
Seminario de Verano II Proyecto Prometeo: violencia, desorden y rebeldía /
Silvia N. Barei ... [et.al.]. - 1a ed. - Córdoba : Facultad de Lenguas -
Universidad Nacional de Córdoba, 2014.
188 p. ; 21x14 cm.

ISBN 978-987-1742-54-7

1. Ensayo. I. Barei, Silvia N.
CDD 301

La publicación de este libro ha sido posible gracias al apoyo de la
Secretaría de Ciencia y Técnica (Secyt) y de la Facultad de Lenguas,
Universidad Nacional de Córdoba.

Ilustración de tapa: *Prometeo* de Ariel Gulluni. Composición sobre
la versión de *Prometheus* de Scott Eaton

© De los autores, 2014

ISBN: 978-987-1742-54-7

Impreso en Argentina
Printed in Argentina
Hecho el depósito que marca la Ley 11.723

Seminario de Verano II

Proyecto Prometeo: violencia, desorden y rebeldía

Silvia N. Barei - Adriana Boria
Ana Beatriz Flores - Mario Forné - Ariel Gómez Ponce
Ana Inés Leunda - E. Pablo Molina Ahumada
Liliana Tozzi - Alicia Vaggione

Facultad de Lenguas
Universidad Nacional de Córdoba



**PROMETEO Y SU PROYECTO:
VIOLENCIA, DESORDEN Y REBELDÍA**

E. Pablo Molina Ahumada
CONICET - Universidad Nacional de Córdoba

1. Punto de partida: el mito y su derrotero

El tema de este seminario fue sugerido al final del anterior: Prometeo y su condición desobediente, su rostro humanamente rebelde que confronta a los dioses y acaso a (su) la propia humanidad. Hay aquí una suerte de continuidad a la vez que de ruptura, pues si nos preguntábamos el año anterior acerca de lo que delimita un orden de lo humano, invertimos ahora la pregunta para interrogarnos sobre el desorden que garantiza esa humanidad.²

El mito es un terreno sumamente fértil para sondear esta sístole y diástole que anima la pregunta por lo humano. En nuestra intervención del seminario anterior (Molina Ahumada, 2013) postulamos incluso que hay mito allí donde lo humano es planteado como problema, es decir, allí donde se hace necesario delimitar las fronteras de lo humano, lo que nos autorizaba a afirmar, entonces, que nada impedía que en la actualidad ese funcionamiento mítico continuara siendo válido, puesto que la pregunta seguía planteada. La diferencia estaba dada por el modo en que

² En esta intervención damos por sentados algunos conceptos explicados en el seminario anterior, por lo que remitimos a la lectura del texto «El mito y la pregunta por lo humano» en Silvia Barei, et. al. (2013) *Seminario de Verano I. La pregunta por lo humano*. Córdoba, Facultad de Lenguas - Ferreyra Editor.

los elementos del mito eran traducidos metafóricamente por la conciencia contemporánea y dispersados en una diversidad de textos culturales. El carácter *neomitológico* de nuestra época estaría dado por este afán intenso de buscar respuestas en estos relatos que, aunque conocidos, aparecen como inagotables canteras de informatividad cultural (Lotman y Mints, 1996).

El mito de Prometeo se presentaba en particular como un relato sumamente productivo, centrado en torno a la figura de este dios/titán preolímpico comprometido por su accionar (y sobre todo por su castigo) con la cuestión de los límites de lo humano. Señalábamos en aquel momento que Prometeo representaba una opción metodológica, pero que gravitaban en torno al héroe otras figuras igualmente interesantes para ser sondeadas, como el caso de Pandora, Epimeteo o incluso Zeus.

Al profundizar lecturas según el eje de este segundo seminario, nos ha parecido valioso sin embargo mantenernos dentro del espectro del personaje de Prometeo, pero reconociendo, por una parte, la fantasmagoría o carácter difuso del personaje según las relaciones con esos otros personajes que lo ciñen y delimitan su significación. Esta situación de tensión y espesor semántico que habilita la convivencia de muchos relatos dentro de un mismo relato es a lo que aludimos cuando solemos proponer (en vez de *mito* como relato unitario, concreto y presuntamente original) la noción de *constelación mítica* como sistema de relatos, campo de tensión surgido de la puja ininterrumpida de versiones míticas que pugnan por constituirse en relato o mito dominante (Molina Ahumada, 2011; Molina Ahumada, 2012). Según nuestra mirada, el mito modeliza un conjunto de relaciones simbólicas que delimitan cierta cartografía cultural, es decir, establecen las fronteras entre la cultura y su otro, entre lo humano y lo no humano, orden y desorden. Lo particular del relato mítico es, sin embargo, su am-

bigüedad, porque en la instauración de un orden del mundo bajo la forma de un trazado de frontera hace visible aquello que se niega y aquello que se resigna al otro lado, es decir, aquello que deviene territorio del *otro*: de allí su productividad y sus múltiples resurgimientos o nacimientos, su *palingenesia*.

A nuestra primera afirmación acerca de que vamos a continuar profundizando el análisis del mito de Prometeo, convendría entonces adosar, casi de manera inmediata, la pregunta acerca de *cuál mito de Prometeo*, en función de esta movilidad de las relaciones de sentido que acontecen en la constelación mítica y, según nuestra primera hipótesis, de **acuerdo al modo en que se estructuran las relaciones con otros personajes recurrentes en ese relato**. Primera cuestión.

La segunda cuestión es reconocer en ese relato mítico, como hicimos el año pasado, cierta estructura iniciática heroica, pero destacando la profundidad de una de las unidades compositivas o *mitologemas*: el «robo del fuego», como aquel que permite desplegar una compleja concepción de la desobediencia en relación al poder y la violencia. Es decir que si en el seminario previo habíamos intuido junto al rasgo de héroe benefactor, la cualidad de Prometeo de héroe desobediente, pretendemos en esta oportunidad matizar este último atributo a partir del carácter necesariamente relacional de esa condición.

La tercera y última cuestión se desprende las anteriores y radica en observar el desplazamiento del mito hacia la época contemporánea como hipótesis de lectura de un fenómeno particular: el «mito anonymous», según lo denomina Silvia Barei (2012). En este sentido, pretendemos analizar la productividad del mitologema del «robo del fuego» y las relaciones complejas en torno a la desobediencia planteada en el mito como clave de lectura de formas actuales de lucha política, como el «hacktivismo».

2. Los usos de Prometeo

Carlos García Gual (1995) efectúa un recorrido interesantísimo por las diversas apariciones y significaciones del mito de Prometeo en la historia de la cultura occidental: Hesíodo, Platón, Esquilo, Aristófanes, Ovidio, Luciano, Goethe, Nietzsche, Kafka. La larga serie de apariciones hilvanadas hace visible la enorme riqueza de esa figura aunque, como veremos, nuestra mirada esté teñida de modo más intenso por algunas más que otras de esas lecturas previas.

Prometeo es ciertamente un personaje problemático, comenzando por su propio linaje. Según apunta Jean-Pierre Vernant (2000: 62), Prometeo «ocupa una posición ambigua, poco definida y paradójica», lo llaman Titán pero es hijo de Jápeto, hermano de Cronos, es decir, su padre es Titán pero él no; tampoco es Olímpico y aunque ha sido aliado de Zeus en la lucha contra Cronos y los Titanes, no es su súbdito. Sus atributos heroicos son la autonomía y (al igual que Zeus, Atenea y Odiseo) la astucia e inteligencia, lo que en el relato de Hesíodo aparece definido más bien como «truhanería».

El régimen impuesto por Zeus descansa en una secuencia de destronamientos previos (Urano-Cronos-Zeus), lo que confiere a la situación cierto carácter inestable que explica aparentemente la rigurosidad del monarca, a la vez que explicita el halo de sospecha en torno a Prometeo: según relata el mito (versión de Robert Graves), al principio de todas las cosas Gea (Madre Tierra) surgió del Caos y mientras dormía, parió a su hijo Urano. Además, parió a los Gigantes de Cien Manos, el viento salvaje y a los tres brutales Cíclopes. Urano engendró a los siete Titanes en la Madre Tierra, luego de desterrar a los rebeldes Cíclopes al Tártaro; en venganza, Madre Tierra pidió a los Titanes, encabezados por Cronos, que castraran a su padre. Los Ti-

tanés liberaron a los Cíclopes pero, en cuanto Cronos se sintió en el poder, volvió a enviarlos al Tártaro, junto a los Gigantes de las Cien Manos, y tomó a su hermana Rea como esposa. Pero Madre Tierra y el moribundo Urano profetizaron que el hijo de Cronos lo destronaría, razón por la cual el Titán devoraba año tras año los hijos que paría su esposa.

Rea, enfurecida, trama su venganza: engaña a Cronos y salva a su hijo Zeus, quien rescata a su vez a los hermanos devorados, haciendo vomitar a Cronos. Se aprontan las huestes de ambos bandos para la batalla, los Titanes y los olímpicos, pero Zeus, por consejo de su abuela (Madre Tierra), libera y suma a los Cíclopes y a los Gigantes de Cien Manos del Tártaro, con cuya ayuda logra destronar a Cronos. Los Titanes (salvo Atlante, que es sometido a castigo ejemplar) son desterrados al Tártaro, custodiados por los Gigantes de Cien Manos. Prometeo, el «previsor» como significa su nombre, ha anticipado la victoria de Zeus y se ha aliado con él antes de iniciada la contienda, lo cual explica el velo de sospecha que pesa sobre él durante toda su relación con el nuevo monarca.

Hasta aquí la imagen de un personaje astuto que se alinea en función de las oportunidades y gracias a su capacidad de prever lo que sucederá. Esta imagen de héroe truhán es la que condiciona el funcionamiento de Prometeo como *trickster*: héroe travieso cuyos actos arteros, malintencionados o casuales, instauran un estado de cosas; es un mediador ambiguo porque es benefactor y origen del malestar a la vez (Molina Ahumada, 2013). Esta es la imagen dominante del relato prometeico en la *Teogonía* (VIII o VII a.C) de Hesíodo.

Hesíodo narra dos intervenciones fundamentales de Prometeo con respecto al mundo de lo humano, aunque la mirada del narrador amonesta al titán y justifica el castigo por haberse pasado de astuto con quien no debía, Zeus.

Según Hesíodo, Prometeo es el responsable de la creación del ritual sacrificial que vincula a hombres y dioses. Consultado por Zeus acerca de cómo debería establecerse la frontera entre lo divino y lo humano, Prometeo sacrifica un animal y separa huesos recubiertos con apetitosa grasa blanca por una parte; y carne y demás partes comestibles escondidas dentro del estómago del animal, desagradable a la vista, por otra. Deja elegir a Zeus que opta por los huesos relucientes y, al descubrir el engaño, sucede el primer castigo hacia los hombres: negarles el fuego divino y los cereales. La primera treta, además de esta instauración ritual, provoca como se ve el establecimiento de una pauta alimentaria que anuda al hombre a la mortalidad: de allí en adelante, la vida humana dependerá de comer aquello que está muerto.

Para burlar el castigo de Zeus, Prometeo comunica a los hombres el secreto para producir por medios técnicos el fuego y obtener cereales; nuevo castigo del dios olímpico: la creación de Pandora y, como relata con misoginia Hesíodo, «la estirpe de femeninas mujeres. Gran calamidad para los mortales, con los varones conviven sin conformarse con la funesta penuria, sino con la saciedad» (Hesíodo, *Teogonía*, 2000: 36). Prometeo, esta vez, es encadenado y sometido al terrible suplicio de que sus entrañas sean devoradas por un águila durante miles de años, hasta que un semidios (Hercules) lo libera finalmente, con el beneplácito de Zeus.

En el *Protágoras* (¿390 a.C?) de Platón, se narra que luego de que los dioses crearon a las criaturas mortales, «encargaron a Prometeo y a Epimeteo [el hermano no previsor del Titán] que adornaran y ordenaran y que distribuyeran sus capacidades a cada una de ellas de modo conveniente». Epimeteo le pide a Prometeo que lo deje encargarse pero incurre en un reparto inequitativo, dejando al hombre desnudo y sin armas. A punto de cumplirse el plazo acordado, Prometeo se percata del error de su hermano y roba la ha-

bilidad técnica de Hefesto y Atenea junto al fuego y se la obsequia al hombre. Zeus, que castiga el robo -aquí Prometeo paga por la imprevisión de su hermano-, complementa las capacidades del hombre con el sentido moral y la justicia, sin desautorizar sino complementando lo actuado por el personaje dual Prometeo/Epimeteo, próximo al *trickster* y sus travesuras. En las *Metamorfosis* (I a.C) de Ovidio se vuelve sobre esta versión pero el creador es aquí Prometeo que, por encargo de Zeus, debe inventar al ser humano como aquella forma «más noble» capaz de gobernar el resto de criaturas creadas.

La tragedia de Esquilo, *Prometeo encadenado* (representada hacia 472 a.C.) representa un punto fundamental de nuestro recorrido. Esquilo borra claramente la dimensión truhanesca del personaje y lo coloca en el plano trágico, pero Prometeo sigue colocado en el plano divino (no es, estrictamente hablando, un héroe trágico) que lo ubica en un estado ambiguo, muy problemático, pues su castigo ha sido impuesto por otro dios, más poderoso que él, y es además un castigo terrible porque es eterno.

Tanto el relato de Hesíodo como la tragedia de Esquilo ubican a Prometeo como instancia mediadora entre lo humano y lo divino, pero lo que en el primero aparece como acción ambigua (la de un *trickster*) que beneficia con el progreso tecnológico e instrumental pero condena a la vez al género humano a la mortalidad y al mal provocado por la mujer, se decanta en la tragedia como una figura de rasgos más uniformes y claramente *filantrópica*. De hecho, como apunta García Gual, la palabra en griego aparece por primera vez en esta tragedia, subrayando con patetismo la injusticia cometida contra el titán y, como su contrapartida, la arbitrariedad (que roza la tiranía) de Zeus. En la tragedia de Esquilo, Prometeo expone en un largo parlamento (vv. 436-507) que «Todas las artes a los humanos les vienen

de Prometeo» (en García Gual, 1995: 90)³. Ni travieso ni impredictado, su accionar lo ubica en la estela de héroes civilizadores, aunque el «robo del fuego» en Esquilo metaforiza más bien un conjunto de saberes técnicos, por lo que convendría interpretar aquí «civilizador» como la introducción de la técnica como diferencial cultural humano, o llanamente, como aquello que nos convirtió en humanos.

Zeus no se hace presente en la tragedia sino a través de sus enviados: Kratos (Poder), Violencia (que, como era de esperarse, no habla), Hefesto (compungido por el terrible castigo de Prometeo) y, al final de la obra, Hermes (que intenta «negociar» la liberación del Titán a cambio de que revele a Zeus lo que sabe acerca de su caída). La tragedia gira en torno a estos dos nudos: lo que Prometeo ha hecho (robar el fuego divino y entregárselo a los hombres) y aquello que Prometeo sabe (el previsor conoce cómo terminará el gobierno de Zeus), lo que conduce en cierta manera a la reflexión profunda acerca del poder, la violencia y la tiranía que propone la obra en su conjunto.

Lo que apuntábamos entonces en el seminario anterior acerca de **la desobediencia como motor de las acciones de Prometeo** encuentra justificativos distintos según sigamos a Hesíodo o a Esquilo, con lo cual cobra auténtica visibilidad la que podríamos llamar la zona densa de ambigüedad en el mito de Prometeo donde se basa, a la vez, su mayor productividad. La travesura del *trickster* se distancia políticamente de la *filantropía* del dios que, frente a la arbitrariedad del poder, se rebela. La primera es una desobe-

diencia eventual, acaso más superficial, inconexa; la segunda es el ariete que busca fisurar una estructura de poder y revela a través del castigo la profunda violencia que sustenta el orden establecido; la primera expone el castigo en función de una pedagogía de la sumisión y la segunda como interrogante orientado a la filosofía del poder y la ética de la (des)obediencia. De esas dos versiones, la que más ha irradiado la cultura romántica y (por extensión) nuestra cultura contemporánea, ha sido la versión del héroe filantrópico injustamente (o al menos, excesivamente) condenado que muestra la tragedia de Esquilo. Y esa condena está cargada de patetismo no sólo por su desmesura sino también por su inmensa crueldad: el látigo de la ley se ensaña y materializa en el propio cuerpo del condenado.

Según apuntamos, hay en el mito de Prometeo zonas ambiguas y a la vez muy fecundas para la reflexión. Veamos algunos puntos en ese mapa denso:

1. Por ejemplo, lo que podríamos pensar como paradójal: ¿Prometeo, el que puede prever la consecuencia de sus actos, engaña realmente a Zeus? Si bien las relaciones de lealtad y desobediencia son tensas entre Zeus y Prometeo, según la lectura de Vernant (2000), no habría engaño en la treta del sacrificio pues efectivamente se está ofreciendo lo más vistoso a Zeus. Lo que se castigaría entonces sería el falseamiento, la duplicidad, las dobles intenciones que resultan inadecuadas.
2. Los dioses necesitan a los seres humanos: viven a partir de sus ofrendas, de los cultos y las obras que realizan los mortales. ¿Se castiga la filantropía de Prometeo o más bien su insubordinación frente a Zeus? ¿Alberga acaso la rebeldía de Prometeo una semilla de peligrosidad porque revela la fragilidad del régimen olímpico?

³ Según el parlamento –que no citamos aquí por cuestiones de espacio–, Prometeo le enseñó a los hombres –según el mito relatado por Hesíodo, las mujeres habrían llegado después– la astronomía, la matemática, el alfabeto («una memoria universal, productora matriz de las artes»), la ganadería y la domesticación de animales para el trabajo, la construcción de barcos, la elaboración de remedios medicinales, la adivinación y la interpretación de los presagios, la minería.

3. La tragedia de Esquilo confiere gran importancia al *secreto* que atesora el titán sobre el final del reinado de Zeus. Prometeo administra ese secreto a pesar de la tortura a la que es sometido ¿Se castiga a Prometeo por lo que ha hecho o por lo que se niega a hacer, que es revelar su saber? ¿No es acaso otra treta soportar el dolor a la espera del momento en que el presagio se cumpla? ¿Elige sufrir Prometeo?
4. Prometeo ha sido visto, también, como el dios de la técnica pero su gesto radica más bien en asegurar un desplazamiento, una traducción: Hermes, Hefesto, Atenea son dioses que han comunicado habilidades y técnicas a los mortales, pero parece que lo hubiesen hecho con el beneplácito de Zeus. El saber técnico comunicado por Prometeo pareciera contar, entonces, con el agregado de valor de ser un conocimiento imprevisto, no autorizado, filtrado.
5. El mito ha sido leído también como metáfora de la desobediencia humana frente a los dioses. Pero Prometeo no es humano y de hecho, lo terrible de su castigo radica en que su cuerpo (como el de los demás dioses) es inmortal (de allí que el hígado se regenere eternamente). Para el pensamiento griego, el humano rebelado frente a los dioses incurre en *hybris* y acarrea sobre sí un destino funesto, lo cual nos conduce al héroe trágico. Pero Prometeo no es un héroe trágico sino un mediador mítico que releva (si lo leemos al modo de Esquilo) a los humanos del castigo, o más bien descoloca el asunto y permite hablar del saber técnico humano sin enemistarlo (directamente) con el deseo divino.
6. Se torna problemático entonces pensar una relación directa entre la desobediencia prometeica y la desobediencia humana. Pensemos en otros dos héroes «re-

beldes» para notar el contraste. En primer término, el *Poema de Gilgamesh*, construido a partir de la mitología sumeria y cuyo referente histórico habría sido un antiguo rey de Uruk hace más de 4500 años. Gilgamesh, según lo describe el poema: «dos tercios divino y un tercio humano», se acongoja profundamente cuando su amigo (su doble, su gemelo heroico) Enkidu muere por sentencia divina. El héroe inicia así un arduo viaje hacia el *más allá* tras el secreto de la «Vida» y, al final, al descubrimiento de un saber que sí podríamos asumir como profundamente humano. Según se lo revela un personaje al héroe:

-Gilgamesh, ¿por qué vagas de un lado para otro?
 La Vida que persigues no la encontrarás jamás.
 Cuando los dioses crearon la humanidad,
 asignaron la muerte para la humanidad,
 pero ellos guardaron entre sus manos la Vida.
 En cuanto a ti, Gilgamesh, llena tu vientre,
 vive alegre día y noche,
 haz fiesta cada día,
 danza y canta día y noche,
 que tus vestidos sean immaculados,
 lávate la cabeza, báñate,
 atiende al niño que te tome de la mano,
 deleita a tu mujer, abrazada contra ti.
 Ésa es la única perspectiva de la humanidad-.

(*Poema de Gilgamesh*, 149)

La congoja y la rebeldía de Gilgamesh ante la muerte es profundamente humana y su hallazgo no del secreto de la «vida» sino del «vivir», también lo es. Ícaro, que funciona como el doble humano de Faetón, es también un rebelde que desatiende el mandato de

su padre (Dédalo) y paga con su vida su desobediencia o, al menos, su desmesurado afán de volar. Hay allí un problema eminentemente «humano» (la imposibilidad de llegar a la verdad o la necesidad de ser medido y conducirse equilibradamente) que se desarrolla y resuelve en el plano de los hombres.

Podríamos notar entonces cómo el mito de Prometeo condensa un drama humano que no protagonizan humanos, y desenvuelve una *frontera* que separa a dioses y hombres pero sin participar de ninguno de esos campos: Prometeo no es ni titán, ni olímpico, ni humano; no es aliado ni súbdito de Zeus; su castigo eterno y recursivo lo desanuda del no tiempo divino y del tiempo finito de los mortales; el peñasco al que se lo encadena está fuera de la esfera de acción de dioses y hombres.

7. Como último punto, cabe preguntarnos acerca del cuerpo castigado de Prometeo como un espacio metafórico (un biotopo) donde se anudan tensiones políticas (obediencia/desobediencia), cósmicas y religiosas (dioses/hombres), filosóficas (condena prometeica/libertad humana), etc. En torno a ese desgarramiento del cuerpo de Prometeo, que es visceral tanto en un sentido literal como metafóricamente, radica el punto de mayor intensidad semiótica (a la vez que el mayor impacto ideológico) del relato.

Los modos de responder e interpretar cada uno de los aspectos que hemos señalado dibujan derroteros posibles del mito en la amplia zona de tensión narrativa que hemos denominado «constelación mítica». Los «usos» del mito prometeico según las necesidades imaginarias, políticas, sociales, filosóficas, etc. de cada época, impulsa a las sociedades a explorar esta zona densa y ambigua entre el tru-

hán aleccionado y el filántropo martirizado. En esa zona, la relación que adopta la aparición (o no) de otros personajes junto a Prometeo, además de la lógica que rodea el acto fundamental de «robo del fuego» (desobediencia), tanto en sus motivos como en sus consecuencias, estarían articulando según nuestra siguiente hipótesis maneras de la cultura para plantear la relación entre violencia, poder y (des)orden social.

3. Prometeo y la violencia del desorden

La violencia crea al otro, como crea a quien la ejerce.

Raymundo Mier

Prometeo es un mito que habla acerca del desorden, o más bien, acerca del modo en que se fundó y aún se sostiene cierta *frontera* entre el orden y el desorden (Balandier, 2003). Ese trazado de un límite implica violencia, pero en el doble sentido que señala Raymundo Mier (en Lizarazo Arias, 2012) acerca de una relación generativa donde se crean tanto al que ejerce esa violencia como sobre quien se ejerce.

Además, del mismo modo en que la condición del que violenta es relativa a aquel a quien se violenta, podríamos plantear que toda desobediencia (en cuanto a su intensidad y su efecto de contagio) es relativa al poder que confronta. Si bien en el mito de Prometeo la relación de poder entre el dios castigador y el titán castigado excede a los personajes, metaforizando más bien los desacuerdos y las fricciones que preexisten al interior del mundo de los dioses, es sólo a partir y a través de esa relación violenta entre Zeus y Prometeo que se corporizan y cobran rostro (o nombre) las fuerzas en tensión.

Walter Benjamin, en su ensayo *Para una crítica de la violencia* (1921) (en Lizarazo Arias, 2012), ofrece algunas claves interesantísimas para pensar estas complejas rela-

ciones entre poder, violencia, mito y rebeldía. Según Benjamin, la violencia es siempre un medio fundador de derecho o conservador de derecho, pero debe reivindicar siempre alguno de estos dos predicados si no desea renunciar a su validez (y devenir un fin en sí misma). Lo que Benjamin describe como «violencia mítica» se caracteriza específicamente en que es «pura manifestación de los dioses. No es medio para sus fines, apenas si puede considerarse manifestación de sus voluntades. Es ante todo manifestación de su existencia» (2012: 30): los dioses son (y no pueden sino ser) a través de su violencia. En este punto de la argumentación benjaminiana, aparece Prometeo dentro del linaje de héroes que desafían al «destino» y demuestran, a través de ese gesto sin chance, el carácter instaurativo antes que conservador de la violencia ejercida por los dioses. El mito representa el establecimiento de una *frontera* y un principio de ordenamiento que remiten indefectiblemente a esa violencia fundadora, bajo la forma de un poder que lo garantiza (Zeus) y que representa, a la vez, su mismo origen violento (vid. Benjamin, 2012: 23).

Veamos la cuestión a partir de tres esferas vinculadas en el relato de Prometeo: la divina o el mundo de los dioses, la intermedia o el mundo de Prometeo, y la mortal o mundo de los hombres.

Según Benjamin, «la fundación de derecho equivale a la fundación de poder y es, por ende, un acto de manifestación inmediata de la violencia» (2012: 32). El mundo divino requiere el castigo como medida ejemplar para sostener las relaciones de sumisión y obediencia del régimen olímpico, pero también del mundo humano; «funda» un límite a la vez que «conserva» el poder arrebatado a Cronos (y antes a Urano). Según la versión de Hesíodo, la violencia de Zeus «crea» a un Prometeo artero y mañoso enfrentado al monarca estricto y omnipotente. Nada escapa ni debe escapar al mandato de Zeus.

Pero Esquilo arriesga la posibilidad de pensar a Zeus como un tirano y su violencia como un exceso, una desmesura frente a las intenciones filantrópicas de Prometeo. El castigo aquí aparece como señal de esa violencia pura, rotundamente cruel, manifiesta en toda su crudeza según la describe Benjamin en términos de «violencia mítica», pero sometida ella misma a principios más profundos, que la regulan y la contienen: la tragedia lo explicita cuando en un parlamento, Prometeo menciona que ni siquiera los dioses escapan a los designios de las Parcas Cloto, Láquesis y Átro-po.⁴

Como apunta Benjamin, la violencia hace visible la asimetría del poder, ya como acontecimiento (el castigo de Prometeo), ya como régimen (el gobierno de Zeus), porque toda violencia supone una acción ejercida sobre otro.

El mundo de Prometeo (encadenado) es el del sufrimiento a la vez que el de la rebelión persistente, si pensamos a través de los ojos de Esquilo en el secreto que atesora contra Zeus. Además de benefactor, Prometeo aparece como el torturado de los dioses al que el suplicio no logra doblegar, imagen obviamente atractiva para los románticos que lo convierten con rapidez en sustrato de la metáfora faro de «yo creador», pero también atractiva para desplazamientos del mito posteriores como puede pensarse, por ejemplo, frente al caso Anonymous.

El mundo de Prometeo es un espacio intermedio de traducción cultural que convierte la violencia brutal de Zeus en una *frontera*: un límite ejemplar de Zeus frente a la desobediencia de sus súbditos, sean dioses u hombres; un límite a la astucia inadecuada del titán; un límite entre el don

⁴ Graves apunta que según algunas versiones del mito griego ni siquiera los dioses pueden luchar contra el designio de las Parcas porque «ellas no han sido engendradas por él [Zeus], sino que son hijas partogénicas de la Gran Diosa Necesidad [...] que es llamada «el implacable Destino»» (2012: 69).

otorgado por los dioses y su duplicación técnica; un límite a la filantropía de Prometeo y a la posibilidad humana de aspirar a igualar a los dioses. Es un mundo violento a la vez que paradójal, pues la pacificación de los otros ámbitos depende de la violencia persistente y sostenida en esta zona intermedia, que debe mantenerse en vilo para funcionar como esa *frontera* que, en su límite, no va más allá del cuerpo del titán. El cuerpo de Prometeo, eje de ese mundo, es también el dispositivo traductor que deviene metáfora (o bio-metáfora) de esas fronteras.

También el mundo de los hombres se ve irradiado por ese carácter paradójal, pues el saber técnico queda también maculado por la violencia que ha signado su arrebato a los dioses. De allí su carácter de saber inadecuado, imprevisto (por Zeus) -no según el mito platónico-, no autorizado, lo que acarrea según la versión de Hesíodo males inmerecidos (alimentarse de carne muerta, la mujer). Leído a partir de la figura del *trickster*, Prometeo aparece como el doble travieso de Zeus y la condición humana como resultado de las desavenencias creativas/correctivas entre ambos. Leído desde la filantropía que subraya Esquilo, la violencia de Zeus se revela en toda su magnitud al convertir lo humano en campo de batalla.

Algunas versiones del mito apuntan el plan de Zeus de exterminar la raza humana y el fracaso de ese proyecto por los saberes entregados por Prometeo, a costa de su punición. El mundo humano después de Prometeo aparece así, al menos para Esquilo, como un territorio precario pero relativamente (técnicamente) autonomizado al menos, arrebatado al proyecto tiránico de Zeus a partir del cruce del proyecto rebelde de Prometeo, desordenado pero vuelto a ordenar. Hay allí un punto de intriga en el mito, zona densa de ambigüedad según la hemos denominado, en torno a este personaje que ha visto los regímenes que antecedieron a Zeus y puede prever, también, los que le sucederán. Hay

mucho de este Prometeo, tal vez, en las advertencias de Tirresias al tirano Edipo, en *Edipo Rey* (alrededor del 430 a.C.) de Sófocles.

La conexión que hemos propuesto entre tres mundos o esferas (dioses, Prometeo y mundo humano) guarda relación con la tripartición de momentos en el esquema del «monomito» heroico (basado en la fórmula de los ritos iniciáticos *separación-iniciación-retorno*) según Joseph Campbell⁵, pero este autor remite específicamente a Prometeo durante la tercera etapa, dentro de la instancia de *retorno*, al desarrollar el análisis del mitema (noción levistrausseana) que denomina «la huida mágica' o la fuga de Prometeo» (2001: 41). Durante la explicación del mitema (2001: 182-191) el autor no alude en ningún momento al héroe que nos interesa, aunque sí ha brindado una brevísima nota al momento de presentar la instancia de *retorno* en su conjunto, varias páginas antes, diciendo que:

...si el héroe, en vez de someterse a todas las pruebas de la iniciación, se ha precipitado a su meta por medio de la violencia, de la estratagema y de la suerte, **como Prometeo**, y ha entregado al mundo la gracia que deseaba, es posible que las fuerzas que ha desequilibrado reaccionen duramente y sea castigado en forma interna y externa, encadenado, **como Prometeo**, en la roca de su propio inconsciente violado. (Campbell, 2001: 41. El resaltado es nuestro)

La persecución de Prometeo no aparece como un aspecto central en las versiones que hemos consultado. Sí acor-

⁵ Campbell cita brevemente el mito de Prometeo como ejemplificación de su esquema: «El héroe inicia su aventura desde el mundo de todos los días hacia una región de prodigios sobrenaturales, se enfrenta con fuerzas fabulosas y gana una victoria decisiva; el héroe regresa de su misteriosa aventura con la fuerza de otorgar dones a sus hermanos. Prometeo ascendió a los cielos, robó el fuego de los dioses y descendió.» (Campbell, 2001: 35).

damos con la idea de una reacción de las fuerzas que ha desequilibrado, pero el castigo (que es la materialización de esa reacción) se vincula más bien al mitologema de «robo del fuego». En torno a él se anudan las distintas relaciones planteadas entre dioses, Prometeo y los hombres, de modo tal que se presenta como un poderoso imán de sentido del mito porque abarca todos los actores y esferas implicados en nuestro análisis: el fuego divino y el mundo de los dioses saqueado, la astucia y la temeridad del héroe que lo roba, y los destinatarios inadvertidos del bien robado y del castigo ante el robo, que son los humanos.

El «robo del fuego» supone además el ejercicio de violencia(s): la de quien arrebató el bien, la de quien castiga, la del castigo en sí mismo, la de quienes cargan con parte del castigo sin ser responsables. De fondo, la violencia del orden del mundo que representa el mito, un mundo donde el poder se distribuye asimétricamente en función de la capacidad de ejercer violencia sobre los demás.

Según Raymundo Mier, la violencia fija destinos para el *otro* y, asimismo, es la génesis de una identidad propia y una calidad singular del vínculo. La dimensión de maquinaria ideológica de la constelación mítica remite a este funcionamiento del mito a favor de la instauración de «vínculos patentes en los patrones de dependencia, de sometimiento, o bien, mediatos, simbólicos, con lo aniquilado, a través de los residuos, las ruinas, los documentos que subsisten en alusiones o trazos ensombrecidos por una destrucción parcial o absoluta» (Myer, en Lizarazo, 2012: 57). Es decir que la condición duradera del poder de Zeus depende de la persistencia del castigo sobre el cuerpo de Prometeo, son magnitudes coextensivas en tanto una señala la vigencia de la otra y una requiere a la otra para ser efectiva: el poder de Zeus requiere la desobediencia de Prometeo y la desobediencia de Prometeo no tiene sentido si no es contra el poder de Zeus. El desorden es tan necesario para el orden

(Balandier) del mismo modo que la violencia para instaurar un orden pacificado. Allí radica, también, la paradoja y la funcionalidad del mito de Prometeo como relato de orden que, escenificando el desorden, mantiene el límite entre ambos.

Pero si en sociedades tradicionales, las fuerzas del desorden convocadas simbólicamente en el relato mítico están contenidas o son reconducidas para confirmar un orden cultural⁶, el gradual proceso de despotenciación de lo terrorífico en torno a la divinidad y su desactivación como fuerza de injerencia efectiva en el mundo cotidiano favorecieron, según Hans Blumenberg (2004), condiciones concretas en la historia cultural para un tratamiento poético de los dioses y sus historias. En ese punto, señala Blumenberg, nace el mito como narración secular.

La violencia del mito de Prometeo deviene metáfora cultural. El desorden que escenifica es explorado en todas sus posibilidades y cobra fuerza la lectura filantrópica que confronta con la tiranía de Zeus a favor de la humanidad. El mito de Prometeo, que en la versión de Hesíodo se desarrollaba como punición a la travesura subversiva de un héroe truhán contra el orden divino del mundo, deviene un mito de intensa humanidad, o más bien, un mito acerca de cómo un titán intensamente enamorado de los hombres paga con el dolor de su cuerpo el precio del progreso (técnico) humano.

⁶ De allí que Lévi-Strauss entienda al mito como un «solución imaginaria» que ofrece en el plano del relato, mediaciones lógicas a contradicciones sociales efectivas de otro modo irresueltas.

4. Robo del fuego y ciber-rebeldía: Anonymous y el proyecto de Prometeo

La historia nos enseña que el cambio no viene simplemente con flores. Eso no funciona. Si dicen que soy un criminal, entonces... bueno, entonces voy a ser uno.

HomoCarnula (Anonymous)

El proyecto de Prometeo desordena el de Zeus, y viceversa. La etimología latina de «proyecto» (*proiectus*) comprende como uno de sus derivados el sentido de «arrojar», «lanzar». Hay una idea sugerente allí porque existe cierto arrojamiento en el gesto de Prometeo, a la vez que en el de Zeus un arrojamiento a Prometeo hacia un peñón del Cáucaso, del Tártaro, o quizá a un indefinido más allá, y un ser arrojado de ese cuerpo bajo suplicio como evidencia tangible del fracaso de uno de esos proyectos y la victoria del otro. Lo que no queda claro, o al menos constituye uno de los interrogantes que el mito no despeja y las sucesivas lecturas tratan constantemente de dilucidar, es cuál de esos dos proyectos persiste y cuál fracasa, asumiendo que la violencia del castigo no implica (necesariamente) el fracaso del proyecto.

Pero otra acepción de *proiectus* es la de planificación, lo que entraña cierta previsión independientemente de si el plan es el de una travesura (la dimensión truhanesca y traviesa del *trickster* Prometeo) o la transmisión de una técnica, una habilidad benéfica para el conjunto social (la dimensión filantrópica del mito).

El mitologema del *robo del fuego* que hemos mencionado antes permite conjugar estas dos acepciones e incluso la más específica e históricamente situada de planificación técnica, que afilia a Prometeo al Positivismo decimonónico. El proyecto filantrópico, profundamente humano de Prometeo, es interpretado durante el s. XIX como un proyecto

técnico para la sociedad, arrebatado a los dioses y entregado, a pesar de ellos, a estos nuevos actores que asumen sobre sí (no sobre su cuerpo, como Prometeo, sino sobre su capacidad racional), la marcha de la historia y el futuro de la existencia humana. En ese trasvase mítico que sustituye relatos persistentes en la memoria cultural por un mito totalitario autodesignado antimítico y «verdad científica», radica el mayor impacto a la vez que la mayor vulnerabilidad del mito positivista de la Razón.

El proyecto de Prometeo encuentra eco en distintos fenómenos culturales y contribuye a traducir con las metáforas del mito situaciones complejas. O las hace legibles (y las construye) de tal modo que lo que empezó siendo una travesura acaba significando el gesto filantrópico de desobediencia hacia la autoridad. En ese punto es en donde el proyecto de Prometeo se convierte en una clave de lectura, que emerge de la propia constelación mítica y deviene código para desentrañar eventos vinculados a la desobediencia, el robo del fuego y el desafío al poder en cualquier época. Tomemos como ejemplo el caso del grupo ciberactivista o hacktivista (lo que lo afilia sutilmente al mundo de la ilegalidad) Anonymous.

El colectivo de protesta mundial Anonymous evoluciona desde intervenciones jocosas, dispersas y diversas en la sala /b/ («random», tema libre) del foro 4chan.org hasta estrategias de ataque conjunto (DDoS, ciberataque de denegación de servicio desde varios puntos de conexión) que derriban las páginas de poderosas corporaciones como Visa, Mastercard, Paypal; u organismos estatales como el FBI y otros sitios estatales. Silvia Barei (2012: 35) sugiere que acaso estamos asistiendo al nacimiento del «mito Anonymous» como expresión de nuevas modalidades de guerra contra la falta de información, la libertad de expresión y la corrupción. Nuevos conflictos, nuevas estrategias de guerra y nuevos campos de batalla. Existe cierto pesar de la autora al

terminar su reflexión: «El mito de Anonymous o como se vaya a llamar en el futuro se está gestando ante nuestros ojos. Qué lástima que no hayan usado la máscara de Pancho Villa.», 2012: 36. Ese pesar encubre sin embargo una pregunta inquietante: ¿cómo se compone –presumiblemente- ese nuevo ejército de ciberatacantes?

Según la ITU (International Telecommunication Union⁷), hacia fines del 2011 un tercio de la población mundial (2.3 billones de personas) cuentan con acceso a Internet pero, viendo en detalle esa información, resulta que mientras en países desarrollados el porcentaje de conectados promedia el 70%, en los países en vías de desarrollo esa cifra se reduce al 25%. Otro dato curioso: en los últimos cinco años, el total de ancho de banda internacional (es decir, la cantidad de información circulante) aumentó siete veces, pero persisten enormes diferencias en el uso según las regiones (de esa capacidad internacional, un europeo consume 25 veces más que un habitante de África). Es decir: muchísima información pero en pocas manos; nada casualmente, en las manos de países desarrollados.

Por eso quizá la máscara de Anonymous no es la de Villa sino la de Guy Fawkes, pero no directamente el líder católico sino su adaptación futurista y cinematográfica en *V for Vendetta* (2005), cuyo guion fue escrito por los populares hermanos Wachowski (Andy y Lana)⁸. Si Anonymous es un ejército internacional, está desigualmente distribuido (asimetría del poder y asimetría de la desobediencia) en fun-

⁷ <http://www.itu.int/en/pages/default.aspx> [Consulta: 08/02/2013]

⁸ La declaración de principios de Anonymous, que apareció en el video que elaboraron en su primera acción colectiva contra la Iglesia de la Cientología, recurre además de algunas nociones de la película a frases bíblicas y juegos de palabras: «Knowledge is free. We are Anonymous. We are Legion. We do not forgive. We do not forget. Expect us!» [El conocimiento es libre. Somos Anonymous. Somos legión. No perdonamos. No olvidamos. ¡Espérenos!]

ción del acceso a las armas, o a la pólvora. Quizá sea un ejército de élite fraguado en el mismo lugar en donde el poder está más concentrado.

La nuestra es una hipótesis que se proyecta de las estadísticas oficiales. Es imposible comprobarla porque, precisamente, Anonymous cifra su eficacia en la invisibilidad de su rastro.⁹ Se definen como un movimiento mundial: no lo niego, subrayo que es un ejército asimétrico en su conformación.

Por su parte, Christian Ferrer minimiza el accionar del colectivo hacktivista y lo ubica como una táctica de retaguardia, ineficaz y hasta tolerada, que demora pero no hiere con «clavos miguelito» (como los conocemos en Argentina) o «abrojos» (como figuran en la RAE) :

Sus hechos zumbones y sus picaduras fastidian a las autoridades y los potentados, pues también en la red hay oligopolios, pero no dejan de ser actividades de retaguardia, a las que, dentro de ciertos límites, se tolera a desgano, como se hace con los parásitos empecinados que viven a costa de otras especies. (Ferrer, 2012: 71-72).

La argumentación de Ferrer subraya la desigualdad de fuerza entre los «pulpos» corporativos alimentados por el sistema capitalista mundial y las protestas que incomodan pero resultan inocuas frente a ese sistema de trasfondo. Incluso más: pesa la sospecha de si algunos efectos de esas tácticas no serán, a la larga, estratégicamente contrarios a las intenciones originales. No comparto el escepticis-

⁹ Cada usuario de Internet en el mundo posee una dirección IP (Internet Protocol) que permite su geolocalización, en función del servidor local a través del cual se conecta a la red internacional. Las premisas básicas del hacking consisten en enmascarar esa dirección a través de diversos métodos para hacer imposible el eventual rastreo de la persona física detrás del IP.

mo de Ferrer pero me inquieta mucho su sospecha y el perfil de futuro que traza.¹⁰

El mito Anonymous me llevó a pensar en Prometeo, o en su proyecto más bien, sobre todo a partir de algunas declaraciones recogidas en el documental *We Are Legion: The Story of the Hacktivists*¹¹ (2012) (Dir. Brian Knappenberger, Luminant Media) que me gustaría analizar a la luz del mito que venimos desarrollando. Creo que hay allí una clave prometeica implícita, compaginada con otros mitos, personajes históricos y hasta personajes literarios de nuestra cultura.¹²

Prometeicos son, en primer lugar, los motivos: rebelión ante la censura y la opresión del gobierno, local o global, que impone un orden restrictivo y desigual de acceso a la información y la expresión de opinión. La lucha de Anonymous se sintoniza en algunos puntos con la defensa de valores enunciados en sentido amplio, como «democracia» o «libertad», pero pensados fundamentalmente en términos de información y, más precisamente, en términos de megabytes de información. Distancia con el titán: lo que en el primero es un beneficio para todos los hombres –no las mujeres–, atañe aquí –al menos por ahora– para el tercio de la población mundial que cuenta con acceso a Internet. La filantropía, en este caso, está condicionada a las posibilidades efectivas del cableado planetario.

Otra coincidencia: al igual que el Prometeo que va de Hesíodo a Esquilo, Anonymous también evoluciona de la travesura colectiva (#OP Chanology vs. la Iglesia de la Cien-

¹⁰ Remito también a los interrogantes que deja planteado el «Dossier ¿Quién controla Internet?» de la revista *Le Monde Diplomatique* – edición Cono Sur– nº 164, febrero de 2013.

¹¹ La página oficial del film es: <http://wearelegionthedocumentary.com/> [Consulta: 16/02/2013]

¹² El tramo analizado comprende los últimos 10 minutos del documental: (hh:mm:ss) desde 01:22:18 hasta 01:32:18.

tología) a la protesta política coordinada (#OP Payback en defensa de la libre circulación de información en Internet).

El mitologema de *robo del fuego* puede ser analizado en varios sentidos: por una parte, algunas de las modalidades de ataque de Anonymous implican un saber que determinados internautas con conocimientos específicos (los hackers) ponen a disposición de un público más amplio. Acontece, en este sentido, una puesta en movimiento de saberes y una distribución irrestricta de técnicas y habilidades secretas o limitadas, en pro de los motivos antes mencionados: no tanto *filantropía* sino amor a la democracia o amor a la información libre.

Pero *robo del fuego* implica también la desobediencia del orden establecido: el orden del consumo (boicot, piratearía, DDoS, etc.) y el orden político (publicación de información clasificada o personal, caída de páginas gubernamentales, convocatorias de protestas masivas, etc.). Es decir, la instauración o activación de mecanismos políticos de protesta invisibilizados por regímenes de poder y de consumo actuales.

En este marco, podríamos decir que ambos sentidos del mitologema son también efecto del proyecto de Prometeo porque comunica con su desobediencia saberes no autorizados a los humanos y hace visible al mismo tiempo, mediante su gesto, la posibilidad y la mecánica misma de rebelarse contra el poder. El logro de Prometeo, al igual que el de Anonymous, no sólo está en lo que logra con sus hechos sino en el proceso mismo de hacerlo.

Un tercer rasgo prometeico es el que atañe a la desmesura del castigo y al valor del cuerpo lastimado. Como señala Gabriella Coleman en el documental: «Siempre va a haber consecuencias legales cuando decidas violar la ley [...] la pregunta es si el castigo será proporcional a los crímenes». Los dieciséis hackers juzgados podrían ser pensados a la luz de lo que Ferrer describe como «Operaciones de

Bandera Falsa» (2012: 72-73), cuyas represalias son, por ejemplares, siempre desproporcionadas. En ellas repercute acaso aquella sombra de la violencia mítica que busca convertir ese momento en momento instaurativo o frontera que no se deberá –en el futuro– franquear ni flanquear. De hecho, el argumento estatal contra los hackers no es por la ciberprotesta que ya realizaron sino por «la dirección más peligrosa» que podría tomar en el futuro esa acción, es decir, la senda que ilumina o el proyecto, para decirlo en nuestros términos, que podría fecundar esa desobediencia.

Accionar sobre el cuerpo del condenado resulta, en este punto, un requisito fundamental. Ubicar la carne y hueso detrás de la «idea» Anonymous, apresar a la persona física detrás de la máscara virtual constituye un punto interesante de equiparación con el castigo físico de Prometeo. Lo que alecciona allí es lo visceral, ese desgarramiento del prójimo que aparece como próximo en fisonomía, un otro que a pesar de su diferencia, ama lo humano. Y lo que persigue el poder frente a la «idea» Anonymous es individualizarla, desactivarla como colectivo para domiciliarla en un rostro o, al menos, mostrarse capaz de arrostrar nuestra desobediencia, infundir el miedo de que cualquiera podría ser alcanzado por el rayo de su justicia desmesurada.

Creo que algunas apreciaciones del hacker conocido como Commander-X definen de modo inmejorable lo que implica desde mi lectura el proyecto de Prometeo. Dice el hacker: «estoy inmensamente orgulloso y digno hasta la médula de ser parte de la idea llamada Anonymous», y un poco después: «Me he parado en la cima de la montaña conocida como Anonymous y miro hacia abajo un mundo inflamado por la revolución». El proyecto de Prometeo implica ese arrojito detrás de una idea de un héroe polifacético y múltiple, aun previendo las consecuencias desgarradoras y los castigos desmesurados, por la profunda convicción («hasta la médula») de que el sentido último de ese gesto

rebelde radica en el desorden creador y vivificador tras la desobediencia. El proyecto de Prometeo es ese arrojar la mirada desde un peñasco alto para contemplar un mundo inflamado por la revolución o, al menos, advertido acerca de la arbitrariedad del poder y las posibilidades creativas de la violencia.

5. Coda

Dice Kafka (traducido por Borges) acerca del mito prometeico:

De Prometeo informan cuatro leyendas. Según la primera, fue amarrado al Cáucaso por haber revelado, a los hombres los secretos divinos, y los dioses mandaron águilas a devorar su hígado, perpetuamente renovado.

Según la segunda, Prometeo, aguijoneado por el dolor de los picos desgarradores, se fue hundiendo en la roca hasta comenetrarse con ella.

Según la tercera, la tradición fue olvidada en el curso de los siglos. Los dioses lo olvidaron, las águilas lo olvidaron, él mismo lo olvidó.

Según la cuarta, se cansaron de esta historia insensata. Se cansaron los dioses, se cansaron las águilas, la herida se cerró de cansancio.

Quedó el inexplicable peñasco.

La leyenda quiere explicar lo inexplicable.

Como nacida de una verdad tiene que volver a lo inexplicable.

(Kafka cit. por García Gual, 1995: 212)

Quizá habiéndolo olvidado, Prometeo sigue allí, encadenado a su peñasco, revisitado continuamente por la memoria de la cultura cada vez que vuelve a escenificarse la desobediencia frente a la asimetría del poder. Pero la rebeldía de Prometeo persiste quizá no tanto en el relato de su castigo sino en su proyecto de lo humano, irradiado por

la técnica y las habilidades concedidas, pero también por el gesto de desobediencia que signa esa concesión. El proyecto de Prometeo da forma a lo humano como materia nacida de múltiples violencias, materia candente avivada por el fuego del conocimiento y el fragor de la técnica, materia rebelde por lo que acaso este dios filántropo ha podido prever para nosotros en el nebuloso mañana.

Bibliografía citada

- BALANDIER, Georges (2003) *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales*. Barcelona, Gedisa.
- BLUMENBERG, Hans (2004) *El mito y el concepto de realidad*. Barcelona, Herder.
- BAREI, Silvia (2012) *Culturas en conflicto*. Córdoba, Ferreyra Editor.
- CAMPBELL, Joseph (2001) *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*. México, FCE. (1949)
- COLEMAN, Gabriella (2012) «Our Weiridness is free» in: *May*, n° 9, 06/2012, pp. 83-95.
- DURAND, Gilbert (2004) *Las estructuras antropológicas del imaginario*. México, FCE.
- DURAND, Gilbert (2003) *Mitos y sociedades. Introducción a la mitología*. Bs. As, Biblos.
- FERRER, Christian (2011) *El entramado. El apuntalamiento técnico del mundo*. Bs. As, Godot.
- GARCÍA GUAL, Carlos (2001) *Mitos, viajes, héroes*. Madrid, Suma de Letras.
- GARCÍA GUAL, Carlos (1995) *Prometeo: mito y tragedia*. Madrid, Hiperión.
- GRAVES, Robert (2012) *Los mitos griegos 1*. Madrid, Alianza.

- HESÍODO (2000) «Teogonía», en *Obras y fragmentos*. Madrid, Gredos, pp. 3-55.
- KNAPPENGERGER, Brian (2012) *We Are Legion: The Story of the Hacktivists*. EEUU, Luminant Media.
- LÉVI-STRAUSS, Claude ([1958] 1977) «La estructura de los mitos», en *Antropología estructural*. Bs. As, Eudeba.
- LIZARAZO ARIAS, Diego (coord.) (2012) *Diálogo en torno a la reflexión de la violencia en Benjamin*. Ebook. México, Universidad Autónoma Metropolitana. Disponible online en: http://version.xoc.uam.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=202:dialogos-en-torno-a-la-reflexion-de-la-violencia-en-walter-benjamin&catid=41:e-book&Itemid=54 [Consulta: 05/01/2013]
- LOTMAN, Iuri y MINTS, Zara ([1981] 1996) «Literatura y mitología», en *La Semiosfera I*. Madrid, Cátedra, pp. 190-213.
- MOLINA AHUMADA, E. Pablo (2011) «Constelación mítica y cielo de la saga. Acerca de la relación mito/saga contemporánea», en Arrizabalaga, Leunda y Molina Ahumada (comps.) *Bajo el cielo de la saga. Hacia una neoépica argentina*. Córdoba, Facultad de Lenguas, pp. 29-53.
- MOLINA AHUMADA, E. Pablo (2012) «Mito y orden metafórico» en Silvia Barei, *Cultura y orden metafórico*, Alemania, EAE.
- MOLINA AHUMADA, E. Pablo (2013) *Ciudades míticas. Mito del héroe y cronotopo urbano en seis novelas contemporáneas*. Tesis de Doctorado en Letras, FFyH, UNC. *Inédita*. Córdoba.
- MOLINA AHUMADA, E. Pablo (2013) «El mito y la pregunta por lo humano» en Silvia Barei et al. *Seminario de Verano I. La pregunta por lo humano*. Córdoba, Ferreyra Editor.

MONNEYRON, Frédéric y THOMAS, Joël (2004) *Mitos y literatura*. Bs. As, Nueva Visión.

OVIDIO (2002) *Las metamorfosis*. Madrid, Juventud.

VERNANT, Jean-Pierre (2000) *El universo, los dioses, los hombres. El relato de los mitos griegos*. Barcelona, Anagrama.

Lección II