



LITERATURA Y CULTURA EN LA GRECIA ANTIGUA

Graciela C. Zecchin de Fasano

Fábio de Souza Lessa

(compiladores)

LITERATURA Y CULTURA EN LA GRECIA ANTIGUA

Graciela C. Zecchin de Fasano
Fábio de Souza Lessa
(compiladores)



2019

Esta publicación ha sido sometida a evaluación interna y externa organizada por la Secretaría de Investigación de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata.

Edición: Libros FaHCE

Diseño: D.C.V. Federico Banzato

Tapa: D.G.P. Daniela Nuesch

Editora por la Prosecretaría de Gestión Editorial y Difusión:

Natalia Corbellini

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723

©2019 Universidad Nacional de La Plata

ISBN 978-950-34-1744-7

Colección Estudios/Investigaciones, 70

Cita sugerida: Zecchin de Fasano, G. C. y Souza Lessa, F. de (Comp.). (2019). *Literatura y Cultura en la Grecia Antigua*. La Plata : Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. (Estudios/Investigaciones ; 70). Recuperado de <http://libros.fahce.unlp.edu.ar/index.php/libros/catalog/book/144>



Licencia Creative Commons 4.0 Internacional
(Atribución-No comercial-Compartir igual)

Universidad Nacional de La Plata
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

Decana

Dra. Ana Julia Ramírez

Vicedecano

Dr. Mauricio Chama

Secretario de Asuntos Académicos

Prof. Hernán Sorgentini

Secretario de Posgrado

Dr. Fabio Espósito

Secretaria de Investigación

Dra. Laura Rovelli

Secretario de Extensión Universitaria

Dr. Jerónimo Pinedo

Prosecretario de Gestión Editorial y Difusión

Dr. Guillermo Banzato

Índice

<u>Presentación.....</u>	<u>7</u>
<u>Las mujeres y sus voces: Los discursos femeninos en el canto VI de <i>Ilíada</i></u>	<u>9</u>
<u>Un Treno no convencional: El fragmento 531 de Simónides</u>	<u>27</u>
<u>Cartografías míticas. El mito o cómo se traban “las palabras y las cosas”. Un enfoque arqueo-antropológico</u>	<u>45</u>
<u>Ser mujeres, estar subordinadas. El mapa de coordenadas masculinas en <i>Suplicantes</i> de Esquilo.....</u>	<u>61</u>
<u>Pensar en el límite: identidad y representación social en <i>Persas</i> de Esquilo.....</u>	<u>85</u>
<u><i>Aves e República: A invenção da cidade</i>.....</u>	<u>101</u>
<u>Os Agônes atléticos no <i>Ginástico</i> de Filóstrato</u>	<u>141</u>
<u>Los autores.....</u>	<u>157</u>

Presentación

Este libro es uno de los resultados del proyecto colectivo ***Red argentino-brasileña de cooperación académica e intercambio en Literatura y Sociedad en la Antigua Grecia*** (Código SPU Redes IX 46-147-151) y cuenta con la participación de investigadores portugueses, brasileños y argentinos que, en conjunto, hacen una reflexión acerca de la relación entre la Literatura y la cultura en la sociedad griega arcaica (VIII-VI a.C.) y clásica (V-IV a.C.) y sobre su proyección en Filóstrato (II-III a. C.), de modo que podamos leer las marcas de esa sociedad y su cultura en su producción literaria para comprender cabalmente el significado de la misma dentro de esa sociedad.

El proyecto, como parte del Programa de Promoción de la Universidad Argentina, permitió la consolidación exitosa de vínculos académicos entre la Universidad Nacional de La Plata, la Universidad de Morón y la Universidade Federal do Rio de Janeiro. También se sumaron la Universidad Nacional de Mar del Plata y la Universidad de Coimbra.

En concordancia con el proyecto, el libro propone una reflexión en los varios aspectos en que la literatura expresa una cultura y resulta icónica de una sociedad. De manera que los campos disciplinares de la historia, la literatura, la filosofía, el arte teatral, entre otros, se intersecan en la lectura de la Grecia Antigua aquí desplegada. Si, como sostiene I. Jablonka, *La historia es una literatura contemporánea* (2016) y el reto pendiente de las ciencias sociales de la actualidad es “experimentar colectivamente”; entonces los enfoques históricos deberían ser más literarios por encima de lo que se aspira, y la literatura más real

de lo que se cree. De este modo en los diferentes géneros discursivos de la literatura podemos leer una “cultura”, no sólo a través de la absorción de las relaciones de poder en la narrativa épica o en las voces marginalizadas de las mujeres homéricas, sino también en el modo en que el mito permite una cartografía del poder en la narrativa hesiódica. Además de ello, la poesía puede proponer la muerte de los ciudadanos como victoria ritual y remedio social, la discusión de las instituciones de la ciudadanía y del rol de la poesía como constructora de esa ciudadanía, cuando ella “literariza” un ritual funeral y abre potencialidades a la expresión de otras crisis de la Grecia Antigua. Cada crisis de poder revela las tensiones íntimas de la cultura en relación con los límites entre lo público y lo privado, en relación con la inclusión o exclusión del “otro” diferente y en relación con la autodefinición de la identidad griega frente a oriente. Para ello, las definiciones que las figuras paternas o de alteridad- como los extranjeros- imponen, ya sea a través de la subordinación femenina, ya sea en la construcción de un límite con el otro, resultan ingrediente fundamental para la interpretación de la tragedia griega, en particular, la de Esquilo. La interpelación al ritual en honor de los dioses, como práctica social, realizada en la parodia de la comedia *Aves* de Aristófanes y en el proyecto político de la *República* de Platón expone cómo dos géneros discursivos diferentes como la comedia y el diálogo filosófico expresan el desencanto con la ciudad histórica. Finalmente, a pesar de las diferencias de soporte literario, una reflexión liminar sobre otro contenido cultural, el agón atlético textualizado por Filóstrato, en el marco de la segunda sofística, nos acerca a la recepción posterior de esta experiencia nuclear de la cultura griega.

De tal manera, el libro procura ofrecer tanto a los estudiosos de la Grecia Antigua como al público en general un itinerario amplio en que se discuten manifestaciones culturales que “informan” y “conforman” la literatura, en diversos géneros discursivos y en distintas temporalidades.

Graciela C. Zecchin de Fasano y Fábio de Souza Lessa

Cartografías míticas. El mito o cómo se traban “las palabras y las cosas”. Un enfoque arqueo-antropológico

María Cecilia Colombani

Introducción

“El arte ha sido históricamente una de las formas mediante las cuales las sociedades han construido algo así como una representación simbólica, imaginaria, o como se la quiera llamar, de su propia estructura, y de sus propias relaciones sociales. Una de las funciones del arte, por suerte no la única, ni la determinante, ha sido la construcción de la memoria histórica y un espejo de reconocimiento para los sujetos, miembros de las sociedades en las cuales esa producción artística se inscribe”

(Grüner, 2001)

El proyecto del presente trabajo consiste en pensar la dimensión del mito desde una perspectiva antropológica para poder captar su importancia en el marco de la sociedad griega arcaica y ver los alcances de su *lógos* en la existencia de los mortales. Partimos de la cita de E. Grüner pensando que es posible desplazar sus consideraciones al campo del mito como dador de sentido. *El sitio de la mirada* es el texto inspirador. En efecto, las sociedades construyen un determinado *tópos*

para mirar, un campo de visibilidad donde se distribuyen los tópicos que resultan relevantes e instituyentes de un determinado “ser en el mundo” (Heidegger, 1997).

En esta línea, el mito puede ser considerado como aquello que instala la memoria de la especie. Su *lógos* resulta así instituyente de un acervo del cual los hombres se nutren, más allá de sus inscripciones de época. Dos son básicamente los elementos que configuran dicha memoria: la representación y la letra. El mito recurre a las imágenes para dar cuenta de un tipo de verdad que difiere enormemente de lo que consideramos como verdadero (Vidal Naquet, 1986, pp. 1-12). La verdad del mito ancla en otra geografía, no menos compleja que la que alberga a verdad objetiva y demostrable. Podríamos apropiarnos de las palabras de Vernant cuando se refiere la tragedia en estos términos, “Contraria a la verdad *filosófica*, por supuesto. Y quizás también a esa lógica filosófica que admite que, de dos proposiciones contradictorias, si una es verdadera la otra debe ser necesariamente falsa. El hombre trágico aparece desde este punto de vista solidario con otra lógica que no establece un corte tan tajante entre lo verdadero y lo falso” (2002, p. 24, n 1).

El mito obedece a esa misma lógica de la ambigüedad en términos de M. Detienne (1986, pp. 15-21). Se erige como la patria común del hombre griego antiguo, precisamente porque otorga un suelo de pertenencia y sienta las bases de la pertenencia identitaria.

Como *tópos* discursivo es aquello que hospeda la identidad, que protege el sí mismo de un pueblo que se configura como tal en torno a esa letra, a esa voz, a esa palabra cargada de sentido. Sin mito no hay sostén de identidad porque ese relato significativo y paradigmático es el soporte material de la identidad.

El mito está íntimamente asociado a la memoria como conjuro del olvido, *lethe*. Recupera las historias sagradas y las fija en el espacio de la memoria, de aquello que mantiene vivo el lazo de los hombres con los Inmortales y, en ese sentido, cobra fuerza la definición de L. Gernet

cuando se refiere a la Antropología como la representación del hombre en el plano religioso del mundo (1981). Un pueblo sin memoria carece de identidad porque el olvido es la contracara de la palabra, del relato, como matriz instituyente de la identidad que permite la reunión, la convergencia en aquello que es común, que habla y aglutina desde el lugar de lo común. La voz del mito ilumina las hazañas de los dioses y con ello echa claridad sobre el fondo mismo de lo real en el marco de un pensamiento mágico religioso. Asociada a la luz la palabra mítica se opone a la oscuridad, al silencio, a la ausencia y al olvido.

Si la filosofía piensa con conceptos (Deleuze-Guattari, 1997, p. 13), podemos postular que el mito lo hace con “imágenes”. El mito como lenguaje, como forma de producción de sentido, como *lógos* explicativo¹, define una concepción del mundo que se relaciona con lo religioso, con dos ámbitos heterogéneos, con la idea de los dos planos, el divino y el humano. En el caso de Hesíodo, al pertenecer a un período instituyente (un período en donde una concepción del mundo está cambiando y dando espacio a otra nueva), nos encontramos con ese lenguaje propio del mito, con sus imágenes, pero que, a nuestro criterio, intenta expresar una concepción del mundo nueva o no exclusivamente religiosa, que encontrará en la filosofía su lenguaje propio.

En este sentido podemos hablar de las imágenes de Hesíodo como pre-conceptos. Se trata de imágenes pero que están siendo usadas, en cierto modo, en el sentido de conceptos.

Si Homero y Hesíodo trabajan indistintamente con una materia prima que es el mito, creemos ver en Hesíodo un tratamiento diferenciado del material, otra organización que responde a un universo que se está secularizando. La tensión podría explicarse desde el registro de la narración frente al estatuto de la explicación. Tal como sostiene Aristóteles, podemos pensar la distinción siguiendo *Metafísica* 1000 a9-a20. Algu-

¹ A la manera en que Aristóteles entiende que el amante del mito es, en cierto modo, filósofo, tal como lo expresa en *Metafísica*. 982 b.

nos cuentan historias para explicar la *phýsis* y otros tratan de hacerlo con argumentos. En la misma línea, Barnes (1992, p. 192) afirma:

Aristóteles distingue a los *physiólogoi* que ofrecen argumentos (*apódeixis*) que respaldan sus opiniones de los *physiólogoi* que simplemente cuentan historias o hablan *mythikós* (*Metafísica* 1000 a9-a20). La innovación decisiva de los *physiólogoi* no fue que abandonaran a los dioses y renunciaran a la teología, sino que sustituyeron las historias por argumentos.

El discurso abre el campo de una determinada forma de ver y de nombrar la realidad. El discurso otorga las reglas de formación que traban las palabras y las cosas y en esas reglas la lógica del linaje es precisamente la herramienta que permite la tarea interpretativa. No solo define qué se ve y qué se dice, sino que, además, define cómo el discurso se articula con las prácticas sociales. Se trata, en definitiva, de ver cómo el discurso hesiódico representa un modo posible de ver y de nombrar el mundo. Las regiones de lo visible y de lo decible son esas estructuras discursivas que parecen atravesar el texto como coordenadas de problematización (lo humano y lo natural, lo humano y lo divino, etc.). Estas estructuras definen en parte las propias prácticas sociales, es decir, cómo los hombres se relacionan con los dioses, con otros hombres, con la naturaleza, etc.

El discurso hesiódico ha definido lo que, a finales del siglo VIII, principios del VII, se podía ver y decir. La configuración no es ni el producto exclusivo de las relaciones materiales ni el de la ideología, sino, más bien, la específica articulación entre un discurso y una práctica social. La configuración epocal es el producto de esa articulación. Debemos abordar la configuración mítica con su modo de resaltar la lógica dominante, donde, como Detienne demostró (1986, pp. 145-148), la noción de ambigüedad tensiona la díada *alétheia-léthe*, sin que el par implique un juego que se auto excluya. Lo velado y lo velado conviven como par ambiguo y necesario en el

interior de un pensamiento no cercenado aún por la tiranía de una lógica irreconciliable.

El mito es una usina productora de sentido y en ese marco constituye una estructura de poder, impone un *lógos* dominante, una mirada-experiencia sobre lo real, que solo una nueva experiencia de saber-poder habrá de fracturar, desplegando un nuevo *lógos*.²

Sin duda, la dimensión del poder radica precisamente en esa capacidad *poiética* que articula efectos sobre la realidad. El mito posee entonces un efecto político en tanto transformador de lo real mismo. El mito es un discurso que define lo que una época dada entiende por realidad. El discurso delinea el campo de verdad. Si G. Colli (1994) nos indica que desandar la huella de la sabiduría griega nos conduce a Delfos, desandar las “sendas embrolladas” (Foucault, 1988) del mito griego nos conduce a Beocia.

Hesíodo. El punto de partida

Hesíodo es nuestro punto de referencia. Es en el poeta de Ascra, como maestro de *alétheia*, donde el mito cobra un vigor significativo que incluso nos permite pensar problemáticas contemporáneas al abrigo de aquellas indicaciones primeras; el mito nos permite la re-significación y la re-semantización de los tópicos que en él se despliegan desde nuestra propia instalación antropológica.

El mito nos sigue interpelando desde su voz inmemorial, potente, que nos invita a acercarnos a los problemas más acuciantes del existente humano. Tal como señala J. -P. Vernant (2002, p. 87), el mito de los orígenes, contado por Hesíodo en la *Teogonía*, muestra:

² Seguimos en este intento de lectura las indicaciones de Michel Foucault (1979) sobre el maridaje entre saber y poder como modo de trabar la relación que guardan las palabras y las cosas en un determinado momento histórico. El saber no es sino una estructura de poder que legitima la puesta en funcionamiento de ese saber producido históricamente.

no solamente lo que ha existido en un principio, sino también cómo el orden ha emergido progresivamente del caos, bajo una forma aún no conceptualizada, las relaciones de lo uno y de lo múltiple, de lo indeterminado y de lo definido, el conflicto y la unión de los opuestos, su mezcla y equilibrio eventuales, el contraste entre la permanencia del orden divino y la fugacidad de la vida terrestre. Tal es el terreno sobre el que arraiga el mito y donde hay que situarlo para comprenderlo.

¿Ahora bien, desde dónde nos interpela el mito? ¿Desde qué suelo impacta sobre nuestra subjetividad? ¿En qué sentido ha constituido la patria común de convergencia, de reunión existencial, de cohesión identitaria, de domicilio existencial? Situarse en el relato teogónico-cosmogónico nos ubica en algún atajo posible de respuesta. La pregunta de Hesíodo a las Musas, recabando información sobre el origen nos marca el rumbo: “Estas cosas a mi contadme, Musas, que habitáis las olímpicas moradas, desde el comienzo, y decidme lo que primero vino de esto” (Hesíodo. *Teogonía* vv. 114-115).³

La interpelación impacta directamente en la pregunta por el origen. He allí el punto de reunión. Antropológicamente quizás sea la pregunta que funda la territorialidad existencial; la inquietud por el desde dónde es posible comprender la existencia de *ta pánta*. Preguntar por el origen es hacerlo por el Ser de lo que es, por aquello que hay. Quizás el modo de comprender el propio puesto en el *kósmos* comience por esa cuestión primerísima. La pregunta por el origen abre asimismo un plexo de cuestiones que resultan instituyentes de la propia instalación antropológica.

Vayamos al texto para pensar algunos tópicos de matriz antropológica.

³ Utilizamos la traducción de Liñares, L. realizada para la Editorial Losada, Buenos Aires

En el origen del mundo existía *Cháos*, vacío indiferenciado, abertura sin fondo, sin dirección, donde nada detiene la errancia de un cuerpo que cae. Oponiéndose a Caos, Gea: la estabilidad. Desde que aparece Gea, algo toma forma; el espacio ha encontrado un principio de orientación. Gea no es solamente lo estable, es la Madre Universal, que engendra cuanto existe, cuanto tiene forma (Vernant, 2002, p. 88).

El mito otorga la respuesta a una inquietud primerísima, saber cómo el mundo ha llegado a ser lo que es.⁴ He allí un desvelo existencial que reúne mito y antropología en un suelo compartido, sostenido por el asombro como conciencia de no saber y como uno de los orígenes de la filosofía como actitud cuestionadora (Jaspers, 1981).⁵

No obstante, queremos pensar una segunda consideración que también impacta en la experiencia antropológica. La presentación de los contrarios y su juego se inscribe en el fondo mismo de lo real, sí como en el fondo mismo de nuestra propia existencia. *Cháos*⁶ y Gea parecen constituir el contrapunto estructural que da cuenta de un modo de funcionamiento de aquello que es. Abismo y sostén, indefinición y definición, errancia y estabilidad, desasosiego y sosiego son las diádas instituyentes de esta primera percepción de lo real que impacta desde su semejanza con la propia existencia humana jugada en términos de abismo, *Abgrund* y sostén, *Grund*. La vida de los mortales parece repetir con asombrosa empatía esa tensión fundante que tensa lo informe y la forma.

Un nuevo segmento de la *Teogonía* ofrece un material significativo que merece ser analizado. Nos referimos a la castración de Urano.

⁴ El comentario de Vernant corresponde al pasaje de *Teogonía*, 116-125, donde se presentan los cuatro *protista*. Sobre el tema puede verse, Colombani (2016).

⁵ Jaspers, K. *La filosofía*.

⁶ Sobre *Cháos* puede verse, Bussanich (1983, pp. 212-219).

El gran Urano, castrado de un golpe de hocino, se retira de encima de Gea maldiciendo a sus hijos. Tierra y cielo se separaron entonces, permaneciendo cada uno inmóvil en el lugar que le correspondía [...] En adelante, no habrá ningún acuerdo sin lucha; en el tejido de la existencia no se podrán ya aislar las fuerzas del conflicto y las de la unión (Vernant, 2002, p. 88).

Acción y reacción, marcha y contramarcha, poder y resistencia. He aquí el escenario agonístico que el fondo mismo de lo real devuelve en su magma instituyente (Castoriadis, 2001). La lucha constituye la bisagra instituyente de la ordenación cósmica pero también de la constitución de la propia existencia⁷.

Una vez más, el mito nos interpela en nuestra propia geografía antropológica. Somos lo que somos a partir de una dimensión agonística que nos ubica en la condición del *prot-agonistés*, del primer combatiente. El hombre es lo que se hace a sí mismo (Sartre, 1994)⁸ y, en esa gesta instituyente de la propia subjetividad, la lucha es el motor de la *poiesis*.

Pensemos un nuevo tópico que nos invita a repensarnos:

A uno y otro lado del altar sobre el que se realiza el sacrificio “olímpico” se hallan presentes –siguiendo el mito referido por Hesíodo “en los tiempos en que se resolvía la disputa de los dioses y los mortales en Mecone”— los habitantes del cielo y los huéspedes de la tierra. A los unos van los huesos y el humo, a los otros la carne salada. El mito de Prometeo aparece estrechamente ligado al de Pandora: la posesión del fuego necesario para la comida a secas, tiene por contrapartida “la raza, la ralea maldita de las

⁷ El comentario de J. -P. Vernant corresponde al pasaje de *Teogonía*, 154-182, donde el mito narra la castración de Urano en manos de su hijo Cronos, a partir de una estrategia urdida por Gea. Sobre una lectura política del tópico, puede verse, Colombani (2013). Sobre el papel de Gea en el mito, puede verse, Colombani (2008).

⁸ Sartre, J. -P. (1994)

mujeres, procedentes de Zeus, y la devoradora sexualidad” (Vidal Naquet, 2002, pp. 140-141).

El mito devuelve la cartografía de lo real.⁹ Contribuye a forjar esa memoria que nos reúne, que nos sostiene. Es esa cartografía que el mito despliega desde su voz significativa, la que nos invita a pensar nuestra condición de mortales. La dualidad de planos nos ubica frente a la díada hombre-divinidad (Gernet, 1981), independientemente del atajo que tomemos para transitarla.

El mito diagrama la distancia entre mortales e Inmortales y sitúa el ritual sacrificial como garantía de esa misma distancia, inscrita en la heterogeneidad ontológica que separa ambos planos de Ser.¹⁰ Forma parte de nuestra perspectiva antropológica la posibilidad de pensar en un espacio Otro de lo humano; en un *tópos* áltero reservado a la divinidad como forma de reafirmar el propio estatuto humano a partir de la tensión que ambos planos implican. El mito nos interpela así en nuestra capacidad humana de pensar lo divino como elemento último explicativo de lo real y descubrir nuestro propio puesto en el *kósmos*.

El *homo religiosus* ancla sus raíces en esta radical experiencia de lo divino, más allá de la proximidad de los dioses griegos, a partir de la economía general del antropomorfismo que sostiene la “religiosidad griega”.

Un último tópico nos lleva a pensar la dimensión de lo femenino presente en el mito de Pandora¹¹ y su re-significación a la luz de narrativas contemporáneas que nos ubican en el lugar del testigo interpelado

⁹ El comentario de J. -P. Vernant corresponde al pasaje de *Teogonía*, 535-570, referido a la insolencia de Prometeo y 571-616, referido a la existencia de Pandora. En *Trabajos y Días* el mito se repite con algunas variantes, propias del sentido del poema en 42-105. Sobre la dualidad de planos que el mito impone, puede verse, Colombani (2012, pp. 27-42).

¹⁰ Para una visión más profunda, puede verse Colombani (2005).

¹¹ Sobre Pandora, puede verse Judet De La Combe (1996, pp. 263-299), también Lernould (1996, pp. 301-313).

por la palabra poética. El mito nos ha hablado desde su *lógos* arquetípico y desde su poder como discurso legitimado (Foucault, 1983).

Ha contribuido a forjar la ficción femenina que ha territorializado a la mujer en el lugar de la falta, de la culpa, del castigo y del daño. Suelo fundacional de un largo relato que ha atravesado a Occidente y que nos sigue interpelando como memoria socialmente construida; es ese relato, *mýthos*, el que nos impone ética y epistemológicamente la tarea de desmontar las mallas ficcionadas, los constructos que han ubicado a la mujer en el lugar del Otro (Garreta y Belleli, 1999).

El mito inaugura así una escena femenina que se ubica en los bordes, en los límites de lo socialmente aceptable. El mito constituye de este modo el antecedente que más tarde la tragedia pone en juego, hablando insistentemente de las mujeres, aunque retirándolas de la escena. Construye ese primer relato paradigmático de una mujer “fallada” en relación al matrimonio; mujer predadora que, como una antorcha, quema la fortuna y el vigor de su marido. Contra-modelo de la esposa *mélissa* que la narrativa de Jenofonte del siglo V delinearán en la Atenas Clásica; esposa engendradora de hijos, preferentemente varones, para nutrir la *pólis* de sangre masculina y ciudadanía política.

El mito constituye ese primer pliegue que interpela nuestra condición desde su voz inmemorial; primer sedimento de una construcción histórica de la memoria como patria común, como “pago” familiar al que se retorna para saber más de sí mismo.

Conclusiones

Hemos intentado pensar la geografía del mito desde una dimensión antropológica para capturar su significación en el marco de la Grecia Arcaica y desde allí repasar los alcances y las interpelaciones contemporáneas. El mito trabaja sobre un plexo de cuestiones que tienen una vigencia extraordinaria a partir de la hondura de sus planteos.

Preguntarse por el origen, interrogar el juego de los opuestos como díada constitutiva del ser en general y del nuestro propio en par-

ticular, indagar las relaciones agonísticas que diagrama nuestra propia existencia en clave de lucha y disputa, de ruptura y reconciliación; problematizar la perspectiva de la divinidad como horizonte álder y de-construir la representación de la mujer como ficción de época, son solo algunos de los tópicos que nos interpelan en nuestra condición de “seres para la muerte”, “seres en el mundo” o “seres con” para jugar con los existenciaros heideggerianos y pensar aquellos modos de relación bajo los cuales se hace presente y patente el existente humano.

Más allá de la arquitectura de nuestro texto y el análisis propuesto, nuestro intento ha sido pensar las relaciones entre Mito y Filosofía. Desde este intento, recuperamos la figura de Rodríguez Adrados. Es esa capacidad de interrogar situaciones que devienen un *pro-blema* lo que ha impulsado al filólogo a ubicar a Hesíodo en otro espacio mental, haciendo de ese plexo de cuestiones que abren el campo de la interrogación, una novedad del discurso hesiódico.

Establecer las complejas relaciones entre mito y *lógos* o mito y filosofía ha sido el desafío, tratando de suavizar las fronteras tajantes y férreas que históricamente los han territorializados en espacios y estatutos diferenciados. Trabajar en el corrimiento de esas fronteras, es asumir el desafío de la desconstrucción.

Nos interesan los orígenes, los linajes y nos apasiona revolver los bajos fondos para descubrir en esos pantanos magmáticos los gérmenes, las procedencias, las contaminaciones, los azares, los desvíos que hicieron posible los objetos de pensamiento y discurso. Hesíodo piensa temas filosóficos con las reglas específicas de formación discursiva que impone el mito como *lógos* sacralizado, y que, como corresponde al dispositivo discursivo, son reglas que se imponen y “hablan” desde su ficción epocal.

El mito tiene la potencia reveladora de un tema de alto impacto antropológico-filosófico. En ese sentido es un operador de sentido, un vehiculizador de *pro-blemata*, de obstáculos, de promontorios a sortear por estar inscrito en nuestra condición de hombres. Hay en el rela-

to mítico un despliegue deliberado de una sabiduría de vida, que pone en juego valores y consideraciones axiológicas que lo ubican en esa especie de “filosofía popular” que representa, sin duda, una sabiduría de vida. El discurso, visto diacrónicamente, forma una espesura, en donde múltiples y heterogéneos discursos forman un cuerpo histórico.

Desde esta perspectiva, y a modo de última conclusión, consideramos que tanto el mito como la filosofía, no pueden ser leídos por fuera de sus condiciones posibilitantes; de allí que propusimos una lectura genealógica, más allá del *canon* estructuralista, para indagar, desde otros marcos teóricos, la existencia de esta primera configuración-capa arqueológica que da cuenta del maridaje entre lo que se ve y lo que se nombra y que ha sido aquello que hemos buscado.

En este sentido, la historia del pensamiento, como la historia de los sistemas de pensamiento, está atravesada por la tensión agonística de la emergencia y del derrumbe, de la puesta en escena y del retiro, de la victoria en términos de poder y del desplazamiento en términos del debilitamiento del mismo.

La filosofía desplaza en parte, como estructura de poder-saber, al mito como antigua estructura, como discurso hegemónico en la producción de sentido.

Es en esa estructura donde hemos hecho pie para ver cómo Hesíodo desde el derrumbe epocal de un cierto tipo de saber-poder-verdad anuncia el advenimiento de un nuevo esquema. Hesíodo representaría un enclave de intersección, una bisagra epocal que denuncia la nueva trabazón entre las palabras y las cosas.

Pensado desde la metáfora teatral, lo que mantiene en escena una determinada configuración de pensamiento es el vigor de las fuerzas que determinaron su emergencia y que sostienen la misma.

El desplazamiento se da entonces por el propio debilitamiento de esas fuerzas que se agotan, clausurando el modelo ficcionado.¹²

¹² Foucault, M. (1979). En la conferencia “Nietzsche, la historia, la genealogía”

Apenas un plexo de reflexiones en nuestro intento de poner a dialogar poesía y filosofía y hallar esos “entres”, que rompen la ficción de la absoluta discontinuidad entre mito y filosofía sin matices. Si bien no negamos la transformación de los órdenes discursivos, tal como apuntamos en párrafos precedentes, hay un punto de instalación común, de un “entre” que vuelve a hacerse presente en términos de legado, de preocupaciones que afectan tanto a poetas como filósofos. Podemos descubrir un material compartido, un *tópos* de instalación común, un “entre” que se ha ido consolidando a partir de las observaciones e instalaciones prácticas de la vieja sabiduría poética. Allí, en ese enclave, el legado hesiódico es innegable.

Referencias bibliográficas

- Barnes, J. (1992). *Los presocráticos*. Buenos Aires: Cátedra.
- Aristóteles (2000). *Metafísica*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Barnes, J. (1992). *Los presocráticos*. Buenos Aires: Cátedra.
- Bussanich, J. (1983). A Theoretical Interpretation of Hesiod's chaos. *Classical Philology*, 78(3), 212-219.
- Castoriadis, C. (2001). *Figuras de lo pensable*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Colli, G. (1994). *El nacimiento de la filosofía*. Barcelona: Tusquets.
- Colombani, M. C. (2005). *Hesíodo. Una introducción crítica*. Buenos Aires: Santiago Arcos.
- Colombani, M. C. (2008). El papel de Tierra en *Teogonía*. Poder y resistencia: el modelo de la batalla perpetua. *Nuntius Antiquus, Belo Horizonte*, 1, Junho. Disponible en www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/nuntius_antiquus/article/

el autor aborda la tensión *Ursprung-Erfindung*, origen-emergencia, recorriendo la letra nietzscheana. Se plantea la dimensión de la emergencia del acontecimiento a partir de las fuerzas que lo posibilitan por sobre la imagen estática del origen, a-histórico y no contaminado con los avatares de la historia. Foucault está buceando en la genealogía nietzscheana un nuevo modo de pensar el acontecimiento en el marco de las condiciones posibilitantes, que son siempre de carácter histórico-deviniente y no substancial.

- Colombani, M. C. (2012). Tiempo y espacio en Hesíodo. Una lectura del mito en clave témporo-espacial. Tiempo, dioses y hombres. Las paradojas de la ambigüedad. *Phoînix, Río de Janeiro*, 18(1), 201-227.
- Colombani, M. C. (2013). Conflictos y poderes familiares en *Teogonía*. Una excavación del dispositivo vincular hesiódico. En E. Rodríguez Cidre, E. Buis, A. Atienza (Ed.), *El oîkos violentado. Genealogías conflictivas y perversiones del parentesco en la literatura griega antigua*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras.
- Colombani, M. C. (2016). *Hesíodo. Discurso y linaje. Una aproximación arqueológica*. Mar del Plata: EUDEM.
- Deleuze, G., Guattari, F. (1997). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- Detienne, M. (1986). *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica*. Madrid: Taurus.
- Foucault, M. (1983). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.
- Foucault, M. (1988). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pretextos.
- Garreta, M. J. y Belleli, C. (1999). *La trama cultural. Textos de Antropología*. Buenos Aires: Caligraf.
- Gernet, L. (1981). *Antropología de la Grecia Antigua*. Madrid: Taurus.
- Grüner, E. (2001). *El sitio de la mirada*. Buenos Aires: Norma.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Hesíodo (2000). *Obras y fragmentos*. Madrid: Gredos.
- Jaspers, K. (1981). *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Judet de La Combe, P. (1996). Pandore dans la *Théogonie*. En F. Blaise, P. Judet de La Combe, et Ph. Rousseau (Ed.), *Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode* (pp. 263-299). Paris : Lille Presses Universitaires du Septentrion.

- Judet de La Combe, P., Lernould, A. (1996). Sur le Pandore des *Travaux*. Esquisses. En F. Blaise, P. Judet de La Combe, et Ph. Rousseau (Ed.), *Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode* (pp. 301-313). Paris : Lille Presses Universitaires du Septentrion.
- Sartre, J-P. (1994). *El existencialismo es un humanismo*. México DF: Ediciones Quinto Sol.
- Vernant, J. P. y Vidal-Naquet, P. (2002). *Mito y tragedia en la Grecia Antigua. Vol. I*. Barcelona: Paidós.

Los autores

Graciela C. Zecchin de Fasano (compiladora)

Es Doctora en Letras por la Universidad Nacional de La Plata, Profesora Titular del Área Griego de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Investigadora del Centro de Estudios Helénicos (IDIHCS, UNLP-CONICET) e Investigadora Asociada del Laboratorio de Historia Antigua de la Universidad Federal de Río de Janeiro. Dirige proyectos de investigación sobre el discurso funeral en la literatura griega clásica y sobre Literatura y Sociedad en la Grecia Antigua (PPUA, MINCYT). Ha sido *Fellow of The Center for Hellenic Studies* (Harvard University 2013-2014). Es coordinadora de tres volúmenes de Libros de Cátedra, publicados por la Editorial de la UNLP, *Griego Clásico. Cuadernos de Textos, Serie Diálogos Platónicos: Eutifrón* (EDULP, 2013), *Hippias Menor* (EDULP, 2015) y *Critón* (EDULP, 2018). Es Editora de *Deixis Social y Performance en la Literatura Griega Clásica* (La Plata, 2011), de *El relato de la Historia en las manifestaciones literarias de la Grecia antigua y su valor mítico-performativo* (FAHCE, La Plata, 2015) y coeditora junto con Fábio Lessa del libro *Literatura e Sociedade na Grecia Antiga* (Río de Janeiro, Mauad X, 2018), resultado del proyecto Redes IX e integrado por investigadores de la Universidad Federal de Río de Janeiro, la Universidad de Morón y la Universidad Nacional de La Plata.

Fábio de Souza Lessa (compilador)

Es Profesor titular de Historia Antigua del Instituto de Historia (IH) y de los Programas de Pos-Grado en Historia Comparada

(PPGHC) y de Letras Clásicas (PPGLC) de la Universidad Federal de Rio de Janeiro (UFRJ), con pos-doctorado en el Instituto de Estudios Clásicos de la Facultad de Letras de la Universidad de Coimbra, Portugal. Es miembro del Laboratorio de Historia Antigua (LHIA) y miembro colaborador del Centro de Estudios Clásicos y Humanísticos de la Universidad de Coimbra. Editor de la revista *Phoînix* y autor, entre otros, de *Atletas na Grécia Antiga - Da competição à excelência* (2017), *Mulheres de Atenas. Do gineceu à agora* (2010) y *O Feminino em Atenas* (2004).

María Cecilia Colombani

Profesora en Filosofía por la Universidad de Morón. Profesora Titular de Problemas Filosóficos y de Antropología Filosófica (Universidad de Morón), Profesora Titular de Filosofía Antigua y Problemas Especiales de Filosofía Antigua (Universidad Nacional de Mar del Plata). Investigadora principal por la Universidad de Morón. Dirige e integra proyectos de investigación sobre mito y legalidad y sobre la constitución del *oikos*. Coordinadora académica de la Cátedra Abierta de Estudios de Género (Universidad de Morón). Autora de *Hesíodo. Una Introducción crítica* (2005), *Homero. Una introducción crítica* (2005), *Foucault y lo político* (2009). Autora de capítulos en obras colectivas y de artículos en revistas nacionales e internacionales de la especialidad. Profesora invitada anualmente a la UFRJ, a la UERJ (Río de Janeiro) y a la UFMG y a la UFOP (Minas Gerais) en calidad de conferencista o profesora de cursos de pos graduación.

María del Pilar Fernández Deagustini

Es Profesora, Licenciada y Doctora en Letras por la UNLP. Es Jefa de Trabajos Prácticos Ordinaria del Área Griego en la UNLP, Profesora Titular de Griego I y III de la UCALP y Becaria Posdoctoral de CONICET. Es autora de *El espacio épico en el Canto 11 de Odisea* (2010) y *Suplicantes de Esquilo. Una interpretación* (2015, tesis doctoral) y

del libro de Cátedra *Griego Clásico. Cuadernos de Trabajos Prácticos. Serie Mitos del teatro de Esquilo* (EDULP; 2019). Ha publicado además numerosos artículos y capítulos de libro de la especialidad en el país y en el exterior.

María Luz Mattioli

Profesora en Letras por la UNLP. Ayudante diplomada del Área griego de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Ha sido becaria CIN (2012-2013). Es investigadora del Centro de Estudios Helénicos de la UNLP y Becaria Doctoral (UNLP- IdHICS, 2016-2021) dedicada al estudio de *Persas* de Esquilo. Entre sus publicaciones se encuentran los artículos “Algunas aproximaciones al concepto de Justicia (democrática) en Euménides de Esquilo” en: G. Zecchin de Fasano (ed.) *El relato de la historia en las manifestaciones literarias de la Grecia Antigua y su valor mítico performativo*, 2015; “Hay ausencia o presencia del 'falso dilema' en *Critón*?” en G. Zecchin de Fasano (coord.) *Critón. Serie de diálogos Platónicos* (2018). Actualmente integra el proyecto “Del Treno al Epitafio: poética del lamento funeral en la literatura griega clásica. Inflexiones” (2018-2021, H 861, FAHCE- UNLP).

Maria das Graças de Moraes Augusto

Profesora Titular del Departamento de Filosofía del Instituto de Filosofía y Ciencias Sociales de la Universidad Federal de Río de Janeiro, donde ejerce docencia e investigación en Historia de la Filosofía Antigua. Doctora en filosofía con la tesis *Politéia e Dikaiosýne: uma análise das relações entre política e utopia na República de Platão* (1989) . Es coordinadora de PRAGMA – (Programa de Estudios en Filosofía Antigua) y Editora Responsable de *Kléos*, revista de filosofía antigua. En 2015 defendió la tesis de titularidad, *Entre a velhice e a justiça: uma leitura do Livro I da República de Platão*. Se ha dedicado además al estudio de la Tradición Clásica presente en Brasil,

así como a las relaciones entre la Filosofía y la Literatura, áreas en las que cuenta con numerosas publicaciones.

Maria de Fátima Silva

Profesora y Catedrática del Instituto de Estudios Clásicos de la Facultad de Letras de la Universidad de Coimbra. Se ha desarrollado como helenista tanto en actividades docentes como de investigación. Su tesis doctoral *Crítica do Teatro na Comédia Antiga* (1987) fue proseguida de numerosas publicaciones sobre la misma temática. Ha realizado la traducción de *Historias* de Heródoto y de tratados científicos como *Historia de los animales* y *Partes de los animales* de Aristóteles, e *Historia de las plantas* de Teofrasto. Entre sus publicaciones más relevantes se encuentran *Furor. Ensaaios sobre a obra dramática de Hélio Correia* (2006), *Ensaaios sobre Aristófanes* (2007), *Menandro. Obra completa* (2007), *Aristófanes. Comédias II* (2010). Actualmente se dedica a estudios de recepción, y coordina un equipo que investiga los motivos clásicos en la literatura portuguesa contemporánea.

Deidamia Sofía Zamperetti Martín

Profesora y Licenciada en Letras por la UNLP. Ayudante Diplomada del Área Griego de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UNLP). Secretaria e Investigadora del Centro de Estudios Helénicos del IdIHCS (UNLP-CONICET). Becaria CIN durante el período 2011-2012. Actualmente integra el proyecto de incentivos H861 “Del Treno al Epitafio: poética del lamento funeral en la literatura griega clásica. Inflexiones” (2018-2021). Entre sus publicaciones se encuentran *Troya bifronte. Dicotomía y estética del relato de guerra en las figuras de Héctor y Aquiles en Ilíada* (2018, Tesis de Licenciatura), “*Ilíada*, VI: La configuración heroica de Héctor” (2016), “*ΜΥΘΩΝ ΠΗΤΩΡ*: Fénix en *Ilíada IX*, 434-605” (2015) y “Aproximaciones en torno a la figura de Aquiles en el Canto IX de *Ilíada*” (2013).

Si bien el concepto de literatura puede presentar aspectos polémicos en la cultura griega antigua, ella se constituye como una definición aplicada al conjunto de textos antiguos en el contexto de su producción, interpretación y posterior recepción, es decir en la medida en que ellos se convierten en vehículos de diseminación pública de ideología y relaciones de poder. El libro propone una reflexión sobre la absorción de las relaciones de poder en la narrativa épica, en las voces marginalizadas de las mujeres homéricas y en el modo en que el mito permite una cartografía del poder en la narrativa hesiódica. Además de ello, se propone una discusión de las instituciones de la ciudadanía a través de la poesía que “literariza” un ritual funeral y de las definiciones de las figuras paternas o de alteridad- como los extranjeros- en la tragedia. La interpelación al ritual de súplica como práctica social realizada en la parodia de la comedia aristofánica y en el proyecto político de la *República* de Platón se acompaña con una reflexión final sobre otro contenido cultural, el agón atlético textualizado por Filóstrato en el marco de la segunda sofística. De tal manera, el libro procura ofrecer un itinerario amplio en que se discuten manifestaciones culturales que se conforman en la literatura, en distintos géneros discursivos y en distintos ejes temporales, que aportarán a los estudiosos un proficuo enfoque de la Grecia Antigua en sus textos.



Estudios/Investigaciones, 70

ISBN 978-950-34-1744-7

