

La fiesta como juego antropológico social en Hesíodo

María Cecilia Colombani
Universidad de Morón
Universidad Nacional de Mar del Plata
Asociación Argentina de Filosofía Antigua
Asociación Argentina de Estudios Clásicos
ceciliacolombani@hotmail.com

Resumen: Este artículo abordará la fiesta como hecho antropológico y su relación con el juego como instancia lúdica. Pensamos el universo personal desde la perspectiva en que lo toma Emmanuel Mounier.

La capacidad de gestar un universo personal es lo que distingue al ser humano del animal. Por este motivo, su propia instalación subjetiva es un *kairós poético*. El “ser con” y el “ser en el mundo” en términos de Martin Heidegger completan el escenario de reflexión. Como modos de ser del existente humano, constituyentes e instituyentes de su instalación antropológica, el universo personal se inscribe en las coordenadas del “mundo” como lugar donde habita el sentido, y del “con” como lugar de la comunicación con el par. La fiesta se inscribe en un universo lúdico-simbólico y, como tal, representa una dación de sentido; traza un mapa de pertenencia colectiva y dibuja los límites de un modelo de funcionamiento social, que apuesta al juego y a la algarabía como modelo de instalación colectiva y que *Trabajos y Días* plasma. La fiesta entabla el espacio del “entre”, del territorio común como aquél que ha desplazado la soledad del individuo. La fiesta, asociada al juego como entramado simbólico, es un momento privilegiado de vida colectiva donde circulan valores de signo positivo y luminoso, pensados desde la lógica del linaje.

Palabras clave: fiesta – juego – Hesíodo

Introducción

En este artículo abordaremos la dimensión de la fiesta como hecho antropológico desde el universo personal y su relación con el juego como instancia lúdica. Pensamos el universo personal recuperando las ideas de Emmanuel Mounier (1972) para pensar antropológicamente el puesto del hombre en el cosmos. La capacidad de gestar un universo personal es lo que distingue al ser humano del animal, ya que su devenir persona y morar en ese *topos* compartido supone extrañarse de la naturaleza y reconocerse como un ser diferente del plano meramente natural, con capacidad de relación y, sobre todo, con conciencia de la transformación de la naturaleza de la que el ser humano es capaz.

Por este motivo, su propia instalación subjetiva es un *kairós poiético*, una oportunidad, una ocasión propicia para trazar las marcas de la humanidad en relación a lo no humano; para diagramar a modo de cartografía antropológica su *topos* en el *kosmos*, su lugar pero también su condición o estatuto. El universo personal supone la ruptura del espacio estrictamente individual, propio del concepto de individuo, para construir un *topos* relacional, inscrito en el concepto de persona, que abre la dimensión del Tú como el rostro que me interpela en la construcción de un territorio humano. Dice Buber que tres son las esferas donde surge el mundo de la relación. Una de esas esferas, la segunda en términos de Buber, luego de haber pasado por la Naturaleza, es la vida con los hombres: “La relación es allí manifiesta y adopta la forma del lenguaje. Allí podemos dar y aceptar el Tú” (1974, p. 10)¹.

La persona supone, a su vez, la concepción de la dualidad que la constituye ontológicamente: el espíritu y el cuerpo, como estructuras complementarias y de mutua afección. Así como, desde Buber, no podemos pensar al ser humano fuera de la relación que entabla con los distintos registros de ser, tampoco podemos, desde Mounier, pensar la ecuación cuerpo-espíritu dissociada. Somos enteramente cuerpo y enteramente espíritu.

El “ser con” y el “ser en el mundo”, en términos de Martin Heidegger (1997, p. 79), completan el escenario de reflexión. El universo personal se inscribe en las coordenadas del “mundo” como lugar donde habita el sentido, y del “con” como lugar de la

¹ Pensamos en la segunda dimensión relacional que sostiene Martin Buber a lo largo de su texto *Yo y Tú* para pensar al hombre desde una inscripción estrictamente relacional. En la medida en que el hombre sólo puede ser captado en relación, Buber delinea tres tipos de vínculo: Yo Ello, yo tú y yo Tú con mayúsculas para trazar el territorio de lo Absoluto.

comunicación con el par. Una comunicación que se yergue en los umbrales del lenguaje, pero que no se consume en el hecho lingüístico. Se trata más bien del orden del *pathos* y no meramente del *logos* para pensar un modelo de afección que se traduce en construcción subjetivante.

A la luz de las reflexiones precedentes, nos gustaría pensar la dimensión de la fiesta como hecho antropológico único del ser humano. La fiesta se inscribe en un universo lúdico-simbólico y, como tal, representa una dación de sentido²; traza un mapa de pertenencia colectiva y dibuja los límites de un modelo de funcionamiento social, que apuesta al juego y a la algarabía como modelo de instalación colectiva.

La fiesta entabla el espacio del “entre”, del territorio común como aquel que ha desplazado el solipsismo antro-topológico. Espacio que moviliza a los pares hacia el centro en un gesto de abandono de los *topoi* primarios y respectivamente familiares. Traza las coordenadas de la vida colectiva, donde el cuerpo y el espíritu se exhiben desde sus respectivas peculiaridades.

La fiesta, asociada al juego como entramado simbólico, es un momento privilegiado de vida colectiva donde, habitualmente, circulan valores de signo positivo y luminoso, pensados desde la lógica del linaje³.

El Olimpo era una fiesta

El primer aspecto que deseamos relevar es la dimensión festiva en el plano que los *Athánatoi* representan desde su estatuto ontológico, signado por la eternidad frente al registro de los mortales, transidos por la muerte como marca identitaria. El Olimpo está de fiesta a partir de la presencia de las Musas, las bienhabladas hijas de Zeus. Son ellas las encargadas de llevar la celebración a un ámbito que se comporta desde una lógica antropomórfica, por lo cual la dimensión festiva gana la escena. “¡Ea, tú!, comencemos por las Musas que a Zeus padre con himnos alegran su inmenso corazón dentro del

² Tomamos la expresión de Mariano Garreta (1999, pp. 11 y ss.) quien en su texto *La trama cultural* atribuye al mito la posibilidad de otorgar sentido. Desplazamos la idea hacia la fiesta como momento vehiculizador de sentido, y, a partir de ello, contribuimos a trazar el mapa de las diferencias culturales a partir de la diversidad de sentidos otorgados. “Otro” es precisamente aquel que difiere en sus daciones de sentido, extraño en un principio y progresivamente más cercano y familiar a medida que se produce el intercambio antropológico.

³ Aludo a mi tesis doctoral *Una aproximación arqueológica al discurso hesiódico desde la lógica del linaje* (Colombani, 2016), en la cual dos columnas de linajes de signo contrario, uno diurno y luminoso, asociado a Día, y otro nocturno tenebroso, asociado a Noche y a sus potencias afines, sostienen la arquitectura la obra de Hesíodo.

Olimpo” (*Teogonía*, 36-38)⁴. La fiesta es sinónimo de alegría matizada con himnos y de marcado carácter terapéutico, porque cura las aflicciones de hombres y dioses. Es este un valor positivo que también veremos en el plano humano. La fiesta conjuga en su materialidad la alegría y el alivio de las preocupaciones que enturbian el corazón, o bien las fatigas que aquejan a los hombres en su condición de trabajadores, ya que Zeus les ha quitado la posibilidad de que trabajen un único día y luego descansen. En los distintos casos, la fiesta es siempre un pasaporte al sosiego y a la tranquilidad, tanto del cuerpo como del corazón; es, desde este registro, reparadora.

El Olimpo está de fiesta y la excepcionalidad de la circunstancia se materializa en una metáfora visual y sonora, como suele ocurrir en toda dimensión festiva: “Se torna resplandeciente la mansión del muy resonante Zeus padre al propagarse el delicado canto de las Musas y retumba la nevada cumbre del Olimpo y los palacios de los Inmortales” (*Teogonía*, 40-44). La fiesta trastoca el espacio y el tiempo. El Olimpo se sacude ante la intensidad de la fiesta que se asocia al canto que refuerza la metáfora sonora: delicado canto, retumban las moradas divinas. La casa se desliza hacia una dimensión otra, que fractura las marcas habituales para engalanarse por la excepcionalidad del momento. El instante amerita la transformación de los elementos y el impacto visual y sonoro da cuenta de ello.

La voz, el canto y la danza son los elementos que posibilitan el clima festivo; no se trata de dimensiones aleatorias o de matiz decorativo, sino más bien instituyentes de la realidad que se impone desde su singularidad: “Allí forman alegres coros y habitan suntuosos palacios. Junto a ellas viven, entre fiestas, las Gracias e Hímero” (*Teogonía*, 63-64). Si hasta el momento las Musas constituían el *kairós* de la fiesta que engalana e ilumina el Olimpo, ahora parece que es su estado natural. Viven “entre fiestas”, acompañadas por pares de signo positivo, como si se tratara de una situación familiar y connatural a su naturaleza luminosa y diurna.

La voz insiste como elemento posibilitante del regocijo festivo. La propia voz de las Musas es ella misma una fiesta: “Aquéllas iban entonces hacia el Olimpo, engalanadas con su bello canto, inmortal melodía” (*Teogonía*, 68-69). La voz, melodiosa y dulce, infatigable y terapéutica engalana la presencia; constituye el atuendo festivo que convierte la fiesta en una circunstancia extraordinaria. Solemos engalanarnos para

⁴ Se cita en todos los casos la traducción de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez (Hesíodo, 2000).

acudir a las fiestas en gesto celebratorio; la voz es el bello ropaje que engalana a las deliciosas hijas del Padre.

El *oikos* está de fiesta

Quizás sea *Trabajos y Días* el texto emblemático para rastrear la dimensión de la fiesta como experiencia humana. En primer lugar, porque nos situamos en un *topos* transido por las marcas identitarias de los hombres y entre ellos la fiesta constituye un hito de la condición humana. Los hombres necesitan interrumpir el tiempo homogéneo del trabajo, la fatiga, la preocupación y el dolor, con la heterogeneidad de un tiempo otro que suspende por un instante la linealidad del tiempo profano. La fiesta inaugura el tiempo de la celebración y con ello insta una especie de tiempo sagrado que suspende temporariamente las fatigas y los dolores.

Retomemos la idea del trabajo y el esfuerzo que implica para pensar la dimensión de la fiesta como acto reparador:

Y es que oculto tienen los dioses el sustento a los hombres; pues de otro modo fácilmente trabajarías un solo día y tendrías para un año sin ocuparte en nada. Al punto podrías colocar el timón sobre el humo del hogar y cesarían las faenas de los bueyes y de los sufridos mulos (*Trabajos y Días*, 42-45).

Si la fiesta es el estado natural de las Musas, estos versos devuelven la distancia con los mortales, entre quienes es la excepción. Entendemos por fiesta la posibilidad de suspender esta carga para entregarse a otro tipo de deleites.

Si relacionamos fiesta, trabajo y temporalidad, el mito de las razas se ubica como un relato emblemático de la ecuación al referirse a los hombres de la dorada estirpe. Hay algunas marcas que los ponen en un lugar de privilegio y la idea de la fiesta permanente sobrevuela el relato:

vivían como dioses, con el corazón libre de preocupaciones, sin fatiga ni miseria; y no se cernía sobre ellos la vejez despreciable, sino que, siempre con igual vitalidad en piernas y brazos, se recreaban con fiestas ajenas a todo tipo de males (*Trabajos y Días*, 111-116).

La ausencia de trabajo, de fatiga y preocupaciones, vuelve la fiesta connatural. La similitud con los dioses trae el recuerdo de las Musas que vivían precisamente “entre

fiestas”. Una vez más corroboramos el marco de lectura de pensar la fiesta como aquello que repara los males.

Un segundo elemento asocia fiesta con juventud. La juventud, exenta de aflicciones y sobrecargas, resulta el estado ideal para la celebración. Nuevamente, la imagen juvenil de las Musas se impone como parámetro de semejanza. Como los hombres de la raza dorada, ellas danzan, sin la pesadez de los miembros de quienes conocen el yugo del trabajo, solo interrumpido por la fiesta.

Retorna la clave del trabajo asociado al dolor y la fatiga cuando Hesíodo describe la espontánea fertilidad de la tierra que, generosa y nutricia, libera a los primeros hombres del trabajo más duro: “poseían toda clase de alegrías, y el campo fértil producía espontáneamente abundantes y excelentes frutos. Ellos contentos y tranquilos alternaban sus faenas con numerosos deleites” (*Trabajos y Días*, 117-120). Así, la fiesta o el clima celebratorio se tiñe de alegría y deleites y no parece tomar el registro de la suspensión momentánea del tiempo de trabajo. Es una condición de estos hombres dorados.

La descripción de la ciudad justa marca una alianza interesante y coherente al pensamiento de Hesíodo: la asociación ente la justicia y la fiesta. Quizás en un mundo castigado por la acción de los *dorophagoi*, la justicia misma se instituya como una fiesta a celebrar: “Jamás el hambre ni la ruina acompañan a los hombres de recto proceder, sino que alternan con fiestas el cuidado del campo. La tierra les produce abundante sustento” (*Trabajos y Días*, 230-233). La celebración de la justicia se une a un tópico recurrente: la abundancia espontánea de la tierra que exime del trabajo más arduo. La fiesta forma parte del universo subjetivo. Su alternancia con los trabajos otorga una cierta organización cíclica que contribuye a forjar la temporalidad arcaica. Si el trabajo constituye un tópico al respecto, porque su propia organización regula la vida de los hombres, la alternancia con las fiestas se inscribe en el mismo horizonte. La fiesta resulta así una recompensa de la justicia y del recto proceder de los mortales.

La fiesta en el espacio intersubjetivo

Hasta este punto la dimensión de la fiesta se ha jugado en el marco de una instancia reparadora donde la celebración cierra o bien un ciclo de trabajo, o bien la recompensa a un modo de *bios*.

Los trabajos de invierno son una ocasión para descubrir una práctica social asociada a la convivialidad de vida colectiva: “No vayas a la fragua ni a la cálida tertulia junto al

hogar del herrero durante el invierno” (*Trabajos y Días*, 492-494). Si bien la referencia no es explícitamente a la fiesta, podemos incluir en el marco de la misma esta “cálida tertulia” como espacio que también interrumpe la cotidiana labor y genera un merecido descanso, teniendo en cuenta la dureza del invierno. Desde este punto, la asociación tertulia-celebración da cuenta de la construcción de un tejido social transido por los lazos de la reciprocidad.

En el marco de las prohibiciones, hay una referencia interesante a la dimensión festiva que tensiona el par vida-muerte: “No engendres a tus hijos a la vuelta de un funeral de mal agüero, sino al volver de un banquete de los Inmortales” (*Trabajos y Días*, 735-736). Estamos asimilando la idea de fiesta que hemos problematizado con esta figura del banquete como signo de buen presagio. Se juega lo funesto del funeral como potencia de muerte y lo luminoso de la celebración como signo de vitalidad. La imagen es fuerte y verdadera ya que la fiesta es la celebración de la vida y la que aleja, aunque más no sea por un instante, la precariedad de los mortales.

En este sentido la fiesta vuelve a ser reparadora. Echa, como Apolo, un manto o un velo multicolor frente al horrendo abismo de la vida: nuestra condición de seres para la muerte, para el trabajo, para la fatiga como notas identitarias. La fiesta conjura la imagen de la muerte porque es la celebración del instante.

Si su condición de velo multicolor la emparenta con Apolo, la fiesta es la consumación misma de Dioniso, con su fuerza vital, la celebración jubilosa del instante, el olvido de males y la conjura de las fatigas, marcas infranqueables de nuestra condición de hombres. La fiesta es el tránsito hacia otro modo de ser, ya que, por un instante, nos entrega a un plano donde esas marcas que nos constituyen parecen suspendidas.

Conclusiones

El presente trabajo se ha movido en distintos planos, un primer plano ontológico, porque relevó ciertos aspectos de la fiesta en el plano divino, y el *topos* humano. En ambos, no obstante, los elementos constitutivos de la fiesta hicieron su aparición, la algarabía, representada por la luminosidad de las Musas, el deleite y el regocijo, representado por el sentimiento de Zeus Padre o de los propios hombres disfrutando de las delicias de la fiesta.

Una nota común puso el tópico en relación entre ambos planos: la dimensión terapéutica de la fiesta, que cura tanto a mortales como a Inmortales de sus pesares y aflicciones, sean del registro que sean.

Fiesta y justicia, fiesta y trabajo, fiesta y alegría fueron algunas dimensiones que se pusieron en circulación para indicar el registro luminoso de la fiesta en tanto circunstancia excepcional que suspende el espacio y el tiempo ordinario para diagramar un sistema de representación otro, idénticamente instituyente de la subjetividad como lo es el trabajo y la fatiga.

Referencias bibliográficas

- Buber, M. (1974). *Yo y tú*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Colombani, M. C. (2016). *Hesíodo. Discurso y linaje. Una aproximación arqueológica*. Mar del Plata: EUDEM.
- Garreta, M, Belleli, C. (1999). *La trama cultural. Textos de Antropología*. Buenos Aires: Caligraf.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Hesíodo (2000). *Obras y fragmentos*, A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez (traducción y notas). Madrid: Gredos.
- Liñares, L. (2005). *Hesíodo. Teogonía, Trabajos y Días*. Edición bilingüe. Buenos Aires: Losada.
- Mounier, E. (1972). *El Personalismo*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Scheler, M. (1972). *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires: Losada.