



En el nombre del abuelo. Representación y reinterpretación de los lazos filiales en Saint Seiya

In the Name of the Grandfather. Representation and Reinterpretation of Filial Bonds in Saint Seiya

Roberto Jesús Sayar

Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina

Correo electrónico: sayar.roberto@gmail.com

Resumen

La conformación de esquemas de parentesco entre diversos entes de naturaleza divina resultó una táctica de lo más fructífera a la hora de construir los panteones de múltiples civilizaciones de la Antigüedad. Entre ellos, los entramados mitológicos helénico y nipón, que compartirán una serie de rasgos centrales en la concepción de sus respectivas “familias sagradas”. De esta manera, basados en semejante cercanía tipológica, un importante número de objetos de la cultura popular del archipiélago harán uso de ella para fundamentar muchos elementos axiales de sus respectivas tramas. En este trabajo abordaremos el manga *Saint Seiya*. Así, intentaremos demostrar la clase de vínculos puestos en juego y los mitologemas que los sustentan para proponer y justificar una interpretación más cercana a la “comunidad imaginada” no estrictamente filial en torno a la divinidad, como entendemos lo ha hecho Atenea en sus sucesivas encarnaciones.

Abstract

Conformation of parental schemes between different entities of divine nature has been a very fruitful tactic to build the pantheons of a high number of ancient civilizations. Between them we can point out the intricate Hellenic mythology and the Japanese one, which share a series of core features in the conception of their respective “holy families”. Based on such typological closeness, an important number of objects of the archipelago's popular culture use it to support many axial elements of its respective plots. In this article we will focus on the manga *Saint Seiya*. Thus, we will attempt to demonstrate the kind of ties that it shows and the mythologems that sustain such linkages to propose and justify an interpretation closest to the “imagined community” not strictly filial around the divinity, as we understand Athena has done in her successive incarnations.

Palabras clave

Mitologemas, *mass media*, estructuras parentales, dispositivos de memoria, *ficcionalización*, literatura comparada, transposición semiótica

Keywords

Mythologems, mass media, parental structures, memory devices, fictionalization, comparative literatures, semiotic transposition

κατασκευάσαι βουλόμενος ὡς ἂν μηδὲν βλάπτοντες ἀπολαύοιεν τι οἱ πολῖται ἀλλήλων ἀγαθόν,
 ἐποίησε παίδων ἕκαστον ὁμοίως τῶν ἑαυτοῦ καὶ τῶν ἀλλοτρίων ἄρχειν
 “[Licurgo] queriendo disponer que los ciudadanos actuaran bien recíprocamente perjudicándose
 en nada hizo que cada uno mandara igualmente sobre los propios hijos y sobre los de los demás”
 Jenofonte, *Constitución de los Lacedemonios* 6.1.3-6.2.1 (traducción del autor)

La familia no tiene fronteras [...] Nuestros niños tienen muchas madres y muchos padres.
 Tantos como ellos quieran.
 Eduardo Galeano, “Abuelos” en *Espejos. Una historia casi universal*

*Familia qui vita dedit me
 Non sanguine sed amicitia formata*

1. Introducción

Conformadas por una importante variedad de elementos temáticos y narratológicos, las producciones narrativas de Japón, la tierra del sol naciente, reflejaron desde sus más tempranas manifestaciones las tensiones internas de esta sociedad. De esta forma, muchas de las textualidades clásicas han tenido que enfrentarse a esta clase de fragmentaciones para lograr constituir un todo homogéneo en lo que refiere a sus estructuras internas, partiendo desde la multiplicidad de grupos humanos que poblaron sucesivamente el territorio. Así, la influencia de las culturas que han tenido contacto con los nativos de las islas en los momentos más tempranos de su desarrollo sociocultural, sobre todo la china y la coreana (Rhee: 2007; Schirokauer, 2012), se ha abierto paso entre las expresiones más tempranas de la literatura nipona para establecer, a través de ellas, una manera “legítima” de pensar las relaciones posibles entre todos los constituyentes del mosaico geopolítico del archipiélago previo a su unificación. Para lograrlo, se retomaron ciertos elementos de las mitologías locales para intersecarlos con las historias religiosas propias de la Casa Imperial. La herramienta principal para lograr semejante grado de cohesión fue, como en muchas de las sociedades consideradas como “tradicionales”¹, apelar a lazos familiares que se tenderían desde palacio hacia las deidades representativas de cada uno de los clanes menores. Esto perseguiría la doble finalidad de erigir a estas élites locales como garantes del orden social, mientras que se reafirma la superioridad sociopolítica del emperador y su familia, en tanto cada uno de estos grupos subalternos se reconozcan como parte integrante de la “gran familia nacional” (Waida, 1976: 322) que tiene al ocupante del Trono del Crisantemo en la cúspide de su esquema organizativo. Por lo tanto, es posible afirmar que la culminación del proceso de unificación del país encarado por el estado de Yamato en los albores del siglo VII e.c. vio su plasmación efectiva en la gestación de un par de obras determinadas no sólo a justificar la preeminencia de ciertos grupos sociales sobre otros dentro del propio colectivo japonés sino, sobre todo, a validar la existencia del “país de Yashima”² (*Kojiki*: 58) dentro del concierto de las naciones civilizadas de la época, *i. e.* tanto el reino coreano de Silla como la China de los T’ang (Schirokauer, 2012: 101-107 y 139-140). Así, *Kojiki* (古事記 “Crónicas de antiguos hechos” 712 e. c.) y *Nihon shoki* (日本書記 “Historias de Japón” 720 e. c.⁵) ocuparán estas funciones de legitimación hacia dentro y hacia fuera de la colectividad insular respectivamente.

El *Nihon shoki* o *Nihongi* es una compilación de hechos pretéritos que retoman y en algunos casos profundizan los mitos narrados en *Kojiki*. Una de las grandes diferencias

entre este y el texto que nos ocupa es que el *Nihon shoki* está escrito en prosa clásica china (como lo estaban todos los documentos oficiales del archipiélago en la época) con numerosas notas que aclaran cómo las palabras deben ser pronunciadas en japonés (Seeley, 1991: 48-9). Estas variables lingüísticas serían las que en época moderna alejaron a la obra de la consideración popular en favor de *Kojiki* (Isomae, 2005: 16).

La influencia de ambos tratados, retomada con fuerza a partir de los estudios literario-académicos encarados por Motoori Norinaga (1730-1801), generó que semejantes estructuras narrativas fueran reivindicadas como verdaderas³, a expensas del poderío decreciente de la institución *shogunal* y que, por ende, imbuyera diferentes aspectos de la creciente cultura ciudadana, que estallaría en su infinita multiplicidad luego de la Restauración Meiji (1868). Con ramificaciones tanto en la novela del mundo flotante (Sakai, 1968: 15) como en los productos culturales del *Cool Japan*⁴, el esquema filial que se articuló en estos libros pioneros atravesó su primordial adhesión a los esquemas míticos para pasar a formar parte de muchas de las producciones más cercanas a la llaneza de lo considerado diacrónicamente como “popular”. Así, le fue posible explotar una manera diferente de hacer aún más masivos a una serie de medios caracterizados puntualmente por su gran alcance. Semejante amplitud de miras permitiría, por lo tanto, establecer un esquema primitivamente mítico como la base de un cierto número de interpretaciones sémicas que habilitarían la interrelación entre la cultura antigua japonesa con aquellas consideradas *grosso modo* como “occidentales”, en el sentido de Venn (2000), por ejemplo la judeocristiana o la grecohelenística. Este último lazo fue profundamente aprovechado por la industria del manga y sus derivados animados que vieron en estas mitologías un sustrato fructífero para construir tramas novedosas sobre elementos conocidos de sobra por su público consumidor.

En el presente trabajo, particularmente, abordaremos las historietas de la franquicia *Saint Seiya*⁵, puesto que creemos que en ella es en donde se hará mayor hincapié en la existencia de lazos familiares entre sus protagonistas para hacer que la vinculación con su inmenso hipotexto (Genette, 1989: 14) se legitime, tanto en lo que refiere a la aplicación en este último de semejantes redes, como en la identificación por su público receptor de un croquis aplicable dentro y fuera del ámbito narrativo. En este caso, además, intentaremos demostrar cómo es que el concepto de ‘familia ensamblada’ (Binstock, 2018: 422; *Diccionario panhispánico del español jurídico*: s.v. “familia recompuesta”) es central para la conformación del grupo protagónico. Mediante su aplicación podrá identificarse en ellos una comunidad sagrada en torno a la diosa que se posiciona como objeto en la mayoría de las subtramas constituyentes y, al mismo tiempo, un panteón en toda la amplitud del término, gracias a la equiparación que podrá hacerse entre una de las figuras cuya ausencia motoriza y refuerza la mayor parte de estas uniones de tipo fraterno-filial. Se trata de Mitusmasa Kido, el millonario que recibe el encargo de continuar con la herencia de los Caballeros, pues de esta manera obtendrá legítimamente un estatuto semejante al de Zeus/Izanagi y, por ende, podrá alzarse con el título –simultáneo– de “padre de hombres y dioses” y “padre primigenio”. Esta primera noción es recurrente en las menciones a Zeus en la literatura arcaica y clásica de la Grecia clásica, cuya importancia residirá en la garantía que este “cargo” le otorga para ser el depositario de la justicia y el que garantiza su aplicación en el κόσμος todo, según las interpretaciones de Colombani (2016b: 65). Según esta misma erudita, Zeus en tanto padre de todos los seres de la creación, es “un elemento posibilitante de un movimiento que determina la apertura de planos. [...] Zeus constituye la condición de posibilidad de articular los distintos sobre los que se asienta

la arquitectura [...] del plano cósmico” (2016a: 243). Respecto a “padre primigenio”, este título es una construcción teórica de Naumann (1999: 52) en tanto que de él nacen todas las deidades cuya relevancia en *Kojiki* será patente, aunque varíe su grado de importancia. Lo adoptamos aquí ante la falta de un título específico para Izanagi, al que se presenta como creador de islas y divinidades (*Kojiki*: 59).

2. Identidad(es) sagrada(s): el Santuario y su ascendiente nipón

Evidentemente, para habilitar este dialogismo profundo, es necesario un contexto que lo haga propicio. Según establece la introducción a la primera de sus plasmaciones gráficas, los protagonistas de *Saint Seiya* “Son los Caballeros⁶ de la esperanza. [...], que volverán cada vez que el mal se cierna sobre el planeta” (SS 1.27) “para defender la paz de la tierra”⁷ (LC 1.6). La lógica que dirige el imperativo justiciero de procurar mantener la paz en el mundo implica una correspondencia directa –según su mitología interna– con la diosa a la que protegen. Como es posible imaginar, el bagaje de historias tradicionales grecorromanas juega un importantísimo papel en toda la serie, desde su génesis hasta su final, puesto que de ellas están imbuidos tanto los escenarios, como las tramas menores que componen la totalidad de la obra. Pero donde más peso tiene este trasfondo mitológico es en la construcción de los personajes, puesto que sus encarnaciones en papel por lo general demuestran las cualidades de su figura mitológica asociada, con leves inclinaciones hacia ambos extremos del espectro moral según lo requiera la trama. Mas esto no es todo, puesto que, como corresponde a la gran mayoría de las producciones historietísticas del Japón moderno, la presente no es la única influencia que podremos rastrear, sobre todo si tenemos en cuenta su profunda raigambre “occidental”. Y añadida a ella, la diversidad que le es intrínseca, dadas las infinitas nacionalidades que portan los diferentes guerreros que cohabitan en el Santuario⁸. Teniendo en cuenta que en este recinto sagrado es donde se produce cíclicamente la reencarnación de la diosa a lo largo de las eras (SS 13.43, LC 164.11) y que, como dijimos, de Atena depende el bienestar de la tierra y de quienes moran en ella (SS 6.96), es posible derivar de esto que los encargados de protegerla –para que no le sea necesario entrar en combate⁹ (SS 1.25)– representan a la mayoría de los grupos internos que componen el conjunto de la humanidad. No obstante, el conflicto que desata la primera parte de la trama de la obra (el intento de asesinato de Atena por parte del Patriarca/Saga [SS 7.138; EG 1.10]) logrará al mismo tiempo establecer dos grupos internos dentro del ordenamiento de la cofradía de los Santos. Por un lado, se hallarán aquellos que se encuentran dentro del Santuario y, como consecuencia de este aislamiento, creen en las palabras del Vicario de Atena y lo siguen, entendiendo que este continúa representando la voluntad de la diosa. Por otro, claramente separados de estos últimos, estarán todos aquellos guerreros relacionados de una u otra forma con la Fundación Grad que reconocen en Saori Kido a la verdadera encarnación de Atena sobre la tierra y buscan comprender los motivos que guían la poderosa autocracia que impera en el Santuario. La constitución de ambos agrupamientos no hará otra cosa que postular a la fracción ‘asiática’ – en la que encontramos tanto al maestro del Caballero Dragón, como a Dohko de Libra y, sobre todo, al caballero de Aries, Mu – como una horda de renegados que deben ser eliminados, ante la inutilidad que demuestra el declararlos simplemente en franca rebeldía y proceder a su expulsión del colectivo ‘sagrado’.

El hecho de que los diez Caballeros de Bronce sean japoneses en tanto hijos de Mitsumasa Kido (SS 5.94; 6.80) jugará un papel esencial en este cisma que se opera dentro del *continuum* sagrado que deberían simbolizar. Además, que Atena/Saori, aunque nacida en Grecia, se considere japonesa a raíz de ser adoptada por el millonario nipón tras recibirla de manos de Aioros de Sagitario (SS 6.93-95, 7.142; SSho 3.40), habilitará la plena comprensión de este conjunto como una inmensa otredad que buscará, en apariencia, legitimarse a sí misma mediante sus lazos filiales internos y aquellos que los unen con la diosa que los patrocina. De ese modo, esta heterogeneidad, construida en dos niveles interdependientes, los destacará en el colectivo aparentemente homogéneo que se construye alrededor del centro de poder (Spivak, 1988: 79). El hecho de pertenecer a una subalternidad claramente delimitada les quita posibilidad de expresión y, por ende, de acción. Por ello, al mismo tiempo, la comunidad que debería tener su centro en la persona de Saori -ya que es una diosa y, por ello, es de su persona de quien depende “el reino” (es decir, el Santuario y todas las personas vinculadas con él (Anderson, 1993: 39)- perderá su carácter exclusivista para hacer de este grupo una “sub-subalternidad” cuyo significado es algo que está establecido culturalmente (en tanto que depende de los criterios que ella misma establezca) y distinguido como un ente individual situado a una relativa distancia de los conceptos que lo conforman, y que puede, o no, estar inserto en un sistema legítimamente mayor que, en este caso, sería el Santuario en su totalidad. Aunque, evidentemente, tal sistematización pueda ser modificable en el tiempo en tanto todo modelo “[debe] considerarse como provisional” (Eco, 2013e: 461) por más mítico que éste parezca (Eco, 2013a: 269).

Esto lleva a una comunalización -en el sentido propuesto por Brow (1990: 3), en tanto el grupo que hace gala de esta característica entiende que no solo comparten un pasado sino, incluso, un origen (el subrayado es nuestro)- de los ideales caballerescos que, entonces, permitirá entender que lo que hace Atena no es, de hecho, armar alrededor de ella una comunidad claramente definida, puesto que varias facciones enfrentadas entre sí tomarán su figura como legitimación de sus acciones, por lo demás diametralmente opuestas. En este caso, a pesar del ascendiente común, la minoría no domina a la mayoría (Malešević, 2004: 112) sino que será la multitud de guerreros a las órdenes del Patriarca quienes no podrán hacer frente a la ínfima cantidad de hombres a disposición de la diosa. Esta situación generará una superposición de elementos que implicarán su pertenencia al grupo mayoritario (como la armadura [LC 5.1; SS 1.58; SSho 5.21], o el hecho de desarrollar un cosmo [LC 2.34; SS 1.53; SSho 5.10]) pero que, en la realidad que los agrupa como un conjunto separado, conllevará una situación de reencasamiento (Bourdieu, 2014: 165) que valorizará el capital social promovido por Atena hasta constituir una estructura simbólica fuerte con centro en la figura de la diosa. Por ello, en términos de Barthes (2014: 205), este “sistema semiológico segundo” al construirse sobre el andamiaje mitológico que se supone compartido entre la civilización griega y que, al mismo tiempo, establece una diferencia entre lo “legítimamente ordenado” (Barthes, 2014: 245) y aquello que permanece marginal, establecerá un pacto de lectura (Verón, 1985) singular en el que Atena/Saori será un ente que sólo proporcionará una cultura de llegada, pero no necesariamente de pertenencia. Es decir, que lo propuesto por ella como elemento investido de autoridad para establecer lo correcto y lo incorrecto sólo tendrá validez en tanto y en cuanto sus subordinados efectivamente deseen continuar a su servicio, lo que implicaría una confirmación positiva, aunque tácita, de sus palabras y acciones²⁴. Esto sucederá, de hecho, al comienzo de la invasión del Santuario por parte de las fuerzas del Inframundo,

capitaneadas por antiguos caballeros dedicados al servicio de la diosa, como el antiguo Patriarca Shion de Aries (SS 19.100) o los caballeros dorados.

Tal afirmación acabará de establecerse como válida en tanto que se recuerde el entramado de figuras míticas al que remite este diálogo entre potencias enfrentadas por un espacio de legitimidad limitado. De esta forma, se podrá equiparar legítimamente a Saori no sólo con Atena, como es lógico, sino además con Amaterasu oo mikami (天照大御神), la diosa solar del panteón sintoísta. Es decir que, si

[...] las gentes del mismo nombre de clan también tienen la misma virtud y las personas de la misma virtud convergen en mente y las personas que convergen en mente tienen la misma meta. [Ergo] Personas que [...] tienen la misma meta no se casan, aún cuando puedan tener relaciones muy distantes, por temor a cometer incesto. (*Gioyu*, 10, en Chang, 2009: 20)

será necesario aprovechar las relaciones parentales de grado horizontal para constituir a su alrededor una lógica de cuño centrípeta en donde la diosa continúe siendo el eje de aquel sistema de signos validado por su propia divinidad intrínseca. Así, el procedimiento continental que exigía el “surgimiento de razones para enviar lejos a un miembro del linaje” (Chang, 2009: 27) y de esa forma ampliar el poder político del centro de gobierno se trastocará aquí mediante la demostración de que no hace falta que el soberano actúe activamente ampliando su poder puesto que su familia ya forma parte del entramado de la élite local. Esta clase de nucleamientos tendientes a lo que se conoce como familia ampliada no resulta ajeno a semejante tejido social puesto que desde aquí se generará una “lógica de gobierno delegacional” (Trigger, 2003: 270). Una esquematización tal ayudará a profundizar la cooperación obligatoria vinculada fuertemente a los estados en sus etapas iniciales gracias a la familiaridad que subyace en los lazos que mantienen cohesionados a sus miembros¹⁰. Míticamente hablando, la línea ininterrumpida entre las tres Presencias Augustas y Amaterasu le otorgará a ella y a sus hermanos un ascendiente inequívoco sobre el resto de deidades. Por ende, esto logrará que la estratificación social subsiguiente sea vista como evidente, tanto por el pueblo llano como por los clanes subsidiarios a la Casa Imperial, que, al mismo tiempo, verán protegidos sus privilegios locales y alcanzarán una posición más encumbrada en el ámbito de la corte. Esto último, lógicamente, dependerá de sus contribuciones para con ella y, en última instancia, de los lazos místico-sagrados tendidos hacia palacio. Serán entonces esos entrelazamientos los que permitirán destacar la importancia del grupo de hermanos divinos hasta elevarlos al grado de mitologema. Esta unidad signica, según Ōbayashi (en Naumann, 1999: 64), funcionará de la siguiente manera: “el sol y la luna son hermanos. Tienen además otro hermano o hermana. Él o ella se comporta muy mal. Por eso se convierte en un demonio tras la muerte”.

En el caso de *Kojiki*, se demuestra claramente que la condición “demoníaca” de Susano-wo no mikoto (須佐ノ男) no espera hasta la muerte para aparecer sino que lo hace para buscar la muerte gracias a la nostalgia que el dios siente por una madre que no conoció¹¹ (*Kojiki*: 69) y, sobre todo, por los desmanes que efectúa en las estancias de su hermana, que acaban convirtiéndose en las causas formales de que esta escoja esconderse en la “casa rocosa del cielo” (天岩戸 *iwayado*; *Kojiki*: 74). Semejante hecho de violencia contra la diosa será estrictamente necesario para establecer el fin de la sociedad no estratificada (Fried, 1979: 135-137) de la que formaban parte los Tres Hijos

Augustos de Izanagi para pasar a establecer una categorización específica de sanciones familiares que, en este nuevo contexto, devendrán personales y sociales a una vez. Es así como se explicará el poder de coacción que tendrán aquellos lazos que “apoyan la estructura existente [a través de] una estabilidad adicional” (Service, 1984: 111-112) puesto que se constituye sobre una serie de elementos intrínsecos a la “edad” e incluso a la antigüedad de la línea de filiación de la que se esté hablando. En este caso, por lo tanto, Susano-wo ha perdido toda injerencia en los asuntos de su hermana gracias a su conducta y posterior destierro. En consecuencia, serán estos lazos quienes determinen tanto la necesaria presencia de un descendiente del linaje del Cielo en la cúspide del gobierno de la tierra como el posicionamiento de un descendiente del otrora dios rebelde dentro del entramado religioso que depende de la línea genealógica celeste. Así, este castigo-recompensa legitimará hasta los niveles necesarios la primacía del linaje imperial y los mitos que de ella dependen, ya que únicamente de esa manera puede pensarse en una comunidad familiar, es decir, imaginarse “como un nosotros [...]: indivisa, una e independiente” (Clastres, 1981: 212). La precedente afirmación conllevará, como punto final del novedoso orden continental, la subordinación de cierto número de relatos a una línea narrativa poderosa, exactamente del mismo modo en que lo fueron los seres divinos y los ritos que, respectivamente, protagonizaron. Así se implicó, entonces, que los lectores más apegados a la lógica estatal naciente pudieran, con toda legitimidad, crear “nuevos textos [cuyos] significados son una función de sus nuevas formas” (Chartier, 1992: 52). El *Kojiki* será entonces no solo un tratado de teoría política ni de historia nacional sino, sobre todo, una nueva forma de que todas las esferas de influencia afectadas en esta nueva situación social puedan entender la forma específica de acción que, al menos durante el período Nara (710-794 e. c.), se esperaba que se mantuviera entre palacio y cada uno de los centros de poder locales (Kiley, 1973: 32; Kitagawa, 1981: 227; Palmer (2005: 29; Schirokauer, 2012: 155).

3. Identidad(es) sagrada(s): construcciones familiares olímpicas

El gran conflicto que traerá acarreado esta concepción de la dimensión celestial es que, si bien “la sociedad divina es asimilada a una familia o tribu” (Forciniti, 2014: 72), justamente quien ha sido escogida como deidad protagónica del texto historietístico es aquella que, al menos por sus propios medios, es incapaz de tender semejantes lazos de forma ‘natural’. Pero, no obstante, si dicha interpretación se atiene a lo que se afirma tradicionalmente de ella, sí está habilitada a criar hijos (Allen, 1931: θρέψε, II. 2.548) – por norma ontológica– ajenos. Estrategia que derivará en la habilitación del traslado de saberes tradicionalmente adscritos al accionar de la diosa hacia aquellos que han tenido la ventaja de ser criados por ella “en una estrategia singular y paradigmática, desde una lectura política, en términos de una supremacía masculina” (Colombani, 2016a: 288). Táctica esta que hará de Erecteo/Erictonio¹² directamente un hijo de Zeus, en tanto depositario último del saber de la madre que ha sido desaparecida del orden cósmico (i.e. de Metis), precisamente, para establecer lo que –de otro modo– constituiría una desviación a aquella economía del universo concebida como la mejor posible. El centro de la vida de la πόλις, el templo de la diosa, será al mismo tiempo el palacio, unificador del orden divino y humano (V. Kirk, 1992: 101; Finkelstein, 2005: 33), con lo que, de esta forma, la descendencia real contará con todos los beneficios que conlleva ser hijo de Zeus. Es decir, entre varias características, retener el monopolio

estatal sobre todos los asuntos relativos al ordenamiento de las diversas familias que habitan el término de la ciudad. De esta forma, la lógica interna al *oikos* y a la legalidad doméstica, separada en cierto punto de la de la ciudad, se unificará con la legalidad comunitaria para constituir, de ese modo, una enorme familia estatal con eje en la figura de la propia diosa (Magoja, 2013: 237), quien hará extensiva su sabiduría al encargado de interpretar sus mandatos que, en última instancia, son los de Zeus. Únicamente así será posible entender en este movimiento de adopción divina una forma legítima de “buscar sus propias señas de identidad en el pasado, un pasado que en parte recuerda y en parte manipula para hacerlo acorde a sus propias necesidades” (Placido, 1995: 208, citado en Torres Miño, 2017: 47). Por tanto, esta reorganización de los vínculos trazados entre la diosa y su descendencia acabarán justificando la existencia de Erictonio/Erecteo y su linaje, aunque se haga patente –de forma subyacente– la artificialidad del vínculo que mantiene con su “madre”, “toda vez que un *nothos* es capaz de mostrar la naturaleza de un auténtico *gennaios*” (Gambón, 2009, citado en Martignone, 2011: 181) y actuar en consecuencia. En efecto, es posible que los lazos creados por Atena, aunque carezcan de la consanguinidad necesaria para ser considerados totalmente filiales, se comprendan como tales en pos de constituir una pretendida autoctonía y una suerte de “familia sagrada” en torno a la autoridad que, escalonadamente, recibirán todos los descendientes de este primer hijo tan partenogénico como Atenea misma.

Así, de forma similar, todos los allegados a la diosa acabarán de ser asimilados dentro de una lógica familiar que debería tenerla como centro indiscutido, en tanto se trata de la primera depositaria del conocimiento ancestral acerca de las Guerras Santas. La inclusión de Saori y de sus seguidores en el colectivo mayoritario o ‘legitimado’ corresponderá, entonces, a la constitución de un enorme conjunto familiar donde puedan nuclearse tanto quienes negaban su pertenencia al ámbito de lo sagrado como aquellos que siempre la defendieron como tal, aunque –como sucede en esta clase de reconstrucciones memorísticas (Rothberg, 2009: 9)– no siempre haya sido así (SS 6.89-90). Por ende, la escasez de espacio público/privado legitimante y de marcas, objetos o artefactos que hayan sido tradicionalmente entendidos como propiedad o potestad exclusiva de los grupos de poder se tornará menos competitiva en pos de este diálogo. El resultado de semejante debate sígnico contribuirá a un “repensamiento alrededor del reconocimiento y la representación” (Rothberg, 2009: 310) que trae aparejado el descubrimiento de la enorme familia de estricto carácter patrilineal que conforma el grupo marginalizado.

Las armaduras y el derecho a usarlas, restos de un no-lugar y al mismo tiempo elementos de indudable antigüedad (AA.VV., 1988: 49), facilitan el establecimiento de la serie de cruces que serán característicos de la constitución de una nueva realidad que no dejará de lado ninguno de sus componentes. Inclusión que resulta necesaria puesto que es preciso que se tenga acceso a ellos con una legitimidad equivalente, que estará garantizada por el vínculo que tanto la diosa como cada uno de sus guerreros mantienen entre sí. La revelación de las memorias adscritas a cada uno de ellos y a sus respectivos adminículos sagrados abrirá el camino de la recuperación de un lugar de poder que ha de convertirse en el sitio donde los unos y los otros podrán reconstruir un pasado consensuado cuyo centro fluctuará entre la diosa, sus subordinados más fieles y aquellos que han vuelto a su seno tras la batalla (Hirsch, 2012: 205). La ocupación gradual de los espacios sacralizados por quienes han ganado/recuperado su derecho de habitar en ellos no será sino una manera de apropiarse y redistribuir (Huysen, 1995: 216) estos bienes de acceso escaso entre todos aquellos que

compartan el alto código moral que se volverá característico de la diosa y de sus subordinados iniciales. Este será el marco que le otorgue contenido a esas huellas locativas y *objetales* de forma que puedan construir una 'memoria' efectiva. Conjunto de recuerdos sujeto al diálogo y a la reformulación –acuciado por la estructura circular del mundo–, pero memoria al fin (Jelin, 2012: 63). La última manifestación de la constitución de esta colectividad determinada por Atena será, de hecho, que la mayoría de sus agentes pueden compartir “algún campo de experiencia y alguna pertenencia específica” (Jelin, 2012: 146) y, de esa manera, formar parte de una misma generación. Es decir, se trata de poner en relieve, por su intermedio, “los acontecimientos que dejan marcas más profundas [que] son los de las etapas tempranas de la vida y las del momento en que se comienza a tomar conciencia del juego político en que uno está inmerso, lo cual implica un ‘efecto retardado’ de los aprendizajes” (Jelin, 2012: 148). Consecuentemente, se facilitará que semejante conocimiento esté sujeto a una constante reformulación y revisión crítica. Solamente teniendo en cuenta esta posibilidad se comprenderá su propia utilidad, puesto que la restitución verídica de los hechos puede tener, como resalta Todorov (2002: 238), un efecto perjudicial si no se tiene en cuenta esta necesaria contextualización. Al permanecer, no solo el edificio que lo simboliza, sino la mayor parte de sus actores sociales; el Santuario –como contexto paradigmático e institución social– estará finalmente en condiciones de pensarse como digno sucesor de su arquetipo mitológico.

Evidencia que permitirá, además, establecer una polarización entre este grupo y aquellos que se disputan legítimamente la primacía, tanto en las lógicas familiares internas al manga como en las mitológicas externas que la sustentan. Así, establecida la positividad intrínseca del Santuario en su conjunto, convenientemente diezmado/purgado por los acontecimientos previos (SS 13.104, LC 223.22), existirán condiciones propicias para negativizar a todos aquellos que se acerquen a él con ánimo belicista, sobre todo si pertenecen al linaje de los dioses. Para lograrlo, se apelará al mismo mitologema que fue utilizado exitosamente en *Kojiki* para caracterizar a Susano-wo, *i.e.* demonizar las líneas de sangre alejadas del tronco principal, que por ello ha sido elevado al rango que efectivamente posee (SS 14.80, 19.4; EG 6.28-31; LC 208.20-21; SSho 3.24). Por ende, en el afán de “representar[los] como amenazadores aunque no constituyan ningún motivo de amenaza” (Eco, 2013b: 16), los hermanos ocuparán una situación de cercanía y lejanía simultánea que, ante los actos nefastos que cometen, se constituirá en un elemento identitario familiar de primer orden (Eco, 2013b: 14-15). La región de Izumo y sus dioses patronos, Susano-wo y su principal descendiente, Oo-kuni-nushi (*Kojiki*: 83), devendrá entonces un dilema en tanto forma parte del mundo a regir por el descendiente de los cielos (es decir, Oshi ho mimi, hijo dilecto de Amaterasu [*Kojiki*: 107]) pero estará marcado por una negatividad lo suficientemente fuerte como para que sea necesario un rito especial que permita adscribirlo de forma total e imperecedera a la cosmología de la ‘civilización’. La topología de lo negativo, que adscribirá tanto el *Ne no kuni* (país de las raíces) como el *Tokoyo no kuni* (país de la eternidad) a la persona y al territorio gobernados por el hermano rebelde (Antoni, 2005: 7) se comportará de manera similar tanto con Hades como con Poseidón, en lo que a la cosmología helena se refiere. Ambos, personificando esta misma lógica para el panteón olímpico, verán limitado su accionar a una serie de lugares concebidos como una otredad paradigmática en la economía del κόσμος. Tal diferencia cargará de ciertas significaciones negativas a sus representantes divinos, no casualmente hermanos del regente del universo que, en este caso, se ve reemplazado en sus funciones organizativas por la propia Atena (AA.VV., 1988: 48). La lógica de la marginación, así, implicará que sus portadores aparezcan caracterizados en una

posición pendular que fluctuará entre (a) el temor absoluto y la muerte que traen necesariamente aparejada y (b) la confinación por medios mágicos o bélicos a un sitio que equidiste, por un lado, del terreno por ellos custodiado y, por el otro, de aquellos no-lugares donde lo ominoso pueda ser cancelado de manera eterna y absoluta. Susano, apelando a la segunda posición, buscará el orden final del mundo que deberá regir su sobrino-nieto y, para lograrlo, se recluirá entonces en el *Ne no kuni* (*Kojiki*: 86). Luego, su yerno-hijo-nieto¹³ hará lo propio, retirándose “a los lejanos recodos de los caminos” (*Kojiki*: 105) que en el caso de los Olímpicos serán, respectivamente, el fondo más profundo del Océano (*Th.* 931-2; *Himn. Hom.* 22.6, *SS* 14.26, *LC* 102.5) y el último confín del Averno (*Th.* 767; *Himn. Hom.* 26.31-32, *SS* 14.26, *LC* 222.14). Por lo tanto, es a través de esta serie de marcas que se “representa [y] posibilita, con otros elementos simbólicos afines, [...] un poder que se va instituyendo dinámicamente, ya que alberga aquello que atenta contra el orden mismo” (Foucault, 1979, en Colombani 2016b: 68). Esta entidad confinada, en tanto representa una amenaza monstruosa, se manifestará con más fuerza conforme se ponga en entredicho la superioridad de la Familia. Así entonces, mediante “la muerte del otro, [que] equivale a un reforzamiento de sí mismo como miembro de una raza o población” (Foucault, 1996: 208), acabarán ganando, de una vez y para siempre, la condición de familiares ‘renegados’ y, por ello, subalternos.

En consecuencia, la condición de dadores de vida se podrá trasladar a todos aquellos miembros de la comunidad que se coloquen del lado positivo del espectro sígnico que genera el propio endogrupo. Esto implica que serán los únicos con el afán de mantener este ‘sema de vida’ (Sayar, 2018) activo y, a raíz de esto, constituir del todo un conjunto familiar en donde los lazos construidos sobre líneas de sangre pasen a ser algo completamente secundario. No obstante, el vital fluido adquirirá una importancia destacable como el último elemento que podrá ayudar a la construcción de la ‘familia ensamblada’ que Atena necesita para que su misión sobre la tierra no carezca de sentido. Claramente, para tender estos lazos, será necesaria alguna presencia de la cualidad bélica que la diosa ostenta como característica pero que nunca lleva a la práctica. Para ello, entonces, se consolidará la virtud del guerrero y, sobre todo, su capacidad para adscribir a los ideales que sostendrán ese rasgo positivo como un punto central para establecer esta nueva filiación legítima. Ἀρετή que, de ese modo, se erigirá a su vez como otro sema de vida mucho más poderoso que la vinculación agnaticia con el centro de poder. La sangre, en este caso, adquirirá valor en tanto demostración activa de esta ética guerrera siempre y cuando su derramamiento obedezca a las normas internas de este tipo de comportamientos marciales. Gracias a esto, la muerte perderá su valencia inicialmente negativa para acabar de hacerse familiar (Ariès 2000: 42). Recategorización que permitirá que sobre ese conjunto de cuerpos muertos no se extienda una acumulación inmensa de impurezas¹⁴ sino el germen de un modo particular de presentar una ofrenda ante la divinidad y que esta la interprete como un signo de comunión.

Semejante lectura será posible gracias al apego a dichas normas y, sobre todo, a causa de la negativa de sus miembros a igualarse con lo numinoso mediante el arrebató de la inmortalidad. Atenea, tal como su ejército, ha decidido encarnarse como una mortal, a pesar de poseer una esencia divina, pues espera “detener sola la Guerra Santa renaciendo como un ser humano” (*LC* 192.13⁴³). Tomamos esta afirmación como válida dado que la serie de reencarnaciones de Atenea parecen haber comenzado justamente por esta declaración –cuyo contexto no es aclarado, pudiendo tratarse de la era Mitológica o, más probablemente, del final de la Guerra Santa del año 1500 e. c., dada

la presencia de la guerrera de la constelación de Búho, que será la madre del Pegaso de 1743 e. c.— ya que la diosa es plenamente consciente de su estatus divino en un cuerpo humano (SS 6.94; 18.161). Sus Santos, entonces, actuarán de manera similar, puesto que reconocen el valor de la vida y es por ello que están dispuestos a sacrificarla. Por ende, “el que está dispuesto a ofrendar su vida por las ideas que defiende, como primera cosa debe ser plenamente consciente tanto de esas nociones como, fundamentalmente, tener en mente que es preferible morir y no cejar en la propia convicción que vivir a costa de su pérdida” (Sayar, 2016: 183). Sobre todo, a la luz del símbolo de unión (*i.e.* Atena, EG 1.8) que se defiende mediante este significativo derramamiento de sangre. Es decir que, si “alcanzar la inmortalidad es la máxima aspiración del poder” (Foucault, 2014: 129), el abandono voluntario de esta pretensión acabará de formular la condición principal para que todos los subordinados a la diosa de la guerra sean parte fundamental de su entramado familiar. A partir del tendido de estos lazos es que ella podrá convertirse en la presencia que legitimará semejante red vincular como si todos fueran, al mismo tiempo, hermanos y engranajes de aquel orden cósmico del cual la diosa es única encargada.

4. A modo de conclusiones: familia ensamblada ¿monoparental?

La situación resultante de este nuevo ordenamiento implicará, por ende, una última categorización que contribuirá a la identificación de los otros dioses (sean cuales sean) como los grandes puntos a derrotar a lo largo de la historia, sobre todo, gracias a su incapacidad de conformar lazos filiales semejantes a los que tiende Atena. Así sucederá no sólo con Poseidón (SS 14.88; LC 110.7-8) y, sobre todo, con Hades (SS 28.158 LC 42.19-20); sino también con todos aquellos integrantes de cada uno de los colectivos que busquen equiparar su situación personal con la de una divinidad en particular. El mejor ejemplo de esta clase de auto-búsqueda de una posible “bastardía” será el de los dos hermanos amparados bajo la constelación de Géminis. Uno de ellos, el que puntualmente debió haber sido marcado positivamente, perderá esa posible significación a causa de orquestar la muerte de Atena (SS 7.138, 13.50, 13.108; EG 1.9-10). El otro sufrirá este particular ostracismo familiar a causa de orquestar aquellas acciones que luego llevaría a cabo su hermano (SS 17.166-68). Estas maquinaciones, además, serán las que le permitan profundizar su pecado tras el período que pasó preso en la cárcel bajo el cabo Sunión puesto que fue precisamente al escapar de la prisión que se le presentó la oportunidad de intentar manipular el poder de Poseidón¹⁵ (SS 18.38). Esta pretensión de inmortalidad les impedirá claramente la enajenación de la posibilidad de que la entrega de su sangre contribuya a la generación de nuevas familias o al aprovechamiento de los lazos que deberían considerarse preexistentes (*Th.* 455-58; *Il.* 15.187-188). Aquella positividad establecida en la sangre sacrificial, por ende, reforzará en actos el discurso que poseen todos los participantes en la Guerra Santa que se hallan bajo la égida de Atena. A la vez, tal robustecimiento abrirá la posibilidad del planteo de un paralelismo final que implicará, en conjunto, comprender las razones del aparente ocultamiento de Zeus antes siquiera de la primera Guerra Santa (AA.VV. 1988: 47) y el reemplazo por la diosa de la guerra que trajo aparejado esta ausencia. Es decir que, si se parte de la voluntad de Zeus en lo que refiere al gobierno del mundo y a delegarlo en la persona de su hija, los lazos que se han tendido para vincularla con Amaterasu acabarán de legitimarse en tanto y en cuanto:

De la misma manera que el orden surgido de la familia y de la comunidad no implica un conjunto de deberes que se le imponen al individuo desde arriba, sino que nace de la propia naturaleza humana, el emperador surge de la naturaleza de las relaciones padre-hijos y se homologa así con el padre de familia. (Villaseñor Rodríguez, 2011: 110)

Rol que, claramente, le corresponderá netamente a la diosa solar, en tanto resulta la única legitimada por las fuentes para hacerlo. De esta forma, la ausencia de una ascendencia clara para esta deidad –puesto que tanto Izanagi no mikoto como las Tres Augustas Presencias han salido de escena (*i.e.* del mundo) mucho tiempo antes– establece un paradigma notable para que ella pueda reunir en su sagrada persona los papeles de rectora y de madre que ambas cosmologías le permiten ocupar.

Justamente, será esta nueva posición de poder la que le permitirá identificar a su padre humano como una encarnación particular de su(s) padre(s) mitológico(s) que, en evidente paralelismo narrativo, ritual y político, han dedicado gran parte de sus vidas inmortales a tener una inmensa descendencia, de forma que sean ellos –de una forma u otra– la cúspide de la pirámide social tanto en la tierra como en los mundos que se ubican más allá de esta¹⁶. Entonces, si “la tradición [...] del culto a los antepasados es lo que ha perfeccionado y unificado estas diferentes relaciones de poder” resulta más que clara la necesidad de presentar al centenar de hijos de Kido como nacimientos ocurridos antes de la adopción forzosa de Atena. “Me has encargado a la diosa sabiendo que tengo cien hijos” (SS 7.161) dirá el anciano, tras aceptar la misión encargada por Aioria, asumiendo tácitamente el deber tanto de criar a Atena como de sacrificar a su descendencia en pos de una justicia que será aún invisible. La apelación al Dios innominado, en esta lógica, implicará entonces que él entiende a esta divinidad como una manifestación particular de una fuerza incomprensible de la cual solo emanarán mandatos a ser obedecidos, tal y como le sucede a Izanagi (*Kojiki*: 55) y, en última instancia, al propio Zeus (*Th.* 891-3). Así, la identificación con un elemento intermedio que no puede dejar ni de ocupar ese sitio ni de heredar su poder a quien debería ser el encargado de dotar a todo el universo de un orden acorde a la justicia y las normas que desde ella emanen facultará a semejante personaje a alzarse con el mayor de los honores, reservado en una sociedad patriarcal como la que se conformó en las eras mitológicas a las que el manga se retrotrae frecuentemente. Únicamente de este modo podrá comprenderse la composición ensamblada de todos sus descendientes, no solo porque la mayor parte de los que efectivamente cuentan con su sangre ya han fallecido en los múltiples entrenamientos a los que se han sometido (SS 1.102; *SSho* 5.32) sino porque, de hecho, la más importante de sus hijos resultará ser alguien que –al menos físicamente– carece de todo lazo filial con él.

La partenogénesis de Atena, de esta forma, no dependerá, claramente, de ninguna voluntad previsor propia. Pero, no obstante, le implicará a Kido una posición de sabiduría depositada plenamente en la diosa que –mediante la reivindicación del nombre y las acciones de su “abuelo” (SS 7.162)– no sólo explica sino que ensalza una actitud que, a primera vista, es del todo susceptible de ser comprendida como un acto de puro egoísmo, de maldad o incluso de sadismo. La aceptación de la ἀνάγκη, inevitable en todos los momentos de mayor tensión, acabará de igualar a este hombre con sus correlatos míticos y, sobre todo, con sus formas particulares de conformar una familia, específicamente en lo que a la contención mutua y a la provisión de bienestar y salud refiere. No obstante, todos aquellos que se sujetan a la autoridad de Atenea, por propiedad transitiva, estarán –a su pesar– también bajo el dominio simbólico de Kido. Red familiar que, gracias a las excelsas virtudes que implica pertenecer a ella,

verá ampliada su influencia a todos los entornos en donde semejante código de valores sea puesto en duda. De esta forma, al negarse la importancia de la consanguinidad, en tanto los propios hijos supervivientes de Kido la negativizan totalmente (SS 6.86), es posible “crear” una unidad familiar previamente inexistente o no ajustada a ninguna de las normativas implícitas para la configuración de semejante endogrupo. Así, del mismo modo en que el *Kojiki* organiza a sus líneas de sangre en torno a los diversos dioses centrales y los múltiples textos míticos del ámbito cultural heleno intentan proponer un parentesco claro y notorio con Zeus; Kido, su “nieta” y sus múltiples hijos podrán estar en plenitud de condiciones para “fundar” la familia sobre la que se sustente el bienestar del mundo. Esta consumación de la mecánica filial, finalmente, dispondrá las condiciones necesarias para que semejante conjunto deje de ser lo que, en un momento de la historia nipona, se entendió como un “concepto [que] seguía vacío y era únicamente un continente con un contenido variable” (Villaseñor Rodríguez, 2011: 121). Al destacar de esta manera tan vehemente el valor intrínseco de las familias ensambladas se le permitirá al espectador estar en situación de validar semejante ordenamiento interno. Adicionalmente, como si fuera una extensión de este ‘método olímpico/sintoísta’ de establecimiento de unidades familiares, el lector estará habilitado para comprender los diversos hipotextos que se han logrado constituir en correlatos adecuados para la erección de semejante comunidad, de raíces sanguíneas pero con derivaciones necesariamente imaginadas.

Notas aclaratorias

Tomamos el calificativo de las consideraciones de Eliade (1980: 13; 1992: 7) y de Clastres (1981: 183), concepto que Malešević (2004: 19-20) mantendrá para explicitar los mecanismos que mantienen cohesionada a una sociedad determinada.

² Con *Kojiki* nos referimos a la edición de Rubio y Moratalla (2008).

³ Esta influencia se vio fundamentada en la existencia del llamado *Kokugaku* o “Estudios Nacionales” que buscó separarse de la autoridad confuciana y china (Muccioli, 1957; Maiorano, 1998; Migliore, 2003) para centrarse en estudios literarios, filosóficos y filológicos de las obras más antiguas de la literatura japonesa con el fin de hallar en ella un “espíritu japonés” (Palmer, 2005: 10). A Norinaga, de hecho, se le debe el monumental *Kojiki Den* (Comentario del *Kojiki*, 1798), cuya interpretación será la piedra angular del abandono del influjo continental en favor de una reivindicación de las producciones entendidas como absolutamente insulares (Brownlee, 1999: 61).

⁴ El objetivo de esta política fue expandir la capacidad comercial e industrial de Japón a través del desarrollo de productos populares en el extranjero. Así “los burócratas del METI explicaban que, para cambiar el déficit en la balanza comercial, las empresas japonesas podrían aprovechar la popularidad que ciertos productos nipones tenían en el extranjero (en especial, aquellos relacionados con el mercado global de anime-manga-videojuegos) [... pero] la política del *Cool Japan* ha fracasado debido a que, precisamente, el gobierno japonés no ha realizado inversiones suficientes en las empresas productoras de anime y manga” (Hernández, 2020: 10).

⁵ Utilizaremos la terminología japonesa en pie de igualdad sinonímica con sus correlatos occidentales más difundidos por estas latitudes; apelando a la compartición de un ‘tipo cognitivo’ común (Eco, 2013c:111-115; 2013d:135-244). Así, *manga* será equivalente a *comic* y a *historieta* del mismo modo que *anime* lo será con respecto a

animación y *animation* respectivamente. En cuanto a las historietas de *Saint Seiya*, nos remitiremos a las traducciones de Marcelo Vicente y nos referiremos a ellas como *SS* (manga clásico), *EG* (*Episode G*), *LC* (*The Lost Canvas*) y *SSho* (*Saintia Sho*) respectivamente citando por el número de tomo y el de página, separados por un punto.

⁶ Utilizaremos el término “Caballeros” en lugar de “Santos” (セイント *furigana* para 聖闘士); “Armaduras” en lugar de “Cloths” (クロス *furigana* para 聖衣) y “Patriarca” en lugar de “Sumo Sacerdote” (教皇) para designar dichos conceptos puesto que pueden ser más familiares al lector no especializado. Compartimos en esto la opinión del traductor de los manga al castellano rioplatense, expresada en *EG* 2.93. Del mismo modo, diremos “Atena” cuando citemos el cómic (puesto que responde a la escritura アテナ, *furigana* para 女神) y “Atenea” cuando no sea así.

⁷ Hacemos referencia a *LC* sin notar su distancia temporal con respecto a *EG* y a *SS*, dado que consideramos que las sucesivas reencarnaciones de los caballeros responden a las mismas actitudes y valores a lo largo de las edades. El mejor ejemplo de esto lo constituye el caballero dorado de Géminis, conflictuado a lo largo de las eras en una tensión entre el bien y el mal.

⁸ Esta información se ofrece en sendos *dossiers* que se ubican al final de cada gran saga: *SS* 13.130 “Saint Seiya Character data: The encyclopedia of the Saints Perfect Edition” y *SS* 28.182 “Saint Seiya Character data: The encyclopedia of the Saints Perfect Edition II”.

⁹ Esto no implica que carezca de armadura propia y que pueda entrar en combate, como se demuestra en *SS* 28.160. La posibilidad de que, para esta escena, Kurumada retome visiones tradicionales de la diosa Amaterasu tanto como de la misma Atenea es centro del trabajo de Sayar (2011).

¹⁰ Para entender este concepto, remitimos al trabajo de Mann (1991) quien hace mención explícita al vínculo filial como causa de un orden interno tendiente al surgimiento del estado jerarquizado (Mann, 1991: 212 y 225).

¹¹ Esta especie de incoherencia narrativa es repuesta por Rubio y Moratalla (*Kojiki*: 69) mientras que Naumann aclara que Susano aparenta ser un dios partenogenético cuando efectivamente es hijo de Izanami, quien dispersó sus efluvios miasmáticos sobre todas las pertenencias de quien supo ser su marido (Naumann, 1999: 57). Para comprender la lógica interna del Mundo subterráneo y las posibles maneras de distinguir al *Yomi no kuni* del *Ne no katatsu kuni*, sitio puntualmente referido por Susano-wo como el nuevo hogar de su difunta madre, consulte Konoshi (1984).

¹² Consulte Grimal (1981) para comprender las amplias similitudes y puntuales diferencias que distinguen a uno del otro pero que, no obstante, los hacen depositarios, de igual manera de aquellas τῆχvai civilizatorias pertenecientes al dominio de Atenea.

¹³ Para comprender el parentesco de Susano-wo con Oo-kuni-nushi remitimos a la página 81 del *Kojiki* y la nota *ad loc* de la edición de Rubio y Moratalla (2008) puesto que, como indican los eruditos, “se insertan cinco generaciones [entre ambos] que probablemente sólo servían a los intereses genealógicos de diversos clanes de Izumo que pretendían remontar su ascendencia al mismo dios”.

¹⁴ A causa de “evitar, no ya al moribundo sino a la sociedad, al entorno mismo, una turbación una emoción demasiado fuertes, insostenibles causadas por la fealdad de la

agonía y la mera irrupción de la muerte en plena felicidad de la vida” (Ariès, 2000: 84). Confróntese con las muertes de los aliados del pasado que se han vuelto súbitamente enemigos en todo el arco narrativo de los Santos de Atena o incluso con las pretendidas muertes inconclusas de los protagonistas del relato. Así sucede, para estos últimos, tanto con Seiya de Pegaso (*i.a.* SS 6.133-134) como con Shiryuu de Dragón (SS 11.99-102), Hyoga del Cisne (SS 11.160), Shun de Andrómeda (SS 12.73-74) y, en menor medida, con Ikki del Fénix (SS 10.86). Los casos sobresalientes en el primer grupo de ejemplos parten desde el caso liminar de Shaka de Virgo (SS 10.85) hasta Camus de Acuario (SS 11.158); Isaac del Kraken, Marina de Poseidón (SS 17.44) u Orfeo de Lira, antiguo caballero de plata condenado a la estancia eterna en el inframundo (SS 24.69-70). La condición tradicional de semejantes proceder es puede verse en la reacción del caballero de Capricornio cuando cumple la orden de asesinar a su compañero Aiores de Sagitario (*EG* 5.33); cuando Degel de Acuario intenta no atacar a su amigo Unity (*LC* 110.1) o incluso cuando Kagaho de Bennu es derrotado por Dohko de Libra (*LC* 179.12-13).

¹⁵ Episodio que tendrá un profundo enraizamiento en la Guerra Santa del s. XVIII con sus paralelos en Unity García (que tendrá un rol similar al de Kanon, *LC* 110.14-15) y los conflictuados caballeros de Géminis, Deuterios (*LC* 155.8) y Aspros (*LC* 157.10), enfrentados a causa de las maquinaciones del “dios bastardo” Kairós (*LC* 210.14). Todos estos paralelismos serán profundizados en un trabajo futuro que se encuentra actualmente en preparación.

¹⁶ Los innumerables hijos de Zeus han sido reunidos y organizados en un cuadro sumamente claro por Grimal (1981, s.v. “Zeus” y el “Cuadro genealógico N.º 40”). La descendencia de Izanagi se divide en dos partes: aquella que es producto de su unión con Izanami (dos considerados bastardos [*K.* 57], catorce islas [*Kojiki*: 58] y diecisiete dioses [*Kojiki*: 60]) y los que se generan en situación partenogénica a raíz de su cuerpo y pertenencias (*Kojiki*: 65-68).

Referencias bibliográficas

- AA.VV. (1988) *聖闘士星矢 (Seinto Seiya) Cosmo Special*. Tokyo: Shūeisha.
- Allen, T. W. Ed. (1931) *Homeri Ilias*. Oxford: Clarendon Press.
- Allen, T. W., Halliday, W. R., y Sikes, E. E. Eds. (1936) *The Homeric hymns*. Oxford: Clarendon Press.
- Anderson, B. (1993) *Comunidades imaginadas*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Antoni, K. (2005) “Izumo as 'the other Japan': Construction vs. Reality”, *Japanese Religions*, 30 (1-2), pp. 1-20.
- Ariès, P. (2000) *Historia de la muerte en Occidente*. Barcelona: El Acanalado.
- Barthes, R. (2014) *Mitologías*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Binstock, G. (2018) “Hogares y organización familiar”. En: Piovani, J. I. y Salvia, A. Eds. *La Argentina en el siglo XXI. Cómo somos, vivimos y convivimos en una sociedad*

- desigual. Encuesta nacional sobre la estructura social*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 421-442.
- Bourdieu, P. (2014) *Las estrategias de la reproducción social*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Brow, J. (1990) "Notes on Community, Hegemony and uses of the Past", *AQ*, 63 (1), pp. 1-6.
- Brownlee, J. S. (1999) *Japanese historians and the national myths, 1600-1945*. Vancouver: University of British Columbia Press.
- Cano Moreno, J. (2014) "Palacios, culto y tradición: religión minoica, arqueología y fuentes clásicas". En: Macías, J. Ed. *La antigüedad grecolatina en debate*. Buenos Aires: Rthesis, pp. 234-46.
- Chang, K. C. (2009) *Arte, mito y ritual. El camino a la autoridad política en la China antigua*. Buenos Aires: Katz.
- Chartier, R. (1992) *El mundo como representación*. Barcelona: Gedisa.
- Colombani, M. C. (2016a) *Hesíodo: discurso y linaje. Una aproximación arqueológica*. Mar del Plata: Editorial de la Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Colombani, M. C. (2016b) "Normatividad, justicia y saber en *Teogonía*. Las claves del poder en el relato hesiódico". En: Buis, E. J. y Atienza, A. M. Eds. *El nómos transgredido. Afectaciones poéticas de la normatividad en el mundo griego antiguo*. Buenos Aires: EFFyL-UBA, pp. 53-84.
- Clastres, U. (1981) *Investigaciones en antropología política*. Barcelona: Gedisa.
- Eco, U. (2013a) *Apocalípticos e integrados*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Eco, U. (2013b) *Construir al enemigo y otros escritos*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Eco, U. (2013c) *Decir casi lo mismo*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Eco, U. (2013d) *Kant y el ornitorrinco*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Eco, U. (2013e) *La estructura ausente*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Eliade, M. (1992) *Mito y realidad*. Barcelona: Labor.
- Eliade, M. (1980) *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza.
- Finkelstein, M. (2005) *Greeks and Pre Greeks. Aegean Prehistory and Greek Heroic Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Forciniti, M. (2014) "Gobernar es persuadir: intentos de rebelión y tácticas para conservar el poder en la sociedad olímpica". En: Crespo, M. I. y Martignone, H. Coords. *¿A quién, otra vez, he de persuadir?: Intercambios discursivos entre hombres y dioses en la épica y la tragedia griegas*. Buenos Aires: EFFyL-UBA, pp. 67-95.
- Foucault, M. (2014) *El poder, una bestia magnífica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1996) *Genealogía del racismo*. Editorial Altamira: La Plata.

- Fried, M. (1979) "Sobre la evolución de la estratificación social y el Estado". En: Llobera, J. Comp. *Antropología Política*. Barcelona: Anagrama, pp. 133-151.
- Gallego, J. (2017) *La pólis griega: orígenes, estructuras, enfoques*. Buenos Aires: EFFyL-UBA.
- Genette, G. (1989) *Palimpsestos: La lectura en segundo grado*. Madrid: Taurus.
- Grimal, P. (1981) *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona: Paidós.
- Hall, J. W. (1993) *The Cambridge History of Japan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hernández, C. E. (2020) "El *rorikon manga* y la criminalización (global) de sus productos", *Asiadémica*, 15, pp. 10-29.
- Hirsch, M. (2012) *The generation of postmemory*. New York: Columbia University Press.
- Huysen, A. (2003) *Present Pasts. Urban palimpsests and the politics of memory*. Stanford: SUP.
- Isomae, J. (2005) "Deconstructing 'Japanese religion'. A historical survey". *Japanese Journal of Religious Studies*, 32 (2), pp. 235-248.
- Jelin, E. (2012) *Los trabajos de la memoria*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Kiley, C. J. (1973) "State and Dynasty in Archaic Yamato", *The Journal of Asian Studies*, 33 (1), pp. 25-49.
- Kirk, G. S. (1992) *La naturaleza de los mitos griegos*. Barcelona: Labor.
- Kitagawa, J. M. (1981) "Monarchy and Government: Traditions and Ideologies in Pre-Modern Japan". En: Basham, A. L. Ed. *Kingship In Asia and early America*. México D.F.: El Colegio de México, pp. 217-232.
- Kitagawa, J. M. (1980) "'A Past of Things Present': Notes on Major Motifs of Early Japanese Religions", *History of Religions*, 20 (1/2), pp. 27-42.
- Konoshi, T. (1984) "The Land of Yomi –On the Mythical World of the Kojiki–", *Japanese Journal of Religious Studies*, 11 (1), pp. 57-76.
- Kurumada, M. (1986) *Saint Seiya*. Tokyo: Shueisha.
- Kurumada, M. (2005) *Saint Seiya, Los Caballeros del Zodíaco*. Vicente, M. Trad. Buenos Aires: Ivrea.
- Kurumada, M. y Kuori, C. (2013) *Saint Seiya Saintia Sho*. Tokyo: Akita Shoten.
- Kurumada, M. y Kuori, C. (2017) *Saint Seiya. Saintia Sho*. Vicente, M. Trad. Buenos Aires: Ivrea.
- Kurumada, M. y Okada, M. (2003) *Saint Seiya Episode G*. Tokyo: Akita Shoten.
- Kurumada, M. y Okada, M. (2004) *Saint Seiya, Episode G*. Vicente, M. Trad. Buenos Aires: Ivrea.

- Kurumada, M. y Teshirogi, S. (2007) *Saint Seiya The Lost Canvas Hades Mythology*. Tokyo: Akita Shoten.
- Kurumada, M. y Teshirogi, S. (2007) *Saint Seiya, The Lost Canvas. Hades Mythology*. Vicente, M. Trad. Buenos Aires: Ivrea.
- Levi, J. (1991) *Los funcionarios divinos. Política, despotismo y mística en la China antigua*. Madrid: Alianza.
- Magoja, E. (2013) "El universo familiar frente a la pólis: un fenómeno de pluralismo jurídico en la Atenas clásica (Arist. Pol. 1252b 9-30)". En: Rodríguez Cidre, E. et al. Comps. *El oĩkos violentado: genealogías conflictivas y perversiones del parentesco en la literatura griega antigua*. Buenos Aires: EFFyL-UBA, pp. 229-250.
- Maiorano, M. (1998) "La Cina e la letteratura Giapponese. Parte prima: Le opere in 'cinese' o su ispirazione cinese dalle origini all'epoca di Nara (710-784)", *Giappone*, 38, pp. 5-14.
- Malešević, S. (2004) *The Sociology of Ethnicity*. London: Sage.
- Mann, M. (1991) *Las fuentes del poder social*. Madrid: Alianza.
- Marchant, E. C. Ed. (1969) *Xenophontis Opera Omnia*. Oxford: Clarendon Press.
- Martignone, H. (2011) "¿Bastardo sin gloria? Herencia y legitimidad en *Hipólito* de Eurípides". En: Rodríguez Cidre, E. y Buis, E. Eds. *La pólis sexuada. Normas, disturbios y transgresiones del género en la Grecia Antigua*. Buenos Aires: EFFyL-UBA: 175-199.
- Migliore, M. C. (2003) "L'anthologie entre tradition et transformation: les recueils de poèmes en chinois au Japon (VIII e -IX e siècle)", *Extrême-Orient Extrême-Occident*, 25, pp. 39-53.
- Muccioli, M. (1957) "Chinese literature in Japan from the VII to the IX century", *East and West*, 8 (3), pp. 275-280.
- Naumann, N. (1999) *Antiguos mitos japoneses*. Barcelona: Herder.
- Palmer, E. Ed. (2005) *Asian futures, Asian traditions*. Folkestone: Global Oriental.
- Plutschow, H. E. (1990) *Chaos and Cosmos: Ritual in Early and Medieval Japanese Literature*. Leiden: E. J. Brill.
- Real Academia Española (2020). *Diccionario panhispánico del español jurídico*. Madrid: Real Academia Española. Disponible en <https://dpej.rae.es/>. Consultado el 05/09/2020.
- Rhee, S. N.–Melvin Aikens, y C.–Choi, S. R. (2007) "Korean Contributions to Agriculture, Technology, and State Formation in Japan: Archaeology and History of an Epochal Thousand Years, 400 B.C.–A.D. 600", *Asian Perspectives*, 46 (2), pp. 404-459.
- Rothberg, M. (2015) "De Gaza a Varsovia: hacia un mapa de la memoria multidireccional". En: Mandolessi, S. y Alonso, M. Eds. *Estudios sobre memoria. Perspectivas actuales y nuevos escenarios*. Villa María: EdUViM, pp. 21-51.

- Rubio, C. y Moratalla, R. T. Trads. (2008) *Kojiki. Crónica de antiguos mitos japoneses*. Madrid: Trotta.
- Sakai, K. (2008) *Japón. Hacia una nueva literatura*. México D. F.: El Colegio de México.
- Sayar, R. J. (2011) "Andá a lavar los platos. Mujeres de armas tomar. Algunas consideraciones acerca de la femineidad divina en Japón y Atenas". Ponencia leída en el ámbito de las *XV Jornadas de Estudios Clásicos*. Buenos Aires: Instituto Nóvoa – UCA.
- Sayar, R. J. (2016) "Testigos antiguos en épocas modernas. El martirio en *Saint Seiya* a la luz de *IV Macabeos*". En: Sonna, V. e Ilarraga, R. Coords. *Filosofía y cultura popular*. Buenos Aires: EFFyL–UBA: 177-195.
- Sayar, R. J. (2018) "A falta de templo, bueno es un sitio martirial. Resignificación de la espacialidad sacra en *IV Macabeos*". Ponencia leída en el ámbito del *XXV Simposio Nacional de Estudios Clásicos*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras – UBA.
- Sayar, R. J. (2020) "Hermanados en la sangre: Representaciones artísticas e interpretaciones del hecho martirial en *Saint Seiya*". *Tebeosfera. Tercera época* 14. Disponible en https://www.tebeosfera.com/documentos/hermanados_en_la_sangre.html.
- Schirokauer, C. et al. (2012) *A Brief History of Chinese and Japanese Civilizations*. Boston: Wadsworth.
- Seeley, C. (1991) *A History of Writing in Japan*. Leiden: Brill.
- Service, E. (1984) *Los orígenes del Estado y la Civilización*. Madrid, Alianza.
- Shirane, H., Suzuki, T. y Lurie, D. (2016) *The Cambridge History of Japanese Literature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Solmsen, F. (ed.) (1970) *Hesiodi opera*. Oxford: Clarendon Press.
- Spivak, G. C. (1988) "Can the subaltern speak?". En: Williams, P. y Chrisman, L. Eds. *Colonial Discourse and Post-colonial Theory. A Reader*. New York: CUP, pp. 66-111.
- Todorov, T. (2002) *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el siglo XX*. Barcelona: Península.
- Torres Miño, I. (2017) "Estado de la cuestión sobre las relaciones entre religión y política en la Grecia Antigua. Siglos VIII a V a.C.". En: Laham Cohen, R. Ed. *Perspectivas interdisciplinarias sobre el mundo grecolatino*. Buenos Aires: Rthesis, pp. 44-52.
- Trigger, B. G. (2003) *Understanding Early Civilizations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Venn, C. (2000) *Occidentalism. Modernity and Subjectivity*. London: Sage.
- Verón, E. (1985) "El análisis del 'contrato de lectura'. Un nuevo método para los estudios del posicionamiento de los soportes de los media". En: Touati, E. Ed. *Les medias: experiences, recherches, actuelles, applications*. Paris: IREP, pp. 203-230.

- Villaseñor Rodríguez, S. (2011) "Derecho y discurso en la creación del modelo de familia japonés IE", *Estudios de Asia y África*, XLVI (1), pp. 97-126.
- Waida, M. (1976) "Sacred Kingship in Early Japan: A Historical Introduction". *History of Religions*, 15 (4), pp. 319-342.
- West, M. L. Ed. (1966) *Hesiod Theogony*. Oxford: Clarendon Press.

Sobre el autor

Roberto Jesús Sayar (Haedo, Argentina, 1985) es Licenciado y Profesor de Enseñanza Media y Superior en Letras (con orientación en Letras Clásicas) de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires; Diplomado Universitario en Asuntos Docentes por la Universidad de Morón, y actualmente se encuentra cursando los últimos seminarios de la Maestría en Literaturas Comparadas de la Universidad Nacional de La Plata. Ha publicado dieciséis capítulos de libros, dos traducciones y dieciséis artículos sobre temas de su especialidad, que giran, por un lado, en torno al eje de la exégesis bíblica en la serie de textos de los Macabeos y, por el otro, en las relaciones que pueden rastrearse entre la cultura clásica y los textos literarios nipones. Es miembro de la Red de Materialidad(es), Orientalismo(s) & Narrativa(s) Poscolonial(es), de la Asociación Cultural Satori, del Grupo de Estudio sobre Lenguas y Escrituras de Oriente, de la Red Iberoamericana de Investigadores en Anime y Manga (RIIAM), del "Grupo Japón" de ALADAA Argentina, y del Centro de Estudios en Filosofía Patrística y Medieval "Studium" de la UNR. Lleva adelante un proyecto de investigación titulado "Modos de hacer historia entre los hebreos helenísticos". Se desempeña además como docente en cursos de extensión dependientes de la SEUBE-FFyL-UBA y en establecimientos educativos de nivel medio y superior.