

TELÉMACO Y LA EXPERIENCIA HUMANA: TOMAR LA PALABRA EN EL NOMBRE DEL PADRE. UNA LECTURA POLÍTICA DEL INI- CIO DE ODISEA



María Cecilia Colombani¹

I. PRIMERA PARTE

Las marcas de la duplicidad estructural

El proyecto del presente trabajo consiste en pensar las transformaciones subjetivas que se operan en Telémaco en el canto I de *Odisea*. El trabajo se moverá en una dimensión claramente antropológica tratando de relevar cómo se va modificando las marcas subjetivas del joven a partir de la intervención de la diosa Atenea en el canto I.

La primera marca antropológica que vamos a rastrear es la distancia estructural que separa a hombres y dioses, más allá de la presencia puntual de Telémaco en el relato. Tal como afirma Louis Gernet, más allá de los múltiples zarandeos que ha sufrido el concepto de antropología, puede decirse que constituye la representación del ser humano en el plano religioso del mundo, sobre todo en lo referente a la distancia que separa a los mortales de los Inmortales (GERNET, 1981, p. 12). Esa distancia es siempre de carácter ontológico porque lo que está en juego es el ser mismo de ambas realidades, distanciadas fundamentalmente por la presencia de la muerte en el plano de los *anthropoi*. Ese límite es la más cabal marca antropológica y la más nítida distancia del plano áltero que la divinidad representa en su estructura ontológica. Es desde esa disimetría que los dioses “realizan” y disponen la traza existencial de los mortales; son los verdaderos agentes del rumbo que esas vidas toman. Ellos han dispuesto el destino de Ulises: “Vino al cabo, al rodar de los años, aquel en que habían decretado los dioses que el héroe volviese a sus casas en las tierras de Ítaca” (HOMERO, *Odisea*, I, vv. 16-17). Los

Dossier

¹ Profesora Titular de Problemas Filosóficos e Antropología Filosófica da Facultad de Filosofía, Ciencias de la Educación y Humanidades da Universidad de Morón e Profesora Titular de História da Filosofia Antiga e Problemas Especiais de Filosofia Antiga na Facultad de Humanidades da Universidad Nacional de Mar del Plata.



dioses decretan con el valor absoluto del verbo *kraino*, llevar a cabo, realizar y esa decisión es, como sabemos, irrevocable. Es en este juego de saber-poder donde se distingue la disimetría ontológica y estatutaria; los dioses conocen y disponen inexorablemente el rumbo de los mortales. Es en este marco donde se tensan los vínculos entre “ambas razas o mundos” como los denomina Gernet, a punto tal que, “Es de ver cómo inculpan los hombres sin tregua a los dioses achacándonos todos sus males. Y son ellos mismos los que traen por sus propias locuras su exceso de penas” (HOMERO, *Odisea*, I, vv. 32-34). La referencia de Atenea y el posterior recuerdo de la acción de Egisto, violentando el destino al casarse con la mujer de Agamenón, muerto por Orestes para vengar el nombre de su padre, dan cuenta de la incompreensión humana del respeto de esos dos mundos.

Asimismo es siempre por la mediación y por la voluntad de un dios que se puede modificar la traza humana. El retorno de Ulises depende en buena medida de la protección de Atenea, quien se dirige a su padre rogando por el héroe: “pero a mí el corazón se me parte pensando en Ulises, infeliz, que hace tanto padece de miles trabajos, alejado de todos los suyos y preso en la isla que circundan las olas allá en la mitad del océano” (HOMERO, *Odisea*, I, vv. 48-50). El dolor parece ser la pieza que mueve el tablero. Atenea sufre por Ulises y ese sentimiento la lleva a enfrentar al propio Zeus, a quien vuelve a dirigirse en estos términos: “¿No conmueven, Olimpio, tu pecho tales cosas?” (HOMERO, *Odisea*, I, vv. 59-60). Como veremos, también será el dolor que la pena de Telémaco le produce a la diosa lo que la lleva a actuar en conformidad.

En la misma línea, el inicio del canto es la marca inaugural que pone al hombre en contacto con los dioses en el marco de una relación disimétrica. Sin el concurso de las Musas el canto no es posible; los hombres no pueden ni saben sostener la palabra cantada. Homero y Hesíodo dan cuenta de esa dependencia que hace del poeta un servidor de las diosas (COLOMBANI, 2005b): “Musa, dime del hábil varón que en su largo extravío, tras haber arrasado el alcázar sagrado de Troya, conoció las ciudades y el genio de innúmeras gentes” (HOMERO, *Odisea*, I, vv. 1-3). Son siempre las Musas las que ostentan el primer conocimiento, la primera forma de saber articulada en relación de poder. Por ellas el hombre sabe y puede cantar lo que ellas le dan a conocer: “Principio da a contar donde quieras, ¡oh diosa nacida de Zeus! (HOMERO, *Odisea*, I, vv. 9-10).

La segunda marca que indica la disimetría estatutaria es la temprana presencia de Atenea en el relato. La diosa, que ya se ha dirigido a su Padre provocando, incluso, la reunión de los dioses en asamblea para tomar la decisión



del retorno de Ulises, se acerca a Telémaco en actitud protectora y su presencia bajo la máscara de Mentos representa una bisagra dentro del relato y de lo que constituye el tópico que queremos indagar. En efecto, es la presencia de la diosa la que parece determinar el desplazamiento subjetivo que se produce en el joven hijo de Ulises y Penélope.

Este es, por otra parte, el verdadero proyecto de nuestro trabajo: acompañar las transformaciones que se operan en Telémaco, a partir de su presencia, transida por el dolor y la nostalgia por la ausencia de un Padre de quien no se tiene noticias, hasta la decidida actitud del joven que lentamente se hace cargo de una situación difícil y compleja; actitud impensable en los primeros versos pero que, de la mano de la diosa-forastero, se encamina hacia un *topos* inédito. El presente trabajo recortará el enfrentamiento de Telémaco con su propia identidad y la ausencia del padre, a partir de un juego de desconocimientos

Aquella distancia entre hombres y dioses a la que aludiéramos inicialmente se ve trastocada o transformada por la voluntad de la divinidad. Tal parece ser el caso de Atenea que abandona el Olimpo y desciende bajo la máscara de Mentos. Para ello los dioses han determinado el retorno y la activa presencia de Atenea, quien devuelve su rostro estratégico. Una Atenea estratega anuncia su plan es los siguientes términos: “Yo misma iré en tanto a las tierras de Ítaca; allí de su hijo en el pecho pondré diligencia y valor por que llame en el ágora a junta a los dánaos crinados y en ella haga frente a los muchos galanes que matan sin duelo sus ovejas y bueyes rollizos de pasos de ruda” (HOMERO, *Odisea*, I, vv. 1-3).

El poder de Atenea se plasma en estrategia, respetando las marcas del poder que es pura táctica y obedece a un modelo batallador². Mas el poder no queda circunscrito a la unívoca posesión de la diosa; su intención es que Telémaco asuma su poder, se haga cargo del poder que su condición de hijo le confiere, contrarrestando el dominio que los galanes ostentan desde su progresivo avance sobre el palacio. Hay un proyecto nítido de Atenea, lograr que Telémaco crezca en poder y en saber; crezca por sus decisiones y crezca su poder, en una empresa que podríamos llamar de “empowerment”.

El palacio la espera en su calidad de forastero y las marcas de la debida hospitalidad no se hacen esperar. El descenso al convulsionado palacio de Ítaca es la primera marca de una aproximación que mueve las piezas del caleidos-

2 Foucault, M. En su período genealógico, el poder ocupa el centro de las reflexiones; se trata de una preocupación basada fundamentalmente en los modelos de funcionamiento del poder, desde un modelo restrictivo de sesgo negativo, a un poder productor, de sesgo positivo.



copio que hombres y dioses juegan en su disimetría ontológica: “De un gran salto dejando las cumbres olímpicas posóse en la tierra itaquea, de frente a las puertas de Ulises y al umbral de su casa, empuñando la lanza broncea y en la figura de Mentos, señor de los Tafios” (HOMERO, *Odisea*, I, vv. 102-105). Este es el segundo gesto, aparecer como un extranjero; en efecto, los dioses suelen no aparecer como tales frente a los mortales. La máscara es precisamente el pasaporte a una relación factible. Dejar de ser en apariencia un dios para devenir, también en apariencia, un mortal. Juego de simulacros que ponen la pareja ser-no ser o ser-parecer en clave problemática. Atenea es Atenea pero también es Mentos para poder aparecer ante Telémaco y marcar el rumbo del relato. Se opera una duplicidad estructural y la divinidad se vuelve bifronte: una cara divina y otra mortal. “Un gran salto” es la imagen perfecta para comprender lo que sucede. La diosa desciende y con ello rompe de algún modo la distancia natural que separa los *topoi*, salta ontológicamente para convertirse en un par. No hay meramente un cambio de espacialidad al abandonar las mansiones olímpicas y llegar a Ítaca; el cambio de espacialidad es también mutación ontológica ya que la calidad misma del ser de Atena “parece” transformarse. Delicias y capacidades divinas que sólo pueden captarse a partir del *topos* divino.

Las marcas de la hospitalidad

El plan está en marcha y la Atena estratega no escatima herramientas. La primera imagen de Telémaco marca su estado de ánimo: “se hallaba recostado entre aquellos galanes pensando en su alma y soñando entre sí con el héroe su padre, si acaso pareciese de pronto y sembrase espanto entre ellos, recobrar su honor y rigiera de nuevo su casa” (HOMERO, *Odisea*, I, vv. 113-118). Telémaco sufre, sueña y piensa. No hay marcas de acción sobre la circunstancia ni sobre los otros en esta primera aparición, estática y hasta cierto punto, pasiva. Telémaco está vuelto sobre sí. Reforzamos la imagen a partir de lo que constituirá el despliegue dramático que el joven efectuará a partir de su contacto con Mentos.

La presencia de Mentos, señor de los Tafios en Ítaca, inaugura un primer puente tendido hacia el otro, despertando el rol de anfitrión en el joven Telémaco. Tal como ocurre cuando llega un forastero, aquel que representa la figura referente de la casa brinda al recién llegado las marcas de la hospitalidad. La ausencia de Odiseo ubica a Telémaco en la función de hospitalidad que marca la generosidad del anfitrión. Frente la *hybris* habitual y característica de los galanes que invaden con descaro un palacio que les es ajeno, el joven Telémaco juega su rol adulto y mesurado dando muestras de conocer la lección de civilidad: acoger a quien llega a la propia casa: “Forastero, salud, bien tratado serás,



pero antes de explicar a qué vienes habrás de saciar tu apetito” (HOMERO, *Odisea*, I, vv. 123-124). Se acaba de producir el primer “entre” (BUBER, 1974, p. 7 e ss.) entre Telémaco y Mentos y con ello el punto de partida de una estrategia que transformará la vida del joven y del palacio a partir de la acción política que Telémaco desplegará, inscrita en la noción de resistencia³.

Mentos es atendido con la cortesía que marca el ritual de la hospitalidad. Una vez más la comida compartida, ofrecida como un don, es el pasaporte a una convivialidad que permite la emergencia del *logos* compartido. Telémaco desconoce la verdadera identidad del forastero pero poco importa el dato a la hora de dar inicio al ritual aludido. La presencia del recién llegado es el *kairós* para construir ese “entre” que posibilita el mutuo contacto: “él, tomando una silla se puso a su lado bien lejos de los otros, no diese a su huésped enojo el tumulto y le agriase el manjar si quedaba entre aquellos procaces y también por poder preguntarle del padre en ausencia” (HOMERO, *Odisea*, I, vv. 132-135). Los otros son los verdaderos otros, aquellos que tensionan con su actitud, estilo y comportamiento los familiares gestos de lo mismo. La presencia de los galanes tensiona antropológicamente las marcas de la Mismidad y de la Otredad en la escena cultural (GARRETA, 1999, p. 11).

Los signos de hospitalidad refuerzan la inclusión en el territorio de lo mismo, dando cuenta de un “entre” compartido, de una misma pertenencia a un “universo personal”⁴ que aún en prácticas de reconocimiento, generando el espacio cultural que, como un tejido, alberga de la intemperie, cobija de la desnudez antropológica, la que Telémaco siente a partir de su dolor y la del forastero en su llegada a tierras otras⁵.

Es el *kairós* de la hospitalidad: “Una sierva a este punto llegó con un jarro de oro, en sus manos el agua vertió sobre fuente de plata y le puso delante una mesa pulida; la honrada despensera, trayéndole el pan, colocólo a su lado y otros muchos manjares sirvió que en reserva tenía. Asomó el trinchador, bien en alto sus platos de carne de distintas especies, y puso unas copas de oro que el heraldo una vez y otra vez les llenaba de vino” (HOMERO,

3 Ver cit.3. El concepto de Resistencia debe ser entendido a la luz del concepto de poder como un par complementario.

4 Pensamos en la bibliografía clásica de la Antropología Filosófica para esta afirmación. Tanto Max Scheler como Ernst Cassirer, Martin Buber o Emmanuel Mounier, por nombrar sólo algunos autores clásicos de la disciplina, aluden a esta posibilidad humana de instituir un universo personal; se trate de un planteo espiritualista o de una abordaje materialista, el hombre parece estar transido por un plus que lo territorializa en un cierto espacio ontológico, traducido, precisamente, en la capacidad de gestar un *kósmos* humano.

5 Ver cita 7.



Odisea, I, vv. 136-143). Verdadera lección antropológica donde la mesa marca las pautas del *topos* común.

El joven efectúa las preguntas habituales de reconocimiento en gesto hospitalario e instituyente del espacio existencial compartido, al tiempo que señala con marcada intención la radical heterogeneidad antropológica de la presencia de los galanes en el palacio: “Pero, ¡ea!, tú dime y explica esto otro. ¿Quién eres? ¿De qué gente? ¿Cuál es tu ciudad? ¿Quiénes fueron tus padres? ¿En qué barco has llegado hasta aquí? ¿Cómo fue que sus hombres te trajeron a Ítaca? ¿En dónde decíanse nacidos?” (HOMERO, *Odisea*, I, vv. 169-173). El interrogatorio da cuenta de una inscripción antropológica común; son las preguntas primeras, fundantes de una relación que se inaugura a partir de una misma pertenencia cultural: la tierra los padres, los contactos, los recorridos, el rumbo, el mapa existencial por donde circula la vida, la propia y la ajena. Telémaco no sabe y quiere saber.

Las marcas del conocimiento

“verdad es que Ulises no ha muerto en la tierra, antes bien, está preso con vida en el ancho océano” (HOMERO, *Odisea*, I, vv. 186-187).

Mentes se presenta ante Telémaco, anunciando su intención de explicárselo todo fielmente (179) e invita al joven a expresar su identidad. Esta invitación es un gesto de suma importancia ya que es el dolor, articulado en la identidad, esa marca humana demasiada humana⁶ que permite poner el *logos* en el punto común entre ambos y diagramar el campo antropológico que los reúna como pares, más allá de la verdadera identidad de Mentes, el señor de los Tafios, que, como sabemos, permanece desconocida para Telémaco.

La escena se juega bajo el signo del desconocimiento. Hay una tensión entre saber y no saber que territorializa a los hombres y a la diosa en *topoi* diferenciados de saber. El no saber acompaña a los distintos actores. Telémaco no sabe la suerte corrida por su querido Padre; tampoco sabe de dónde viene ni a qué linaje pertenece el forastero; los galanes no saben quién ha llegado al

6 Foucault, M. (1979). En la conferencia “Nietzsche, la historia, la genealogía” 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. Es en este marco teórico donde cobra espesura la idea de lo humano sin más, sin recurrencia a trasfondo metafísico alguno.



palacio. Sólo el forastero sabe, como saben los dioses en un saber que supera la ignorancia de los mortales. Mentos-Atenea sí sabe y desde el horizonte que ese saber habilita, invita a Telémaco a conocer la verdad: “Yo no obstante te voy a anunciar todo aquello que inspiran a mi mente los dioses y pienso tendrás cumplimiento aun sin ser adivino ni experto en presagios: no es mucho lo que ya separado estará de su patria querida, aunque lleguen a atarle con férrea cadena, que él piensa y medita el regreso, pues siempre fue ducho en ardidés” (HOMERO, *Odisea*, I, vv. 200-205).

No saber y dolor. Estos son los elementos que ponen en marcha las transformaciones subjetivas del joven. El dolor del hijo por el desconocimiento del destino del padre es la mediación para lograr el vínculo entre ambos. El dolor es, además, el incentivo para desear conocer. La ausencia de conocimiento coincide con la ausencia del padre. Quizás sean demasiadas ausencias para permanecer pasivo.

El deseo de saber impele a la acción. Sin deseo no hay acción y Telémaco se encamina a la gesta del reconocimiento, propio y del de su padre: “De él nacido me dice mi madre, mas yo por mí mismo no lo puedo saber: ¿qué mortal reconoce su sangre? Bien quisiera ser hijo de un padre feliz al que hallara la vejez disfrutando en mitad de sus propias haciendas, mas mi padre es el más desdichado de todos los hombres: de ese tal según cuentan nació, ya que tú me preguntas” (HOMERO, *Odisea*, I, vv. 215-220). No sin dolor. No sin el crecimiento que ello implica como actitud existencial. El deseo de saber surge de la conciencia de no saber, del reconocimiento de la propia ignorancia. Telémaco ignora su verdadera identidad, así como el destino de su padre y quizás sea esa ignorancia el germen del cambio que se opera en él, así como las marcas de un crecimiento que descolocará a los actores del palacio.

Por supuesto que nada de esto sería posible sin mediar la acción indirecta de Atenea o, paradójicamente, la acción directa de Mentos. Aludimos a una acción indirecta ya que la diosa no ha aparecido en su verdadera dimensión ontológica; la mediación se opera bajo el signo de Mentos y su acción sobre Telémaco; son estas marcas las que ponen en juego, a su vez, las marcas de la transformación que lentamente comienza a operarse en el joven hijo de Odiseo. Por lo pronto, la angustia de inquirir sobre su identidad, lo cual no es poco a la hora de iniciar un proceso de transformación donde la clave es la relación saber-poder como núcleo de subjetivación. A mayor conocimiento de sí, mayor poder sobre uno mismo.

Quizás sea esta apropiación la clave del “empowerment” que pasaremos a relevar.



Es de ver cuánta falta te hace ese Ulises ausente que a estos hombres osados pusiera las manos encima (HOMERO, *Odisea*, I, vv. 233-234).

Telémaco conoce perfectamente la causa de su pesar. Si hasta este punto hemos jugado con la tensión conocimiento-desconocimiento y el joven parecía desconocer núcleos existenciales vigorosos, ahora podemos afirmar que conoce las causas de su aficción: la suerte corrida por su padre y la que corre su querida madre: “y los otros que en Ítaca abrupta detentan el mando con mi madre pretenden casar y disipan mi hacienda. Ella, en tanto ni puede negarse a una boda que odia ni al abuso dar fin y ellos comen, devoran mi casa y muy pronto también me tendrán devorado a mí” (HOMERO, *Odisea*, I, vv. 247-251). Los versos son fuertes y están cargados de una enorme angustia. El relato da cuenta de una actitud predatoria y usurpadora por parte de los intrusos, a quienes ya hemos ubicado en el *topos* de la Otredad, y, sobre todo, de un temor concreto por la propia vida. Estamos frente a una situación límite. El filósofo Karl Jaspers alude a cuatro orígenes de la filosofía, siendo uno de ellos las situaciones límites como aquellas circunstancias de las cuales el hombre no puede alejarse ni evadir⁷. Ahora bien, estos orígenes tienen la particularidad de constituir incentivos para el pensamiento y la reflexión; de allí su condición de “origen” a diferencia de lo que sería un comienzo. El temor a la propia muerte es el origen de un intento de reflexión por parte del joven, angustiado también por la sistemática destrucción del palacio y la infelicidad de sus madres. Situaciones extremas que lo ponen en el plano de la reflexión y de la acción como veremos a lo largo de este apartado.

Una situación límite constituye entonces una bisagra subjetivante, un impulso existencial que contribuye a la constitución de uno mismo como sujeto responsable. Es, una vez más Mentos quien invita a la gesta resistencial. El forastero se encarga de discriminar los planos y las posibilidades respectivas de decisión y de acción pero enfatiza la responsabilidad que le cabe a Telémaco en la empresa de convertirse en un hombre: “Ello todo, no obstante, en las haldas está de los dioses, que haya o no de volver al hogar y cumplir la venganza en sus propios palacios; tú, en cambio, forzoso es que pienses en el modo de echar de esta casa a esas gentes” (HOMERO, *Odisea*, I,

7 Jaspers, K. (1981). De los cuatro orígenes de la filosofía que postula, la admiración o asombro constituye el origen emblemático que da cuenta del *páthos* que la vastedad de lo real causa en el sujeto. Al tiempo que da cuenta de esa perplejidad por lo que es y hay, da marcas de la propia ignorancia del sujeto frente a tamaña inconmensurabilidad.



v v. 267-270). Las cartas están echadas y el plan continúa su traza original. La estrategia divina ha llegado a tierra itaquea a convertir a Telémaco en un hombre que busca su destino, hilvanado al de su propio padre. La identidad de ambos está intrínsecamente ligada, no sólo por las líneas del linaje, sino por el territorio existencial donde se inscriben sus vidas respectivas; el dolor es el núcleo de parentesco y es en nombre de ese dolor que se gesta lentamente la resistencia como espacio de poder.

El camino de la resistencia implica ejercer el poder allí donde otros parecen haberlo usurpado. Se trata de recuperar para la casa real un poder que en su eterno juego de circulación ha ido a parar en manos ajenas. Atenea, la estrategia perfecta, sabe que el primer paso consiste en expulsar a quienes se han adueñado de una situación que debe tener otro dueño. Expulsar a esos hombres es el primer gesto de recuperación del poder y la primera decisión de Telémaco en materia política en tanto productora de transformaciones.

Deshacerse de los galanes es apropiarse de un espacio de poder que lo constituye como adulto. Mentos lo insta a tomar la palabra, o cual equivale a tomar el poder. Tal como sostiene Michel Foucault por poca cosa que parezca el discurso es aquello de lo cual uno quiere apropiarse⁸. Ocurre que no se trata meramente de una cuestión lingüística sino de una posesión que implica modos de instalación en los juegos de poder. Muy rápidamente el discurso entabla vínculos indisociables con el deseo y con el poder. Telémaco debe tomar la palabra y para ello debe desearlo: "Veamos, tus sentidos aviva y se graben en ti mis palabras: llama a junta mañana en la plaza a los nobles aqueos y ante todos explícas el asunto; que sean deidades tus testigos y ordena a esos mozos marchar a sus casas" (HOMERO, *Odisea*, I, vv. 270-274). Llevar el asunto a la asamblea es una forma de compartirlo con la comunidad de pares. La asamblea constituye el espacio político por excelencia y lo que a ella se lleva es el asunto común, aquello que de alguna manera importa a todos. Tal es el valor que Marcel Detienne le confiere a la palabra *diálogos* (DETIENNE, 1986). La sugerencia de Mentos de reunir la asamblea parece inscribirse en la necesidad de que el asunto de Telémaco se convierta de algún modo, en el asunto de todos. Expulsar a los galanes es la prioridad y ello debe ser anunciado en el marco de la ritualidad que la asamblea impone. Tomar la palabra en la asamblea es complementario de la acción de expulsar a los galanes y ello se inscribe en el acto maduro de tomar el poder. La mediación de la palabra, bajo la protección y tutela de los dioses como testigos, es el

8 Foucault, M. En *El orden del discurso* Michel Foucault sostiene que toda configuración epocal articula una cierta relación entre discurso y poder, al tiempo que el discurso obedece a una cierta arquitectura, de reglas específicas de producción, distribución y circulación de los discursos.

acto emblemático de ocupar un espacio de poder, articulado en gesto resistencial. Telémaco decide y actúa en consonancia.



El plan exige otras acciones, otras decisiones que en un punto vinculan a Telémaco con su propio padre en una especie de doblete existencial. También Telémaco inicia un viaje, un *nostos*, un retorno a sus raíces; la búsqueda del padre ausente es su propia búsqueda identitaria; el retorno a sus orígenes es el viaje hacia una subjetividad que sufre por el desconocimiento del destino del señor de la casa. Ir en busca de ello es, de algún modo, salir al cruce del propio retorno del padre. Peregrinos existenciales que no cesan de buscar su punto de sosiego. Nómades que abren a su paso el universo antropológico de retornar a sus orígenes. Es necesario partir como fue necesario para Ulises partir de Troya tras la caída: “ve y coge la nave mejor y con veinte remeros sal e intenta saber de tu padre perdido hace tanto, ya te venga a informar algún hombre, a escuches la fama que venida de Zeus esparce su voz por el mundo” (HOMERO, *Odisea*, I, vv. 280-284). Crecer implica viajar, no geográficamente, sino existencialmente. La geografía a recorrer es interior, no exterior. La presencia del padre implica escuchar su nombre, su fama, la gloria que lo identifica y lo hace presente. No hay presencia sin nombre; no hay vida sin la fama que el boca a boca immortaliza. Telémaco debe partir a escuchar ese nombre que es su propio nombre como hijo de Ulises. Escucharlo es reconocerse en gesto adulto. Saberse hijo de un padre que ha abandonado hace mucho tiempo la tierra segura. Viajar existencialmente es estar disponible a la novedad: Nada es seguro cuando el hombre emprende ese viaje al interior de su identidad.

El largo regreso al padre

Forastero has hablado en verdad con afecto entrañable, como un padre a un hijo; no habré de olvidar tus palabras (HOMERO, *Odisea*, I, v. 306)

Atenea, la perfecta estratega, avanza bajo el ropaje de Mentés en la traza del diagrama existencial; planea con arte fantástico la ruta antropológica más ardua: “marcha a Pilo primero e inquires de Néstor divino; desde Pilo ve a Esparta y pregúntale allí Menelao, que el postrero volvió de los dánaos vestido de bronce; y, si nuevas te dan de que vive y regresa tu padre, por muy grande que sea tu aflicción persevera hasta un año, mas, si sabes que ha muerto y no cuenta en los vivos, retorna sin mayor dilación a la patria querida y levanta en su honor un gran túmulo, ofrécele fúnebres dones, cuanto bien te parezca, y entrega tu madre a otro esposo” (HOMERO, *Odisea*, I, vv. 284-292). El viaje enfrenta a Telémaco nuevamente con la idea de la muerte como situación límite: la posible muerte de su padre.



De confirmar la muerte, el joven deberá enfrenta nuevos desafíos que corroborarán su estatuto de hombre del palacio. Atrás habrá quedado el joven Telémaco apesadumbrado por el dolor del desconocimiento. Será la hora de decisiones fuertes, erigir un túmulo para su padre y entregar a su madre en casamiento, según las pautas del dispositivo matrimonial de la casa homérica (LEDUC, 1992, p. 271). Las decisiones y las acciones consecuentes corroboran el desplazamiento subjetivo de Telémaco: es él quien tomará las riendas de una casa que ha perdido a su figura fuerte. Serán acciones que, por otra parte, terminarán de ubicarlo en lugar de poder que se está construyendo bajo la tutela de Mentés, el perfecto estratega.

El modelo de ejercicio del poder que se despliega implica luchas que posibilitan la movilidad del mismo. Los galanes, a su manera, usurpan un espacio de poder que debe ser conjurado, tal como hemos anticipado. La expulsión de los varones es un episodio dentro del modelo de la batalla perpetua que la consolidación, siempre móvil del poder, implica en su dinámica⁹.

El plan estratégico vuelve a enfrentar a Telémaco con la posibilidad de la muerte, tema recurrente que sigue flotando en la escena: la propia muerte en manos de los voraces galanes, la muerte del padre y ahora la muerte de los intrusos: “Una vez que lo hagas y acabes aquello que digo te pondrás a pensar con la mente y el alma en el modo de matar a esos hombres aquí en tu palacio, ya sea con engaños, ya en lucha a la luz, pues en nada te cuadra que te muestras aún niño; eres ya muy mayor para ello” (HOMERO, *Odisea*, I, vv. 293-297). La devolución del forastero no sólo implica la invitación a un acto extremo, sino a la devolución del nuevo estatuto subjetivo de Telémaco. El desplazamiento lo ha puesto de cara con las decisiones más extremas como afrontar la responsabilidad de la muerte del enemigo. Sólo desde una fuerte consolidación del poder sobre sí y sobre los otros se puede vislumbrar un acto de semejante envergadura política. Es por ello que Mentés afirma que nada queda de aquel niño que un día encontrara en el palacio sumergido en el dolor y la procacidad de quienes parecían ostentar el burdo dominio de la casa real.

El destino de Telémaco se juega en el mismo destino de Orestes, quien vengara el nombre del padre dando muerte Egisto y agigantara con ese acto de poder su propio nombre: “Tú, querido, también pues te veo tan alto y gallardo, ten valor y que alaben tus hechos los hombres futuros” (HOMERO, *Odisea*, I, vv. 301-302). Conocemos las reglas de la lógica aristocrática (DETIENNE, 1986). La verdadera identidad y el verdadero conocimiento

⁹ Ver cita 3.



son una construcción colectiva y tendida hacia el futuro; los hombres que de boca en boca mantienen el alto el rumor de la fama, son los co-artífices de un reconocimiento que supera la espacialidad y la temporalidad del instante.

Creer en el poder y en el estatuto que ciertas decisiones e instalaciones otorgan es aspirar a ingresar en ese dispositivo de reconocimiento social que hace de la lógica aristocrática el círculo de pertenencia de los *aristoi*.

Es hora de partir. El forastero ha intervenido suficientemente y ha trazado la ruta a continuar. Es hora de retornar pero las pautas y las cartas están echadas. Ha tenido sobre Telémaco una acción política extraordinaria: su presencia ha movilizadado la estructura subjetiva del joven y ha causado las transformaciones esperadas. Esa es la acción política; actuar sobre los sujetos, arrojando nuevos modos de subjetivación, nuevas maneras en que los sujetos se hacen cargo de sí mismos: "tú sigue vigilándolo todo y atiende a cumplir mis consejos" (HOMERO, *Odisea*, I, vv. 304-305).

Las marcas del poder

Las palabras a Penélope como signo de autoridad

Dejéle en el alma fortaleza y valor y un recuerdo más vivo que antes de su padre querido (HOMERO, *Odisea*, I, vv. 320-322).

Dossier

El plan fue anunciado, las indicaciones dadas y ya es hora de acompañar las transformaciones y los deslizamientos de Telémaco hacia otras y nuevas instalaciones subjetivas. El enfrentamiento a su madre es la primera muestra de ello.

Un aedo antas las desventuras de los dánaos de Ilión. Un canto que lastima a Penélope, seguramente por el recuerdo de su amado esposo. Es ella misma la que pide a Femio interrumpir el canto por el dolor que le provoca, ya que, como ella misma afirma: "royéndome va el corazón en el pecho, pues ni mí como en nadir se ceba un dolor sin olvido" (HOMERO, *Odisea*, I, vv. 341-342). Dolor perpetuo por la perpetua ausencia del ser querido; dolor reconocido por Telémaco porque fue y es su mismo dolor por la ausencia eterna de un padre cuya recuerdo cala muy hondo. Pero las marcas son otras y Telémaco reacciona ante esa expresión de dolor, mostrando un nuevo modelo de instalación. El dolor de su madre es el *kairos* para mostrarse desde otro *topos*: "¿Por qué, oh madre, le impides al hábil aedo que trate de agradar como su genio le inspire? La culpa no la tiene el cantor, sino Zeus, que reparte sus dones y los da a cada cual de los hombres según su talante" (HOMERO,



Odisea, I, vv. 346-349). Telémaco conoce la marca antropológica inaugural: los dioses son los verdaderos artífices de la suerte de los mortales, no un simple cantor, a quien nada hay que reprocharle. Si el canto se vuelve insoportable, el destino de su madre es retornar a su sala y firmemente se lo hace saber, despertando el asombro de Penélope que lo desconoce en su palabra firme y autoritaria: “mas tú vete a tus salas de nuevo y atiende a tus propias labores, al telar y a la rueca, y ordena, asimismo, a tus siervas aplicarse al trabajo; el hablar les compete a los hombres y entre todos a mí, porque tengo el poder de la casa” (HOMERO, **Odisea**, I, vv. 355-359). Fantástica resolución de una transformación que empieza a emerger. Telémaco es el hombre de la palabra autoritaria. La palabra que evoca el *logos* del padre de familia, como evoca Detienne, a propósito de la palabra sensata que caracteriza a Nereo, el anciano del mar (DETIENNE, 1986). Palabra de quien ostenta la firmeza que le dona su autoridad sensata. De niño a señor de la situación, Telémaco está dando pruebas de un deslizamiento marcado por los signos del poder; poder sobre sí y sobre los demás; por eso detenta “el poder de la casa” y desde allí distribuye los espacios y las funciones. Por eso el espacio de su madre es el que le corresponde a la mujer según las pautas de la casa homérica y por eso sus propias pautas son las que le corresponden al varón de esa misma casa homérica: hablar, hacer uso de la palabra como herramienta de poder. Palabra que instala en el juego político de indicar el rol de cada cual. Tejer y hablar. He allí la tensión en los juegos de poder y en los *topoi* que los actores ocupan al interior del *oikos* que parece ir ganando en autoridad legítima frente a la usurpación cometida. El gesto de Telémaco no pasa inadvertido: “Admirada la madre tornóse y marchó a su aposento con el recio discurso del hijo grabado en el alma” (HOMERO, **Odisea**, I, vv. 360-362).

Las palabras a los galanes como signo de la resistencia

Ni una palabra más. Ni una concesión más. Ha llegado la hora de encarar a quienes poseen un pseudo-poder. Es el *kairós* de un giro decisivo en la estructura política del palacio. Es la hora sublime del plan trazado por el forastero y la ocasión de percibir la contundencia de la transformación subjetiva que venimos relevando: “Pretendientes que con esa insolente altivez asediáis a mi madre, del banquete gocemos en paz y que tal griterío cese al punto, que es dulce escuchar a un cantor como éste, semejante su voz a las mismas deidades, Mañana, con la luz de la aurora, saldremos al ágora todos y bien claro os diré cuanto tengo en el ánimo” (HOMERO, **Odisea**, I, vv. 367-373). El joven hijo de Odiseo ha puesto en claro cuál es su nuevo papel. Tomar



la palabra en el ágora es la muestra de una autoridad que se lleva al punto común, que se coloca es *tó méson*, en el espacio que ocupan los asuntos que atañen al grupo. De allí la convocatoria. El día siguiente marcará la definitiva posición de Telémaco frente a los pretendientes ya que deberán dejar las salas que con altivez ocupan. La posición clara del joven implica el reproche por la actitud predatoria que los caracteriza: “no obstante, si pensáis que es mejor y más grato seguir devorando la fortuna de un solo varón sin gastar de lo propio devoradla, mas yo he de clamar a los dioses eternos por si Zeus me concede el castigo de tales desmanes y algún día en mi mismo palacio moriré sin venganza” (HOMERO, *Odisea*, I, vv. 375-380). La imagen y la advertencia son contundentes. La representación de la muerte retorna ahora como posibilidad y es anunciada sin mediación alguna. Ya ha estado presente en el relato de distintas maneras pero ha llegado el *kairós* de traer su evocación con la firmeza de quien detenta el poder de efectuar una advertencia de ese registro ante quienes constituyen una amenaza para la tranquilidad del palacio. Telémaco no duda en imponer su palabra como signo de un *empowerment* progresivo y definitivo, que sólo puede ser captado a partir del largo sufrimiento padecido. Las muestras del desplazamiento que venimos relevando no dejan de admirar a los galanes: “Tal les dijo Telémaco y ellos, mordiendo sus labios, se admiraban del nuevo valor que mostraba al hablarles” (HOMERO, *Odisea*, I, vv. 381-382). Quizás sea el mismo asombro de Penélope tras las palabras pronunciadas. El esto discursivo de Telémaco genera el asombro de quien deja de reconocer al hombre que era familiar; la extrañeza obedece al *pathos* del no reconocimiento identitario del otro a partir de su transformación subjetiva. Telémaco ha dejado de ser el joven familiar a la mirada y la consideración de los galanes para devenir un “otro”, una forma de extraño existencial a partir de la posesión del poder que, por supuesto, debilita otros poderes en el marco de la funcionalidad estratégica que le conocemos como nota dominante. Hay, pues, un rasgo que, en este momento de la circunstancia, emparenta a los pretendientes y a Penélope: el desconcierto frente a la emergencia de una autoridad firme pero juvenil en un *tópos* que parecía carecer de ella ante la ausencia del señor de las tierras.

Apenas un gesto de resistencia en las palabras de Antínoo: “De seguro, Telémaco, inspiran los dioses palabras tan ufanas y te hacen hablar con tanta osadía, mas que el hijo de Crono no quiera otorgarte en la tierra itaqueña que bañan los mares el reino paterno” (HOMERO, *Odisea*, I, vv. 384-387). Antínoo sabe que la fuerza de Telémaco está inspirada por los dioses,



tal como sabe Telémaco que la posible posesión del reino será puro favor del Crónida: “Aunque a mal me lo lleves, Antínoo, tendré que decirte que, si Zeus me lo da, tomaré de buen grado ese reino. ¿O es que piensas tal vez que reinan es la gran desventura de los hombres? No es así, bien de cierto, que el rey por de pronto tiene bien abastada su casa y sin par su honra” (HOMERO, *Odisea*, I, vv. 389-393). Telémaco no sólo reivindica la posesión de lo que le pertenece sino que además reivindica la acción política de la cual viene dando notables muestras. Reinan, mandar, ejercer el poder y la autoridad sobre los demás es el desafío que el joven está dispuesto a asumir. Recuperando la idea foucaultiana que ha guiado algunas de nuestras reflexiones, uno desea adueñarse del discurso porque, a su vez, desea adueñarse del poder que el mismo expresa en una maridaje estructural. Desear la palabra como lo ha hecho el joven trae de suyo afrontar los riesgos del poder como aquello que también se desea.

Querer gobernar en el nombre del padre es el deseo del joven, sin olvidar la presencia del verdadero artífice del reino; la posesión del poder implica el acto de reconocimiento del poder del padre, más allá de su ausencia. Crecer constituye el acto responsable de asumir lo que a uno le pertenece sin olvidar jamás el origen de tal posesión: “yo seré soberano en mi casa, mandando en los siervos que ganó mi padre para mí en los combates Ulises divino” (HOMERO, *Odisea*, I, v. v. 397-398). El modelo es siempre agonístico. Telémaco lucha por recuperar lo que su padre ha ganado en la lucha; la lógica aristocrática se juega siempre en el marco de la batalla perpetua.

Ardua jornada. Suelen ser duros los días en los que se expresan transformaciones subjetivas de peso. Palabras, resistencias, sentimientos diversos, marchas, contramarchas, acciones, reacciones, elementos todos constitutivos de un dispositivo que el viejo forastero, ya reconocido secretamente por Telémaco como la diosa Atenea, ha diagrama con exquisita precisión. La mañana será también ardua y el viaje aguarda surcando el mar.

Es hora de un merecido descanso: “Allá el lecho buscó revolviendo en su mente mil cosas” (HOMERO, *Odisea*, I, v. 427), mientras él en la noche, cubierto e finas azaleas, meditando el viaje quedó de que Atenea le hablara” (HOMERO, *Odisea*, I, vv. 443-444).

Quizás sólo resta esperar la noche y con la luz del día ya veremos lo que acontece.



“La Aurora temprana de dedos de rosa” (HOMERO, *Odisea*, II, v. 1): el nuevo *kairós*

La mañana ha llegado y con ella la definitiva consolidación de un modelo de ejercicio del poder que se articula en un *lógos* que da cuenta de la autoridad.

Es necesario reunir a los varones en la plaza porque es ese el epicentro de la actividad política. Es el espacio político por excelencia. Entendemos lo político como aquello que da cuenta del ejercicio del poder, de los juegos que se dan entre los distintos actores que pueden y saben con su discurso tensar las relaciones de poder. Esa ritualidad política, de la cual dará muestras extraordinarias la Grecia clásica, encuentra en la reunión de los dánaos crinados un antecedente notable, quienes, “sin tardanza se fueron juntando” (HOMERO, *Odisea*, II, v. 7). El primer signo de poder que detenta Telémaco es su misma aparición. Las marcas regias se dejan ver en una presencia que no pasa inadvertida: “Un divino esplendor por el cuerpo por el cuerpo vertióle Atenea, admirábanse todos al verle, cedióle paso los ancianos y vino a ocupar el sitio de su padre” (HOMERO, *Odisea*, II, vv. 12-14). Volvemos a recuperar el concepto e asombro desde una vertiente filosófica; los dánaos admiran al joven en el usual uso del término pero, a nuestro criterio, hay una especie de admiración o maravilla en términos de desconocimiento, tal como ha dado cuenta Jaspers y nosotros hemos referido en apartados anteriores. No conocer esa figura que de joven inexperto y padeciente ha pasado a ocupar el sitio del padre con todas las marcas que representan un espacio de poder.

La convocatoria implica la reunión de la asamblea que marca el espacio material y mental de la práctica institucional. No se trata de una mera reunión azarosa, sino de una circunstancia que obedece a pautas precisas de organización que la convierten en el *kairós* de una ritualización política propia de la configuración histórico-mental que estamos relevando. Reunir la asamblea y tomar el cetro para pronunciar la palabra son los gestos que convierten al momento en una circunstancia de vida colectiva: “Tal decíales y el hijo gozó del elogio; sintió ganas de hablar y no pudo seguir en su asiento; levantóse en mitad de la plaza y al unto un heraldo, el prudente Pisénor, le puso en las manos el cetro” (HOMERO, *Odisea*, II, vv. 35-38). He aquí las pautas de la práctica institucional: sentir deseos de hablar, abandonar el lugar privado para ocupar el *mésón* como lugar simbólico del centro, hablar a la asamblea desde ese *tópos* emblemático y tomar el cetro como símbolo de la autoridad. Pasar al



méson implica que aquello que se va a pronunciar es un asunto que importa a todos: por eso se abandona el lugar privado, espacio de las cuestiones que atañen a no solo, para acceder a un espacio público de plena visibilidad para el grupo de guerreros. No obstante, en este caso puntual se produce un matiz interesante que complejiza las pautas estándares de la práctica: Telémaco va a hablar de una aficción propia pero que roza a todos cuantos están escuchando.

La ritualidad se pone en marcha por el deseo de Telémaco de hablar. Tal como analizamos precedentemente, uno desea adueñarse del discurso y desde ese deseo toma la palabra como bisagra subjetivante: “Nada sé de negocio común que traer con vosotros, es mi propia aficción quien me mueve, dos males a un tiempo es mi hogar han caído. No sólo perdí a mi buen padre, que según la piedad de su mando lo fue también vuestro, mas hay una cosa peor que destrozada mi casa totalmente bien pronto y habrá de acabar con mi hacienda: asediada a disgusto mi madre se ve por los hijos de los hombres más nobles de aquí” (HOMERO, *Odisea*, II, vv. 44-51). Estas son las dos aficciones que aquejan al joven y desea compartirlas como efecto político. La casa y la madre, eventualmente convertida en esposa. Los galanes se encuentran bajo el signo de la transgresión. Prueba de ello es que no acuden al padre de Penélope, Icario, a cumplir con las pautas que el dispositivo matrimonial exige tienen una actitud predatoria para con la casa.

Ahora bien, ¿cuál es el escenario mental en el que se inscriben la casa y la esposa en el universo homérico? Dónde radica la aficción de Telémaco. Proponemos un breve atajo para dar cuenta de ambos tópicos.

Las sociedades estructuradas en “casas discretas”. El matrimonio como marca de identidad cultural

Iliada y *Odisea* plantean un tipo de sociedad estructurada en “casas discretas” que no se entrecruzan y mantienen un dispositivo de unificación.

Homero nunca dice qué es la casa; más vale, lo que devuelve es una suerte de inventario de elementos solidarios y afines a ella: la esposa, los hijos, la parcela de tierra, *cleros*, el techo elevado de la casa, su hogar central circular, *eschara*, las riquezas que se ponen en movimiento, *próbata*-ganado, y las riquezas que se poseen en reserva, *ktemata*, los víveres y los objetos de valor, *keimelia*. Se trata de “inventario” instituyente del propio concepto; no es meramente la enumeración de elementos, sino aquello que permite acceder al concepto mismo.

De esta manera, la estructura en casa es un concepto simbólico elabo-



rado a partir de cuatro elementos instituyentes, de cuatro “signos concretos”: en primer lugar, la casa; en segundo lugar, su contenido, esto es, las *cosas poseídas*; en tercer lugar, la parcela de tierra y por último, el ganado. Son estos signos concretos los nombran la casa como concepto, de algún modo, intangible conceptualmente. Tal como sostiene Leduc, “Cada uno de estos signos es a la vez una riqueza completamente material y, para decirlo con palabras de G Durand, la ‘epifanía de un misterio’, en este caso, el misterio de la inserción de los hombres en la sociedad global” (LEDUC, 1992, p. 277).

La casa homérica es, por lo tanto, un objeto simbólico, y es, sobre todo, una cosa concreta, la habitación, la habitación “bien construida”; en realidad, la casa es el conjunto de elementos “bien construidos”: el techo elevado, con una viga maestra, que parece ser el significado primitivo de *oikos*; es este techo “bien construido” el que cubre la *eschara*, el hogar central, circular y matricio, donde cada mañana se pone en marcha el ciclo de la casa, encendiendo el fuego, que baña con su luz la reunión de los que se sientan a su alrededor. Se trata de aquello “bien construido” que cobija la ritualidad de poner en circulación la diaria cosmicidad que la propia casa guarda y reproduce. Estamos en presencia de una ensambladura de cosas “bien construidas”, de un encastrado que constituye un “todo” que envuelve las partes, una “misteriosa epifanía,” que no es otra que la del grupo de la reproducción instituida. El valor del fuego es de un simbolismo radical: “El fuego, que flamea en medio de la casa “con un agradable olor a cedro y tuya”, baña con su luz bienhechora a los comensales sentados en torno a él, Y bien, en esta ensambladura de ‘cosas bien construidas’, o, para citar a Aristóteles, en ese ‘todo’ que envuelve a las ‘partes’, el pensamiento social ve la ‘misteriosa epifanía’ de un grupo humano que no tiene nada de natural: el grupo de la reproducción instituida” (LEDUC, 1992, p. 277). El escenario constituye el espacio de una comunidad que se instituye como tal, de un grupo que se instala como perteneciente a un *holon*, a una totalidad que los envuelve, al tiempo que posibilita su institución como grupo.

La autora trabaja acertadamente el valor del hogar-fuego y su lugar central, tanto en la narrativa homérica, como en la configuración simbólica de la casa: allí se dirige el padre a presentar a su hijo legítimo, luego de cinco días de haber nacido; en ese lugar va a darle un nombre, a colocarlo en posición vertical y, así, con estos actos ritualizados, convertirlo en una parte de la casa, esto es, en una parte constitutiva del “todo”; de esa totalidad que envuelve a las partes. Tal como afirma Leduc, “tener un nombre equivale a haber sido reconocido por el padre y por la *casa*, a pertenecer al grupo de quienes tienen un padre, un nombre y una *casa*, es decir, al grupo de los residentes libres” (LEDUC, 1992, p. 278).



Proponemos una lectura política que nos parece acertada, en la medida en que el gesto ritualizado, que pone en juego distintos actores y elementos simbólicos, determina la pertenencia o no a una cierta estructura social. No se trata meramente de una práctica doméstica de alto valor simbólico, sino el eje de delimitación de distintos *topoi* sociales, de distintos espacios-categorías, territorios-estatutos, que ese hijo, esa casa, ese padre, esa esposa ostentarán en el concierto general de la sociedad. Como contrapartida, “en las sociedades homéricas, los no libres -los *dmoés*- no tienen nombre, ni padre, ni casa. Son designados por su lugar de origen y alojados por su amo” (LEDUC, 1992, p. 278). Los elementos y las informaciones no son anecdóticas; por el contrario, a nuestro parecer, están determinando los juegos de poder que, a partir de ciertos elementos y prácticas simbólicas, se dan al interior de una determinada configuración epocal que, como anticipamos, dialoga con el mito, tejiendo ese tapiz siempre abierto y renovado entre mito y sociedad.

Retornemos al valor del fuego. Asimismo, es ese el lugar simbólico al cual va a acurrarse la desposada el día de la boda. La casa.-fuego se convierte así en un eje nodular de ritualización simbólica, Los grandes acontecimientos instituyentes de la vida familiar pasan por ese espacio; espacio instituyente de la vida del grupo. El padre, la esposa y los hijos guardan isomórficamente una relación simbólica con ese fuego central. “El padre, que lleva el mismo nombre de la casa, es, como ella, un todo y mantiene unidos los elementos del grupo reproductor” (LEDUC, 1992, p. 278). Parece darse un cierto isomorfismo padre-casa en su estatuto de todo-*holon*. El padre resulta ser un doblete de la casa, en tanto elemento cohesionante de las partes que integran el todo. Estamos en presencia de una estructura que puede ser leída desde las reglas de funcionamiento del poder del padre. El padre-casa, la casa-padre constituye el nodo de un tipo de poder que se ejerce desde el valor simbólico que los elementos presentes en el dispositivo instituyen.

Si la casa es el símbolo de la pertenencia al grupo residencial, la posesión de la tierra es la que articula la jerarquía. De este modo, la condición social de las casas está ligada a su acceso a la tierra y este acceso es el eje de la organización jerárquica. La casa y la tierra son riquezas que determinan la condición social. La casa y la tierra son bienes indefectibles y a exclusiva disposición de sus titulares. Nuevamente, más allá del valor simbólico de la tierra, la lectura que cabe es una lectura política, porque el tipo de tierra que se posee determina un cierto estatuto de poder, que, a su vez, determina, la accesibilidad a prácticas sociales que se juegan en el marco de una lectura política, como el acceso a las deliberaciones de las asambleas. Así, “Los hombres de casas arraigadas en la tierra nutricia participan en las comidas comunes y se



reúnen para empresas colectivas. Entonces constituyen el *laos*, la colectividad de los guerreros, que se sienta en el ágora para escuchar al rey y a los consejeros y se levanta al llamado de su grito de guerra” (LEDUC, 1992, p. 278). Nítida consecuencia política a partir del modelo de inscripción territorial. Ahora la posesión de la tierra parece estar asociada a la posesión de la palabra como derecho de los hombres del *laos*. La inscripción política, en el marco de los juegos políticos que la sociedad homérica propone y despliega, parece estar en estrecha conexión con la posesión de la tierra. Tierra y palabra. Tierra y poder parecen ser las nuevas asociaciones simbólicas que el dispositivo pone en juego.

Definitivamente, “*Casa y tierra* son riquezas que determinan la condición social. Por tanto, ocupan un lugar específico en la clasificación. Pertenecen a la categoría de cosas inmóviles y situadas más allá del campo de la adquisición y de la posesión” (LEDUC, 1992, p. 279).

Las riquezas que las casas ponen en circulación, el ganado, por ejemplo, son las que se acrecientan o, al menos, son pasible de ser acrecentadas, y constituyen los elementos posibles de reciprocidad, instituyendo las reglas mismas de la reciprocidad, al tiempo que determinan el rango en el seno de la condición social.

En este análisis de las riquezas que pueden ser pasible de entrega, los *rebaños* parecen tener un doble destino: el matrimonio y el sacrificio; dato no menor esta segunda dimensión, ya que la muerte ritual de los rebaños abre el *topos* sacrificial que comparten hombres y dioses; luego, la carne es compartida por los hombres al celebrarse el banquete, espacio antropológico por excelencia, donde cada uno tiene su parte, sellando, con ese reparto equitativo, su amistad. Estamos en presencia de un valor simbólico de notable jerarquía: los rebaños parecen ser el elemento que pone en juego manifestaciones antropológicas de extremada importancia. Reciprocidad, *philia*, intercambiabilidad, camaradería, elementos no menores que van constituyendo el pasaje hacia la institución de la *polis*. Tal es precisamente el nodo de lectura de Marcel Detienne: ver en qué medida la palabra diálogo, entendida como esquema mental y como palabra bisagra, es la que anticipa y posibilita con su ritualidad el advenimiento de la *polis* como hecho decisivo (COLOMBANI, 2005a).

Desde otro lugar, bovinos y ovinos van y vienen porque son los encargados de seducir a la casa de la novia. Es en este contexto donde Leduc retoma la expresión de Lévi Strauss, “la casa homérica es siempre dos en uno”, ya que está fundada sobre el matrimonio legítimo y reproduce matrimonios legítimos como forma de perpetuarse (LEDUC, 1992, p. 279). En otros términos el



sistema funciona de modo tal que garantiza la reproducción de lo Mismo y, al hacerlo, garantiza la continuidad y la conservación del dispositivo que instituye lo social.

Por tal motivo, no hay casa sin una esposa que haya sido obtenida según las reglas específicas. Las reglas son claras y, al ser cumplidas, la mujer que dará los hijos legítimos tiene un estatuto particular reconocido frente a las otras mujeres, en tanto parte de la casa. La mujer puede ser dada con tierra, riqueza de la que se dispone pero que no se posee, o bien, puede ser dada con objetos de valor, riqueza sobre la que se ejerce posesión, *ktesis*, y se tiene a la mano. Así, según la riqueza con la que es dada, la mujer ocupa distintos lugares al interior de la casa.

Este es el universo mental en el que se inscriben las dos aficciones de Telémano. El relato del dolor por la casa da cuenta de la fractura del modelo descrito y del temor por el quiebre del patrimonio que la conservación de la casa como una unidad implica: “Entretanto la casa me ocupan un día tras de otro, nos degüellan los bueyes, ovejas y cabras lozanas, al banquete se dan y se beben el vino espumoso sin medida y sin cuenta; consúmese todo, pues falta en mi casa un varón como Ulises capaz de echar una tal maldición” (HOMERO, *Odisea*, II, vv. 55-60).

La ira y el desagrado de Telémaco no se hacen esperar en la asamblea reunida. Recordemos la intención: devolver el disgusto que los usurpadores le provocan, al tiempo que efectúa una peculiar revelación en torno a su propia percepción: “yo no puedo a mi edad, pero luego ¿seguirá mi desgracia? ¿Jamás llegaré a hacerme fuerte? En verdad si tuviera poder defenderme sabría, que sus hechos son ya intolerables y es grande la afrenta que muere mi hogar” (HOMERO, *Odisea*, II, vv. 60-64). Los versos son interesantes a fin de problematizar el tópico que venimos relevando. Si bien, a nuestro criterio, Telémaco está sufriendo un proceso de transformación subjetiva que lo aleja de su ser niño, la percepción que él mismo devuelve de su propia subjetividad es la de una situación aún endeble políticamente. Estos versos se presentan, a nuestro entender, como un punto de retorno a un sentimiento de fragilidad y vulnerabilidad anterior a las muestras del “empowerment” que viene construyendo. Más allá de la complejidad de la percepción que de sí tenga y tengamos, lo cierto es que la capacidad de demostrar la ira es determinante: “¡Indignáos como yo de este ultraje y llenaos de rubor por los pueblos vecinos! ¡La ira de los dioses temed, que ellos pueden torcer vuestra suerte en su odio a las obras perversas! (HOMERO, *Odisea*, II, vv. 64-67).



El tejido sin fin de la dama. La fidelidad como marca de la identidad de Penélope

Telémaco no deja de reprocharles el dolor que le causan con sus acciones; su ira es un sentimiento muy fuerte, que lo lleva a una acción que enmudece a los hombres de la asamblea: “Así dijo irritado y al suelo tirando su cetro prorrumpió en fuerte llanto; tomó la piedad a las gentes y en silencio quedó la asamblea no osando ninguno dar respuesta a Telémaco en ella con agrias palabras” (HOMERO, *Odisea*, II, vv. 80-83). El joven parece haber quebrado a los hombres a partir de la exhibición de un sentimiento de dolor inigualable. Sólo Antínoo osó una respuesta, ubicando su dolor en la actitud de su madre y no en la conducta de los galanes. La obstinada actitud de Penélope, “la mujer sin igual en astucias” (v. 88), es quien desata la verdadera situación de dolor al no tomar un esposo entre los pretendientes. Incluso, Antínoo denuncia la actitud de la dama, a quien presenta como una verdadera estratega, no sólo por el emblemático ardid del tejido, sino por una cierta ambigüedad que caracteriza su actitud y dilata la situación al infinito. Sin duda, “ninguna el ingenio mostró que Penélope muestra en sus trazas; con todo una cosa de cierto ha olvidado, que tu hacienda y tus bienes irán consumiéndose mientras ella siga en aquel pensamiento que le han puesto ahora en el alma los dioses” (HOMERO, *Odisea*, II, vv. 121-125). La afirmación de Antínoo nos reubica en el dispositivo matrimonial griego para comprender la relación entre el matrimonio y la acumulación de riquezas.

Proponemos, pues, el segundo atajo anunciado oportunamente para referirnos ahora a la situación matrimonial y ver cómo Penélope representa un modelo de esposa que explica el paradigma matrimonial de las sociedades homéricas, no sólo en relación a su unión con Ulises, sino a la eventual disposición de los galanes de acercarse a la casa de Icaro según las reglas del dispositivo matrimonial. Tal como sostiene Eurímaco, hijo de Pólipo: “Por mi parte, a Telémaco quiero exhortar ante todos a que obligue a su madre a volver a la casa paterna: hay aquí quien aspira a la boda y apresta los dones que se deben a un padre entregar por la hija querida” (HOMERO, *Odisea*, II, vv. 194-197).



Dame oídos, ¡oh diosa!, que ayer, visitando mi casa, me mandaste cruzar en mi nave el océano brumoso por saber del regreso al hogar de mi padre en ausencia tanto ha (HOMERO, *Odisea*, II, vv. 263-265).

Volvamos a la trama del canto. Telémaco insiste en retener a su madre en el palacio, más allá de las pretensiones de los galanes o del potencial empobrecimiento de su casa, cuyos riesgos analizamos precedentemente. Su posición frente a Antínoo es contundente y firme: “Ni por pienso, ¡oh Antínoo!, he de echar de mis casas a aquella que la vida me dio y la crianza” (HOMERO, *Odisea*, II, vv. 131-132).

La resolución de mantener en el hogar a su madre habilita la actitud que, una vez más, sostiene el joven como obstinada posición: invitar a los galanes de retirarse del palacio: “Si os sentís en el fondo del alma irritados por ello, de una vez mis estancias dejad, procuraos otras mesas y comed de lo vuestro invitándoos por turno” (HOMERO, *Odisea*, II, vv.138-140).

Quizás hayan sido éstas las últimas palabras hacia los galanes referidas a su actitud y a la crítica situación del palacio y de su madre. Ha llegado la hora de partir y de dejar atrás la vida que tanta ira y dolor despierta en el joven. Telémaco no olvida, sólo suspende la consideración de la situación para saber de su padre porque cabe que allí está la clave de alguna transformación posible en las actuales condiciones de vida tanto de la casa, como de su madre.

El viaje en un viaje de múltiples aristas y ésta es una de ellas. Si algo ha de modificar las actuales condiciones de existencia de todos los actores que juegan el drama en Ítaca, eso será el conocimiento definitivo de la suerte corrida por el padre hoy ausente.

Así le responde Telémaco a Eurímaco: “Oye, Eurímaco, oíd los conspicuos galanes presentes, no más ruego os haré, ni siquiera mención de estas cosas. Las conocen los dioses, las saben también los argivos: sólo os pido una nave ligera con doce remeros que me abran camino en el mar por un lado y por otro” (HOMERO, *Odisea*, II, vv. 211-213). El joven les hace saber sus planes de llegar a Pilo y a Laconia en busca de las tan ansiadas noticias para definitivamente tomar las medidas del caso si Ulises ha muerto: “volveré sin tardanza a la patria querida, una tumba seráalzada en su honor, toda ella de fúnebres done cubriré como es justo y me madre tendrá nuevo esposo” (HOMERO, *Odisea*, II, vv. 221-223). Telémaco vuelve a hilvanar la ecuación que nos ha acompañado como clave interpretativa: Saber es poder. El



joven necesita saber para poder ejercer políticamente alguna transformación que cambie la estructura de la casa, lo cual implica su propio estatuto y el de su madre. La ausencia de Ulises ha generado una cierta forma de ausencia de poder que sólo el conocimiento puede superar. La actual incertidumbre es la peor aliada para lograr algún cambio que descomprima los distintos niveles comprometidos: su situación de hijo, la situación de su madre asediada, la *hybris* reinante en el palacio a partir de la presencia predatoria de los galanes, la conservación material de la casa ante la amenaza del debilitamiento, el destino político de la casa y el alivio del dolor que todos esos elementos combinados causan en el joven. Sólo el conocimiento aliviará el dolor que el desconocimiento produce.

El viaje es entonces un viaje que existencialmente debe arrojar un cierto bienestar más allá de las noticias que se recaben; una especie de *pharmakon* que pueda sanar las heridas del desconocimiento; un remedio eficaz para plantarse ante las circunstancias definitivamente desde el lugar que la verdad permite en su matriz esclarecedora.

En el marco de los juegos de poder que se entablan entre los actores, la voz alzada de Mentor es interesante a la hora de captar el concepto de resistencia. Mentor, viejo amigo de Ulises, suspende también la mirada sobre los galanes, tal como lo ha hecho Telémaco al anunciar su partida, y se dirige a viva voz al pueblo para denunciar su pasividad, su falta de reacción y la ausencia de resistencia como gesto político: “quien me indigna es el resto del pueblo, pues todos estáis como mudos ahí sin alzar vuestra voz ni hacer frente a esos hombres ni, siendo los más, ponéis coto a los menos” (HOMERO, *Odisea*, II, vv. 239-241). El llamado a la acción política es contundente e, incluso apela a un argumento de carácter cuantitativo aludiendo al número de unos y otros. Unos pocos han trastornado con su acción el orden ante el silencio y la acción cómplice de la mayoría.

Quizás sea esta voz la que, junto con la de Telémaco, constituya el punto de ruptura con la situación dominante. De todos modos es hora de dejar paso a otro tipo de acción; los discursos cesan, la asamblea se disuelve, los galanes vuelven al palacio y sólo un acontecimiento rompe la mismidad de la circunstancia: la partida. El viaje opera como aquello que rompe la habitual familiaridad de la vida que el palacio ostenta desde la partida de su señor.

Sólo un acontecimiento político existencial romperá los límites de esa habitualidad estática. Un acontecimiento que operará como lo otro que fractura lo mismo. A la mismidad estructural de una casa que parece acostumbrada a las reglas de juego, Telémaco, inspirado por Atenea, la perfecta estratega,



opone el acontecimiento que rompe el esquema de funcionamiento y con ello mueve las piezas, arrojando una nueva figura al caleidoscopio. Eso es un acto político: generar la fractura del dispositivo estático para que se genere el intersticio de alguna transformación posible. El viaje opera como el punto de fuga, como el casillero vacío que permitirá mover las piezas en un orden nuevo, porque consigo arrojará el conocimiento de lo aún desconocido.

CONCLUSIONES

Otra larga jornada que llega a su fin

Tal diciendo su mano arrancó de la mano de Antínoo con presteza (HOMERO, Odisseia, II, v. 321).

Los hombres han dicho y han hecho lo que debían hacer y decir y ha llegado la hora de la ruptura definitiva que pone en marcha la empresa de Telémaco. Los distintos actores han jugado sus roles respectivos y las cartas han sido puestas en circulación. Telémaco ha planteado su plan, los hombres de Ítaca se han expresado desde sus diferentes lugares y pretensiones. El plano humano ha devuelto su expresión y el canto culmina con la presencia de Atenea; en efecto, el comienzo del canto I y el final del segundo parecen constituir una estructura que se abre con la presencia de lo divino y se cierra con la misma presencia singular. Es como si el plano divino hiciera su emergencia para abrir y cerrar la secuencia dramática.

La diosa vuelve a aparecer y Telémaco siente su presencia en el momento fundamental de la trama; a punto de partir hacia la búsqueda de su padre, de su nombre, de su ausencia o de su presencia, la diosa retorna para reforzar con su presencia el plan que ella misma urdiera como una estrategia perfecta. Su obra está siendo consumada y el joven, a punto de cumplir su mandato: partir para retornar desde otro lugar.

Ambos retoman el diálogo interrumpido por la secuencia que se jugara en el plano humano; la conversación restaura la permeabilidad de los *topoi*, intersecta el plano divino y el ámbito humano en una diálogo que da cuenta de la intervención de los dioses sobre los hombres y de la dependencia de éstos frente a lo álder: “Dame oídos, ¡oh diosa!, que ayer, visitando mi casa, me mandaste cruzar en mi nave el océano brumoso por saber del regreso al hogar de mi padre en ausencia tanto ha: me lo van difriendo los hombres aqueos, pero aún más los galanes henchidos de mala soberbia” (HOMERO, *Odisea*,



II, vv. 262-266). Telémaco conoce perfectamente que sin el auxilio de Atenea la empresa resultará imposible. Ese es el conocimiento fundamental de los mortales; la mayor sabiduría humana consiste en reconocer la dependencia de la divinidad, Quizás ése sea el íntimo mensaje que más tarde el oráculo dejará oír a todos los hombres de sensata voluntad. El “conócete a ti mismo” es, en última instancia un llamado a reconocer el propio límite y saber que son los dioses aquellos que disponen la suerte de los mortales.

Atenea se acercó y, una vez más, le ofreció unas palabras de aliento y protección. Este gesto es de vital importancia antropológica: los dioses, cuando así lo disponen desde el arbitrio que caracteriza su estatuto, otorgan el sosiego que los mortales necesitan para enfrentar las situaciones límites, tal como las hemos descrito. Atenea retorna bajo el eco de Mentos y ratifica el valor de Telémaco para emprender su gesta, al tiempo que identifica ese valor con el propio valor del padre.

Es este, a nuestro criterio, un primer elemento de consideración a la hora de pensar las conclusiones de ambos cantos, ya que el joven encuentra a su padre en su propio valor. El coraje y la fuerza operan como modos de identificación primera entre padre e hijo, al tiempo que constituyen operadores de identidad compartida: “No serás desde ahora, Telémaco, vil ni insensato si ha calado en tu ánimo el noble valor de tu padre: tan perfecto varón era él en palabras y en hechos, y tu ruta no habrá de quedarse incumplida y sin logro” (HOMERO, *Odisea*, II, vv. 270-273).

El segundo aspecto a considerar sobre el final del canto es la definitiva partición entre dos tipos de hombres, territorializados por la diosa en los *topoi* respectivos que a cada uno le corresponde a partir de sus cualidades. Telémaco representa un tipo de varón prudente, con caracteres semejantes a los de su padre, tal como analizáramos precedentemente, y los galanes aparecen incluidos en otro linaje, en otra estirpe de baja especie y por ello el joven debe seguir su empresa más allá de ellos: “Deja, pues, a esos hombres que sigan su plan y sus trazas, insensatos, que están por igual desprovistos de juicio y honradez: no perciben la muerte y el negro destino que ya encima les viene, pues todos caerán en un día” (HOMERO, *Odisea*, II, vv. 281-284). Los actores que juegan el drama en el palacio permiten la partición entre las categorías de varones que dibujan el mapa de lo Mismo y de lo Otro en materia moral, ya que lo que pareciera tensarse es la relación *hybris-sophrosyne*. Telémaco aparece como un joven prudente, ni vil ni insensato, ni necio ni cobarde, mientras los galanes constituyen el contra-modelo.



El tercer punto a relevar es la plena corroboración de lo que fuera nuestra hipótesis de trabajo: el desplazamiento de Telémaco de niño a joven adulto, capaz de llevar a cabo una empresa de envergadura. A las consideraciones analizadas en torno a las cualidades que acompañan al joven, podemos asociar las palabras de la diosa al referirse a las posibilidades de éxito: “Confía en que pronto acabados tendrás los trabajos que intentas” HOMERO, *Odisea*, II, vv. 280). “Pero tú lograrás y bien pronto ese viaje que anhelas” (HOMERO, *Odisea*, II, vv. 285).

Los tópicos anteriores quedan demostrados en el rechazo de Telémaco a la invitación de Antínoo de reunirse con los galanes a comer y beber. El rechazo del joven es, quizás, la prueba más nítida de la partición antropológica que se ha instituido en el interior de la casa de Ulises: “¿Cómo puedo, oh Antínoo, comer ni gozar con vosotros soportando callado y tranquilo tamaña arrogancia? ¿No es bastante, galanes, lo mucho y precioso que antaño de mis bienes cogisteis?” (HOMERO, *Odisea*, II, vv. 310-311). Nada tiene que hacer Telémaco con esos varones transidos por la *hybris*. Este reconocimiento que le permite elevar la voz y renunciar a permanecer callado es prueba suficiente de su crecimiento y madurez. Telémaco ha comprendido la lección primordial que territorializa a los hombres en los espacios ganados a partir de sus comportamientos. No hay nada que compartir con los galanes porque no hay elementos comunes que hablen de una misma pertenencia identitaria. La conducta de los galanes los aleja de las pautas culturales de los hombres de bien y Telémaco ha elegido otra ruta; no sólo la ruta que lo lleva al rastro de su padre, sino otra ruta existencial, marcada por su crecimiento: “Muy niño era yo en aquel tiempo, pero ahora, que soy ya mayor y que voy escuchando lo que dicen otros, el ánimo crece en mi pecho y he de hacer por echaros encima las parcas funestas desde Pilo si voy, o aquí, si me quedo en la isla” (HOMERO, *Odisea*, II, vv. 313-317). El palacio está lleno de burla humillante; los galanes insisten en su actitud predatoria y burlesca. El joven ha jugado su destino de intentar cumplir su anhelo, más allá del clima que se vive en su casa. Todo está dispuesto. Hombres y dioses se unen en una gesta común. Atenea no abandona a Telémaco y los hombres dispuestos, tampoco. Pilo espera; los rastros del padre, también. Las libaciones de rutina están preparadas. Ya no hay retorno a una edad otra; Telémaco ha crecido. En efecto, “Tal el barco en la noche y la aurora se abrió su camino” (HOMERO, *Odisea*, II, vv. 434).



- HOMERO. **Odisea**. Madrid: Gredos, 2000.
- BUBER, M. **Yo y tú**. Buenos Aires: Nueva Visión, 1974.
- COLOMBANI, M. C. **Homero**. Una introducción crítica. Buenos Aires: Santiago Arcos, 2005 a.
- COLOMBANI, M.C. **Hesíodo**. Una introducción crítica. Buenos Aires: Santiago Arcos, 2005 b.
- DETIENNE, M. **Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica**. Madrid: Taurus, 1986.
- GARRETA, M, BELLELI, C. **La trama cultural. Textos de Antropología**. Buenos Aires: Caligraf, 1999.
- GERNET, L. **Antropología de la Grecia Antigua**. Madrid: Taurus, 1981.
- FOUCAULT, M. **Las redes del poder**. Buenos Aires: Almagesto, 1992c.
- FOUCAULT, M. Nietzsche, la historia, la genealogía. *In*: _____. **Microfísica del poder**. Barcelona: Ediciones La Piqueta, 1979.
- JASPERS, K. **La filosofía desde el punto de vista de la existencia**. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1981
- LEDUC, C. ¿Cómo darla en matrimonio? La novia en Grecia, siglos IX-IV a. C. *In*: DUBY, G., PERROT, M. **Historia de las Mujeres**, 1. La Antigüedad. Madrid: Taurus, 1992.
- MOUNIER, E. **El Personalismo**. Buenos Aires: EUDEBA, 1972.