



HÉCATE. LAS MARCAS DEL PODER FEMENINO

María Cecilia Colombani¹

Resumen: Este trabajo se referirá al mito como un operador de sentido, y en segundo término abordará la figura de Hécate en *Teogonía* para descubrir las marcas del poder femenino. Se estructurará en tres áreas de análisis: una dimensión genealógica que estudia el nacimiento de Hécate; una dimensión identitaria que refiere sus atributos y una dimensión funcional que inscribe su acción sobre los mortales. Tres dimensiones que, a su vez, marcan una dualidad de planos que la diosa parece intersectar: un plano horizontal, homogéneo y de semejanza ontológica, y un plano vertical, heterogéneo, de distinta y disimétrica cualidad de ser.

Palabras-clave: Hécate; Femenino; Teogonía; Hesíodo.

INTRODUCCIÓN

Tema Livre

En primer lugar, nos referiremos al mito como un operador de sentido, definiendo nuestro punto de instalación en relación a la complejidad que el mito entraña como sistema de pensamiento.

En segundo lugar, el proyecto del presente trabajo consiste en abordar la figura de Hécate en *Teogonía* para descubrir las marcas del poder femenino.

Trabajaremos en distintos frentes de análisis para ver sus marcas identitarias y sus índices funcionales.

Relevaremos las marcas desde un doble horizonte, uno horizontal y otro vertical. El primero da cuenta de las relaciones entre la diosa y las diversas divinidades, lo cual implica un abordaje genealógico para descubrir su filiación en el marco de los nacimientos divinos.

Este plano supone también el análisis de la relación que sostiene con Zeus; vínculo íntimo y de reconocimiento por parte del Padre de hombres y doses, lo que inscribe una marca fuerte de poder.

¹ Universidad de Morón/Universidad de Mar del Plata/UBACyT. E-mail: ceciliacolombani@hotmail.com



El plano vertical está dado por las relaciones de la diosa con los hombres. En efecto, una serie de acciones de marcada importancia en el campo antropológico dan cuenta de la influencia de Hécate en el universo humano, al tiempo que corroboran su poder como divinidad femenina; un poder que se asienta en formas de saber, sellando el maridaje entre poder y saber como estructuras complementarias.

Desde esta perspectiva, el presente trabajo se estructura en tres áreas de análisis; una dimensión genealógica que da cuenta de su nacimiento; una dimensión identitaria que da cuenta de sus atributos y una dimensión funcional que inscribe su acción sobre los mortales.

Tres dimensiones que, a su vez, marcan una dualidad de planos que la diosa parece intersectar de alguna manera: un plano horizontal, homogéneo y de semejanza ontológica, y un plano vertical, heterogéneo, de distinta y disimétrica cualidad de ser. Tal es la brecha que separa los dos planos o mundos de los habla Louis Gernet (1981), al referirse a ambas razas impermeables entre sí².

LOS ECOS DE UNA VOZ INMEMORIAL

El mito constituye un pilar fundamental en la estructuración de las sociedades humanas a partir de su condición de constituir un relato que aporta sentido a la existencia de los hombres.

El mito representa, desde este andarivel, un operador de sentido y un operador inclusivo. Constituye el relato fundacional en torno al cual de organiza una determinada comunidad que encuentra en ese *lógos*, su medio de convergencia, su suelo de instalación.

Así entendido, el relato mítico resulta un instrumento cohesionante y aglutinante del colectivo, al tiempo que se erige como un *tópos* de identidad y de pertenencia a esa misma identidad.

Al constituir una dación de sentido (GARRETA, 1999), se manifiesta como un operador de verdad, aproximándose al concepto de *alétheia*; una verdad entendida desde la propia lógica del mito, que dista, como sabemos, de la lógica de la no contradicción (DETINNE, 1986); verdad entendida como des-ocultamiento, des-cubrimiento, de-velamiento de un fondo que constituye la *alétheia* esencial.

² Es el largo relato de los dioses, es el trazo del linaje, el reparto de los poderes y la definitiva consolidación del *kósmos* la que permite delinear los dos *tópoi* ya que, como sostiene Gernet, la antropología es la representación del hombre en el plano religioso del mundo.



De este modo, el relato otorga pertenencia a una trama cultural compartida y representa un relato que define una determinada identidad; en su condición de realidad instituyente de sentido, el mito otorga los valores y representaciones en torno a las cuales se inscribe una determinada configuración social y el propio mundo encuentra su razón de ser.

Esta es su dimensión de operador cultural, ya que tales relatos constituyen una especie de tejido, de entramado discursivo, de tapiz lentamente construido y ordenado que nos alberga identitariamente, que nos protege de nuestra desnudez antropológica. Ese es el valor del relato; el *lógos* nos cobija de nuestra desnudez y contribuye a consolidar nuestro “ser en el mundo” (HEIDEGGER, 1997, p. 79)³ como el albergue que construimos a partir de nuestras capacidades poéticas. Se trata siempre de una *etho-mytho-poiética*.

El conjunto de valores, de instituciones y de creencias constituyen un todo que protege desde su trama la pertenencia de los mortales a un determinado circuito de sentido y de significación existencial.

¿Por qué revisitar los mitos? Precisamente porque el núcleo vivo de sus inquietudes constituye nuestras propias preocupaciones; porque están allí, con-vocándonos, llamándonos desde el seno de sus interpelaciones siempre vigentes, siempre actuales.

Somos griegos porque seguimos pensando los mismos nudos de problematización. La vida, la ira, el sarcasmo, el engaño, el no reconocimiento, los juegos por el poder, las relaciones entre los hombres y la divinidad, el conflicto como motor de la historia, las ansias de poder que ennegrecen, son temas que parecen estar más allá de la tiranía del tiempo. Son los temas que nos con-mueven; que nos mueven a pensar y a pensar-(nos). Somos humanos porque estos temas nos interpelan desde la insistencia de su presencia.

I. PLANO HORIZONTAL

Dimensión genealógico-identitaria

De la unión de Febe y Ceo nacen dos deidades femeninas, Leto, madre de Apolo y Ártemis, y Asteria, quien unida con Perses en contacto amoroso, da a luz a Hécate.

³ Así, la noción de mundo nunca implica una noción territorial, de registro topológico-espacial, sino un concepto antropológico, de matriz significativa. El mundo es “el lugar en el mundo”, el domicilio existencial del hombre en tanto hacedor de cultura y explicita la relación del hombre con la naturaleza como primer enclave antropológico.



Como puede verse, una marcada presencia femenina se observa en esta primera aproximación genealógica que da cuenta del contacto amoroso de los dioses en el marco del antropomorfismo que caracteriza a la religiosidad griega. Si las uniones sexuales y el nacimiento constituyen un valor fundamental en las sociedades antiguas y contemporáneas, encuentran en el mito un espacio de configuración representativa como conductas paradigmáticas. Tal es la descendencia de Febe:

γείνατο δ' Ἀστερίην ἐυώνυμον, ἦν ποτε Πέρσης
ἠγάγετ' ἐς μέγα δῶμα φίλην κεκληῆσθαι ἄκοιτιν.
ἦ δ' ὑποκυσαμένη Ἐκάτην τέκε, τὴν περὶ πάντων
Ζεὺς Κρονίδης τίμησε: πόρεν δέ οἱ ἀγλαὰ δῶρα,
μοῖραν ἔχειν γαίης τε καὶ ἀτρυγέτιο θαλάσσης.
ἦ δὲ καὶ ἀστερόεντος ἀπ' οὐρανοῦ ἔμμορε τιμῆς
ἀθανάτοις τε θεοῖσι τετιμένη ἐστὶ μάλιστα.

Engendró a Asteria de buen nombre, a la que una vez Perses
Condujo a su gran morada para llamarla su esposa.
Ella, embarazada, dio a luz a Hécate, a la que entre todas
Zeus Crónida honró, pues le ofreció brillantes dones:
Tener su parte de la tierra y del infecundo mar.
También participa del honor del estrellado cielo,
Y por los inmortales dioses es honrada en el más alto grado.
(HESÍODO, **Teogonía**, vv. 409-415)

Comencemos por ubicar a la diosa en el marco del fruto de un vínculo amoroso. Perses condujo a su gran morada, ἠγάγετ' ἐς μέγα δῶμα, a Asteria para hacerla su esposa, ἄκοιτιν. El campo lexical del verbo ἄγω despliega el sentido del ritual matrimonial. Perses la lleva, la conduce, la guía hacia su gran mansión y allí embarazada, ὑποκυσαμένη, Asteria dio a luz a Hécate, nuestra dama.

Las marcas identitarias comienzan a aparecer inmediatamente después de las noticias de su nacimiento. La cercanía con el Padre es manifiesta ya que “entre todas Zeus Crónida honró”, περὶ πάντων Ζεὺς Κρονίδης τίμησε. La expresión parece indicar la predilección del Crónida entre varias, περὶ πάντων, y el uso del verbo τιμάω, honrar, reverenciar, refuerza la elección entre todas, otorgándole un poder particular que radica, precisamente, en su condición de elegida, más allá de los brillantes dones, ἀγλαὰ δῶρα, recibidos, cuya materialidad refuerza el registro de la acción.

Los dones son particulares ya que ubican a la diosa en un lugar privilegiado en el orden de los repartos en relación a los distintos territorios



que configuran lo real; así, tiene su parte, μοῖραν, de la tierra, γαίης, y del infecundo mar, ἀτρυγέτοιο θαλάσσης. Si algo faltaba en el juego del privilegio, “participa del honor del estrellado cielo” ἀστερόεντος οὐρανοῦ, cubriendo de ese modo el espectro de lo real en su conjunto, la tierra, el mar y el cielo.

El plano horizontal de los vínculos y los juegos de poder que se dan entre las divinidades, se completa con el reconocimiento y respeto de todos los inmortales ya que “es honrada en el más alto grado” τιτιμένη ἐστὶ μάλιστα. La recurrencia del verbo τιμάω se asocia con el superlativo μάλιστα, enteramente, en primer lugar, mayormente, enfatizando siempre la decisión del Crónida de elegirla entre todas, περὶ πάντων.

2 - PLANO VERTICAL

Dimensión funcional

Entendemos por plano vertical la acción de Hécate sobre los hombres. Así como el proemio de *Teogonía* se refiere extensamente a la acción de las Musas sobre los mortales (COLOMBANI, 2005), del mismo modo podemos inferir una presencia fuerte de la diosa en el plano de los mortales en el marco de distintos territorios de acción. Se trata, en última instancia, de leer el poder de ciertas figuras privilegiadas de matriz femenina; estatuto que comparten las bienhabladas hijas del Padre y Hécate, en relación a los hombres, cuya vida depende, en buena medida, de esas intervenciones divinas.

Trabajaremos entonces en distintos *topoi* donde esa acción se deja ver.

1. El primer territorio de análisis es la **esfera vincular**, definiendo la relación entre mortales e inmortales en el marco del sacrificio como modo de corroborar la distancia que separa un plano de otro

καὶ γὰρ νῦν, ὅτε πού τις ἐπιχθονίων ἀνθρώπων
ἔρδων ἱερὰ καλὰ κατὰ νόμον ἰλάσκηται,
κυκλήσκει Ἐκάτην. πολλή τέ οἱ ἔσπετο τιμή
ῥεῖα μάλ', ᾧ πρόφρων γε θεὰ ὑποδέξεται εὐχάς,
καὶ τέ οἱ ὄλβον ὀπάζει, ἐπεὶ δύναμις γε πάρεστιν.

Y ahora, cuando alguno de los terrenales hombres
haciendo sacrificios bellos según la norma propicia,
invoca a Hécate; y mucho honor lo acompaña,
fácilmente la diosa muy bien dispuesta recibirá las súplicas;



La marca de la distancia ontológica está corroborada por la evocación de “alguno de los terrenales hombres”, *τις ἐπιχθονίων ἀνθρώπων*; en efecto la condición de mortales está íntimamente asociada a la pertenencia a la tierra como *topos* natural del campo antropológico. Y la brecha que existe entre un plano y otro implica los bellos sacrificios, *ιερά καλά*, como forma de preservar y reafirmar esa misma división de planos, instituyente del campo de lo real. A partir del mito de Prometeo y la separación de hombres y dioses en Mecona (COLOMBANI, 2016), la fundación del sacrificio, teniendo en cuenta las dos porciones disimétricas que el mito arrojara como mensaje emblemático, es la norma, νόμος ancestral que se impone como modo de respetar la esfera divina.

El vínculo entre el hombre y la divinidad está hilvanado por el campo lexical del verbo *κυκλήσκει*. Tal como el poeta invoca a las Musas, como modo de acortar la distancia que lo separa del mundo divino, constituyendo esa acción la condición de posibilidad del canto poético, del mismo modo los hombres terrenales invocan a Hécate para obtener de ella su cercanía; entonces mucho honor, *πολλή τιμή*, lo acompaña como marca de esa familiaridad; por otro lado, elevando las súplicas, *εὐχάς*, los mortales completan la realización del ritual, al tiempo que reciben la felicidad, *ὄλβον*, que todo mortal desea.

Queda claro que esto es posible solo por la disimetría ontológica entre ambos planos y la presencia benefactora de la diosa, dado que tiene poder, *ἐπεὶ δύναμις γε πάρεστιν*. Es enteramente ella quien otorga honor y felicidad a los simples mortales, estatutariamente muy por debajo de toda divinidad.

Los dones de los dioses marcan precisamente la subordinación del campo antropológico a la voluntad divina como esfera de la que se depende estructuralmente.

Hécate se muestra pródiga en los obsequios; seguramente gustosa de los honores recibidos, la diosa otorga dos elementos claves y de máxima estima para los mortales terrestres, el honor, que distingue a los hombres entre sí, y la felicidad que les hace olvidar los pesares y aflicciones propias del *topos* humano.

2. El segundo campo de análisis es la **esfera política**, lo que vuelve a asociar a Hécate con las Musas en relación a la cercanía de la divinidad en el marco del ejercicio de la justicia.

ᾧ δ' ἔθελει, μέγας παραίγνεται ἠδ' ὀνίνησιν:
ἐν τε δίκη βασιλεῦσι παρ' αἰδοίοισι καθίζει,
ἐν τ' ἀγορῇ λαοῖσι μεταπρέπει, ὃν κ' ἐθέλησιν:

ἦδ' ὀπότη' ἐς πόλεμον φθεισῆνορα θωρήσσωνται
άνερες, ἔνθα θεὰ παραγίγνεται, οἷς κ' ἐθέλησι
νίκην προφρονέως ὀπάσαι καὶ κῦδος ὀρέξαι.



A quien ella lo desea, en gran manera asiste y ayuda;
en el juicio junto a los reyes venerables se sienta,
y en el ágora entre la multitud distingue a quien desee,
y cada vez que para la guerra asesina se arman
los hombres, allí la diosa asiste a quienes desee.
para concederles de buena gana la victoria y orgullo ofrecerles.
(HESÍODO, *Teogonía*, vv. 428-433)

Nítidamente la presencia de la diosa en el campo de la justicia es fuerte y evidencia el mismo poder femenino que comparte con las Musas en el mismo territorio político.

Una expresión se vuelve familiar en el *corpus* recortado y merece nuestra atención por asocia su contenido al tópic anterior “a quien ella lo desea” ᾧ δ' ἐθέλει, “a quien desee”, ὃν κ' ἐθέλησιν, “a quienes desee”, οἷς κ' ἐθέλησι.

El campo lexical del verbo ἐθέλω, querer, desear, apetecer, determina el sentido de la superioridad de lo divino frente a lo humano. Un nuevo signo de esa superioridad es la irreversibilidad e irrevocabilidad del deseo de los dioses y, una vez más, la dependencia de los mortales en relación a la arbitrariedad de la voluntad divina, esa esfera insondable e inaccesible para la precariedad de los mortales, “vientres tan solo”, tal como las Musas los nombran en el proemio de Teogonía.

Dos verbos dan cuenta de la asistencia de la diosa, una vez que la decisión está tomada desde la *lógica del deseo divino*, antes mencionada; παραγίνομαι significa precisamente estar presente, asistir ayudar, socorrer; significados todos que se inscriben en una **dimensión funcional de valencia** positiva que denota el poder de Hécate. La familiaridad se define fundamentalmente en la primera acepción, estar presente, como modo de estar junto al otro.

El segundo verbo, ὀνίνημι, ser útil, ayudar, servir, corrobora la dimensión benefactora de la diosa, territorializándola en un linaje diurno⁴. En esta línea,

4 Consideramos al linaje como el operador discursivo que hilvana esa totalidad que avanza hacia formas más justas y ordenadas, tanto en el plano cósmico-divino como en el plano social; forma más ordenada en la medida en que el linaje positivo triunfa estructuralmente sobre el negativo, ya sea en el orden de lo cósmico, de lo divino o de lo humano. Si bien es cierto que la complejidad está presente y la contaminación también, tal como hemos señalado en el tópico precedente, se opera en este aspecto una creación semejante. Quedan delineados en los dos poemas dos territorios conceptuales, definidos en términos de linaje, uno diurno y otro nocturno, uno positivo y otro



podemos pensar que el modelo del linaje, tanto diurno como nocturno, puede ser pensado como el modelo o tipo social de lo Mismo y de lo Otro; entonces, *Nyx* es análoga a la Mujer, al hombre que no trabaja, al injusto, a los reyes devoradores de dones, etc.: lo que vemos en Hesíodo y sus construcciones discursivas es una primera distribución y asignación de roles y funciones, de valores, de espacios, que definen el campo de lo Mismo y de lo Otro. Ahora bien, estos linajes deben ser entendidos dentro de una lógica de la ambigüedad propia del discurso mítico que supone que las oposiciones no son excluyentes, no forman parte de una lógica de la no-contradicción que vendrá más tarde con la filosofía. Los dioses son ambiguos en su naturaleza, y esto quiere decir que siempre tienen alguna relación estructural con otra divinidad opuesta; como dice Marquardt (1982, p. 284), “*Darkness and light, although incompatible, are inseparable (c. g. Theog. 748-54), and Hesiod’s depiction of ‘golden’ Aphrodite is incomplete without the sobering counter part of ‘dark’ Night*”.

Retornemos a los versos. La asistencia no parece hacer diferencia de estatutos o rangos; indistintamente se sienta junto a los reyes venerables, en el juicio, ἔν τε δίκῃ, en el marco de la proximidad a la que nos hemos referido. El campo lexical del verbo καθίζω, sentar, convocar, reunir, celebrar, corrobora la familiaridad con los reyes, así como con los mortales a quienes distingue entre la multitud, λαοῖσι. En este caso es el campo del verbo μεταπρέπω, distinguir, señalar, el que reafirma no sólo la presencia sino también la lógica del deseo. **Hécate distingue en el ágora, ἔν ἀγορῇ**, a quien ella desea.

Simultáneamente los versos visibilizan la actividad política tal como se muestra en tiempos hesiódicos.

Un nuevo punto combina las dos lógicas imperantes en el *corpus*, la lógica de la voluntad divina y la lógica de la asistencia selectiva, ambas presentes en las marcas identitarias de Hécate como divinidad compleja.

El verbo θωρήσω, armarse, abre el funesto panorama de la guerra, donde la diosa asiste a quien ella desee, en el marco de las relaciones vinculares que los dioses suelen establecer con quienes combaten. En efecto, la guerra es un escenario propicio para detectar los juegos de poder que se establecen entre mortales e inmortales; es el *kaipós* para visibilizar la protección que los unos brindan a los otros desde la lógica personalísima de escoger a quien asistir.

En este marco de fuerte impronta política, la diosa otorga dos elementos que constituyen dos bisagras subjetivantes que hacen al ser mismo del

negativo, uno de matriz luminosa, otro de cuño tenebroso, que permiten clasificar esa totalidad que incorpora tanto al mundo natural como al humano en un sistema de significación compacto.



guerrero, la victoria y la gloria. La dimensión lexical del verbo ὀρέγω dibuja la función distributiva de Hécate, quien concede, reparte, dona, ofrece la victoria, νίκην, y el orgullo, κῦδος, esa gloria que desciende de los dioses, a diferencia de kléos que asciende a ellos en tanto rumor que se propaga de boca en boca⁵. Tal como afirma Detienne “Kudos es la gloria que ilumina al vencedor; especie de gracia divina, instantánea. Los dioses la conceden a unos y la niegan a otros. Por el contrario, kléos es la gloria tal y como se desarrolla de boca en boca, de generación en generación. Si kúdos desciende de los dioses, kléos asciende hasta ellos” (DETIENNE, 1986, p. 31).

3. El tercer campo de análisis es la **esfera agonística**, territorio donde se mide la fuerza de los mortales en una sociedad agonística por excelencia.

ἔσθλῃ δ' αὖθ' ὀπότη' ἄνδρες ἀεθλεύωσιν ἀγῶνι,
ἐνθα θεὰ καὶ τοῖς παραγίγνεται ἡδ' ὀνίνησιν:
νικήσας δὲ βίη καὶ κάρτεϊ καλὸν ἄεθλον
ῥέϊα φέρει χαίρων τε, τοκεῦσι δὲ κῦδος ὀπάζει.
ἔσθλῃ δ' ἰπήεσσι παρεστάμεν, οἷς κ' ἐθέλησιν.

Generosa también cuando los hombres compiten en el certamen,
allí la diosa los asiste y ayuda;
y el que venció por su fuerza y su poder, un bello premio
fácilmente se lleva alegre, y a sus hijos orgullo concede.
Generosa, a los jinetes apoya, a quienes desee.
(HESÍODO, **Teogonía**, vv. 435-439)

La repetición del adjetivo ἔσθλῃ al comienzo y al final del *corpus* seleccionado, habla de la inclusión de Hécate en el segmento de atributos de valencia positiva que venimos recorriendo; generosa, pero también noble, valerosa, ilustre, son algunas de las acepciones que territorializan a la diosa en un linaje luminoso, asociado a su capacidad de otorgar beneficios.

En este caso estamos en un escenario afín al anterior, tanto desde la perspectiva agonística como desde lo que significa la gloria y el nombre

⁵ Es ese doble juego de la gloria lo que determina el buen nombre, la fama, la reputación, el honor. Es en ese contexto donde se despliega la luminosidad que acompaña al guerrero, o al hombre común en el poema hesiódico, descubriéndolo, mostrándolo socialmente, para que no soporte el peor de los oprobios, morir áphantos y nónymnos. La huella semántica de los términos colabora en la interpretación de un fenómeno nodular en el seno de la lógica aristocrática. Áphantos significa precisamente invisible, escondido, desaparecido, mientras el verbo *aphantizo* significa hacer invisible, hacer desaparecer, suprimir, borrar, desfigurar, obscurecer, callar. Por su parte, el adjetivo *nónymnos* significa no sólo anónimo y sin nombre, sino también, sin gloria, solidarizando definitivamente nombre y gloria como elementos que se implican mutuamente.



asociado a la victoria que la propia Hécate dispone. El campo lexical del verbo ἀεθλεύω marca la arena del *agon*, competir, luchar, combatir en certamen, al tiempo que visibiliza la presencia de quien busca distinguirse en la lucha. Una vez más la diosa lo asiste y acompaña, repitiéndose los mismos verbos utilizados en la cercanía a los reyes.

Nueva forma de la victoria, inscrita en una misma preocupación por obtener honor y gloria. La arena política y la esfera agonística parecen ser *topoi* isomórficos que obedecen a una misma lógica del reconocimiento. Por su fuerza y su poder, βίη και κάρτεϊ, son los dos elementos que los hombres terrenales deben ofrecer para lograr la victoria; pero sabemos que eso no alcanza si no se tiene la asistencia y la ayuda de una divinidad. Nuevo punto donde las dos razas o los dos mundos heterogéneos se permeabilizan de alguna manera, ya que la victoria roza al vencedor a partir no sólo de su fuerza, sino también de la ayuda divina.

Entonces se lleva un bello premio, καλὸν ἄθλον, que va más allá de la materialidad del mismo; quizás el mayor premio para un mortal sea la asistencia divina como modo de reconocimiento.

La ley del deseo vuelve a imponerse cuando generosa apoya a los jinetes, ἰπήεσσι, siempre y cuando así lo desee. Nueva marca de un poder irrevocable que se manifiesta en deseo y ayuda.

4. El cuarto campo de reflexión es la **esfera económica** para relevar la acción de Hécate en el marco de ciertas actividades propias de los mortales, referidas al trabajo, al comercio y a la obtención del sustento y de cierta prosperidad o no, según sea la voluntad de la diosa que, indistintamente puede mostrarse generosa o quitar los beneficios a los hombres, en el marco de un deseo irrevocable.

καὶ τοῖς, οἱ γλαυκὴν δυσπέμφελον ἐργάζονται,
εὐχονται δ' Ἐκάτη και ἐρικτύπῳ Ἐννοσιγαίῳ,
ῥηιδίως ἄγρην κυδρὴ θεὸς ὥπασε πολλήν,
ῥεῖα δ' ἀφείλετο φαινομένην, ἐθέλουσά γε θυμῷ.
ἐσθλή δ' ἐν σταθμοῖσι σὺν Ἑρμῇ ληίδ' ἀέξειν:
βουκολίας δ' ἀγέλας τε και αἰπόλια πλατέ' αἰγῶν
ποίμνας τ' εἰροπόκων ὀίων, θυμῷ γ' ἐθέλουσα,
ἐξ ὀλίγων βριάει κάκ πολλῶν μείονα θῆκεν.

Y a los que se esfuerzan en el glauco de difícil travesía
y alaban a Hécate y al resonante Enosigeo,



a éstos fácilmente la orgullosa divinidad proporciona pesca abundante, pero rápido quita la pesca que aparece si lo quiere su ánimo. Generosa, en los establos de Hermes el ganado aumenta, boyadas, tropas y manadas de esparcidas cabras y rebaños de lanudas ovejas, si lo quiere su ánimo; De poco multiplica, y de mucho, menos dispone. (HESÍODO, *Teogonía*, vv. 440-447)

La primera esfera donde la intervención divina aparece es la pesca. La alabanza a Hécate y al resonante Enosigeo, Ἐκάτη καὶ ἐρικτύπῳ Ἐννοσιγαίῳ, enfatiza la disimetría estatutaria entre hombres e inmortales, lo que ha constituido un tópico dominante del presente trabajo. Cruzar el glauco, γλαυκῆν, supone una empresa de tal envergadura que sólo la asistencia divina lo hace posible; de allí la alabanza y la presencia del verbo εὔχομαι, pedir, suplicar, rogar, da cuenta de la precariedad de los mortales y de su sumisión a la voluntad divina, corroborando la brecha entre planos que sólo el deseo divino desdibuja de alguna manera.

Es la alabanza la condición de posibilidad de cierto encuentro entre ambos *τοροί* ya que la “orgullosa divinidad proporciona pesca abundante”, ἄγρην κυδρῆ θεὸς ὄπασε πολλήν.

La presencia del verbo ὀπάζω, conceder, regalar, prestar, reintroduce el perfil generoso de la deidad, al tiempo que el poema juega, a continuación, con el fondo paradójico que la lógica de la ambigüedad (DETIENNE, 1986)⁶ que atraviesa el relato del mito instala en su peculiar orden del discurso (FOUCAULT, 1983, p. 11)⁷.

En efecto, la diosa puede conceder o quitar un don. La presencia del verbo ἀφαιρέω, quitar, separar, cortar, actúa como contrapunto de la función

6 La lógica de la ambigüedad propia del discurso mítico supone que las oposiciones no son excluyentes, no forman parte de una lógica de la no-contradicción que vendrá más tarde con la filosofía. Los dioses son ambiguos en su naturaleza, y esto quiere decir que siempre tienen alguna relación estructural con otra divinidad opuesta. En el capítulo “Verdad y Sociedad”, el helenista belga analiza el desplazamiento de una lógica de la ambigüedad a una lógica de la no contradicción como modo de acompañar el canónico pasaje del *mýthos* al *lógos*. Mientras la primera lógica no se rige por el principio de no contradicción, de matriz excluyente, la segunda sí lo hace y en ese contexto, los opuestos se excluyen. En cambio, en la lógica de la ambigüedad, los opuestos se integran en una realidad compleja.

7 En efecto, toda percepción de lo real, va acompañada por una cierta estructura del discurso. Se trata, en última instancia, de la relación entre las palabras y las cosas. Michel Foucault analiza en su vasta producción teórica cómo se produce la trabazón entre lo que se ve y lo que se dice; cómo se nombra aquello que se ve; analiza órdenes de visibilidad y de decibilidad para mostrar, además, cómo eso que se dice obedece a reglas específicas de formación discursiva. Tal es el caso del relato mítico como arquitectura o andamiaje político-discursivo.



de dar y refirma la ambigüedad de la diosa. Tal como ocurre con las Musas, quienes inscritas en la misma lógica de la ambigüedad, son capaces de decir la verdad pero también de decir mentiras con apariencia de verdades.⁸

Comencemos el análisis por su dimensión dispensadora de riqueza. Su cara luminosa y diurna, en el marco de la lógica del linaje, parece estar siempre introducida por el adjetivo ἔσθλη, generosa, para abrir el juego de una dimensión funcional que se define en términos de beneficios y dones.

Tal es el caso del aumento del ganado, ya que “en los establos de Hermes el ganado aumenta”, ἐν σταθμοῖσι σὺν Ἑρμῇ ληϊδ’ ἀέξειν, resultando dominante *en la expresión* el sentido del verbo ἀέξω, aumentar, acrecentar, robustecer.

La diosa interviene directamente en un territorio afín a Hermes para vigorizar y aumentar el ganado, fuente de prosperidad y riqueza, tal como de ello da cuenta Hesíodo en *Trabajos y Días*. La clave de la subsistencia, y aún de la riqueza, es la abundancia del grano y del ganado como elementos complementarios en una economía de base agraria.

La misma lógica se observa en su acción sobre el *topos* del campo. La misma lógica de la voluntad divina y la misma lógica de la ambigüedad que habla, en última instancia de una duplicidad intrínseca de Hécate que puede indistintamente y según marque su voluntad hacer prosperar el campo pero también disminuir su riqueza. La detallada enumeración del ganado permite acceder a un cuadro de conjunto de los elementos que representa la base de la economía aldeana.

Cuando en *Trabajos y Días* o en *Escudo* se tensa la realidad de la ciudad próspera en relación a la ciudad enferma por la corrupción, es el ganado, la tierra y el vientre de las mujeres dadoras de hijos los elementos que sufren el impacto de la degradación o, en su defecto, de la abundancia.

Un mismo patrón de sentido se opera en este himno a Hécate, recortando la dimensión del ganado como aquello que aumenta o disminuye según sea el deseo de la diosa. A diferencia de los otros poemas donde la *hybris* de los hombres mortales es el elemento que determina la pérdida de la abundancia, en este himno es la voluntad irrevocable de la diosa la que determina la variación de estados, denotando una vez más y en este sensible territorio de la

⁸ Son ellas las que saben decir muchas mentiras con apariencia de verdades (*pseudéa*), pero cuando quieren saben decir la verdad. La verdad siempre es patrimonio de los dioses y son ellos quienes deciden a quien le otorgan el poder de “verla” y cantarla. La visión y el canto constituyen la *díada* complementaria de un acercamiento a la verdad, que ubica al poeta en el espacio de excepcionalidad que le conferimos.



riqueza, el poder absoluto de la divinidad, al tiempo que se ratifica la distancia entre ambos planos y la imposibilidad humana de transgredir o modificar los designios divinos. Retorna la imagen del coro de la *Antígona* de Sófocles que L. Gernet recoge para pensar que el hombre es una cosa maravillosa pero doblemente limitada; el primer límite lo constituye la muerte, esa barrera más allá de la cual no se puede ir; el segundo límite lo constituyen los propios dioses y tampoco sobre su voluntad se puede avanzar. La muerte y la voluntad divina constituye de ese modo las barreras infrangibles que territorializan a los mortales a su *topos* respectivo.

Es este poder de multiplicar o menguar discrecionalmente el que se expresa a través de la fórmula “De poco multiplica, y de mucho, menos dispone”, ἐξ ὀλίγων βριᾶει καὶ πολλῶν μείονα θῆκεν. La presencia del verbo del verbo βριᾶω marca la relación política en tanto capacidad productora de engrandecer y con ello transformar una determinada realidad. Ese poder transformador que causa efectos sobre la realidad se inscribe en relaciones de poder que configuran “lo político” (COLOMBANI, 2009).⁹

5. Finalmente nos ubicaremos en una **esfera socio-afectiva** para descubrir una última acción que Zeus le ha encomendado y que marca como en otras figuras femeninas una función que territorializa al colectivo en una dimensión que le es propia, el cuidado.

οὕτω τοι καὶ μουνογενῆς ἐκ μητρὸς ἐοῦσα
πᾶσι μετ' ἀθανάτοισι τετίμηται γέρασσιν.
θῆκε δέ μιν Κρονίδης κουροτρόφον, οἱ μετ' ἐκείνην
ὀφθαλμοῖσιν ἴδοντο φάος πολυδερκέος Ἥους.
οὕτως ἐξ ἀρχῆς κουροτρόφος, αἱ δὲ τε τιμαί.

Así, aunque es ungénita de madre,
Entre todos los inmortales es honrada con privilegios.
Pues la hizo nodriza de varones el Crónida, los que después de ella
Con sus ojos vieron la luz de la mira penetrante, Eos.
Así desde el comienzo fue nodriza de varones, y tales son sus honores
(HESÍODO, *Teogonía*, vv. 448-452)

⁹ Encuadramos las consideraciones sobre el poder en el marco teórico de Michel Foucault donde la noción de poder es complementaria de la noción de resistencia. Acción y reacción, marcha y contramarcha son las claves de un tipo de ejercicio dinámico y funcional del poder, que debe ser concebido desde el modelo de la batalla perpetua y no desde el modelo unívoco y estático de la condensación sustancial del poder en un único “amo”. En este marco teórico “lo político” se define como aquel juego de fuerzas capaz de transformar una determinada realidad. Al respecto, ver Colombani, M. (2009), “Políticas del cuerpo”.



La función encomendada por el Crónida define una cierta dimensión social y afectiva porque impacta tanto en el colectivo social de los varones, como en el cuidado que una nodriza ofrece.

En primer lugar, la consideración de la diosa, que es honrada, *τετίμηται*, y merecedora del himno que estamos transitando críticamente. Zeus la consagro nodriza, *κουροτρόφος*, inscribiendo el campo semántico de aquel que cuida jóvenes, que educa muchachos; conocemos el valor preminente que esa acción tiene en una sociedad de marcado sesgo viril.

El cierre del himno asocia esta función nodular en la economía general del mito con los honores que Hécate, la unigénita, merece: “Así desde el comienzo fue nodriza de varones, y tales son sus honores”, *οὕτως ἐξ ἀρχῆς κουροτρόφος, αἱ δέ τε τιμαί.*

Abstract: This work will refer to the myth as an operator of meaning, and in the second term, it will approach the figure of Hecate in Theogony to discover the marks of feminine power. The analysis will be structured in three areas: a genealogical dimension that studies the birth of Hecate; an identity dimension that refers to its attributes and a functional dimension that inscribes her action on mortals. Three dimensions that, in turn, mark a duality of planes that the goddess seems to intersect: a horizontal plane, homogeneous and of ontological similarity, and a vertical, heterogeneous plane of different and dissimilar quality of being.

Keywords: Hecate; Feminine; Theogony; Hesiod.

CONCLUSIONES

Hemos trabajado en un doble frente desde una perspectiva filosófico-filológica. En primer lugar, nos referimos al mito como operador de sentido para que constituyera el marco teórico donde ubicar nuestro extenso análisis del himno a Hécate que aparece en *Teogonía*.

Así trabajamos las características del pensamiento mítico con toda la complejidad que su estructura implica para ceder paso a un relevamiento de la figura de Hécate inscrita en un linaje básicamente diurno, sin que ello no implique las contaminaciones y bifurcaciones que la lógica de la ambigüedad inscribe en el análisis textual.

Trabajamos en dos planos, uno vertical y otro horizontal para cubrir las relaciones de Hécate con el resto de las divinidades y de Hécate con el resto

de los hombres terrestres y en este plano distinguimos cinco esferas de acción de la diosa, donde pudimos ver las relaciones de poder que la diosa juega desde su registro estatutario, así como su dimensión política en tanto productora de efectos sobre lo real.



BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

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

HESIOD. *Theogony, Works and Days. Testimonia*. Most, G. W. (editor y traductor). Loeb Classical Library. London: Harvard University Press, 2006.

LIDDEL, H. G., SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1996

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

HESÍODO. *Teogonía*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1978.

Bibliografía citada

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

_____. *Foucault y lo político*. Buenos Aires: Prometeo, 2009.

_____. *Hesíodo: discurso y linaje – una aproximación arqueológica*. Mar del Plata: EUDEM, 2016.

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

FOUCAULT, M.. Entrevista sobre la prisión: el libro y su método. In: _____. *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones La Piqueta, 1979.

FOUCAULT, M. *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets, 1983.

GARRETA, M, BELLELI, C. *La trama cultural. Textos de Antropología*. Buenos Aires: Caligraf, 1999.

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

HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997.

MARQUARDT, P. Hesiod's ambiguous view of woman. *Classical Philology*, v. 77, n° 4, 1982, pp. 283-291.