así la función primordial en un universo donde el nombre es la clave de la presencia. La **función celebrante** queda así asociada a la **función de alabanza**. Celebrar es alabar y alabar es mantener vivo el nombre de quien lo merece por su estatuto regio. Las Musas cumplen así una función nodular en el dispositivo de poder que el mito supone⁷: contribuir a la Memoria que mantiene viva la identidad divina, mantener viva la memoria que cohesiona el *topos* divino y lo separa del *topos* humano, para que cada uno ocupe el lugar que le corresponde. Las Musas consolidan con su canto de alabanza la distancia natural 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. El orden está siempre asociado a la idea de legalidad. Es esa legalidad la que permite, tal como sostiene Gernet⁸, tener una visión optimista del mundo: “cantan las leyes de todos, y las costumbres respetables de los inmortales celebran, emitiendo su muy amable voz” (HESÍODO. **Teogonía**, vv.65-67). El verbo es *melpo* y significa celebrar con canto y danza; esa es la forma en que las diosas mantienen el orden respetable de los Inmortales.

En el corazón de la función de alabanza encontramos la otra función rectora de las Musas: alegrar, deleitar, regocijar. 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, diáfana y clara, ya que su acción conjura la negatividad-oscuridad de los pesares. La asociación de las Musas con la función poética nos llevó a hacerlas jugar en una dualidad de *topoi*: su vinculación con los dioses y su acción con los hombres. Hay una nueva marca en este último registro que asocia a las Musas con los reyes, vale decir con el campo de la soberanía, asociado a la posesión de la *arche*. A propósito de esta dimensión podemos pensar en una **función realizadora o productora**: “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” (HESÍODO. **Teogonía**, vv.79-84). Luego de enumerar a las Musas, Clío, Euterpe, Talía, Melpómene, Terpsícore, Erato, Polimnia y Urania, Hesíodo nombra a Calíope, última del catálogo, vinculada precisamente a la poesía y la más importante, quizás, por su asociación con el campo de la soberanía. Calíope oficia como compañera, *opados*, de los reyes venerables y respetables, *basileusin adoioisin*.

Ahora bien, no se trata sólo de una **función de compañía**, sino más bien de una **función realizadora**, ya que las Musas por su acción colaboran en que los reyes existan. Si bien Zeus permite que los reyes sean (HESÍODO. **Teogonía**, vv.96), las diosas 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. El verbo *timaō* significa tener por digno, estimar, honrar, venerar y esa es la acción sobre los hombres que reciben el más grato de los dones: el dulce rocío, *glukeren eepsen*. *Glukus* es dulce y en sentido figurado, amable, agradable; las Musas vuelven a quedar territorializadas al campo de los valores positivos, derramando dulces gotas sobre quienes lo merecen.

Hay una acción indirecta sobre los hombres que podemos ubicar en una **función política**. 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” (HESÍODO. **Teogonía**, vv.84-90). La función política es nítida ya que su acción sobre los reyes determina el tipo de figura que puede llevar al ágora la palabra justa, capaz de conjurar el desorden. Una serie de vocablos enfatizan la valoración positiva del rey, ubicando, una vez más, a las Musas en el linaje positivo y luminoso que venimos rastreando. Las palabras son dulces, más allá de la autoridad que representan al discernir las leyes. El verbo es *dia-krino* y está asociado a la idea de separar, distinguir, analizar, decidir, juzgar, acciones todas emparentadas con la rectitud de quien pronuncia las leyes, con rectos juicios y aplaca, *pauo*, un pleito. El verbo significa apaciguar, hacer cesar, calmar, suprimir y con ello el rey aparece como la figura positiva que restaura el orden amenazado por la querrela. El rey tiene una función pacificadora fundamentalmente porque está transido por marcas de registro positivo: los reyes 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, en contraposición a la palabra de aquellos que carecen de la facultad deliberativa. Es este marco transido por la idea de *sophrosyne* el que sostiene el marco de la *arkhe* 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 y humano.

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” (HESÍODO. **Teogonía**, vv. 91-93). Las Musas ofrecen el más importante de los dones: transmitir, por su acción, un estatuto regio que convierte, de algún modo, al rey en un dios; de allí el mayor respeto con el que es venerado. En cierto sentido la función realizadora de las Musas pone en diálogo los

habituales *topoi* heterogéneos que constituyen el universo mítico, permeabilizando las fronteras y haciendo de un rey el semejante a un dios. En realidad, sólo por la acción realizadora de lo divino el estatuto humano alcanza el divino; tal es el valor del verbo *kraino*, realizar acabadamente, cumplir.

Un nuevo capítulo de la función realizadora está dado por la asociación Musas-Apolo: “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” (HESÍODO. **Teogonía**, vv. 94-97). Se trata en realidad de una asociación muy antigua que territorializa a ambas figuras a un espacio positivo, sostenido por la música y la danza; en los banquetes de los dioses las Musas danzan y cantan al son de la cítara que el propio Apolo tañe y él mismo ha creado. Es en este verso donde la palabra *kitharistai* aparece por primera vez en Hesíodo. El verbo que sostiene la acción es *eao*, dejar, permitir, consentir. 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 los 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 divinos. 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 diferenciados y 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 (37) y la mente (51). Ahora es el turno de los hombres en una nueva acción indirecta que

pasa por los cantores: “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” (HESÍODO. **Teogonía**, vv. 98-104). La **función terapéutica** se asocia a una **función festiva**, asociada a la idea de olvido. La imagen de dolor está sostenida por una serie de vocablos que refuerzan la imagen: *penthos* significa duelo, dolor, aflicción, queja; *kedos*, por su parte, significa tristeza, mientras el participio *akachemenos*, derivado del verbo *akachixo*, significa afligir o estar triste. Cuando el corazón duele, nada mejor que el canto de un cantor celebrando a los Inmortales. Esa palabra tiene un poder terapéutico, sanador, porque reporta el olvido, *lethe*. El olvido 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 Marcel 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. Su acción es inmediata y por ello el hombre “nada de pesares recuerda”. En ese sentido, el *pharmakon* es eficaz, como la propia palabra poética. 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 poética trae. El final de los versos refuerza el carácter realizador de las Musas, ya que sus dones todo lo alteran. Los dones de las diosas, *dopatheon*, son precisamente, la música y el canto.

Conclusiones

Extenso capítulo que nos ha devuelto un horizonte de acciones que ponen a las Musas en el campo de distintas funciones que hemos recorrido en detalle: *una función celebrante, una función terapéutica, una función parlante, una función didáctica, una función celebrante, una función de compañía, una función política y una función festiva.*

Las Diosas han aparecido actuando con la doble impronta del movimiento y de la temporalidad que el mismo movimiento parece desplegar. Los Inmortales, ellos que se reservan el “siempre”, parecen jugarse en un mundo que aparece transido por la idea de duración. Paradojas de una raza otra, de un mundo áltero que nos sorprende, rompiendo desde su alteridad ontológica, la lógica familiar que captura a los mortales, aquellos que, como sabemos, juegan su acción en el tiempo corto, en la breve duración, alcanzados por las estaciones que se suceden, marcando el ritmo cronológico de sus vidas, y, alcanzados, por supuesto por la muerte, que acecha a cada instante, exactamente cuando los dioses lo decidan, interrumpiendo el tiempo de los hombres, que, sin dudas, parece pertenecerles. Las deliciosas hijas del Padre no escapan a esta lógica y nos han devuelto un festival de funciones que sólo desde el sesgo antropomórfico 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 le 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. Tal como anticipamos en nuestra introducción, creemos haber cumplido el intento anunciado de poner de manifiesto la racionalidad del sistema relevando uno de los linajes estructurales que articulan el conjunto de las divinidades, en este caso puntual, el linaje diurno y luminoso, referido a la exclusiva presencia de las Musas en el relato hesiódico, para entender así los valores positivos que tienen ciertas figuras en la mitología griega. Las Musas así lo han evidenciado a partir del eje articulador que la presente lectura ha intentado mostrar, haciendo de la dimensión funcional la clave que territorializa a las

Musas al linaje positivo. Asimismo, el trabajo da cuenta de la identificación y del intento de re-construcción de uno de los dos linajes anunciados, tendiente a realizar una nueva clasificación del conjunto del edificio de la mitología griega.

Creemos que a través del recorrido ha aparecido un campo simbólico nítido que permite clasificar y resignificar la realidad del universo mítico desde valores luminosos y positivos. Por el contrario, otros recorridos en futuras apuestas de trabajo nos llevarán a observaciones opuestas, lo cual seguramente reafirmará nuestra intuición de dos polos o linajes que dan cuenta de la arquitectura mítica. El presente trabajo nos ha devuelto la cara luminosa de la arquitectura mítica a partir del rostro de una de sus criaturas, de nueve de ellas para hablar con propiedad. Habrá que transitar otros atajos, menos luminosos, para que nos sorprenda otro rostro, oscuro, tenebroso; lo nocturno que se opone y, mejor aún, complementa, este rostro diurno.

Notas:

1 - Universidad de Morón (Buenos Aires)/Universidad Nacional de Mar del Plata (Mar del Plata), Profesora de Filosofía. Mitología griega. Hesíodo. ceciliacolombani@hotmail.com.

2 - Este trabajo se encuadra en el proyecto de investigación que dirijo en el marco de la Secretaría de Ciencia y Técnica, Facultad de Filosofía, Ciencias de la educación y Humanidades, Universidad de Morón, titulado “El linaje diurno y el nocturno de la mitología griega”

3 - Marcel Detienne da cuenta en su obra “Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica” (1986) del desplazamiento que se opera desde una lógica de la ambigüedad propia del pensamiento mítico a una lógica de la no contradicción que el *logos* filosófico trae cuando se opera el proceso de secularización del pensamiento, coincidente con el nacimiento de la filosofía como nuevo enclave de saber-poder.

4 - Louis Gernet trabaja este doble horizonte de la idea de *kosmos* y de justicia para aludir al doble límite de los hombres, ya que son esas realidades las que nunca un hombre podría darse de no ser por el poder de los dioses. La idea de límite humano se juega allí, donde los dioses otorgan aquello a lo cual los hombres desde su estatuto humano no alcanzan.

5 - Detienne se refiere a esta memoria sacralizada como una omnisciencia de carácter adivinatoria; de allí su estatuto heterogéneo frente a la memoria humana que simplemente se juega en el orden del tiempo; *Mnemosyne* accede directamente a la fuente de los orígenes.

6 - Detienne analiza el estatuto de tres enclaves donde se puede rastrear la figura de un maestro de verdad: el campo poético, en el que Hesíodo parece encarnar el último testigo de una palabra dedicada a la alabanza del personaje real, el campo mántico o adivinatorio y el campo de la soberanía. Poetas, adivinos y reyes de justicia constituyen esos maestros de *aletheia* capaces de ver el fundamento, a partir de un don privilegiado de poder tomar contacto con el más allá.

7 - El núcleo dominante de mi libro "Hesíodo. Una introducción crítica" (2005) es precisamente el ensayo de poder leer la articulación entre mito y poder, a partir de la consideración del logos mítico como un discurso político, esto es, un logos capaz de producir efectos sobre lo real.

8 - Gernet ubica tal optimismo como uno de los elementos que desde el escenario mítico se desplaza hacia la *polis* como punto de cohesión. Por detrás del caos aparente, visible para los hombres, descansa un orden, un *kosmos*, que los dioses han tejido y contribuido a forjar.

Bibliografía

HESÍODO. **Teogonía. Trabajos y días. Escudo.** Barcelona: Planeta De Agostini, 1997.

HESÍODO. **Teogonía, Trabajos y Días.** Buenos Aires: Losada, Buenos Aires, 2005.

COLOMBANI, María Cecilia. **Hesíodo. Una introducción crítica.** Buenos Aires: Santiago Arcos, 2005.

DETIENNE, Marcel. **Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica.** Madrid: Taurus, 1986.

GERNET, Louis. **Antropología de la Grecia Antigua.** Madrid: Taurus, 1981.

SISSA, G. y Detienne, M. **La vida cotidiana de los dioses griegos.** Madrid: Ediciones Temas de Hoy, 1990.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito y Religión en la Grecia Antigua.** Barcelona: Ariel, 2001.



Núcleo de Estudos da Antiguidade