

Secretos en la montaña.* Las marcas de la proximidad: amor, inspiración y palabra verdadera

Secrets in the mountain. The marks of proximity: love, inspiration, and true word

Por: **María Cecilia Colombani***

Universidad de Morón (Argentina)

Email: ceciliacolombani@hotmail.com

Fecha de recepción: 5/02/2019

Fecha de aprobación: 17/02/2019

Doi: 10.30972/nvt.0143705

Resumen

El objetivo del artículo es analizar la relación de transferencia que se establece entre Zeus y sus hijas las Musas, y a la vez cómo ellas, por ser herederas legítimas del Padre, trasladan su voz al poeta. Recorreremos este camino a través de la revisión del Proemio de *Teogonía* buscando las marcas lexicales que definen a los personajes abordados. Estos campos se articulan a su vez con la función que cumplen el canto, la poesía, la memoria y el olvido en la sociedad griega antigua y que dan cuenta de un tiempo histórico en el que está arraigado el poema. Concluiremos entonces, con el repaso de los diversos tipos de autoridad que se ven reflejados en los cantos del poeta.

Palabras clave: herencia, musas, poeta, Zeus, *Teogonía*.

Abstract

The aim of the article is to analyze the transference relationship that is established between Zeus and his daughters the Muses, and at the same time how they , as legitimate heirs of the Father, transpose their voice to the poet. We will travel this way

* Jugamos libremente con el título del film de Ang Lee, director de cine taiwanés, diciembre de 2005.

* Doctora en Filosofía por la Universidad de Morón (Argentina). Docente de Problemas Filosóficos y de Antropología Filosófica, Facultad de Filosofía, Ciencias de la Educación y Humanidades, Universidad de Morón (Argentina). Docente de Filosofía Antigua y Problemas Especiales de Filosofía Antigua, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Mar del Plata (Argentina).

through the revision of the *Theogony's* Proem looking for the lexical marks that define the characters addressed. These fields are articulated in turn with the function that song, poetry, memory and forgetfulness fulfil in ancient Greek society and that account for a historical time to which the poem is rooted. We will conclude then, with the review of the different types of authority that are reflected in the verses of the poet.

Keywords: heritage, muses, poet, Zeus, *Theogony*

Cómo citar este artículo:

APA: Colombani, M. A. (2019) Secretos en la montaña. Las marcas de la proximidad: amor, inspiración y palabra verdadera. *Nuevo Itinerario*, 14 (1), 7-28. Recuperado de: (agregar dirección web)

Introducción

El proyecto del presente trabajo consiste en indagar las relaciones entre Hesíodo y las Musas, tal como de ello da cuenta el proemio de *Teogonía*. No obstante, para arribar a esa relación es necesario que tomemos dos atajos. En primer lugar, verteremos ciertas consideraciones en torno al pensamiento mítico, fondo mismo de la relación aludida y en segundo lugar recorreremos los amores de Zeus y Mnemosyne para comprender el nacimiento de las Musas en el contexto de ese amor. Solo atendiendo al deseo de Zeus y al amor que lo mueve hacia Mnemosyne podremos comprender el valor de su descendencia y las relaciones que las deliciosas jóvenes guardan con el poeta hasta alcanzar lo que llamaremos una poética de la verdad. El mismo deseo que lleva a Zeus a alejarse del Olimpo hacia las colinas de Eleutera ansioso por unirse a Mnemosyne y concebir tras nueve noches alojado en su sagrado lecho a las nueve hijas concordadas nacidas del matrimonio.

Para que exista unión sexual es necesario que medie el deseo amoroso y la unión se da en el marco del amor del dios; es por ello que Hesíodo le dará un lugar protagónico a la propia emergencia de Eros dentro de los cuatro primeros.

El mito, horizonte de nuestras consideraciones

El mito 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. El mito representa, desde este andarivel, un operador de sentido y un operador inclusivo. Constituye el relato fundacional en torno al cual se organiza una determinada comunidad que encuentra en ese *logos*, su medio de convergencia, su suelo de instalación. Así entendido, resulta un instrumento cohesionante y aglutinante del colectivo, al tiempo que se erige como un *topos* de identidad y de pertenencia a esa misma identidad.

Al constituir una dación de sentido (Garreta y Belleli, 1999), se manifiesta como un operador de verdad, aproximándose al concepto de *alētheia*; una verdad entendida desde la propia lógica del mito, que dista, como sabemos, de la lógica de la no contradicción (Detienne, 1983)¹; verdad concebida como des-ocultamiento, descubrimiento, de-velamiento de un fondo que constituye la *alētheia* esencial.

De este modo, el mito otorga pertenencia a una trama cultural compartida y representa a una determinada identidad. Esta es su dimensión de operador cultural, ya que constituye una especie de tejido, de entramado discursivo, de tapiz lentamente construido y ordenado que nos alberga identitariamente, que nos protege de nuestra desnudez antropológica. El *logos* nos cobija de nuestra desnudez y contribuye a consolidar nuestro “ser en el mundo” (Heidegger, 1997) como el albergue que construimos a partir de nuestras capacidades poiéticas. Se trata siempre de una *ētho-mytho-poiētica*. El conjunto de valores, de instituciones y de creencias que el mito otorga constituyen un todo que protege desde su trama la pertenencia de los mortales a un determinado circuito de sentido y de significación existencial.

Si hasta este punto hemos analizado la relación entre mito y cultura, se nos impone ahora desplegar algunas consideraciones antropológicas presentes en el

¹ La lógica que sostiene la experiencia mítica es la lógica de la ambigüedad, que se opone a la lógica de la no contradicción. A diferencia de una lógica de la no contradicción, donde las posturas contrarias se autoexcluyen, en aras de conservar y consolidar la lógica imperante, en el marco de la lógica de la ambigüedad, las posiciones o características opuestas conviven en una misma realidad sin que se fracture la integridad de la lógica que el mito sostiene.

universo mítico para luego poner de relieve las características de una la relación particular entre el poeta y las Musas, signada por la inspiración, el amor y el *logos* como marcas distintivas.

En este marco, es necesario apuntar a la dualidad ontológica que caracteriza al universo mítico desde la consideración de los distintos planos del ser. En efecto, el mundo de los dioses, *hoi theoi*, y el mundo de los hombres, *hoi anthrōpoi*, como los dos planos o razas impermeables que define L. Gernet², constituyen el andamiaje de lo real en el peculiar “orden del discurso” (Foucault, 1992)³ que el mito sostiene como *logos* explicativo (Colombani, 2016)⁴.

Esa distancia estatutaria entre ambos *topoi* traza, a su vez, ciertas consecuencias antropológicas que definen al hombre; nos referimos a su doble límite, la muerte y los dioses. La muerte constituye el límite por excelencia y lo inscribe en el plano de la finitud y la temporalidad como conciencia del propio ser. Ser hombre es al mismo tiempo “ser para la muerte” (Heidegger, 1997)⁵ y reconocer esa “situación límite” (Jasper, 1981)⁶ que nos define como existentes humanos.

² En *Antropología de la Grecia Antigua*, reivindica la existencia de dos mundos o dos razas que configuran los elementos antropológicos que sostienen el universo mental de la Grecia Antigua. Esta dualidad constituye el presupuesto elemental de toda consideración onto-antropológica en torno al universo mítico. El autor se refiere a dos razas o mundo impermeables que definen dos planos de lo real. Entre los mortales y los Inmortales se producen, a su vez, dos movimientos complementarios, uno de aproximación y otro de asimilación, tratando de achicar la natural distancia que separa a ambas regiones de ser

³ En el *Orden del discurso*, el autor indaga la arquitectura discursiva como aquel andamiaje que sostiene la dimensión política del discurso como herramienta de saber-poder. El discurso obedece a una cierta configuración epocal y responde a reglas de formación discursiva también históricas que no son el producto o la invención de un sujeto particular. Es interesante pensar la arquitectura discursiva del mito en el marco de estas reglas de formación epocales. El mito obedece así a un cierto diagrama político donde sus reglas de formación exceden la peculiaridad de un autor. Es interesante leer el pasaje del mito al *logos* desde esta perspectiva de cambios en las reglas históricas de formación discursiva.

⁴ En *Hesíodo. Discurso y linaje. Una aproximación arqueológica* he intentado pensar las relaciones entre mito y filosofía; en ese marco, he considerado al mito como un sistema de pensamiento que, desde su curiosidad estructural, intenta dar cuenta de lo real, a partir de sus propias reglas discursivas y desde su propio andamiaje lógico. El mito como *logos* explicativo responde así a una compleja lógica inherente que se inscribe en una forma de dar respuesta al impacto que la realidad provoca sobre el hombre antiguo. Lejos de una visión decimonónica donde el mito aparece como un pensamiento en falta, nuestra perspectiva se instala en las revisiones del mito producidas en el siglo XX donde el relato configura un sistema compacto de pensamiento en el marco de reglas propias que obedecen a una coherencia interna.

⁵ En *Ser y Tiempo*, el autor define los cuatro existenciales; entendemos por ello las cuatro formas específicamente humanas bajo las cuales se nos aparece el existente humano; cuatro formas de ser de lo humano: ser en el mundo, ser a la mano, ser con y ser para la muerte constituyen el plexo de

Por otro lado, los dioses representan el límite de lo humano en relación a la dependencia que los mortales guardan con respecto a la divinidad. La idea de *kosmos* y *Dikē* constituyen las dos grandes nociones que refuerzan la subordinación de los mortales. Los dioses han organizado el *kosmos* en el marco de la dramática y el agonismo divino que se traza en *Teogonía*, narrando los mitos de aparición y soberanía; son los mismos dioses los que disponen la justicia divina, siempre irrevocable a partir, precisamente, de su procedencia del más allá (Colombani, 2005)⁷. Dos nociones, pues, que ratifican la disimetría ontológica y estatutaria entre ambos planos.

Esta distancia, que pone en términos de heterogeneidad ontológica a los planos instituyentes de lo real en su conjunto, se define a su vez por dos movimientos complementarios, uno de aproximación y otro de asimilación. Si el primero da cuenta de achicar la distancia originaria, el segundo redobla la apuesta y se define por “Una aspiración común ante todo: se quiere entrar en contacto inmediato y como sustancial con la divinidad. En resumidas cuentas, se afirma la ambición de ser uno mismo dios.”⁸ (Gernet, 1984, p. 22).

relaciones bajo el cual es dable y pensable el *da-sein*. Así cada uno de ellos da cuenta de un tipo de vínculo. El ser con implica la posibilidad de abrirse al otro como par antropológico; el ser en el mundo implica la relación del hombre en su capacidad significante; el ser a la mano radica en la posibilidad del hombre de manipular los objetos, estableciendo su relación con el útil; finalmente el ser para la muerte se inscribe en la capacidad humana de intuir la conciencia de la finitud.

⁶ En *La filosofía*, el autor distingue la idea de origen de la noción de comienzo de la filosofía. Mientras esta se refiere a una cuestión histórica, vinculada a una fecha de nacimiento, la primera se remonta a los orígenes del interrogar filosófico como fuente o manantial de donde mana dicha actitud cuestionadora. En este plano, distingue cuatro orígenes, idénticamente antropologizantes, el asombro, la duda, las situaciones límites y la comunicación entre los hombres. El asombro se inscribe en la conciencia de no saber; en el *pathos* que implica la vastedad de lo real como fuente de interrogación. La duda no sólo se refiere a la duda gnoseológica que la construcción del conocimiento supone, sino también a la duda existencial que la propia experiencia humana implica. Las situaciones límites son aquellas situaciones ineludibles que los mortales deben enfrentar en su propia calidad antropológica y así constitutivas del existente humano, inevitables e irrenunciables en su acontecer.

⁷ En *Hesíodo. Una introducción crítica* puede verse un desarrollo completo de esta dualidad estructural. Los hombres están transidos por un doble límite, la muerte y los propios dioses. La muerte porque les otorga su condición de seres mortales que los diferencia de los *Athanatoi* y los propios dioses porque de ellos se obtienen dos elementos capitales de toda organización: la idea de *Dikē* y la propia idea de *kosmos*. Es esta noción de orden la que contribuye a forjar una idea optimista de la totalidad de lo real ya que por detrás del *khaos* aparente, los dioses son garantes de una legalidad que supera el mero mundo individual de los simples mortales.

⁸ En torno a esta aspiración, el autor se refiere a las peculiares características de Apolo y de Dioniso como figuras emblemáticas de la religiosidad griega, para pensar el paradigma de la distancia que el dios solar representa frente a cierta proximidad que Dioniso parece permitir en el marco de una

Rozar de algún modo el *topos* de la divinidad resulta un anhelo de los mortales, vivido como un don otorgado por la divinidad que, desde alguna manifestación, se hace presente, trastocando las coordenadas antropológicas del tiempo y del espacio. En términos de una antropología religiosa, tal trastocamiento define la tensión entre un espacio profano y uno sagrado, de signos contrarios, así como la dualidad entre el tiempo profano y el sagrado como determinaciones estatutarias antagónicas⁹ (Eliade, 1974).

El contacto con la divinidad se da en el marco de la lógica del don. El privilegio es la bisagra instituyente de una relación que ubica al hombre en otro plano de ser.

Descubrir a Eros

“En la antigua Grecia el amor es esencialmente *eros*, una fuerza que ese término tiende a objetivar, un poder con tal autonomía que una mayúscula puede indicar, en nuestro alfabeto, su carácter divino” (Calame, 2000, p. 17)

Es necesario comenzar por Eros para articular nuestros dos segmentos ulteriores. Recurrimos a Hesíodo para encontrar una presentación de él como potencia que permite la reunión de los elementos a partir de su fuerza de conexión y atracción, de su poder relacional e interactivo (Calame, 2002, p. 11), lo cual permite al poeta beocio avanzar en el dispositivo matrimonial que da cuenta de su relato teogónico, esto es el largo linaje de las familias divinas, lo cual constituye un sistema compacto de filiación (Colombani; 2005; 2016). Muy tempranamente, en la primera configuración

fusión momentánea entre dios y el hombre, inscrita en las marcas del ritual dionisiaco. El Señor que reina en Delfos parece, por el contrario, negarse a algún tipo de relación por mínima que sea, Es en esa tensión entre lo próximo y lo lejano que se juegan las diferencias sustanciales entre ambos dioses. El ritual dionisiaco con las marcas del *ōmophagos* en tanto ingesta de la carne sacrificial representa el punto máximo de la cercanía porque ese animal que se ha hecho presente es el propio Dioniso entre los fieles. En el marco del ritual dionisiaco la distancia se mide, fundamentalmente, en la terribilidad del oráculo.

⁹ En *Historia de las religiones*, el autor dedica sendos capítulos a definir estas tensiones que pone en el vínculo entre lo homogéneo y lo heterogéneo. El tiempo y el espacio sagrado representan una fractura heterogénea en relación con la homogeneidad ontológica del tiempo y el espacio profano. Tanto el tiempo como el espacio sagrado son en sí mismos heterogéneos porque la calidad de su ser discontinúa la linealidad del tiempo y el lugar profano. Ambas realidades constituyen la traza de lo real en el marco de un pensamiento religioso.

cosmológica¹⁰, Eros se manifiesta como uno de los cuatro primerísimos, recalcando su aspecto demiúrgico (Calame, 2002, p. 13).

ἦ τοι μὲν πρώτιστα Χάος γένητ', αὐτὰρ ἔπειτα
Γαῖ' εὐρύστερνος, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεὶ
ἀθανάτων, οἳ ἔχουσι κάρη νιφόμεντος Ὀλύμπου,
Τάρταρά τ' ἠερόεντα μυχῶ χθονὸς εὐρυοδείης,
ἦδ' Ἔρος, ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι,
Λυσιμελής, πάντων δὲ θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων
δάμναται ἐν στήθεσσι νόον καὶ ἐπίφρονα βουλήν.

En primerísimo lugar Caos nació; luego
Gea de vasto pecho, asiento siempre firme de todos
Los inmortales, quienes habitan la cumbre nevada del Olimpo,
Y el Tártaro brumoso en lo profundo de la tierra de anchos caminos,
Y Eros, el más bello entre los inmortales dioses,
Que relaja los miembros de todos los dioses, y de todos los hombres
Daña el corazón en el pecho, y la prudente voluntad. (*Teogonía*, 116-125)¹¹.

Es esta la hora de Eros. Hesíodo ha dibujado como un cartógrafo incipiente los límites a partir de los cuales puede darse la constitución del universo; ahora es el

¹⁰ En el marco de esa primera cosmología, repasemos los tres elementos que aparecen enunciados con anterioridad a Eros; el *Khaos* es primerísimo entre lo primerísimo, entre las cosas primerísimas, *ta prōtista*, como condición de posibilidad de todo lo que es. *Khaos* adviene como adviene un elemento sin más para desde allí explicar la sucesión del todo. No hay detrás de él una literatura teogónico-religiosa para explicitar su advenimiento. No hay calificaciones religiosas para este primerísimo; no hay cópula sexual ni explicaciones fantásticas; casi la naturalidad de un relato dominado por el advenimiento. A continuación y como contrapunto, Gea la primera indeterminación de *Khaos*, Gea representa un asiento firme, seguro, *asphalēs*, una determinación, representada incluso por su misma descendencia, cuerpos tangibles, sólidos, como Urano, al que “alumbró con sus mismas proporciones, para que la contuviera por todas partes y ser así sede segura para los felices dioses”, las “grandes Montañas, deliciosa morada de diosas”, y finalmente “al estéril piélago de agitadas olas, el Ponto”. Gea vuelve a parecer como asiento o morada, como aquello que contiene, que alberga, que ofrece territorio seguro para hombres, dioses o ninfas, sin importar su categoría ontológica: mortales o inmortales se benefician con su asiento. Tártaro posibilita que las raíces de Gea surjan por encima de él. Gea, que de por sí es sostén, requiere, a su vez, de raíces que constituyan su sostén más sólido; pues bien, esas raíces surgen de Tártaro, lo cual devuelve la imagen de matriz instituyente, suerte de matriz primordial, innombrable: el Tártaro, que desempeña aquí el papel de un caos en el segundo sentido del término.

¹¹ La traducción corresponde a la edición de Liñares (2005).

momento de mostrar el hilo que hilvanará la trama. Podemos pensar entonces la genealogía hesiódica desde la metáfora del tejido y considerar que Eros es la hebra que borda el tapiz, aquel que relaja los miembros, λυσιμελής, siguiendo la marca semántica del adjetivo, “descansado, relajado”.

La consolidación del orden aparece como una trama tejida amorosamente porque son las uniones las que dan cuenta de la puesta en marcha del sistema, lo que, incluso, nos permite pensar una cierta voluntad presente en el autor, para la cual Eros resulta imprescindible por su poder de reunión y atracción de todos los dioses, πάντων δὲ θεῶν.

Es el hilo, el hilván que va fraguando una legalidad que obedece al modelo del dispositivo de uniones, motor del avance y del progreso en la consolidación de un orden, impensable sin la concurrencia de este cuarto elemento que afloja los miembros de todos los hombres y los dioses a partir de su fuerza de atracción.

Es entonces, condición de posibilidad de lo existente, ya que aquello que es, resulta de la unión que la atracción de Eros posibilita como fuerza instituyente de lo real. Su presencia en cuarto lugar cerrando la presentación de los cuatro primerísimos es cierre y apertura; cierre de lo que ha resultado la declaración de los primeros principios; apertura porque solo a partir de una lógica de apareamientos el universo avanza. No obstante, es también el que daña el corazón en el pecho y la prudente voluntad. El campo lexical del verbo δάμνημι, “domar, amansar, dominar, matar”, da cuenta de su intrínseca complejidad. Es unión y reunión pero también puede dañar el corazón en el pecho.

En el verso 201 Eros vuelve a aparecer:

τῆ δ' Ἔρος ὠμάρτησε καὶ Ἴμερος ἔσπετο καλὸς
γεινομένη τὰ πρῶτα θεῶν τ' ἐς φύλον ἰούση.

A ella, Eros la acompañó, e Hímero siguió, bello,

A la nacida que, en principio, se dirigió al grupo de los dioses.

Es significativa esta presencia porque se está consolidando un triángulo fuerte en materia amorosa. Eros acompaña a Afrodita y constituye con Hímero, la personificación del deseo, su cortejo hacia los dioses. El campo lexical del verbo ὁμαρτέω, “ir con otro, acompañar, seguir”, abren el marco que secunda a la divina Citerea y que tantos pesares traerá a los pobres mortales.

Una nueva mención se da a propósito de su vecindad con las *Kharites*. Las *Kharites* eran tres diosas vinculadas a valores positivos y luminosos como la belleza, la gracia y la festividad. Aglaya es la Esplendorosa, Eufrosine la Alegría y Talía la Floreciente. Encarnan marcas positivas como derramar amor y mirar bellamente.

τρεις δέ οἱ Εὐρυνομη Χάριτας τέκε καλλιπαρήους,
Ὦκεανοῦ κόουρη, πολυήρατον εἶδος ἔχουσα,
Ἄγλαϊν τε καὶ Εὐφροσύνην Θαλίην τ' ἔρατεινήν:
τῶν καὶ ἀπὸ βλεφάρων ἔρος εἴβετο δερκομενάων
υσιμελής; καλὸν δέ θ' ὑπ' ὀφρύσι δερκίωονται.

Tres Cárites dio a luz Eurínome de hermosas mejillas,
hija de Océano de muy delicioso aspecto:
Aglaya, Eufrosine y Talía agradable;
de sus ojos penetrantes se derrama el amor
que afloja miembros; bellamente bajo las cejas miran penetrante (*Teogonía*, vv. 907-911).

1. Secretos en la montaña

El amor y el deseo. Los encantos de una dama

En el marco de las consideraciones teórico-antropológicas vertidas, queremos abordar el proemio de *Teogonía* dando cuenta de la excepcionalidad de la circunstancia que describe el *logos* hesiódico. En esta línea, conviene recordar la triple excepcionalidad que el mito refiere en su relato ancestral. Del mismo modo la inspiración poética resulta el ejemplo más claro de la excepcionalidad de la circunstancia. Nos estamos refiriendo a la excepcionalidad del sujeto, de la palabra y de la circunstancia como los tres pilares que definen el universo mítico.

El primer tópico que queremos analizar es el amor y el deseo de Zeus por Mnemosyne que lo lleva a trasladarse a las colinas de Eléutera. El Padre de todos los hombres y todos los dioses tiene, en efecto, la capacidad de trasladarse, abandonar el Olimpo, alejarse de él y buscar el amor deseado en los brazos y en el lecho de la bella Mnemosyne, protectora de las dichas colinas.

τὰς ἐν Πιερίῃ Κρονίδῃ τέκε πατρὶ μιγεῖσα
Μνημοσύνη, γουνοῖσιν Ἐλευθῆρος μεδέουσα,
Λημοσύνην τε κακῶν ἄμπαυμά τε μερμηράων.
ἐννέα γάρ οἱ νυκτὸς ἐμίσητο μητίετα Ζεὺς
νόσφιν ἀπ' ἀθανάτων ἱερὸν λέχος εἰσαναβαίνων:
ἀλλ' ὅτεδὴ ῥ' ἐνιαυτὸς ἔην, περὶ δ' ἔτραπον ὦραι
μηνῶν φθινόντων, περὶ δ' ἤματα πόλλ' ἐτελέσθη,
ἢ δ' ἔτεκ' ἐννέα κούρας ὁμόφρονας, ἧσιν ἀοιδὴ
μέμβλεται ἐν στήθεσσι, ἀκηδέα θυμὸν ἐχούσαις,
τυτθὸν ἀπ' ἀκροτάτης κορυφῆς νιφόεντος Ὀλύμπου.

A éstas en Pieria, unida al Crónida como padre, las dio a luz
Mnemósine, protectora de las colinas de Eléutera,

Como olvido de males y reposo de inquietudes.

Pues nueve noches a ella se unía el prudente Zeus
lejos de los inmortales, subido a su sagrado lecho;
pero cuando llegaba el año, y volvieron las estaciones
habiendo pasado los meses, y muchos días pasaron,
ella dio a luz nueve hijas concordes, a quienes el canto
interesa en sus corazones, teniendo un ánimo despreocupado,
apenas lejos de la más elevada cumbre del nevado Olimpo (*Teogonía*, vv.53-62).

“Lejos de los inmortales” (νόσφιν ἀπ' ἀθανάτων), constituye la marca de un viaje que ha llevado al prudente Zeus (μητίετα Ζεὺς), a otra geografía, a otro territorio no habitual, alejado de los inmortales, quienes constituyen su enclave habitual. Se trata de un recorrido marcado por el amor a una dama, aquella a la que ha elegido para ser

la madre de sus deliciosas hijas. Todo viaje se da en el tiempo. Todo viaje supone una temporalidad que, a nivel del mito como sistema de pensamiento, resulta, cuanto menos, problemática a partir de la a-temporalidad del relato, inscrito en los orígenes, en el tiempo prestigioso del “había una vez” (Eliade, 1991)¹². Pues bien, desafiando la lógica, nueve noches viaja Zeus. La huella lexical del verbo μίγνυμι, “unirse, mezclarse” y la presencia del sagrado lecho (ἱερὸν λέχος), marcan el deseo sexual y abren la configuración que define el recorte textual, de marcada referencia erótico-amorosa.

El gesto no solo parece estar destinado a consumir el deseo que mueve a Zeus a trasladarse y unirse a la bella Mnemosyne, sino también a una perspectiva de matriz antropológica que va más allá del escenario erótico descrito y que tiene que ver con aquello que genera el viaje y la unión a nivel del sosiego de las preocupaciones. Para rescatar el tópico nos referimos a la expresión “Como olvido de males y reposo de inquietudes”. El viaje parece tener un efecto narcótico y terapéutico, que anticipa las marcas identitarias que tendrán las hijas, las nueve Musas, fruto de ese amor; el viaje constituye una especie de *pharmakon* que hace olvidar los males, y es reposo de inquietudes, (ἄμπαυμά τεμερμηράων).

Las marcas temporales son abundantes ya que el eje del relato se centra en la gestación y el acto de dar a luz a las “nueve hijas concordes”, (ἐννέα κούρας ὁμόφρονας), desplegando, a partir del adjetivo ὁμόφρων, “unidas, que concuerdan”, las primeras marcas que definen a las Bienhabladas hijas de Zeus, territorializadas en un linaje diurno, de valencia positiva y dimensión luminosa, que las hace dignas de sus brillantes padres (Colombani, 2016)¹³.

¹² Se trata siempre de un tiempo fundacional, no mensurable y que no obedece a las unidades temporales del tiempo cronológico. Es el tiempo fuerte de los orígenes que se inscribe “*in illo tempore*” para dar cuenta de su sacralidad.

¹³ El dispositivo del linaje se inscribe en ambos poemas como articulador de su unidad, más allá de la diferencia temática de uno y otro. La unidad radica en la progresiva organicidad de los sistemas, el cósmico, el divino y el humano y ese orden que se van construyendo no sin conflictividad ni tensiones, exige la presencia de ciertos operadores que delimiten los espacios sobre los que se asienta toda organización, lo diurno y lo nocturno, lo positivo y lo negativo, lo aceptable y lo rechazable, lo legal y lo ilegal, lo justo y lo injusto; en última instancia, la tensión de opuestos que da cuenta del germen mismo de lo real en su conjunto. Potencias y divinidades que se inscriben en uno u otro linaje, reyes, hombres, mujeres, instituciones, comportamientos, estilos de vida, ciudades, que se pueden leer desde una perspectiva u otra, no hacen sino edificar una arquitectura explicativa de la complejidad de la realidad a la hora de dar cuenta de su constitución. Complejidad que se juega en la dimensión agonística de los

El viaje ha determinado un efecto político, en tanto transformador de lo real. El Olimpo se ha visto engalanado con el nacimiento de estas potencias femeninas, “a quienes el canto interesa en sus corazones”, mostrando de este modo una primera huella de lo que será el canto y la voz, la bellísima voz, en el universo de las Musas y en el marco de una acción terapéutica y festiva que las marcará a lo largo del poema. La presencia de verbo μέλω, “ser un objeto de interés, interesar”, habla de la importancia del canto en ese universo femenino.

Esta dimensión marcará el ánimo del Padre y de este modo aquel viaje inaugural a las colinas de Eleutera se perfila como un viaje revelador de ciertos efectos sobre lo real. Han nacido las Musas y con ello la posibilidad de la palabra cantada; con ese nacimiento se instituyen las condiciones de posibilidad de la función poética (Colombani, 2005), que reconoce como matriz de su funcionamiento la díada Musa-Mnemosyne (Detienne, 1983, p. 22), precisamente la ecuación que el viaje inaugural del Egidífero ha puesto sobre la escena del relato.

Son ellas las que “teniendo un ánimo despreocupado”, aliviarán las preocupaciones de hombres y dioses, en clara función de cuidado. Son ellas las que miran a los reyes al nacer, ratificando definitivamente su vínculo con la soberanía¹⁴.

2. Un nacimiento al servicio del orden

A partir de este acontecimiento, 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 habituales tensiones por el mismo que la dramática divina devuelve en su relato arquetípico (Colombani, 2016); en segundo lugar, aludimos a los

contrarios en pugna, lo cual representa un claro antecedente de formulaciones posteriores que hacen del *polemos* el hilo que hilvana la constitución de lo real.

¹⁴ En efecto, *Teogonía* da cuenta de la asociación de las Musas con los reyes, vástagos de Zeus: “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). Es así como el rey es el hombre de la palabra justa y bondadosa, “pues aquí radica que los reyes sean sabios, en que hacen cumplir en el ágora los actos de reparación a favor de la gente agraviada fácilmente, con persuasión y complacientes palabras” (*Teogonía*, vv. 88-91).

efectos que tal nacimiento produce en el *topos* de la economía general del mito como *logos* explicativo.

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, p. 14). A esas gestas proponemos acercarnos, a partir de la dimensión didáctica del mito, como operador cultural¹⁵.

El campo lexical del verbo *μειγνύω* marca el rumbo de la práctica amorosa: “mezclar, unir, combinar, trabar”. El contacto que une a Zeus y Mnemosyne los mezcla, los traba en un abrazo amoroso. La escena se juega nítidamente en el campo de una situación erótica donde se sugieren todos los ingredientes: un dios que, movido por el deseo masculino, es capaz de alejarse de los Inmortales para buscar a una diosa, subir a su lecho y unirse a ella, en el marco de una imagen de corporeidad sexual, afín a las prácticas eróticas que se dan entre los mortales y que definen nítidamente roles de género.

Ahora bien, cuál es el valor de este nacimiento múltiple y por qué las Musas producen un efecto político que, además, las territorializa en un linaje diurno (Brandao, 2005). El inicio del Proemio de *Teogonía* (vv. 1-8) describe las bondades de este colectivo femenino, al tiempo que lo empodera a partir de las funciones y características que lo definen.

El verbo *ὀρχέομαι*, presente en el inicio del proemio, significa “danzar, bailar, saltar” y comienza inscribiendo una marca característica de las Musas en su despliegue antropomórfico: ellas son las danzantes; el verbo *ἐμποιέω* enfatiza la acción de crear, en este caso, los bellos y encantadores *χορούς* de los que las Musas son artífices. Las Musas danzan, crean y se mueven ágilmente al tiempo que derraman su hermosísima voz al marchar, configurando un escenario de registro luminoso y positivo, constituido por la voz de los dioses, el divino sonido que emana de la divinidad.

¹⁵ 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, puede verse Garreta y Belleli (1999), donde el concepto de cultura aparece vinculado al de red o trama que se teje.

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. Así como las Musas celebran al Padre los poetas hacen lo propio con las Musas, marcando la línea de continuidad entre el linaje regio y el humano.

El canto trae aparejado la claridad y positividad de la alegría. Son ellas, en el marco de su luminosidad identitaria, las que alegran el espíritu, abriendo una función terapéutica. El canto hace que se tenga siempre en boca al Padre, esto es, siempre presente, como corresponde a su estatuto 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 deleita al padre e incluso a la mismísima Gea. Seguramente es este 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.

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 asociada a la de alabanza. Celebrar es alabar y alabar es mantener vivo el nombre de quien lo merece por su estatuto regio.

Las Musas cumplen 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 el *topos* divino y lo separa del 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 que permite tener una visión optimista del mundo; esa es la forma en la que las diosas mantienen el orden respetable de los Inmortales. En el corazón de la alabanza encontramos otra función

rectora de las Musas: alegrar, deleitar, regocijar. Son ellas las que disipan las preocupaciones, no solo de los dioses, sino también de los hombres. Su amable voz opera como un *pharmakon*, capaz de alejar las aflicciones, lo que vuelve a ubicarlas en una ocupación 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 y mostrar cuál ha sido la importancia política de este nacimiento que ha arrojado un colectivo luminoso, inscrito en un linaje diurno, al tiempo que ha consolidado una estructura de poder femenino en términos políticos.

3. El don heredado

Una poética de la verdad

Hemos acompañado el deseo de Zeus; relevamos las marcas del nacimiento de las Musas y atendimos a sus marcas identitarias, considerando su presencia como un efecto político; nos resta analizar la relación entre el poeta y las Musas desde la perspectiva de la herencia o el legado que el canto significa en el marco de la función poética como función socio religiosa (Detienne, 1983, pp. 23-25).

En realidad, si pensamos en la intencionalidad del poema, Hesíodo pretende llegar a un *vosotros*, haciendo jugar la imagen discursiva de un *yo* que pronuncia las verdades a un *tú* que parece resultar el primer interlocutor, para desplazarse, por momentos, a un *vosotros*, tal como parece desprenderse en las advertencias a los reyes devoradores de regalos. Yendo más lejos aún, ese *vosotros* virtual son los mortales en su conjunto.

Si nos instalamos en el Proemio, se observa la matriz de esta ulterior intencionalidad didáctica, siendo las Musas las primeras maestras de verdad. ¿A quién se van a referir ellas mismas como propagadoras de verdades? ¿Quién es el interlocutor de la primera función didáctica que supone propagar las verdades primeras y originarias? El mensaje se refiere al propio Hesíodo; ese es su *tú*, el poeta

vidente, el nuevo maestro de *alētheia*, capaz de reproducir la cadena funcional del ejercicio didáctico.

Las Musas entablan una primera relación personalizada con el poeta, generando un “entre” como forma de captar el vínculo que los une. Queda diagramado un territorio común, un *topos* de contacto que la relación didáctica establece como zona de acción sobre los hombres. Coincidimos con Martin Buber en que el hombre sólo puede ser captado en el marco del vínculo. El autor sostiene que es imposible captar al hombre por fuera de la relación. Es este aspecto es el que queremos recoger. Cuando Buber se refiere a las palabras fundamentales del lenguaje se refiere al par Yo-Tú y al par Yo-Ello. De allí que exprese: “Las palabras fundamentales del lenguaje no son vocablos aislados, sino pares de vocablos”¹⁶. Las Musas posibilitan ese “entre” que la relación genera a partir de haber elegido a Hesíodo como su servidor

Así, el poeta es captado en el marco de una relación única, privilegiada y excepcional que nos lleva a pensar en las figuras que Michel Foucault evoca en el *Orden del discurso* para pensar en las sociedades de discurso cuando analiza los procedimientos de control y vigilancia que recaen sobre el mismo, a partir de su solidaridad con el poder. Un procedimiento de exclusión diagrama las condiciones de posibilidad para acceder al orden del discurso, de suerte que nadie ingresa al territorio del mismo, si no satisface ciertas exigencias y está calificado para hacerlo. Se trata de sentar las bases de una práctica ritualizada, celosamente custodiada y defendida.

Michel Foucault se refiere a ello en términos de enrarecimiento de los sujetos para aludir a la naturaleza excepcional de algunos sujetos portadores del *logos*: “Nadie entrará en el orden del discurso si no satisface ciertas exigencias o si no está, de entrada, calificado para hacerlo. Más preciso: todas las regiones del discurso no están igualmente abiertas y penetrables”¹⁷. Estos procedimientos de exclusión van

¹⁶ Buber, M. (1974), p. 7. Los pares de vocablos son en realidad tres, el par yo-ello, el par yo-tú y el par yo- Tú. En cualquiera de las tres esferas la clave de la interpretación es la imposibilidad de reconocer al existente humano por fuera de la relación. No es posible captar un yo aislado, sino un yo siempre en relación.

¹⁷ Foucault, M. (1992) p. 32. Foucault ubica las sociedades de discurso en la economía general de lo que denomina el enrarecimiento de los sujetos. La altísima calificación de las sociedades de poetas

consolidando lo que podríamos denominar las sociedades de discurso, territorios donde el discurso se protege, se defiende y se conserva en manos de un grupo calificado para cumplir tal función. Tal parece ser el *topos* de la función poética donde sólo algunos *epoptai* tienen acceso a ese “entre” privilegio que genera efectos de saber-poder y que se inscribe en la lógica del don. El “entre” es siempre el maravilloso regalo de las Musas, las únicas que deciden quién es su tú.

Un tú que resulta ser un servidor; no se trata de un mero receptor pasivo sino de un tú que, a su vez, él mismo se erige en un propagador de verdades, en una pieza clave de la transmisión del dispositivo de verdad.

Pensar la relación entre el poeta y las Musas en términos de legado es comprender el valor de la verdad en la poética hesiódica y ver cómo el tópico se vincula con la dimensión didáctica que ubica al poeta en el registro de un maestro de verdad.

El vínculo que Hesíodo guarda con las Musas parece ser de otro registro que el que Homero entabla con las deliciosas diosas. La relación de Hesíodo es un vínculo más íntimo, más familiar y cercano que, a nuestro criterio, se debe a una relación con la verdad, que podríamos poner en términos de una *poética de la verdad*, que es, al mismo tiempo, una *política de la verdad*, en tanto acción productora de efectos. Los efectos no son otros que una transformación de los hombres en el horizonte de un proyecto didáctico-moralizador que representa una verdadera sabiduría de vida.

En este contexto Hesíodo se aparta de una dimensión que solidariza poesía con deleite y se ubica en una relación de otro orden donde la poesía representa una expresión didáctica, una enseñanza, un instrumento eficaz para consolidar ciertas transformaciones en los mortales, en lo que podríamos pensar como un primer pliegue o sedimento de una política de la existencia (Foucault, 1996).

Si este constituye nuestro punto de instalación, la relación del poeta con las Musas y la verdad resulta determinante. La poesía deja de ser una expresión tendiente a buscar el placer y el deleite de un auditorio para convertirse en el instrumento político de transmitir una verdad que el maestro de *alētheia* (Detienne, 1983, pp. 21-

arcaicas responde a esa exigencia de ritualización que hace del discurso una malla impermeable para la mayoría.

38)ha tenido el privilegio de recibir de las Musas en el marco de la triple excepcionalidad que ritualiza el fenómeno: la excepcionalidad del sujeto que recibe el mensaje, la excepcionalidad del *logos* que le confiere al discurso el estatuto de palabra verdadera y eficaz (Detienne, 1983, pp. 58-86) y la excepcionalidad de la circunstancia que supone la presencia de la divinidad en el hombre elegido¹⁸.

El tema no es entonces la garantía del deleite, sino de la verdad, tópico que en reiteradas ocasiones el hablante poético reafirma a lo largo de *Teogonía* y de *Trabajos y Días*; poemas donde se encuentra el registro de la cuestión propuesta, desplegando la línea de continuidad entre ambos. En el primer caso, la relación que el hablante poético guarda con las Musas, en lo que constituye el cuerpo del proemio, y en el segundo caso, en un modelo de sabiduría de vida, inscrito en el horizonte de la verdad, como legitimación de un cierto *ēthos*.

Esta dimensión político-didáctica posiciona a Hesíodo en un hacer poético de estatuto diferenciado, distanciándolo de la perspectiva homérica, volcada al placentero deleite de la poesía, y ubicándolo en un proyecto moralizador que, como anticipamos, representa una verdadera sabiduría de vida, lo cual abre un nuevo frente en la poética hesiódica que es el vínculo entre vida y sabiduría.

En este contexto, el verdadero objeto de preocupación es la transmisión de la verdad, luego de conocer la intrínseca duplicidad de las Musas, capaces de referirla pero también de decir muchas falsedades semejantes a verdades (Colombani, 2016):

ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,
ἴδμεν δ', εἴτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι.

Sabemos decir muchas falsedades semejantes a verdades,
Pero sabemos, cuando queremos, verdades referir (*Teogonía*, vv. 27-28)

La dimensión del adjetivo ψεῦδος, en la forma del acusativo neutro plural, abre el horizonte de la cuestión al expresar la tensión entre ψεύδεα y ἀληθέα, las cosas

¹⁸Cabe recordar que para Marcel Detienne, el poeta como maestro de verdad es el antecedente del filósofo

engañosas y aparentes, y lo verdadero, inscrito en el campo lexical del adjetivo ἀληθής.

El campo del verbo γηρύω remite a la función de las Musas, “dejar oír, cantar, entonar, referir”. En efecto, son ellas quienes refieren, dejando oír su deliciosa voz, al tiempo que la presencia del verbo θελέω, alude al deseo de las diosas y a la voluntad incuestionable de la divinidad.

Este vínculo con la verdad determina, a su vez, un particular vínculo entre el hablante poético y las Musas. Algunos pasajes refuerzan la relación de proximidad que el poeta parece tener con las hijas de Zeus y que determina, a su vez, su misión didáctica, diagramando la solidaridad entre la verdad y un determinado vínculo personal, que legitime el privilegio de decir la verdad:

Καί μοι σκῆπτρον ἔδον δάφνης ἐριθηλέος ὄζον
δρέψασαι, θηητόν: ἐνέπνευσαν δέ μοι αὐδὴν
θέσπιν, ἵνα κλείομι τά τ' ἐσόόμενα πρό τ' ἐόντα.

y a mí como cetro me dieron una rama de fértil laurel
tras haberla segado, admirable; y me insuflaron una voz
divina, para que celebrara lo que será y lo que antes fue (*Teogonía*, vv. 30-32).

El objeto que representa la familiaridad es, sin duda, el σκῆπτρον, el bastón de apoyo, el cetro, que da cuenta de la soberanía y del poder que implica la autoridad recibida; un cetro construido con una rama de fértil laurel, δάφνηςἐριθηλέοςὄζον, que las Musas le entregan como símbolo de la misión didáctica que ellas mismas le encomiendan.

Una segunda marca de la relación familiar que los une y que estamos indagando como marca de poder, tanto de las Musas como del propio poeta en su vínculo con la verdad, es la dimensión del dar. Las Musas le otorgan un don que deviene privilegio e iniciación.

La presencia del pronombre *μοι*, asociado, a los verbos que denotan contacto, “me dieron” y “me insuflaron” una voz divina, *αὐδὴνθέσπιν*, enfatiza la relación de inmediatez entre ambos planos de ser.

Es este un nuevo elemento que da cuenta del vínculo directo: la voz, elemento que constituye el verdadero don de las Musas y que legitima el acceso a la verdad. Es esa voz la que pronuncia la verdad que solo un maestro de *alētheia* puede pronunciar.

Distintos momentos marcan la relación de proximidad, subtenida, en algunos casos, por la presencia del pronombre:

Τόνδε δέ με πρώτιστα θεαὶ πρὸς μῦθον ἔειπον,

Esto a mí en primer lugar las diosas con su discurso me dijeron (*Teogonía*, 24)

Καὶ μ' ἐκέλονθ' ὑμνεῖν μακάρων γένος αἰὲ νέοντων,

Me ordenaron cantar himnos a la estirpe de los dichosos siempre existentes (*Teogonía*, 33).

χαίρετε, τέκνα Διός, δότε δ' ἡμερόεσσαν ἀοιδήν.

¡Salve, hijas de Zeus, y dadme delicioso canto! (*Teogonía*, 104).

Κλείετε δ' ἀθανάτων ἱερὸν γένος αἰὲν ἑόντων,

Celebrad la sagrada estirpe de los mortales siempre existentes (*Teogonía*, 105).

εἶπατε δ', ὡς τὰ πρῶτα θεοὶ καὶ γαῖα γέγοντο

καὶ ποταμοὶ καὶ πόντος ἀπείριτος, οἴδαμι θυίων,

Y decid cómo en el principio los dioses engendraron no sólo la tierra sino también los ríos y el mar infinito (*Teogonía*, 108-109).

ταῦτά μοι ἔσπετε Μοῦσαι, Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσαι
ἐξ ἀρχῆς, καὶ εἶπαθ', ὅ τι πρῶτον γένητ' αὐτῶν.

Estas cosas a mi contadme, Musas, que habitáis las olímpicas moradas,
desde el comienzo, y decidme lo que primero vino de esto. (*Teogonía*, vv. 114-115).

Conclusiones

El proyecto del presente trabajo ha consistido en analizar la relación particular que une a las Musas y al poeta como su fiel servidor. Una relación que se entabla a partir de la lógica del don ya que la palabra divina como palabra inspirada supone una elección divina que se materializa en iniciación e inspiración.

Antes de alcanzar el nudo problemático del trabajo recorrimos algunos aspectos de la experiencia mítica por ser el *topos* donde debe rastrearse la función poética. En efecto, el universo mítico es la condición de posibilidad de la palabra mágico-religiosa y de la función poética como función social.

Asimismo, y siempre dentro de la lógica que el mito impone, asistimos a los amores de Zeus y Mnemosyne para ver el nacimiento de sus dulces hijas, artífices de la relación recortada. Bellísimo nacimiento de las nueve hijas concordes que constituyen a su vez la condición de posibilidad de la función poética.

Desandar la huella de la poesía nos conduce a la Señora de Eleuter, a la Virgen Menmosyne y a su posibilidad gestante.

Finalmente, la herramienta filológica nos permitió rastrear el texto para ratificar la relación que une a las deliciosas hijas de Zeus con un poeta que, a partir de tal asociación, se convierte en un poeta vidente, en un maestro de *alētheia* en el marco de una poética de la verdad.

Bibliografía

1. Hesíodo (2000). *Obras y fragmentos*. Madrid: Gredos.
2. Hesiod. (2006). *Theogony. Works and Days. Testimonia*. Most, G. W. (editor y traductor). London: Harvard University Press (The Loeb Classical Library).

3. Liddell, H. G., Scott, R. (1996). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
4. Liñares, L. (2005). *Hesíodo Teogonía, Trabajos y Días*. Edición bilingüe. Buenos Aires: Losada.
5. Vianello de Córdoba, P. (1978). *Hesíodo. Teogonía*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
6. Brandao, J. L. (2005). *Antiga musa (arqueología da ficção)*. Belo Horizonte: FALE.
7. Calame, C. (2002). *Eros en la Antigua Grecia*. Madrid: Akal.
8. Colombani, M. C. (2005). *Hesíodo. Una introducción crítica*. Buenos Aires: Santiago Arcos.
9. Colombani, M. C. (2016). *Hesíodo, discurso y linaje: una aproximación arqueológica*. Mar del Plata: EUEDEM.
10. Detienne, M. (1983). *Los maestros de verdad en la Grecia Clásica*. Madrid: Taurus.
11. Eliade, M. (1974). *Tratado de historia de las religiones. I*. Madrid: Cristiandad.
12. Eliade, M. (1991). *Mito y realidad*. Colombia: Labor.
13. Foucault, M. (1992). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets.
14. Foucault, M. (1996). *La hermenéutica del sujeto*. La Plata: Altamira.
15. Garreta, M. y Belleli, C. (1999). *La trama cultural*. Buenos Aires: Caligraf.
16. Gernet, L. (1984). *Antropología de la Grecia Antigua*. Madrid: Taurus.
17. Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
18. Jasper, K. (1981). *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. Madrid: Fondo de Cultura Económico.