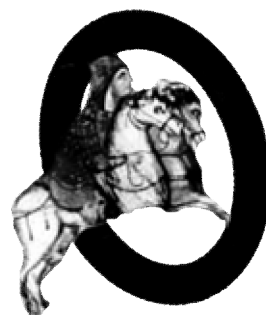


***Nuntius Antiquus*, Belo Horizonte, Universidade
Federal de Minas Gerais, nº 1, junho de 2008,
Brasil**



El papel de Tierra en *Teogonía*. Poder y resistencia: el modelo de la batalla perpetua

María Cecilia Colombani
Universidad Nacional de Mar del Plata
Universidad de Morón
e-mail: mcolombani@unimoron.edu.ar

RESUMO

O propósito do presente trabalho é rastrear as distintas configurações da Terra no âmbito da *Teogonia* hesiódica. Abordaremos em primeiro lugar sua presença inaugural e fundadora no relato cosmogônico para logo rastreá-la ao longo do poema, buscando linhas de tensão com outras divindades e jogos de poder a partir das mesmas.

PALAVRAS-CHAVE: mitologia; *Teogonia*; Gaia; poder; resistência.

El papel de Tierra en *Teogonía*. Poder y resistencia: el modelo de la batalla perpetua¹

María Cecilia Colombani
Universidad Nacional de Mar del Plata
Universidad de Morón
e-mail: mcolombani@unimoron.edu.ar

RESUMO

O propósito do presente trabalho é rastrear as distintas configurações da Terra no âmbito da *Teogonia* hesiódica. Abordaremos em primeiro lugar sua presença inaugural e fundadora no relato cosmogônico para logo rastreá-la ao longo do poema, buscando linhas de tensão com outras divindades e jogos de poder a partir das mesmas.

PALAVRAS-CHAVE: mitologia; *Teogonia*; Gaia; poder; resistência.

1. Introducción

El propósito del presente trabajo es rastrear las distintas configuraciones de Tierra en el marco de la *Teogonía* hesiódica. Abordaremos en primer lugar su presencia inaugural y fundante en el relato cosmogónico para luego rastrearla a lo largo del poema, buscando líneas de tensión con otras divinidades y juegos de poder a partir de las mismas.

El abordaje que proponemos se da a partir del rastreo de ciertas imágenes que parecen ser las herramientas interpretativas adecuadas para un análisis problemático de la presencia de Gea en la obra. Esas imágenes constituyen representaciones, formas que proponemos para dar cuenta de cómo el poeta se instala frente a una determinada realidad.²

Tierra parece estar vinculada a ciertas imágenes-representaciones: una espacial, una lumínica, una vinculada al poder, que abre una dimensión política, y por último, una reproductora, que convierte a Gea en un elemento femenino por excelencia.

¹ Conferencia pronunciada en el *Ciclo de debates do LHIA, Laboratório de história antiga*. Rio de Janeiro: UFRJ, Noviembre, 2006.

² En este punto agradecemos el valioso aporte del Dr. Marcelo P. Marques, quien nos sugiriera utilizar la palabra “imagen” en lugar de “metáfora”. El trabajo estaba originariamente articulado en torno al análisis de cuatro metáforas. Coincidimos en su parecer que al utilizar la palabra metáfora puede entenderse cierta autonomía o separación del lenguaje poético arcaico frente al lenguaje cotidiano, lo cual no corresponde exactamente al universo hesiódico. La idea de metáfora abre un doble atajo: un hablar metafórico y un hablar no metafórico, del cual el primero sería una especie de “transposición” deliberada, operada por el poeta. Coincidimos entonces en abordar el universo de imágenes propio de la polisemia de la poesía arcaica.

Sirviéndonos del *corpus* hesiódico, intentaremos la aplicación de estos instrumentos interpretativos a la presencia de Gea en *Teogonía*.

2. Gea en el origen del universo: la imagen espacial

La presencia de las Musas en el inicio del poema es intensa, y es a ellas a quienes se debe precisamente el mismo. Es precisamente su don el que confiere el *logos theokrantos*.³ En primer lugar, el poeta las ubica en la cumbre del Helicón, montaña grande y divina, morada de las bienhabladas hijas de Zeus. Allí precisamente le enseñaron una vez a Hesíodo un bello canto, que, a decir de Marcel Detienne, lo ubica como el único y último testigo de una palabra destinada a la alabanza del personaje real, en el marco de la literatura teogónica.⁴ Luego, Hesíodo pasa revista a la acción de las Musas entre los hombres, para finalmente invocarlas al comienzo del canto para celebrar la estirpe de los Sempiternos Inmortales y presentar el programa de su genealogía divina. Luego de esto, el poeta da una primera versión de la cosmogonía en los siguientes términos:

En primer lugar existió el Caos. Después Gea la de amplio pecho, sede siempre segura de todos los Inmortales que habitan la nevada cumbre del Olimpo. (En el fondo de la tierra de anchos caminos existió el tenebroso Tártaro). Por último, Eros, el más hermoso entre los dioses inmortales, que afloja los miembros y cautiva de todos los dioses y todos los hombres el corazón y la sensata voluntad en sus pechos.⁵

Así presenta Hesíodo a Gea, apareciendo luego de Caos. En primer lugar debemos atender a esa primera figura neutra que es Caos. El término está emparentado con la palabra *chasma-atos*, un neutro que significa “abertura”, “abismo”, “espacio amplio”, “inmensidad”. De la misma raíz es el verbo *chasmaomai* que significa “quedarse boquiabierto”, aludiendo incluso a la noción de *chasme*, “bostezo”. El campo etimológico devuelve pues ciertas figuras compatibles con la Abertura. Caos es la abertura primordial. Una primera espacialidad sin forma, ilimitada e indefinida, que no

³ Cf. Colombani, M. C. *Hesíodo. Una introducción crítica*. Buenos Aires: Santiago Arcos, 2006. Sobre este punto proponemos la consideración de la relación entre las Musas y el poeta de registro hesiódico en el horizonte de los juegos de poder que sostienen la ecuación saber-poder.

⁴ Cf. Detienne, M. *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. Madrid: Taurus, 1986, p. 29. En este texto, Marcel Detienne analiza la poesía hesiódica a la luz de la declinación de lo que constituye la palabra mágico-religiosa. Tal como aparece en el capítulo II “La memoria del poeta”, Hesíodo sería el último testigo de un tipo de palabra destinada a la alabanza del personaje real, que conoce, precisamente con Hesíodo, su decadencia.

⁵ Cf. Hesíodo. *Obras y fragmentos. Teogonía, Trabajos y días y Escudo de Heracles*. Traducción de Arturo Pérez Jiménez. Madrid: Gredos, 2000, v. 116-124. A lo largo del presente trabajo utilizaremos esta traducción.

tiene límites ni forma recortada. En este sentido, podemos seguir a Castoriadis cuando dice que *Khaos* es antes que una mezcla confusa, un Vacío, un Abismo⁶. Por otro lado, dice Vernant sobre Caos: “Caos, orificio abierto, vacío sin fondo, sin dirección, espacio de caída indefinida donde nada detiene jamás la marcha errátil del cuerpo que cae”.⁷ En otra de sus obras, Vernant retoma la imagen: “Es un vacío, un vacío negro en el que nada se puede distinguir. Espacio de caída, de vértigo y desconcierto, sin límites, insondable”.⁸ La imagen espacial se intersecta con la imagen “lumínica” y la primera representación es de oscuridad. Caos es oscuro, como lo es Tártaro, el mundo subterráneo, tenebroso, morada de los dioses vencidos y de los muertos.

En segundo lugar aparece Gea, en contrapunto con Caos. Se da un juego tensional de opuestos entre ambas figuras. Es esta una apuesta fuerte de la *Teogonía* hesiódica, donde el fondo mismo de lo real parece estar tensionado por potencias opuestas. Si Caos es lo ilimitado, Gea es el espacio recortado, definido, de bordes nítidos, que se convierte en el suelo seguro de hombres y dioses. Es el sostén y en ese sentido, tensiona el vértigo del espacio tenebroso. Caos y Tierra aparecen como dos espacialidades, dos *topoi* de distinto estatuto, pero espacios al fin.

Gea representa el suelo del mundo que, a su vez, se extiende hacia arriba, en forma de montañas y desciende hacia lo subterráneo, siendo, en última instancia, el mismo y propio Caos el que se halla por debajo de Gea, reactualizando la misma tenebrosa negritud, ahora subterránea.

Tierra aparece pues como una figura dual, ambigua. Ella misma es nítida y visible, así como todo lo que sobre ella se instala, pero también es oscura en sus profundidades y se asemeja a Caos. Fondo paradójico que constituye por otra parte, una constante en el marco de la divinidad. Lo que en un momento resulta antitético, en otro se aproxima, evidenciando la riqueza semántica del universo divino. Gea es una muestra de la complejidad de la mitología griega que desborda (tal vez como toda mitología) cualquier tipo de clasificación reduccionista. Si Detienne había propuesto pensar en una lógica de la ambigüedad⁹ para expresar las series de oposiciones binarias y analógicas en las que se presentan los dioses griegos, podemos nosotros pensar en una “lógica de la

⁶ Cf. Castoriadis, C. *Lo que hace la Grecia. De Homero a Heráclito*. Buenos Aires: FCE, 2006. Vol. 1, p. 205-206.

⁷ Cf. Vernant, J.-P. *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona: Ariel, 2001, p. 203.

⁸ Cf. Vernant, J.-P. *Érase una vez...El universo, los dioses, los hombres*. Buenos Aires: F.C.E., 2000, p. 15. Coincidimos con la lectura propuesta por Vernant, ya que su modelo interpretativo evoca vigorosas imágenes sensoriales, sobre todo cromáticas y espaciales, que se solidarizan con nuestra propuesta de lectura.

⁹ Cf. Detienne, *op. cit.*, 1986, p.15ss.

complejidad”, en donde cada dios no sólo se presenta junto a su opuesto, sino que también puede presentarse él mismo con una multiplicidad de caras opuestas: Gea urania y ctónica, sede siempre segura y abismo sin fondo. Se trata así de dar cuenta de la dimensión microfísica, en términos foucaultianos, o molecular-rizomática,¹⁰ en términos deleuzianos, de la mitología griega, de pasar del estructuralismo al posestructuralismo.

Gea se plasma en una “imagen reproductora”, ya que da a luz y alimenta a una buena cantidad de seres que nacen de ella. Otros lo harán a partir de Caos, por ejemplo Érebo, la personificación de las Tinieblas, y la negra Noche, Nix.

¿Quiénes nacen de Tierra, esa madre universal? “Gea alumbró primero al estrellado Urano con sus mismas proporciones, para que la contuviera por todas partes y poder así ser sede siempre segura para los felices dioses”.¹¹ De Tierra va a brotar aquello que está contenido en su propio interior. Para ello, Eros ha sido el tercer elemento presentado por Hesíodo y no constituye en este momento el amor sexual, sino un impulso en el universo. No preside los amores sexuales entre los dos sexos, sino que representa al Amor Primordial, esa energía que permite que de Gea nazca todo aquello contenido en su espacio interior. En primer lugar, Tierra da a luz a un personaje decisivo en *Teogonía*: Urano, el Cielo, luego a Ponto, es decir el agua, en particular, la Ola del mar. Estos nacimientos no implican vínculo sexual; se trata de la fuerza intrínseca de Gea que expulsa esos elementos primordiales, siendo Cielo una figura relevante. Urano se extiende completamente sobre Gea, abrazándola en toda su espacialidad y obturando así todo espacio libre. Urano está literalmente echado sobre Gea, ahogándola con su propia espacialidad, y desahogándose sexualmente sobre ella sin interrupción. Gea es el suelo, Urano la bóveda del mundo y entre ambos se establece una tensión. Acostada con Urano, Gea da a luz a Océano, río circular que abraza el mundo, a Ceo, a Crío, a Hiperión, a Jápeto, padre de Prometeo y Epimeteo, a Tea, a Rea, hermana y esposa de Cronos, a Temis, a Mnemosyne, a Febe, a Tetis y finalmente a Cronos, “de mente retorcida, el más terrible de los hijos [que] se llenó de un intenso odio hacia su padre”.¹² También dio a luz a los Cíclopes, a Brontes, a Estéropes y al violento Arges. “Cíclope era su nombre por eponimia, ya que, efectivamente, un solo ojo completamente redondo se hallaba en su frente. El vigor, la fuerza y los recursos

¹⁰ Cf. Deleuze, G.; Guattari, F. *Mil mesetas*. Valencia: Pre-Textos, 1997, p. 215.

¹¹ Cf. Hesíodo, *op. cit.*, v. 116-124 (*Teogonía*).

¹² Cf. Hesíodo, *op. cit.*, v. 137-139 (*Teogonía*).

presidían sus actos”.¹³ Finalmente, también nacieron de Tierra y Urano los llamados Hecatonquiros, Coto, Briareo y Giges. “Cien brazos informes salían agitadamente de sus hombros y a cada uno le nacían cincuenta cabezas de los hombros, sobre robustos miembros”.¹⁴

Demasiada descendencia para no conocer la luz. En efecto, los hijos de la pareja primordial no acceden a la superficie de la tierra porque Urano, echado por completo sobre Gea, no genera el espacio suficiente para que puedan desarrollarse.

Esto desatará la primera tensión entre Gea y Cielo y el despliegue de ciertos caracteres del elemento femenino dignos de análisis. Tierra no soporta la presión y decide resistir la conducta de Urano. Se produce una primera tensión al interior de esta territorialización cósmica y aparece una Tierra astuta, inteligente, capaz de urdir un plan para vencer el peso-poder de Urano. Esa resistencia, ese triunfo de Gea sobre Urano abre, nada más y nada menos, que la posibilidad de que se constituya el Cosmos como tal, generando el juego de la descendencia. Del espacio suturado al espacio abierto por el ejercicio de la resistencia.

Gea, “a punto de reventar, se quejaba en su interior y urdió una cruel artimaña”,¹⁵ decide poner fin a la situación y para ello, Cronos, su hijo más joven, se convierte en su aliado. En su propio vientre, donde todos los hijos están retenidos, ya que “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”,¹⁶ Gea construye una hoz de brillante acero que será el instrumento parricida.

Gea aparece como pura interioridad; se ha convertido, por soberbia de Urano, en un gran útero, oscuro y clausurado, que en la imagen lumínica representa el lado más oscuro y tenebroso. Desde la representación espacial, tampoco hay espacio porque el poder-*hybris* de Urano obtura todo *topos* posible. Desde la imagen del poder, Urano se muestra soberbio, cínico y malvado. Poco durará la oscuridad, el espacio suturado y el poder omnímodo. Cronos acepta el desafío de castigar la *hybris* de Urano y con la hoz de agudos dientes, que la propia Gea construyera, cercena el miembro viril de su padre. Escondido en la oscuridad del único espacio posible, el seno, “logró alcanzarle con la mano izquierda, empuñó con la derecha la prodigiosa hoz, enorme y de afilados dientes,

¹³ Cf. Hesíodo, *op. cit.*, v. 144-147 (*Teogonía*).

¹⁴ Cf. Hesíodo, *op. cit.*, v. 150-154 (*Teogonía*).

¹⁵ Cf. Hesíodo, *op. cit.*, v. 160-161 (*Teogonía*).

¹⁶ Cf. Hesíodo, *op. cit.*, v. 157-160 (*Teogonía*).

y apresuradamente segó los genitales de su padre y luego los arrojó a la ventura por detrás”.¹⁷

Proponemos una lectura política del mito y para ello nos valemos de la arquitectura conceptual de Michel Foucault.¹⁸ Desde ese horizonte, propio de la especulación genealógica, donde el poder es entendido desde el modelo de la batalla perpetua, entendemos que esta primera consecuencia del episodio es de carácter político, en tanto abre una nueva dimensión del funcionamiento del poder.¹⁹ El poder circula entre las divinidades y no parece ser un elemento de posesión unívoca. La soberbia de Urano es resistida y con ello se genera un intersticio de poder que inaugura otra relación entre las divinidades. Lo que parece ser un Poder sustancial, del orden de la posesión, en manos de Urano, se trastoca en varios poderes, representados por la astucia de Gea y la decisión de Cronos.

El poder circula y en su propio ejercicio genera otro estatuto de realidad y otros actores entran en los juegos de dominación.

En efecto, la segunda consecuencia del acto de resistencia impacta sobre las dos imágenes de trabajo, ya que se produce el espacio y la luz.

Al castrar a Urano por consejo y mediante el ardid de su madre, Cronos realiza una etapa fundamental del nacimiento del cosmos. 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.²⁰

El acto de resistencia ha inaugurado la luz, el espacio y la vida a partir de la sucesión de generaciones. El acto se inscribe en los términos de la positividad del poder, de un poder realizador que genera consecuencias, efectos y transformaciones.²¹ El efecto es el propio cosmos. Urano, dolorido, se aleja de Tierra y asciende a las alturas, a convertirse definitivamente en el techo del mundo. No se trata meramente de un acto de asalto de poder, sino de una nueva configuración a partir de su ejercicio. El espacio se ha liberado, junto con la liberación de Gea y de su vasta prole retenida en su seno. La

¹⁷ Cf. Hesíodo, *op. cit.*, v. 157-160 (*Teogonía*).

¹⁸ Nos referimos a los textos propios del período genealógico, donde el filósofo problematiza la cuestión del poder: *Las redes del poder*, *Microfísica del poder*, *Vigilar y castigar*.

¹⁹ El siguiente apartado y los restantes que abordan el tema del poder, suponen una lectura del mito desde las herramientas del análisis genealógico de Michel Foucault en torno al funcionamiento del mismo, a partir de los juegos y relaciones de poder que se establecen entre dominados y dominadores. Se trata de un intento de lectura en torno al concepto de dispositivo de poder como ejercicio y no como posesión sustancial del poder.

²⁰ Cf. Vernant, *op. cit.*, 2000, p. 21.

²¹ Foucault, M. *Las redes del poder*. Buenos Aires: Almagesto, 1992, p. 8ss.

luz se ha liberado y con ella la misma recreación de la vida. El acto de resistencia es posibilidad de la vida. Gea da cuenta de cómo las relaciones entre los dioses pueden entenderse desde una perspectiva dinámica y no sólo estático-formal. Gea no sólo es una diosa, que actúa como madre, al servicio de la soberanía masculina, tal como Nicole Loraux sugiere pensarlo desde la “astucia del mito”;²² también es una madre que, en función de la relación que tiene con sus hijos, ejerce una resistencia al poder masculino, expresando bajo la forma del mito, la resistencia que las mujeres siempre pueden tener desde el esquema poder-resistencia propuesto por Foucault, donde el poder no constituye una variable estática.

El elemento femenino ha generado un movimiento tal que ha cambiado el rumbo del cosmos. Éste es siempre fruto de una victoria, encuadrada en el marco de una imagen agonística. Esta posibilidad de espacialización cósmica es producto del triunfo Gea-Cronos; más tarde, la ordenación definitiva también será fruto de una victoria, la de Zeus sobre los Titanes y sobre Tifón. El modelo cósmico obedece a estrategia, parece ser el modelo de la batalla perpetua, precisamente en el horizonte interpretativo de los dispositivos de poder. Eso es el poder: batalla, estrategia, guerra, funcionamiento, ejercicio, no posesión unívoca. El poder está siempre tensionado y llama a su par complementario: la resistencia.

De la sangre del miembro amputado nacen las Erinias, diosas vengadoras, los Gigantes, que personifican precisamente la guerra y las batallas, y las Ninfas, que habitan en los fresnos, encarnando un espíritu belicoso.

Por consiguiente de las gotas de sangre de Urano nacen tres tipos de personajes que encarnan la violencia, el castigo, el combate, la guerra y la masacre. Un nombre resume para los griegos esta violencia: Éride, el conflicto en todos sus géneros y formas, o la discordia en el seno de una familia en el caso de las Erinias.²³

El elemento de la discordia es capital en el marco del ejercicio del poder. Es ella la que moviliza los juegos de poder, ubicándolo en una dimensión dinámica, móvil, siempre en perspectiva.

²² Cf. Loraux, N. *Las experiencias de Tiresias*. Buenos Aires: Biblos, p. 212 y 214: *Pero si sólo cuenta verdaderamente el final de la historia, entonces, me gustaría desbaratar la astucia del mito comenzando a contarlo desde el final: por el orden todopoderoso del padre de los dioses y de los hombres./ En esta historia, sin ninguna duda, lo único que cuenta es el poder: era preciso que al comienzo lo femenino lo tuviera, para poder ser rápidamente despojado de sus pretensiones.*

²³ Cf. Vernant, *op. cit.*, 2000, p. 23.

Otro nacimiento resulta interesante a partir de la mutilación: el de Afrodita, que en los juegos de poder, representará el dominio femenino de seducción. Su territorio es el campo de lo que los griegos denominaron con un neutro, *ta aphrodisia*, las cosas u obras de Afrodita. El miembro que Cronos arroja al Ponto, mar, no se hunde, sino que flota y la espuma de su esperma se mezcla con la del mar. De esta mezcla espumosa en torno del miembro inmortal cercenado a Cielo, nace Afrodita, una criatura espléndida, la diosa nacida del mar y la espuma. Así refiere Hesíodo su nacimiento:

Primero navegó hacia la divina Citera y desde allí se dirigió después a Chipre rodeada de corrientes. Salió del mar la augusta y bella diosa, y bajo sus delicados pies crecía la hierba en torno...La acompañó Eros y la siguió el bello Hímero al principio cuando nació, y luego en su marcha hacia la tribu de los dioses. Y estas atribuciones posee desde el comienzo y ha recibido como lote entre los hombres y dioses inmortales: las intimidades con doncellas, las sonrisas, los engaños, el dulce placer, el amor y la dulzura.²⁴

Retornemos a nuestras figuras primordiales. Cronos, el que no vaciló en cercenar las partes sexuales de su padre, ostenta el dominio sobre un mundo que presenta una escenografía ordenada. Tal como sostiene Verrnant: “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”.²⁵ Una vez más las imágenes ricas en matices visuales, espaciales y cromáticos de la particular interpretación de Vernant coinciden con nuestra propia forma de mirar y de decir. Cronos se ha constituido como el vencedor, el más joven y osado de los hijos de Gea, pero particularmente obsesionado por el poder. El poder se pone en circulación una vez más; lo que parece una posesión unívoca, pronto evidencia su propia movilidad y circulación.

Cronos copula con su hermana Rea y tienen hijos que generarán a su vez otros: “Histia, Deméter, Hera de áureas sandalias, el poderoso Hades que reside bajo la tierra con implacable corazón, el resonante Ennosiego y el prudente Zeus, padre de dioses y hombres, por cuyo trueno tiembla la anchurosa tierra”.²⁶

Pero Cronos es sumamente desconfiado y siente celos de sus hijos, que le resultan figuras amenazantes en tanto seres capaces de arrebatarse su poder. Incluso, Gea, su madre, aparece una vez más en escena, desplegando un peculiar poder: su

²⁴ Cf. Hesíodo, *op. cit.*, v. 193-207 (*Teogonía*).

²⁵ Cf. Vernant, *op. cit.*, 2000, p. 27.

²⁶ Cf. Hesíodo, *op. cit.*, v. 454-459 (*Teogonía*).

capacidad mántica, ya que es ella misma la que advierte a su hijo de la posibilidad de ser víctima de su propia prole. Ante esa amenaza, Cronos, doblete de Urano, que tampoco permitía que sus descendientes conocieran la luz, urdió un plan, adecuado a su poder. “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”.²⁷ Urano-Cronos: he allí la pareja que devuelve la obsesión por el ejercicio del poder; pero también está allí el doblete de una traición anunciada.

Rea parece ser el doblete de Gea. La historia de tensiones y de poder retorna con nuevos protagonistas, pero con un mismo hilo conductor. En primer lugar, Rea guarda los mismos sentimientos de desagrado para con su pareja y así “sufría terriblemente”.²⁸ En segundo lugar, urde un plan para derrotar a Cronos, disputando el poder omnímodo que su marido ostenta. Rea, como Gea, representan el intersticio de la resistencia para que se configure una nueva situación en el ejercicio del poder. Gea-Rea constituye la pareja femenina que, por un instante, hace tambalear el poder masculino y así ambas figuras representan el acto fundacional del nuevo diagrama de poder, constituyendo la fuerza desterritorializante por excelencia. En efecto, desterritorializan con su plan el estatuto de la soberanía imperante para generar la fisura en el dispositivo que permita una nueva configuración. El elegido será Zeus, doblete de Cronos. Así como Cronos desterritorializa el poder de Urano, Zeus hace lo propio con el de su padre.

Rea es la figura que se permite la astucia, *metis*, como estrategia de la resistencia. Leemos en Hesíodo:

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).²⁹

Una vez más, Gea aparece en escena, colaborando con la resistencia. Rea se dirige a Licto, un rico pueblo de Creta, da a luz a su hijo más joven, Zeus, y Gea lo recoge para criarlo y cuidarlo. Rea confiere el cuidado del bebe a las Náyades, que lo protegen en el interior de una gruta. Cronos no sospecha pero sí sabe que Rea espera un

²⁷ Cf. Hesíodo, *op. cit.*, v. 459-463 (*Teogonía*).

²⁸ Cf. Hesíodo, *op. cit.*, v. 468 (*Teogonía*).

²⁹ Cf. Hesíodo, *op. cit.*, v. 468-473 (*Teogonía*).

hijo. Cuando debe conocerlo, Rea le entrega una piedra, perfectamente envuelta como si se tratara de un recién nacido. Pura estrategia de una batalla perpetua por el poder. Hesíodo nos informa el episodio, escena primordial de la batalla:

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, vencéndole con su fuerza y sus propias manos, iba a privarle de su dignidad y a reinar entre los Inmortales.³⁰

Este es el principio del nuevo esquema de poder, pura táctica, puro movimiento, pura fuerza desterritorializante, que genera siempre figuras nuevas.

Zeus se convierte en un joven fuerte y astuto. Su deseo es que su padre vomite todo lo que tiene retenido en su interior, como metáfora de la retención del poder, sustancial, unívoco, estático, piramidal. Para ello es necesario un nuevo plan, un nuevo ardid, inscrito, una vez más en la lucha por el poder.

Rea es la figura femenina que completa la resistencia: ella se convierte en aliada de su hijo. Otra vez, la pareja primordial, madre-hijo, resiste la autoridad del padre. Gea-Cronos, Rea-Zeus, de un lado; Urano y Cronos, del otro. Víctimas y victimarios en un nuevo festín de lucha y batalla. La propia Rea, transida por la astucia que también parece atravesar a las potencias femeninas, colabora en la puesta en marcha del ardid.

Zeus le ofrece a Cronos un *pharmakon*, que, en realidad, es un vomitivo. Al tiempo, Cronos expulsa toda su prole, vomitando primero la piedra-Zeus, lo último que se tragara, y de ahí en más a todos los hijos retenidos.

A partir de este punto se inicia lo que podemos llamar la guerra de los dioses. En ella, Gea, una vez más, hace su aparición aconsejando a Zeus aliarse con los Cíclopes y los Hecátónquiros para hacerle frente al otro bando de dioses. Su palabra es decisiva y habla de una presencia poderosa al interior de la escenografía olímpica. Así lo expresa Vernant:

Gea, la gran madre a la vez sombría y luminosa, muda y particularmente locuaz, explica a Zeus que para triunfar debe reunir a esos seres emparentados con los Titanes pero que no están en su bando: se refiere a los tres Cíclopes y a los tres Hecátónquiros....Zeus

³⁰ Cf. Hesíodo, *op. cit.*, v. 485-492 (*Teogonía*).

necesita contar en su campo con personajes que encarnan la brutalidad violenta y el desorden apasionado que representan los Titanes.³¹

Nuevamente la astucia de Gea detecta la necesidad, dando pruebas del poder de su visión anticipatoria, y de su presencia en los juegos de estrategia, propios del *agon* por el poder. Zeus acepta la sugerencia y su alianza con los Cíclopes y los Hecatónquiros es decisiva a la hora de la batalla final por la organización del cosmos y la soberanía sobre él.

La estrategia para sellar la alianza ronda el tema del alimento, ya que Zeus ofrece a sus aliados, a cambio de su fuerza y vigor, el alimento propio de los dioses: el néctar y la ambrosía. En efecto, “cuando Zeus ofreció a aquéllos todos los alimentos, (néctar y ambrosía, que los propios dioses comen), creció en el pecho de todos ardorosa pasión. (cuando probaron el néctar y la deliciosa ambrosía)”.³² Este alimento los territorializa al topos de las divinidades. Su ayuda es invaluable e insoslayable y la Titanomaquia da cuenta de ello, con el triunfo final sobre los Titanes, combatiendo desde lo alto del Olimpo, de allí el nombre de Olímpicos.

Ahora bien, en este desenlace, Gea vuelve a aparecer con la fuerza y la presencia decisiva que venimos rastreando que la convierten en una pieza clave de toda forma de ejercicio del poder. Es ella precisamente quien otorga la materia para que los Cíclopes le otorguen a Zeus un arma invencible: el rayo. Así como en su seno había forjado la hoz que cercenara el miembro de Urano, ahora otorga la materia para las herramientas del combate. Gea reactualiza la imagen productora y la imagen del poder.

Vernant anticipa con sus palabras el modelo inestable del poder:

La guerra ha terminado. Hay vencedores –los Olímpicos- y vencidos – los Titanes-. En realidad, nada está resuelto porque después de la victoria de Zeus, cuando parece que en el mundo reina la paz con un orden definitivo, estable y justo, en ese momento preciso Gea da a luz un nuevo ser joven cuyo nombre es Tifón.³³

La soberanía parece territorializada en manos de Zeus, pero, como sabemos, el poder es tensión, su estatuto es móvil y su ejercicio supone marchas y contramarchas, avances y retrocesos; de allí la táctica permanente, la estrategia constante.

Una vez más Gea gana la escena. En esta oportunidad desde un registro particular, que viene a mostrar su fondo paradójal, su naturaleza ambigua, su juego de

³¹ Vernant, *op. cit.*, 2000, p. 31.

³² Cf. Hesíodo, *op. cit.*, v. 639-643 (*Teogonía*).

³³ Cf. Vernant, *op. cit.*, 2000, p. 41.

tensiones entre lo claro y lo oscuro, lo lumínico y lo tenebroso. Es la misma Gea la que orientara a Zeus, la que brindara los materiales para las armas, la que desplegara oportunamente el saber oracular, la que ahora, “concibió su hijo más joven, Tifón, en abrazo amoroso con Tártaro preparado por la dorada Afrodita”.³⁴ Tierra se inscribe en el marco de la lógica de la ambigüedad, la que atraviesa todo el pensamiento mítico. La divinidad es siempre esa esfera insondable, en cuyo interior palpita una matriz ambigua, constitutiva de la misma entidad divina, que escapa a la lógica de la no contradicción. En el mundo divino los opuestos no se excluyen, sino que se integran en un *topos* complejo que es la divinidad misma. Ahora Tierra ha parido a quien resiste el poder de Zeus y reactualiza su funcionamiento agonístico.

El poder vuelve a estar amenazado. Tifón es el nuevo frente a vencer, cosa que Zeus logra, hundiéndolo en el ancho Tártaro.

3. Conclusiones

1. La historia continúa, pero también excedería el marco y la intención del presente trabajo.

A modo de conclusión, solo provisoria, porque la estabilidad del cosmos sólo se verá lograda cuando Zeus venza a los Gigantes con el auxilio, no de un dios, sino de una figura que aún no ha alcanzado el estatuto olímpico, Hércules, podemos decir que el presente trabajo articuló dos frentes solidarios.

Por un lado, rastreamos la figura paradójica de Gea para destacar, fundamentalmente, ciertas características que la ubican en un plano preponderante desde los juegos de saber-poder, al tiempo que visibiliza su estructura paradójica y ambigua, inscrita en el marco de una lógica de la complejidad.

Por otro lado, rastreamos una cierta visión del poder, enmarcada en el horizonte que el análisis genealógico brinda en torno a una lectura del poder, que desplaza la visión estática del mismo, desde un registro sustancial que enfatiza la posesión, hacia una mirada dinámica del mismo, enmarcada en la lógica de los juegos agonísticos del poder. *Teogonía* parece así devolver un cierto dispositivo de poder donde la noción dominante es el eje funcional-estratégico y no el sustancial-piramidal.

En ese escenario, Gea constituye una pieza clave del dispositivo. Como vimos, su presencia moviliza más de una vez la estructura saturada, aliviana el peso estático de

³⁴ Cf. Hesíodo, *op. cit.*, v. 822-824 (*Teogonía*).

la dominación y despliega ciertas artes indispensables para consolidar el ejercicio del poder desde el modelo de la batalla perpetua.

2. Propusimos una lectura del mito y del papel de Gea en él desde la perspectiva del juego de resistencias dentro del esquema foucaultiano de poder-resistencia.

Hemos intentado llevar al discurso mítico al estatuto de discurso social que puede expresar las relaciones sociales de poder, y no solamente, como lo pensaría el estructuralismo, la estructura racional invariante del ser humano, el “pensamiento salvaje”.

Si los mitos se relacionan con las relaciones sociales, será necesario superar las categorías formales de interpretación, que nos obligan a distribuir a los dioses siempre en series opuestas: o bien Gea ayuda a Zeus en conquistar su soberanía o bien lo desafía,³⁵ como si la diosa se moviera por esas dos únicas series y *tuviera que estar siempre* en alguna de ellas oponiéndose a la otra.

En el presente trabajo hemos propuesto pensar al mito no sólo desde una lógica de la ambigüedad, como hiciera Detienne, sino también desde lo que llamamos una “lógica de la complejidad” para dar cuenta de esas características inclasificables que algunos dioses parecen tener.

Por otro lado, también hemos intentado ubicar las clasificaciones binarias desde una perspectiva dinámica antes que formal, lo que nos permite relacionar al mito con las prácticas sociales. Si pensamos en el estructuralismo, las figuras femeninas ocupan el lugar negativo y pasivo frente al lugar positivo y activo de lo masculino. Detienne ha reconstruido maravillosas series tanto en *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica* como en *Los jardines de Adonis*.³⁶ El propio Vernant, más inclinado siempre a las perspectivas históricas, ha logrado, gracias a este método de clasificación e interpretación, poner en relación, por ejemplo, el universo femenino del matrimonio con el universo masculino de la guerra.³⁷ Volviendo a Gea, la diosa quedaría encasillada, una vez conquistado el poder por parte de Zeus, al lugar pasivo propio de las mujeres.

³⁵ Por ejemplo, en la interpretación de García, F. J. G. Mito e ideología: supremacía masculina y sometimiento femenino en el mundo griego antiguo. In: Barrera, J. C. B. *et alii. Los orígenes de la mitología griega*. Madrid: Akal, 1996.

³⁶ Cf. Detienne, M. *Los jardines de Adonis*. Madrid: Akal, 1996.

³⁷ Cf. Vernant, J.-P. La guerra en las ciudades. In: _____. *Mito y sociedad en la Grecia antigua*. Barcelona: Ariel, 1983, p. 28. Dice Vernant comparando la guerra y el matrimonio: *En este plano se advierten el vínculo y a la vez la polaridad entre los dos tipos de instituciones. El matrimonio es a la muchacha lo que la guerra al muchacho: para ambos, marcan la realización de su respectiva naturaleza, al salir de un estado en el que cada uno participa del otro.*

Nuestro proyecto, sin embargo, ha sido leer las oposiciones entre dioses como oposiciones dinámicas. Desde esta lectura, el lugar pasivo de lo femenino, en nuestro caso de Gea, se vuelve activo desde la perspectiva de la resistencia. El poder está en manos de los varones pero las mujeres participan en él por la resistencia que, por principio, si seguimos a Foucault, existe. Toda relación de poder implica siempre la resistencia (más allá de que pueda efectuarse o no).

3. El mito es un discurso complejo que expresa de múltiples maneras la complejidad social. El mito, de esta forma, se articula con lo social formando un dispositivo. Recordemos el reproche que hacía Clastres al estructuralismo al decir que éste se había olvidado de la sociedad;³⁸ recordemos la crítica de Deleuze y Guattari, al decir que las clasificaciones binarias terminan por reducir la complejidad y las formas erráticas y anómicas, los devenires, inherentes a toda vida social;³⁹ por último, recordemos los consejos de Vernant, sobre el estudio histórico que debe acompañar al estudio estructural de la religión.⁴⁰ En todos los casos, estamos frente a la idea de que el mito no puede ser entendido sin el contexto social e histórico del cual “forma parte”.

El trabajo nos ha devuelto, así, una nueva dimensión en la territorialización que efectúa Gea: la organización del espacio en función de *topoi* dinámicos en donde los dioses pueden aparecer bajo la “lógica de la ambigüedad”, pero también bajo una “lógica de la complejidad”, presentándose, cada dios, no sólo junto a su contrario sin excluirlo, sino, además, bajo una multiplicidad de caras posibles, no reductibles a una clasificación binaria. La intervención de Gea y Rea en las luchas por el poder claramente expresan el lugar de la resistencia femenina desde el poder que tienen sobre los hijos del varón. Ningún relato mejor que el de las luchas contra Urano y Cronos, en donde una madre vuelve al hijo en contra de su padre. La territorialización de las

³⁸ Cf. Clastres, P. *Investigaciones en antropología política*. Barcelona: Gedisa, 2001, p. 170: *¿Cuál es la laguna que ha llevado al estructuralismo al fracaso? El que este discurso mayor de la antropología social no habla de la sociedad*, p. 168. Y más adelante en el mismo texto: *se impone la constatación de una ausencia: este discurso elegante, a veces muy rico, no habla de la sociedad. El estructuralismo es, como si se tratara de una teología sin dios, una sociología sin sociedad*.

³⁹ Cf. Deleuze, *op. cit.*, p. 244. Creemos que el mito mismo puede dar cuenta de esos fenómenos anómicos irreductibles, de esos “dinamismos” sociales, como la resistencia, siempre y cuando no leamos las oposiciones del mito como oposiciones formales.

⁴⁰ Cf. Vernant, J.-P. Entre bestias y dioses. In: _____. *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona: Ariel, 2001, p. 153. En este texto, que se publicó por primera vez como Introducción al libro de Detienne *Los jardines de Adonis*, Vernant dice: *Sería necesario [para responder a los interrogantes que plantea el texto de Detienne] no limitar la investigación a un análisis estructural del sistema religioso; haría falta examinar, esta vez desde el punto de vista histórico, cómo se constituyó en la Grecia arcaica el matrimonio a partir de formas infinitamente más abiertas y más libres...*

mujeres nunca supuso la pasividad absoluta ni la exclusión del poder, y el mito parece dar cuenta de ello.

Referencias Bibliográficas

BARRERA, J. C. B. *et alii. Los orígenes de la mitología griega.* Madrid: Akal, 1996.

CASTORIADIS, C. *Lo que hace la Grecia. De Homero a Heráclito.* Buenos Aires: FCE, 2006. Vol. 1.

COLOMBANI, M. C. *Hesíodo. Una introducción crítica.* Buenos Aires: Santiago Arcos, 2005.

_____. *Homero. Una introducción crítica.* Buenos Aires: Santiago Arcos, 2005.

CLASTRES, P. *Investigaciones en antropología política.* Barcelona: Gedisa, 2001.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil mesetas.* Valencia: Pre-Textos, 1997.

DETIENNE, M. *Los jardines de Adonis.* Madrid: Akal, 1996.

_____. *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica.* Madrid: Taurus, 1986.

FOUCAULT, M. *La verdad y las formas jurídicas.* Gedisa: México, 1983.

_____. *Un diálogo sobre el poder.* Buenos Aires: Alianza, 1990.

_____. *Vigilar y castigar.* Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 1989.

_____. *Las redes del poder.* Buenos Aires: Almagesto, 1992.

_____. *Microfísica del poder.* Madrid: Ediciones La Piqueta, 1995.

_____. *Antropología de la Grecia antigua.* Madrid: Taurus, 1981.

GARCÍA, F. J. G. Mito e ideología: supremacía masculina y sometimiento femenino en el mundo griego antiguo. In: BARRERA, J. C. B. *et alii. Los orígenes de la mitología griega*. Madrid: Akal, 1996, pp. 163-216.

HESÍODO. *Obras y fragmentos. Teogonía, Trabajos y días y Escudo de Heracles*. Madrid: Gredos, 2000.

JIMÉNEZ, Aurelio Pérez. Introducción general. In: HESÍODO. *Obras y fragmentos Teogonía, Trabajos y días y Escudo de Heracles*. Madrid: Gredos, 2000, pp. IX-XXXVII.

LORAUX, N. *Las experiencias de Tiresias*. Buenos Aires: Biblos, 2003.

VERNANT, J.-P. *Érase una vez...El universo, los dioses, los hombres*. Buenos Aires: F.C.E., 2000.

_____. La guerra en las ciudades. In: _____. *Mito y sociedad en la Grecia antigua*. Barcelona: Ariel, 1983, pp. 22-45.

_____. *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona: Ariel, 2001.

_____. *Mito y religión en la Grecia antigua*. Barcelona: Ariel, 2001.