

Saberes e poderes no Mundo Antigo

Estudos ibero-latino-americanos

Volume I - Dos saberes

Fábio Cerqueira, Ana Teresa Gonçalves,
Edalaura Medeiros & José Luís Brandão
(Orgs.)

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
FEDERAL UNIVERSITY OF PELOTAS

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FEDERAL UNIVERSITY OF GOIÁS

GEA: LA DE LOS MIL ROSTROS. SABER Y PODER EN EL RELATO MÍTICO

*María Cecilia Colombani**
Universidad de Morón
Universidad Nacional de Mar del Plata
Argentina

Introducción

El proyecto del presente trabajo consiste en rastrear la figura de Gea en el marco de la *Teogonía* de Hesíodo; a su vez, instalados en la obra, proponemos relevar dos linajes, uno de matriz positiva, diurna, de valencia luminosa, y otro de matriz oscura, nocturna, de valencia sombría.

Partiendo de la idea del mito como *logos* explicativo y convencidos de las relaciones entre el mito como discurso histórico y las configuraciones culturales de las cuales es una representación, nos proponemos indagar la existencia de esos dos linajes en la figura de Gea, oscilando, a partir de su ambigüedad estructural, entre ambos.

Apenas unas líneas para ubicar al mito como discurso histórico, anudando en él relaciones de saber-poder, que parecen dar cuenta de la complejidad de lo real.

A la luz de lo dicho, conviene rozar, al menos tangencialmente, los antecedentes del tema que forman la propia **historia de los estudios antropológicos**, históricos y filosóficos de la mitología. Originada en el siglo XIX como un estudio de las representaciones irracionales y primitivas de los antiguos, la mitología ha tenido diversas etapas y perspectivas, que han ido dando cuenta de los desplazamientos de la propia mirada de Occidente sobre la cuestión mítica.

En principio, de la mano del positivismo y de cierto evolucionismo, de la mano de eruditos como Frazer y Cassirer, la mitología se fue ubicando lentamente como una disciplina que estudia las representaciones, discursos y relatos sagrados de toda cultura.

Dos grandes posiciones marcan el rumbo de las investigaciones en el siglo XIX: por un lado, la antropología evolucionista de Tylor, y, por el otro, la mitología comparada de Max Müller. Lo que compartían estas líneas de investigación era la

* Profesora Titular. Investigadora Principal. Facultad de Filosofía, Ciencias de la Educación y Humanidades. Universidad de Morón. Facultad de Humanidades. Universidad Nacional de Mar del Plata. mcolombani@unimoron.edu.ar

común valoración de la mitología como una forma o expresión primitiva de la humanidad, en el marco de una línea de sesgo evolucionista que ve a la mitología como un grado inferior de especulación. Para Müller, la mitología, entendida como una etapa en el desarrollo del lenguaje, era un “enfermedad” del lenguaje, una especie de ampolla que hace estallar la superficie de las palabras y de las frases que surgen de la humanidad original. Para Tylor y Lang, el mito se corresponde al estado primordial del espíritu humano, correspondiendo, por otro lado, al estado evolutivo de un niño. La mitología es la expresión grosera de una razón salvaje y primitiva. Sin duda, expresiones de esta índole permiten ubicar a la mitología en el campo de dos metáforas complementarias: una **metáfora lumínica** que da cuenta de la mayor o menor luminosidad del pensamiento, habiendo en el mito una opacidad intraducible y una **metáfora del progreso**, donde el mito no ha alcanzado aún los niveles más altos del desarrollo del espíritu, lo cual pone al mito en el espacio de la falta o de la falla, de lo aún no completado, cosa que sólo el progreso del espíritu subsana.

Dentro de la tradición británica, la posición de Burnet en *Early Greek Philosophy* (1892) reproduce la misma concepción que supone que la mitología es una expresión imperfecta y atrasada del pensamiento, en la doble vertiente de las metáforas aludidas. En esta obra, el helenista británico sostenía que la razón científica surgía de una oscura y larga noche atrapada en historias y relatos salvajes. La mitología de Hesíodo y de Homero estaba destinada a desaparecer en cuanto apareciera el pensamiento lógico-racional, como producto final de un proceso de despliegue cualitativamente conducente a formas más perfectas.

Sólo unas décadas después aparecerá otro helenista que renovará a los estudios mitológicos; hablamos de Cornford. Para este estudioso, la poesía arcaica contenía las matrices ideales y conceptuales que luego la filosofía traducirá en otro lenguaje. De esta forma, Cornford, en su famoso libro *Principium Sapientiae*, revalorizaba a la mitología como una expresión siempre presente de los problemas humanos más importantes, como un producto más del quehacer del hombre, sin hacerlo jugar en el marco de juegos de valoración, tal como las dos metáforas introducidas parecen hacer. O más bien, re-valorizaba al pensamiento filosófico y científico al ubicarlo en el seno mismo de la religión y la mitología, como un pensamiento que reproducía, con otro lenguaje, lo mismo. El evolucionismo llegaba a su fin.

Por último podemos citar el caso de la Escuela de Antropología Histórica de París, iniciada por Louis Gernet, que se nutre de la renovación del marxismo de la Escuela de los Anales, fundada por Bloch y Febvre, y del estructuralismo de Lévi-Strauss. Por un lado, resignificar las relaciones entre la materialidad de la vida social y las representaciones de la ideología de una manera no determinista o no economicista, permitió entender a la mitología como una variable más dentro de

la configuración de las sociedades. La base material dialogaba con la espesura mítica, oxigenando las lecturas cifradas en lo económico como única variable de análisis. A su vez, el estructuralismo de Lévi-Strauss, que dominó gran parte del siglo XX, puso definitiva y claramente a la mitología a la par de cualquier otra forma de pensamiento, retirándola de la tiranía de las metáforas aludidas. En efecto, influenciado por el antropólogo Mauss, Lévi-Strauss llegó a la conclusión, coincidente en algunos puntos con las conclusiones de Mircea Eliade, de que existe un Pensamiento Salvaje o inconciente colectivo invariante y universal presente en todos los seres humanos y en todas sus expresiones. Como dicen Deleuze y Guattari en *Mil Mesetas* (1997, p.243), el mundo devino más racional, más claro, desde que el estructuralismo sacó a la mitología de su lugar de pensamiento imperfecto y defectuoso y le devolvió su complejidad estructural, como la de cualquier otro esquema de pensamiento.

Con respecto a los antecedentes puntuales del tema de la presente comunicación, es necesario ubicarse en los estudios de la Escuela de Antropología Histórica de París, por razones que se desprenden de lo anterior. Sólo cuando la mitología devino pensamiento racional fue posible estudiar las figuras mitológicas más oscuras y monstruosas como expresiones de un universo de sentido. Los libros de Jean Pierre Vernant y de Marcel Detienne, así como los de Nicole Loraux, para el caso de las figuras negativas femeninas, o de Ana Iriarte, son fundamentales para comprender el lugar que ocupa la tensión positivo-negativo, claro-oscuro en el concierto de las figuras que sostienen la cultura griega. El conjunto de estos helenistas realizan un análisis estructuralista de gran parte de las divinidades griegas, entendiéndolas dentro del esquema propio de dicha teoría en donde todos los elementos entran en clasificaciones más o menos rígidas.

Con los aportes de Michel Foucault y el postestructuralismo en general, el discurso deja de ser expresión de una invariante universal para convertirse en un producto histórico. El caso más claro de cómo entra la historicidad en el discurso es el de Foucault en su período arqueológico. Para el filósofo francés, los discursos configuran en una época histórica determinada una Verdad, lo que en ese momento y lugar puede decirse y ver de un objeto de estudio dado. Los discursos determinan, así, lo decible y lo visible en un contexto histórico. Ahora bien, esto decible y visible, según Foucault, es la última capa discursiva de una acumulación histórica de discursos, de tal manera que todo objeto de estudio posee una espesura discursiva que explica cómo ha llegado a ser en la historia.

El mito así se convierte en un **discurso histórico** definido por una espesura discursiva variante según las configuraciones históricas. En cada momento histórico, el discurso forma un entramado que da forma a una Verdad. Según Foucault, la noción de verdad de cada época surge de esa particular articulación de discursos. El mito dona un cierto registro de verdad y de sentido. Entre época y

Gea: la de los mil rostros

época, los discursos cambian, se continúan y discontinúan, se resignifican, de tal modo que se convierte en una estructura hojaldrada. Comprender un discurso es comprender esa espesura discursiva histórica, es comprender el devenir del discurso.

Ahora bien, para experimentar una lectura más compleja sobre el discurso mítico, tal como nos lo proponemos a partir del análisis de los linajes, es necesario superar lecturas que reducen al mito al registro minusvalorado de un tipo de pensamiento-discurso que no ha alcanzado el estatuto del pensamiento-discurso racional, como modelo canónico de pensamiento.

En este contexto, rastreamos la figura de Gea para comprender la lógica de su pertenencia ambigua a ambos linajes anunciados, poniendo de manifiesto sus mil rostros.

En este contexto, rastreamos en particular un aspecto de esa configuración polisémica: su *metis*.

La primera dama: Gea y el rostro de la terribilidad¹

“Tierra no ha terminado aún de parir un ser capaz de cubrirla por entero cuando ya está unida a él en el amor. Se sabe lo que viene después: la procreación de hijos terribles a los que el padre odia y arroja a las profundidades de la madre, la cual se ahoga, gime y prepara una emboscada con su último hijo, Crono, armado con una hoz” (LORAUX, 2000, p.81).

La presentación de Gea es temprana en el poema y esta pintura de Loraux impecable para anticipar y palpar lo que será el primer episodio de una dramaturgia ya clásica. Vayamos por parte; ubiquemos a Gea en el concierto de la primera configuración que Hesíodo presenta y luego accedamos al episodio en cuestión.

Gea representa uno de los cuatro elementos que definen una primera genealogía-cosmogonía, ya que, el poeta, al tiempo que presenta los primeros elementos, *ta protista*, ofrece una primera organización cósmica, ya que el universo queda delineado en regiones:

En primer lugar existió el Caos. Después Gea la de amplio pecho, sede siempre segura de todos los Inmortales que habitan la nevada cumbre del Olimpo. [En el fondo de la tierra de anchos caminos existió el tenebroso Tártaro.] Por último Eros, el más hermoso entre todos los dioses inmortales, que afloja los miembros y cautiva de todos los dioses y todos los hombres el corazón y la sensata voluntad en sus pechos. (Hes. *Th.* 116-125).

Gea aparece entonces en la preocupación inicial de Hesíodo por buscar lo primero, *πρώτιστα*, lo primerísimo, según el uso del superlativo, lo que se halla en primerísimo lugar, lo primario. Es en ese registro, no temporal, sino ontológico, en

que hay que ubicar a nuestra primera dama. Gea es un segundo primero, porque Caos es el primero primerísimo. A la primera indeterminación de Caos, Gea representa un asiento firme, seguro, *asphales*, 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.

Gea se mueve en los dos dispositivos sexuales que orientan el mundo de los dioses: uniones sexuales y uniones sin que medie el contacto sexual. De este modo, tiene una primera descendencia sin unión sexual, “sin amor deseado” y otra con unión, acostada con Urano, que de ella ha nacido. En el primer caso, su descendencia la constituyen Cielo, las Montañas y el Mar, mientras que de su unión con Urano, la descendencia es variada y de marcados y diferentes matices: los Titanes, los Cíclopes y los Hecatónquiros, de los cuales en su momento nos ocuparemos. Por ahora, apenas una presentación familiar: los Titanes son doce, simétricamente divididos en doce mujeres y doce varones, que se unirán entre sí, salvo dos, Temis y Mnemosyne que se convertirán en esposas de Zeus. Los Cíclopes, monstruos gigantescos de un solo ojo circular, portan nombres creados a partir de las armas que ellos mismos fabricaron para regalar a Zeus, el trueno, el relámpago y el rayo. Los Hecatónquiros o Centímanos, futuros aliados de Zeus.

En términos generales esta descendencia transida por el amor deseado devuelve los hijos monstruosos que ubican a Gea en el orden del registro sombrío del linaje hesiódico. **Si vinculamos las características de la descendencia con el mito de la castración estaremos asistiendo a un segmento del linaje divino de marcados matices sombríos.**

Luego de nombrar a los once Titanes, Océano, Ceo, Crío, Hiparión, Jápeto, Tea, Rea, Temis, Mnemosyne, Febe, Tetis, aparece Cronos, el último, el más joven “de mente tortuosa, el más terrible de los hijos, pues a su poderoso padre odió” (Hes. *Th.* 137-138). El adjetivo *agkulometes* alude al de mente astuta y tortuosa, sutil, mañero, y será esta cualidad la que intentaremos analizar conjuntamente con la de su madre. En efecto, madre e hijo parecen estar transidos por una misma *metis*, que los hace protagonistas de un efecto político que cambia el destino de los primeros dioses.

Una primera marca de terribilidad en este hijo anticipa otras marcas de valencia semejante: “Engendró también a los Cíclopes, de corazón soberbio, a Brontes, a Estéropes y a Arges de impetuoso ánimo, quienes a Zeus el trueno

Gea: la de los mil rostros

dieron y fabricaron el rayo” (Hes. *Th.* 139-142). El adjetivo *obrimóthumon*, modificado por Hesíodo, significa fuerte, robusto, imponente, vigoroso. Tal es la marca que el poeta les asigna cuando refuerza la imagen: “vigor, fuerza y recursos había en sus acciones” (Hes. *Th.*146).

El panorama se completa con tres nuevos hijos transidos por la *hybris*: “Otros aún de Gea y de Urano nacieron, tres hijos grandes y vigorosos, innombrables, Coto, Briareo y Giges, hijos soberbios. Desde sus hombros cien brazos se agitaban, inabordables, y cincuenta cabezas a cada uno de los hombros le habían brotado sobre los apretados miembros: vigor terrible y poderoso encima de su enorme figura” (Hes. *Th.* 147-153). La descendencia de Gea parece estar definitivamente vinculada a la fuerza, al vigor y a la desmesura, en este caso particular relacionada con la figura de los Hecatónquiros. Se produce un lento desplazamiento, desde la amable Tetis, a formas monstruosas, que aúnan una figura extra-ordinaria con un poder sobre natural.

La presentación pone de manifiesto el modelo de *hybris* que más tarde Hesíodo repetirá a propósito de los hombres de la Edad de Bronce: “sino que de acero tenían el duro corazón, inabordables; enorme fuerza y brazos invencibles de sus hombros habían brotado sobre sus apretados miembros” (Hes. *Op.* 47-149).

He aquí la descendencia de Gea: “Tales, pues, de Gea y Urano nacieron, los más terribles hijos, cuyo padre los odió desde el comienzo” (Hes. *Th.* 154-155). *Deinotatoi* es el superlativo que ubica la prole en el registro más oscuro por su terribilidad. Gea ha parido *deinotatoi paidon*, los más terribles de los hijos y con ello está mostrando una de sus mil caras: **la posibilidad de engendrar la terribilidad.**

La función reproductora de Gea está asociada a la terribilidad de engendrar lo monstruoso, lo desmesurado, pero también a aquello desde lo cual puede surgir lo nuevo, a partir de la astucia como condición de posibilidad de revertir una cierta configuración de dominio. Función dual ya que del mismo vientre parecen nacer seres dotados de distintas capacidades: la fuerza más bruta, como es el caso de los Centímanos, pero también, la astucia más sutil, como es el ejemplo de Cronos, el de mente retorcida; astucia heredada de una madre que empieza a revelar distintos rostros.

Lo que parece innegable es el papel protagónico de Gea en el comienzo mismo del relato hesiódico, porque, si bien la dramática divina parece estar bordada por hilos masculinos, Gea aporta esa capacidad política de revertir lo real mismo².

Gea: el rostro de la *metis*

A partir de esta descendencia y el destino de la misma, nos proponemos indagar la dimensión de la *metis* en Gea. Es esta capacidad de Gea la que le otorga

un tipo de poder que puede poner en jaque el poder omnímodo e irracional que Urano, en primer término, y luego Cronos, parecen ostentar.

Gea posee una potencia que la ubica en un lugar de privilegio porque con su capacidad puede revertir lo real mismo, interviniendo sutilmente en la lucha de dioses. Tal como sostiene Mercedes Madrid: “En esta serie de combates que jalonan el relato el arma más poderosa, la que permite la victoria del hijo sobre el padre, no es la fuerza ni la violencia, sino esa forma especial de inteligencia que los griegos denominan *metis* (astucia)” (MADRID, 1999, p.83).

La astucia de Gea radica en la capacidad de hallar el aliado adecuado para derrotar de algún modo a Urano, quien no deja de llenarla de hijos quienes, a su vez, quedan retenidos en su vientre porque el soberano no permite que conozcan la luz por temor a que arrebatan su poder. Por esta acción Gea padecía, mientras Urano se complacía: “entonces ideó una engañosa y malvada táctica. De inmediato, creando el origen del gris acero, fabricó una gran hoz y advirtió a sus hijos queridos” (Hes. Th. 160-162). El verbo *ephrassato* en su forma épica significa precisamente idear, meditar, trazar, tramar, maquinarse; aparece una **Gea tejedora**, capaz de urdir una trama, un plan para desestabilizar una situación determinada. Es esta capacidad femenina de tejer un plan la que la territorializa a un espacio de poder resistencial frente a su esposo.

Claro está que el plan lleva consigo una cuota de crueldad que recuerda esa capacidad, anteriormente analizada, de engendrar lo terrible, en este caso, el castigo a un Urano transido por la *hybris*. La forma del verbo *poieo*, *poiesasa*, devuelve otra capacidad; una **Gea productora**, ya que forjó una enorme hoz de acero brillante, arma que terminaría cercenando los genitales de su esposo.

Gea urde el plan y lo transmite a sus hijos en estos términos: “Hijos míos y de un padre presuntuoso, si acaso quisierais obedecer, vengaríamos la malvada afrenta del padre vuestro; pues él primero meditó no convenientes acciones” (Hes. Th. 164-166). El plan está en marcha y uno de los hijos acepta el desafío de reivindicar la figura de su madre, “el gran Crono de mente tortuosa”.

La astucia de Gea se despliega en la consumación del plan, ya que “lo asentó, ocultándolo en un escondite; colocó en sus manos la hoz de agudos dientes, y el dolo le propuso entero” (Hes. Th. 174-175). Gea urde la emboscada haciendo gala de su capacidad, logrando disimular perfectamente la trampa. Esta **Gea castigadora** tiene el poder de generar las óptimas condiciones de posibilidad para que el plan se consuma satisfactoriamente y con ello, el castigo se cumpla; conoce el *kairos* de la acción, por eso es *metieta*. Sabe, es prudente y reconoce el momento oportuno, la ocasión favorable.

No hay plan perfecto hasta que no se cumple acabadamente. Cronos efectivamente cercenó los genitales de su padre, tomando con su mano derecha la enorme hoz que Gea pergeñara. Una **Gea realizadora** nos devuelve un rostro

más en su polisemia. El plan dio sus frutos y una nueva organización del cosmos da cuenta de ello. Es el reinado de Cronos.

La gloriosa sabiduría de una abuela

El papel de Gea en Teogonía vuelve a cobrar relevancia a propósito de la unión entre Rea y Cronos. Las uniones no suelen ser apacibles en el mundo de los dioses y los conflictos toman la dimensión extraordinaria que caracteriza al universo mítico. La crueldad como *sema* dominante no puede ser disociada de la dramática divina y un nuevo episodio llama a la tensión entre diosas y dioses. Tal como resume Madrid: “Y es Gea la que enseña a Crono cómo vencer a Urano con esta arma cuando urde una cruel artimaña”, le suministra la hoz y lo esconde secretamente en emboscada, y es también Gea la que ayuda a Rea a engañar a Cronos haciéndose cargo de Zeus y envolviendo una piedra en los pañales y dándosela a Crono, y la que aconseja al mismo Zeus contra Crono” (MADRID, 1999, p.84). Es esta **Gea maestra** la que cumple una función didáctica indicando lo que parece ser el mejor camino para contrarrestar la *hybris* del soberano de turno.

Pensemos una vez más en su poder de *metis*. Rea, desposada por Crono, engendró magníficos hijos, siendo Zeus el último. Se trata de la última generación de dioses y Rea, una de los Titanes, es la cabeza femenina de la descendencia: Hestia es la diosa del hogar, la que protege a la familia y al estado, seguramente en una misma línea de continuidad; Deméter es la Tierra Madre, diosa de la agricultura, emparentada con los Misterios de Eleusis; Hera, la que fuera de las esposas de Zeus la más importante, aunque también la más conflictiva; Hades, el que habita en las moradas subterráneas; Enosigeo y Zeus, padre de dioses y también de hombres.

La descendencia corre el mismo destino que otras: la invisibilización pues, “A ellos los tragaba el gran Crono, cuando cada uno desde el vientre sagrado de la madre a las rodillas llegaba” (Hes. Th. 459-460). Ahora bien, esta conducta nos lleva a un nuevo rostro de Gea.

La **Gea profética** ha advertido a Crono “que le había sido destinado por su propio hijo ser vencido” (Hes. Th. 464). Gea posee capacidad mántica y su don profético lleva el sello de la palabra realizadora, de lo que acontece acabadamente, sin falta ni falla³. Gea tiene el poder de ver lo que otros no pueden ver; tal es la capacidad adivinatoria que la asiste y la que desencadena el episodio que estamos abordando. Y esa visión es poder realizador.

Ahora bien, no es este poder de Gea el único que el episodio visibiliza; falta aún un poder decisivo en el desenlace de la trama. Retorna una Gea tejedora que vuelve a urdir un plan que toma la forma del consejo. Una **Gea consejera** que responde al llamado de Rea, su hija afligida por el cruel destino de sus hijos: “Pero cuando estaba por dar a luz a Zeus, padre de dioses y de hombres, entonces

suplicaba a los queridos padres, a los de ella, Gea y Urano estrellado, meditar un plan, para ocultar, al dar a luz, al querido hijo” (Hes. Th. 468-472). Gea acude al llamado y urde un plan, conjuntamente con Urano que parece haber adquirido poderes semejantes: “A su hija atentamente escuchaban; obedecieron, y le advirtieron cuanto estaba destinado a Crono el rey y a su hijo de poderoso ánimo” (Hes. Th. 474-476). Conocemos las características del plan: la enviaron a Licto, dio a luz al magnífico Zeus, a quien la propia Gea recibió para cuidarlo y criarlo. Una **Gea nutricia** recibe a su nieto al tiempo que completa su plan maestro: “Entonces fue, llevándolo veloz a través de la noche negra, hacia la cumbre del Licto; y, tomándolo con las manos, lo ocultó en un antro profundo, bajo los escondrijos de la tierra divina, en el monte Egeo cubierto de selva” (Hes. Th. 481-484). Una serie de acciones hablan de la capacidad de reacción y anticipación, de la *metis* que acompaña a Gea a la hora de rematar el plan: eligió el lugar donde llevar al recién nacido, lo ocultó, eligió el mejor momento para hacerlo, la noche, envolvió en pañales la piedra que daría a Crono, se la entregó, sin que éste sospechara tamaño ardid; el Uránida la introdujo en su estómago, quedando intacto el hijo que le arrebataría el poder, “por sugerencias muy astutas de Gea engañado” (Hes. Th. 494).

Creemos que la resolución del episodio evidencia el punto culminante de la astucia de Gea. Hay algo del orden del simulacro que la diosa pone en circulación: la piedra-bebe, el envoltorio-pañal. Gea propone que lo que no es pase por lo que es, que aquello que usurpa el verdadero lugar, la piedra, ocupe el lugar de lo real, el bebe. Crono no duda e ingiere la piedra; esta es la clave del simulacro; el artificio resulta convincente y Crono confía. El mito se adelanta, así, a la preocupación filosófica clásica. En los artilugios de la diosa vemos la operación sofística que desvela el sueño racional platónico: aquello que no es puede llegar a ser cuando la persuasión se interpone. El simulacro es esa posibilidad de que lo aparente tenga un lugar en la trama mítica.

Lo aparente pasa por lo real y el episodio parece tensionar dos *topoi* que el mundo antiguo tensiona desde múltiples perspectivas: *ta alethea* y *ta pseudea*, las cosas verdaderas y las aparentes. Un bebe aparente travestido en piedra; un envoltorio que simula un pañal que contiene un niño; juego de dobles que confunden a un Crono que no duda. He allí la eficacia del simulacro. Una **Gea maestra de simulacros** devuelve un nuevo rostro: el de la apariencia que pasa por verdad.

Gea: el rostro político de los juegos del poder

Pero también es cierto que con ello consiguen –al menos Gea, con más seguridad que Rea- no estar rodeadas de olvido, como sus primeros padres: mientras que siempre se ruega a la gran Tierra, ¿quién dirigirá una plegaria a Urano? (LORAU, 2000, p.83)

Gea: la de los mil rostros

Otra vez Gea encarnando el lugar del consejo; lugar que le valdrá ese recuerdo del que habla Loraux en la cita evocada. No sólo por su dimensión de consejera, sino también por las otras que hemos abordado. De todos modos, es el consejo asociado a la *metis* la dupla que parece ser decisiva en los juegos políticos que dibujan el escenario olímpico.

Otra vez Gea cerca del soberano de turno. Es la hora de Zeus y es su palabra la que ilumina al soberano: “Pero el Crónida y los otros dioses inmortales a los que dio a luz Rea de hermosa cabellera en el amor de Crono los llevaron a la luz de nuevo por designios de Gea; pues ésta les expuso todo detalladamente: que con aquéllos victoria y espléndida gloria se lograrían” (Hes. *Th.* 624-628). Un nuevo rostro, una nueva dimensión de la diosa polisémica. Una **Gea estratega**, capaz de anticipar los mejores aliados para la lucha. Un consejo que determina políticamente el destino del universo, ya que la liberación de los encadenados y la alianza con Zeus determinan, en el marco de la titanomaquia, el pasaporte a la definitiva organización del *Cosmos*.

Una vez más, Gea interviene con su astucia, su consejo o su profecía en la estructura política de lo real. No es este un dato menor. Cuando la trama política parece jugarse en un escenario de corte enteramente viril, Gea con sus intervenciones parece torcer el destino de los acontecimientos: Urano castrado, Crono engañado, Zeus aconsejado; modelos de intervención que dan por resultado transformaciones políticas, en tanto despliegue de una nueva diagramación de los juegos de poder: Urano destronado e inicio de la dinastía de Crono, Crono destronado e inicio de la soberanía de Zeus y Zeus liderando el triunfo sobre las fuerzas antagónicas. Una **Gea táctica** que parece conocer el modelo de la batalla perpetua y el valor de la estrategia a la hora de las transformaciones políticas.

Zeus confía en ella y en su lucidez oracular. Prueba de ello es el destino de su esposa *Metis*, también vinculado con una arista política. De los siete matrimonios de Zeus, el primero vuelve a rozar a Gea a partir de su capacidad de consejo. *Metis* es la elegida, encarna la Prudencia y es una de las tres mil Oceaninas: “Zeus, rey de dioses, como primera esposa tomó a *Metis*, la más entendida entre dioses y mortales hombres. Mas cuando ella iba a dar a luz a la diosa de ojos glaucos *Atenea*, entonces engañándole con aduladoras palabras, se la reservó en su vientre, por designios de Gea y Urano resplandeciente” (Hes. *Th.* 886-891).

Zeus no devora a sus hijos ni les impide ver la luz del día pero opta por otras herramientas a la hora de evitar que alguien más listo le usurpe un poder que cree merecer y en esa decisión, Gea es determinante. El episodio con su primera esposa despliega una de esas herramientas: Zeus devora “a la propia diosa, con lo que se convierte en el dios *metieta* por excelencia y para siempre

pone a salvo su soberanía del peligro de la subversión de las jerarquías establecidas que la *metis* representa” (MADRID, 1999, p.84).

Zeus sabe que con esa acción neutraliza el poder que la *metis* puede tener a la hora de trastocar los estatutos de poder asignados. Por eso el destino de su esposa, en tanto figura amenazante. Tal como dice Vernant (2001, p.32):

Asociado a Metis, su primera esposa, a la que engulle para asimilarla íntegramente, Zeus se identifica con la inteligencia astuta, la sutileza retorcida que necesita para conquistar y para mantener el poder, para asegurar la perennidad de su reinado y poner su trono al abrigo de las artimañas, las sorpresas y las trampas que el porvenir amenaza reservarle si no está siempre en condiciones de adivinar lo imprevisto y adelantarse a conjurar los peligros.

Zeus parece asociarse a esa facultad de la que goza no sólo su esposa, sino, antes bien, su abuela. Zeus, como Gea, adquiere la capacidad de prever y anticiparse al peligro. Zeus parece haber captado así una capacidad de tradición femenina.

Gea y su hija Rea parecen ostentar un nuevo atributo: la defensa de sus hijos. Una **Gea protectora y combativa** inaugura un modelo de comportamiento que se repite con su hija Rea cuando ambas defienden el destino de su prole. Rea resulta el doblote de Gea cuando ambas no escatiman recursos para poner freno al dominio desmesurado de Urano y Crono respectivamente. Tal como sostiene Loraux (2000, p.82):

“Lo que a mí me interesa es lo que ocurre con las madres [...] En las dos primeras generaciones, son todopoderosas cuando, como Gea o Rea, protegen de la venganza del padre a sus hijos recién nacidos”

Gea devuelve el rostro de una madre afligida frente a la actitud de Urano, “dentro se lamentaba la enorme Gea” (Hes. Th. 159), que recupera el tono cuando sabe que sus hijos serán vengados, “gozó mucho en su corazón la enorme Gea” (Hes. Th. 173). Idénticas marcas se dan en Rea, enfatizando el modelo femenino, ante semejante acción de Crono, “Rea tenía un dolor insuperable” (Hes. Th. 467). Desde este dolor, símbolo del amor maternal, ambas diosas se alzan frente al poder masculino. Es esta **Gea Madre** el paradigma de la defensa de los hijos cuando éstos son arrebatados.

Si leemos los episodios a la luz del juego de valoraciones que proponemos, las diosas representan el principio positivo, luminoso y claro, a partir de las conductas adoptadas, sobre todo en el punto donde su comportamiento genera el marco de justicia para que los hijos retenidos-tragados salgan a la luz.

Como contrapartida, Urano y Crono representan el polo oscuro y negativo, a partir de sendas conductas que rozan la *hybris* como modelo dominante.

Gea: la de los mil rostros

Es sobre todo Gea la que, con su intervención, aporta una cuota de prudencia a episodios marcadas por la desmesura; esto no implica que las armas utilizadas no carezcan de terribilidad; ambos episodios así lo indican: la castración y la deglución de la piedra-pañal corroboran esta cuota de crueldad. Vale decir, la prudencia convive con la estrategia de marcada hostilidad y crueldad.

Gea y Rea juegan en defensa propia. Despliegan la resistencia como contrapoder femenino. Atacar de algún modo a su prole es atacarlas y por ello la respuesta no se hace esperar. Pero una vez más es Gea la que permanece en el recuerdo del que habla Loraux. Es su consejo, su *metis*, su prudencia, su fuerza de persuasión, su acción directa o indirecta la que la ubica en el lugar del recuerdo como *topos* de *poder*.

En un mundo donde la tensión olvido-memoria va a constituir la clave existencial por excelencia, Gea ostenta el poder de la memoria.

Los dones inesperados de la dama

Madre o abuela, Gea parece ocupar un lugar preponderante en la *Teogonía* hesiódica, incluso a la hora de parir lo monstruoso en la forma más acabada y extrema que se pueda imaginar; lo otro de lo otro: Tifón.

Una vez más, los mil rostros de Gea devuelven ahora una maternidad extrema, oscura, nocturna, que la sitúa en el horizonte sombrío de quien es capaz de llevar en sus entrañas una forma extrema de la otredad.

La **Gea luminosa**, que ha aparecido a partir de ciertas marcas que hemos ido bordando, siempre desde una interpretación matizada entre claros y oscuros, tal como suele acontecer con el análisis del universo mítico, cede lugar a una **Gea oscura** que, desde la función materna, engendra un hijo monstruoso, capaz de poner en jaque la soberanía de Zeus y alterar el orden que el egidífero intenta garantizar. Paradojas de un juego complejo de escenarios y de actores; Gea, que tantas veces ha intervenido en la consolidación de ciertos órdenes, ahora es la que engendra el potencial enemigo. Relata Hesíodo: “Una vez que a los Titanes expulsó del cielo Zeus, al más joven hijo, Tifón, engendró la enorme Gea en amor a Tártaro gracias a la áurea Afrodita” (Hes. *Th.* 820-822). La unión de esta Gea oscura con Tártaro, otro elemento de valencia semejante, parece arrojar una descendencia afín. Tártaro es el mundo abismal subterráneo, que el poeta presenta a continuación de la mismísima Gea: “Y el Tártaro brumoso en lo profundo de la tierra de anchos caminos” (Hes. *Th.* 119).

Tártaro dista tanto de la Tierra en profundidad como Tierra dista de Cielo: “pues por nueve noches y sus días un brocíneo yunque bajando del cielo, en el décimo día llegaría a la tierra; y otra vez por nueve noches y sus días un broncíneo yunque bajando de la tierra, en el décimo llegaría al Tártaro” (Hes. *Th.* 722-725). Allí, en esa tenebrosa región, “bajo la tiniebla brumoso” donde no llega la luz,

habitaron los dioses Titanes: “Allí de la oscura tierra, del Tártaro brumoso, del mar infecundo y del cielo estrellado, de todo a continuación están las fuentes y los límites difíciles, mohosos a los que odian hasta los dioses” (Hes. *Th.* 736-739). Gea y Tártaro. Extraña pareja de valencia oscura engendrando un hijo de la misma densidad ontológica y quedando territorializados al ámbito tenebroso de un linaje que parece sumar oscuridad tras oscuridad.

El retoño no puede ser más singular, devolviendo la cara más oscura y noctura de la función maternal de Gea. Una **Gea monstruosa** asoma su perfil más femenino.

Conclusiones

Hemos experimentado un abordaje de Gea desde la perspectiva del linaje, colocándola en un terreno ambiguo, ya que Gea parece tener notas identitarias que la ubican en ambos *topoi* en el marco de los dos linajes que hemos propuesto como marco interpretativo dentro del universo de la mitología griega: el **linaje positivo** y el **linaje negativo**. Partimos de la idea del mito como *logos* explicativo y nos situamos desde un modelo de instalación teórica que dimensiona la complementariedad de esos dos linajes que permiten, a nuestro entender, llevar a cabo una nueva clasificación del universo recortado.

Nos mueve una doble dirección: por un lado, resignificar las relaciones entre la materialidad de la vida social y las representaciones de la ideología, lo cual permite entender a la mitología como una variable más dentro de la configuración de las sociedades. Por otro, recuperar al mito como *logos* explicativo, poniendo claramente a la mitología a la par de cualquier otra forma de pensamiento. Fue precisamente esta posibilidad interpretativa, la que sacó a la mitología de su lugar de pensamiento imperfecto y defectuoso, propia del siglo XIX. En el momento en que la mitología devino pensamiento complejo pero no asociado a las formas de la sin razón, fue posible estudiar las figuras mitológicas más oscuras y monstruosas como expresiones de un universo de sentido, o, por el contrario, las más diáfanas y luminosas como las figuras complementarias que imprimen cohesión y complejidad al dispositivo mítico.

El relevamiento, siguiendo la lectura hesiódica, transitó por el *corpus* de características que el poeta atribuye al elemento femenino, así como por cierto registro de capacidades y funciones que Gea es capaz de realizar, visibilizando el rédito de poder-poder que dicho enclave supone. No se trata del ingenuo relevamiento de las características, posiciones, funciones o capacidades que una figura posee, sino de ver cómo esas marcas operan formas de poder-saber, como estructura indisoluble.

El trabajo rastreó el registro de Gea en *Teogonía* para descubrir las características de una presencia cuya importancia es innegable a partir de ser el

elemento posibilitante de la propia dimensión genealógica a partir de las primeras marcas identitarias, tempranas en el poema.

Abordamos el tema desde distintas dimensiones. Una primera **dimensión espacial** recorrió las distintas marcas topológicas vinculadas a Gea como elemento primerísimo, ubicada precisamente en el *topos* de *ta protista*.

Una segunda **dimensión funcional** dio cuenta de las funciones de Gea enmarcadas en el enclave de la relación saber-poder, que constituyera el *sema* dominante de nuestro trabajo.

Una tercera **dimensión atributiva** recogió un recorrido exhaustivo por las notas que caracterizan a Gea como modo de ubicarla en un enclave complejo, oscilando entre las marcas de un linaje de corte positivo y luminoso y las notas de otro de corte negativo y nocturno. Esa ambigüedad estructural es la mayor riqueza de un elemento divino que parece devolver mil rostros.

Así, nuestra instalación sobre el tema esbozado estuvo guiado por las dos hipótesis que guían nuestro proyecto de lectura del mundo arcaico. 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.

Como anticipamos en nuestra introducción partimos de la idea de que 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, repetimos, admitan mezclas y cruces y Gea parece ser un ejemplo vivo de ello), 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 el *eidos* negativo de los griegos. La mitología sería la primera en recortar estos 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.

Frente a la historia tradicional de los estudios sobre mito, intentamos enriquecer y problematizar esta lectura a partir de la filosofía francesa inmediatamente posterior al estructuralismo: nos referimos en particular tanto Michel Foucault como a Deleuze y Guattari, nombrados últimamente como postestructuralistas. La elección particular de estos filósofos, además de razones filosófico-ideológicas, radica en que están próximos a la producción intelectual de la Escuela de Antropología Histórica de París.

El aporte de estos filósofos a los estudios en mitología se encuentra en los análisis del discurso en Foucault, sobre todo en la propuesta de un método arqueológico para estudiar la dimensión histórica de los discursos sociales, y en lo que podemos llamar la «lógica de la complejidad» presente en Deleuze y Guattari, que supone una lógica que, a diferencia de la estructuralista, es polívoca (y no unívoca) y cambiante (y no invariante).

Finalmente pretendimos relevar la díada saber-poder como núcleo interpretativo del mundo arcaico, lo cual nos permitió efectuar una lectura política del mito, asociándolo a interpretaciones contemporáneas de matriz foucaultiana.

El *topos* mítico ofrece huellas singulares del maridaje aludido y la figura de Gea, emparentada con *Metis* constituye un hito fundamental en la arquitectura política.

Pudimos detectar entonces las marcas de una metáfora del poder que aúna autoridad, poder y saber en una misma figura de contrastes constantes.

Fuentes

HESÍODO. *Obras y fragmentos*. Madrid: Gredos, 2000.

Bibliografía

- BERMEJO BARRERA, J. C.; GONZÁLEZ GARCÍA, F. J.; REBORDA MORILLO, S. *Los orígenes de la mitología griega*. Madrid: Akal, 1996.
- COLOMBANI, María Cecilia. *Hesíodo. Una introducción crítica*. Santiago Arcos: Buenos Aires, 2005.
- COLOMBANI, María Cecilia. *Foucault y lo político*. Buenos Aires: Editorial Prometeo, 2009.
- DELEUZE, G.-GUATTARI, F. *Mil Mesetas*. Valencia: Pre-textos, 1997.
- DETIENNE, M. *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica*. Madrid: Taurus, 1986.
- FOUCAULT, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. México: Gedisa, 1983.
- FOUCAULT, Michel. *Un diálogo sobre el poder*. Buenos Aires: Alianza, 1990.
- FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 1989.
- GERNET, Louis. *Antropología de la Grecia Antigua*. Madrid: Taurus, 1981.
- MADRID, M. *La misoginia en Grecia*. Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer: Ediciones Cátedra, 1999.
- NILSSON, Martín P. *Historia de la religiosidad griega*. Madrid: Gredos, 1969.
- LORAUX, N. ¿Qué es una diosa? In: DUBY, G., y PERROT, M. *Historia de las Mujeres*. 1. La Antigüedad. Madrid: Taurus, 2000.
- PÉREZ JIMÉNEZ, Aurelio. Introducción general. In: HESÍODO. *Obras y fragmentos Teogonía, Trabajos y Días y Escudo de Heracles*. Barcelona: Gredos, 2000.
- VERNANT, J.-P. *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*. Barcelona: Ariel, 2001.
- VERNANT, J.-P. *Mito y Religión en la Grecia Antigua*. Barcelona: Ariel, 2001A.
- VERNANT, J.-P. *Érase una vez...El universo, los dioses, los hombres*. Buenos Aires: F.C.E., 2000.

Notas

¹ Utilizaremos el texto bilingüe de *Teogonía*, traducido y con notas de Lucía Lliñares publicado por Losada, Buenos Aires, 2005 y lo cotejaremos con la edición de Gredos, Madrid, prologado y traducido por Aurelio Pérez Jiménez.

² Sobre esta perspectiva política del mito de la castración puede verse mi artículo "El papel de Tierra en *Teogonía*. Poder y resistencia: el modelo de la batalla perpetua". In *Nuntius Antiquus*, Belo Horizonte, Universidade Federal de Minas Gerais, nº 1, Junho de 2008. Revista electrónica con referato internacional.

³ Sobre la capacidad mántica y el poder del *logos theokrantos* puede verse mi libro *Hesíodo. Una introducción crítica*. Buenos Aires: Santiago Arcos, 2005.