

## CIRCE Y ODISEO, DIOSAS Y HOMBRES.

FERNANDO WULFF ALONSO

Tratar cualquier cuestión referida a Homero, a la Odisea, a Circe misma, tiene que implicar como mínimo la consciencia de la enorme dificultad de la tarea. Entre otras muchas cosas, y por no hablar de los problemas de autoría o de definición de las pautas expresivas de la época, ha de relacionarse la obra con los mitos-relatos-cultos de otras culturas, particularmente indoeuropeas pero también cercano – orientales, si no de otros lugares más alejados en el tiempo y el espacio, con la información de los mitos-relatos-cultos populares y de la tradición aédica de la época y de periodos posteriores. Y ello asumiendo que no tenemos prácticamente nada con seguridad anterior o contemporáneo a la obra homérica y muy poco de los inmediatamente posterior que nos sirva para reconstruir, por un lado, y que tenemos que contar con la presencia de diferentes grupos «griegos» con tradiciones relativamente diferentes en diferentes localizaciones geográficas, por otro. Y, adicionalmente, que el impacto extraordinariamente agudo de los poemas en la cultura griega complica aun más la cuestión.

La trascendencia de la Iliada y la Odisea, su carácter «fundacional» en tantos aspectos, su inmensa capacidad de sugerencia, han llevado a la proliferación de enfoques interpretativos y a su desmenuzamiento continuo.

Es clara la diferencia radical entre ambas obras en muchos aspectos, uno de ellos en la inclusión de elementos procedentes de narraciones populares en su interior (1). La temática de ambas incide ciertamente en ello. En el campo de la presencia de la mujer la cosa es también clara y paralela. Frente al mundo de la Iliada, un mundo en combate donde la mujer tiene una presencia limitada en cuanto a su intervención directa (2) (aunque ciertamente no en cuanto a su presencia de fondo), la Odisea se halla plagada de personajes femeninos, diosas o mujeres, absolutamente claves en todos los aspectos, incluyendo intervenciones directas. Hasta tal punto que se ha podido llegar a suponer, no con mucho acierto, es verdad, una autoría femenina de la obra (3).

(\*) Quiero dar las gracias aquí a los miembros del Seminario de la Mujer de la Universidad de Málaga por su animoso apoyo a la realización de este trabajo. También a los alumnos de la asignatura de Textos Clásicos de la especialidad de Mundo Antiguo de la Facultad de Letras de Málaga de los últimos años, que han soportado pacientemente estas y otras ocurrencias del autor y han ayudado con sus críticas y sugerencias a limar algunas de las tesis aquí planteadas. Las abreviaciones de publicaciones periódicas siguen al *Année Philologique*.

(1) V. U. HOLSCHER, «The transformation from folktale to epic», en B. C. FENIK (ed), *Homer, Tradition and Invention*, Leiden 1958, p. 55.  
(2) V. J. KAKRIDIS, «The role of the Woman in the Iliad», *Eranos* 54, 1956, pp. 21-7. Ch. R. BEYE, «Male and female in the homeric poems», *Ramus*, 3, 1974, pp. 87-101.

(3) S. BUTLER, *The Authoress of the Odyssey*, Londres, 1922.

Dentro de los personajes femeninos Circe y su encuentro con Odiseo han recibido una gran atención ya desde la antigüedad, interpretándose y reinterpretándose desde muy pronto, tradición que se ha continuado posteriormente (4). El atractivo de toda la historia, que es el viaje pero también el hombre, la diosa en principio hostil, los amigos en peligro, la amenaza, la ayuda divina, la actuación del héroe que salva a sus compañeros, la sensualidad de la diosa, su conversión en consejera para el viaje del héroe... podría dar seguramente cuenta, al menos parcialmente, de ello.

Desde los actuales estudios clásicos se ha llegado muchas veces, como es lógico, a Circe y la literatura citada a continuación no es más que una pequeña muestra de ello. La pregunta que se impone es si cabe decir algo nuevo o enriquecer la cuestión de alguna manera. Y llegados aquí conviene señalar algo que no haremos y que a lo mejor ayuda a evitar una respuesta negativa a la pregunta. Se trata de que no es nuestro objetivo incurrir en la peculiaridad crítica de explicar a este personaje o a otros como si fueran seres reales, discutiendo, p. ej., su carácter de mujer fatal y fría o enamorada pero previsor (5). Tampoco lo es plantear la relación entre Circe y Odiseo como el conflicto arquetípico hombre/mujer (6), proyección de los temores del hombre antes de su iniciación sexual adulta (7), o relacionarlo con el deseo-temor del incesto materno (8), o con la amenaza de lo platónico-femenino-inconsciente-irracional frente a la identidad masculina-racional del héroe (9). Tales análisis, refiriéndonos a estos últimos, con todo lo que puedan aportar, corren el riesgo de reducir de forma excesivamente esquemática la cuestión a más o menos supuestos «componentes universales» y dejan a un lado la necesidad de estudiar con suficiente profundidad la cultura y los valores conscientes e inconscientes que presenta el autor de, en y a la sociedad en la que existe y que articula el relato en sus diferentes componentes. Desde aquí es de donde hay que partir para llegar a los componentes de otro tipo. Decir, p. ej., que Circe es una mujer supone olvidar que es una diosa. No se puede llegar a la Mujer (o las mujeres) que hay en Circe, si es que las hay, sin tenerlo en cuenta. Algo parecido cabe decir a los que ven en Circe sólo una mujer concreta en una situación histórica concreta, una mujer «congelada», una «supervivencia» de una época pasada. Una diosa es (probablemente, claro) un ser irreal, que puede también ser una corporeización compleja de valores y funciones pasada por el tamiz de los que se supone que es una divinidad y eso es mucho más que un recuerdo. Es ahí, en el estudio de los valores sociales en juego donde situamos nuestra aproximación a este mito o relato (10).

Para comenzar, claro está, se hace necesario el *Erase una vez...*

(4) V. PAETZ, B. *Kirke und Odysseus. Ueberlieferung und Deutung von Homer bis Calderon*, Berlín, 1970. W. B. STANFORD, *The Ulysses theme. A study in the adaptability of a traditional Hero*. Oxford, 1954, 183 ss. F. BUFFIERE, *Les Mythes d'Homere et le pensee grecque*, París, 1956, 237 ss.; 500 ss. E. S. HATZANTONIS, «La amare fortune di Circe nella letteratura latina», *Latomus*, 30, 1971, 3-22. C. P. SEGAL, «Circean Temptations. Homer, Vergil, Ovid», *TAPHA* 99, 1968, 419-442.

(5) V. E. HATZANTONIS, «La resa Omerica dell femminilità di Circe», *AC*, 43, 1974, pp. 52 ss. en polémica con Stanford, *op. cit.*, p. 48.

(6) V. BEYE, *op. cit.*

(7) V. E. PELLIZER, «Il Fodero e la spada. Metis amorosa e ginecofobia nell'episodio di Circe, Od. 10, 133 ss.», *QUCC*, 1979, 30, 67-82.

(8) P. WIESMAN, «Kirke und Odysseus einer Deutung», *Schwitz. Zeitschrift fur Psychologie*, 4, 1945, p. 125.

(9) V. Ch. H. TAYLOR Jr., «The obstacles to Odysseus return: identity and consciousness in the Odyssey», en Ch. H. Taylor Jr. (ed), *Essays on the Odyssey: selected modern criticism*, Bloomington, Ind., 1963, pp. 87-99.

(10) Reconocemos nuestra deuda, por supuesto muy mal pagada con el presente artículo, con J. P. VERNANT, *Mito y Sociedad en la Grecia Antigua*, Madrid, 1982, pp. 170 ss. M. DETIENNE, *La invención de la mitología*, Barcelona, 1985, y G. S. KIRK, *La naturaleza de los Mitos griegos*, Barcelona, 1984.

## LA LLEGADA.

Comienza la historia con la llegada de Ulises y los suyos a la isla Eea (Od. 10, 135) (11), donde habita Circe, hija de Helios y de Perses (12). Después de dormir dos días Odiseo sube a un puesto de observación (13):

*εἰ πως ἔργα ἰδοῦμι βροτῶν ἐνοπήν τε πυθόμην.*

Intenta identificar el carácter humano o no de los habitantes de la isla. No encuentra otra cosa que humo, un elemento engañoso que ya el poeta había presentado en la reciente y trágica aventura de los lestrigones (Od. 10, 98-9), nada que remita a la cultura de los cereales que identifica verdaderamente al hombre (14). Después, caza casualmente un inmenso ciervo que es consumido por él y sus compañeros. El ciervo es un elemento inquietante que remite a otras apariciones inquietantes más adelante. Al 4.º día, un número homéricamente significativo (15), Odiseo indica a sus compañero un hecho clave, al menos para nosotros (16):

*οὐ γὰρ ἴδμεν ὄπη ζόφος οὐδ' ὄπη ἠώς, οὐδ' ὄπη ἠέλως φαεσίμβροτος εἶσ' ὑπὸ γαῖαν  
οὐδ' ὄπη ἀννεῖτα·*

Apunta esta indicación la posición externa, liminar, en las fronteras del mundo, de la isla (17). Para localizar el humo, y a pesar de los llantos de los compañeros, se echa a suerte, esto es, se pone en manos de los dioses entre dos grupos quien hará la exploración. Euríloco y sus 22 compañeros se dirigen en busca del humo. A partir de aquí, sintetizando, nos encontramos: llegada al palacio de Circe; conversión de los amigos en cerdos; Odiseo recibe instrucciones de Hermes; intento de encantamiento del héroe que acaba triunfando; rescate de los amigos; estancia de 1 año en la isla de forma placentera; partida tras consejos de Circe; llegada a los infiernos; vuelta; partida definitiva.

Analizaremos algunos de los elementos a nuestro juicio nucleares en la cuestión.

## EL ENCUENTRO.

Ha sido señalado el conjunto de homologías venatorias en los encuentros de los compañeros y de Odiseo con Circe, incluso en el mismo proceso por el que este deviene, de presa, cazador (18). Se ve claro comparando la falta de iniciativa, la ignorancia y la ingenuidad de aquellos y su contraste con el Odiseo precavido que sólo aparentemente no lleva la iniciativa (19). El autor deja claros algu-

(11) Ya Eratóstenes según Estrabón 24C polemizaba con los intentos de localización en lugares concretos de la isla, achacándola a la imaginación de Homero. Eso no ha impedido, como no lo impidió en la antigüedad, la profusión de teorías sobre ello. Para su ubicación en Occidente v. H. PHILIP, «Das Gift der Kirke», *Gymnasium*, 66, 1959, pp. 509-16. A. KLOTZ, «Die Irrfahrten des Odysseus und ihre Deutung im Altertum», *Gymnasium*, 59, 1952, la sitúa en Tartessos. Esta localización y particularmente la de R. DION, «Ou situer la demeure de Circe?», *Bull. Ass. Budé* 4.º ser., 1972, pp. 479-53, que la sitúa en Málaga, nos ofrece la oportunidad de conectar con el futuro de la fiebre de exclusividad temática andaluza de nuestras autoridades autonómicas.

(12) Sobre la figura de Circe y la relación con su genealogía v. K. Kerényi, *Tochter der Sonne*, Zurich, 1944.

(13) Od. 10, 147. La traducción de la J. L. CALVO de la Odisea en Editorial Nacional, Madrid 1983, será la utilizada para facilitar la lectura en adelante. «... por si conseguía divisar labor de hombres y oír voces».

(14) Sobre todo esto v. P. Vidal Naquet. «Valores religiosos y míticos de la tierra y el sacrificio en la Odisea», en *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador negro*. Barcelona, pp. 33-61.

(15) V. p. ej. II. 16, 702 ss. 5, 436 ss. 22, 250 ss. En los tres casos hay un tránsito significativo entre el tres y el cuatro, el decisivo.

(16) Od. 10, 190-2: «no sabemos dónde cae el Poniente ni donde el Saliente, dónde se pone el sol ni dónde se levanta».

(17) Para un intento de solucionar la dificultad del texto y para todo el carácter de *Randsituation* de la isla v. K. KERENYI, *op. cit.*, pp. 34-5; 92 y *passim*.

(18) V. PELLIZER, *op. cit.* El resaltar tanto el episodio del ciervo puede simbolizar precisamente el carácter venatorio de toda la cuestión.

(19) V. SEGAL, *op. cit.*, pp. 426-7.

nos elementos de inquietud, fundamentalmente el que la casa se halle rodeada de leones y lobos que, como perros lamen las manos de los que llegan, animales que han sido hechizados con *κακὰ φάρμακα* (20). Animales extraños a asociar con el extraño ciervo. Pero otros elementos juegan para oponerse a esto: elementos que apuntan a la humanidad, al no peligro de la situación. Una voz de mujer que canta, el sonido de un telar, la salida de la mujer ante su llamada, la inmediata invitación a sentarse y comer, parte necesaria del rito sacro de aceptación de los huéspedes que remite directamente a Zeus, todos ellos son el final de la trampa: la apariencia engañosa de humanidad.

## EL ENCANTAMIENTO.

El proceso de encantamiento es complejo (Od. 10, 233 ss.).

1) En una mezcla de queso, harina, miel y vino echa (21)

*φάρμακα λύγρ', ἵνα πάγχυ λαθοίαιτο πατρίδος αἴης.*

La idea del olvido de la tierra patria es clave, como lo muestra el encuentro con los lotófagos (Od. 9, 92 ss.), donde la ingestión (*n.b.*) del loto, hace olvidar el regreso. Un olvido que se asocia a la ingestión de un alimento no propiamente humano y que es paralelizable a la muerte, al olvido de los muertos de su identidad, y que va unido a la pérdida de la propia identidad entendida en relación necesaria con el colectivo del que se forma parte (22).

2) Les da con una vara para llevarles a la pocilga y los encierra (23).

*αὐτίκ' ἔπειτα ῥάβδω πεπληγυῖα κατὰ συφείοισω ἔέργνυ.*

Se tiende a ver en la vara una varita mágica. Stanford (24) lo niega y lo considera con razón un palo para llevar aniales en base a los verbos usados aquí, y a Od. 10, 293, donde aparece, además, la palabra *ῥάβδω* acompañada de la palabra *περμηκήκεῖ* «alargada». Ambas palabras se usan en Od. 12, 251 para una caña de pescar. Las varitas mágicas que nos aparecen funcionando (25) son de dioses también pero a) son de oro; b) tienen efectos reversibles (dar/quitar sueño: Hermes; envejecer/rejuvenecer la apariencia: Atenea); c) no necesitan acompañamiento de nada más. En el desencantamiento de los amigos, además, no se nos cuenta que se utilice; basta con aplicar un *φάρμακον* (Od. 10, 388 ss).

Se nos señala algo importante en la indicación de que se convierten en cerdos (26)

*αὐτὰρ νοῦς ἦν ἔμπεδος ὡς τὸ πάρος περ.*

Esto es, su mente sigue siendo humana.

(20) Od. 10, 213: «brevajes maléficis». El Schol 10, 232 señala lo de los animales y de que una mujer sólo los recibiese tan amablemente. STANFORD en su edición y comentario de la Odisea, Londres, 1971 en su comentario a 10, 227 señala lo inquietante del término utilizado para el resonar de la casa con el canto de Circe, *ἀμφιμέμυκεν*, un «mugir o resonar alrededor» que sugiere connotaciones animales.

(21) 10, 236, «brevajes maléficis para que se olvidaran por completo de su tierra patria».

(22) V. J. P. VERNANT, «Aspectos míticos de la memoria y el tiempo», en *Mito y Pensamiento en la Grecia Antigua*, Madrid, 1983, pp. 89 ss. y VIDAL-NAQUET *op. cit.* (n. 14).

(23) Od. 10, 237-8.

(24) *Op. cit. comm. ad loc. cit.*

(25) Hermes la usa en Od. 5, 47; 24, 2-3. Atenea en 13, 429; 16, 172; 16, 456.

(26) 10, 240: «pero su mente permaneció invariable, la misma de antes».

3) Quedan encerrados en la pocilga mientras lloran (Od. 10, 241).

4) Les da comida (27)

*οἷα σύες χαμαιιεννάδες αἰὲν ἔδουσω.*

El proceso con Ulises incluye:

1) En un *κυκεῶ* echa un *φάρμακον* (28). Se lo da de beber (Od. 10, 316).

2) Le golpea con la vara (Od. 10, 319).

3) Simultáneamente le dice (29):

*\*Ἔρχεο νῦν συμφέονδε μετ' ἄλλων λέξο ἑταίρων.*

Al llegar aquí, de acuerdo con las instrucciones de Hermes, interrumpe el incólume Odiseo el proceso (30).

En las instrucciones de Hermes (Od. 10, 281 ss.) se apuntaba que Circe haría las acciones 1 y 2.

Teniendo en cuenta que se da por supuesto, como mínimo, la doble intervención de *φάρμακον* y vara, que no se cuenta en la descripción primera el cambio como inmediato a la bebida, ni siquiera antes de quedar encerrados, viendo además que la vara no es una varita mágica sino una vara para conducir cerdos, y que lo que añade son elementos que tienden a reforzar las asociaciones con el cerdo (vara, pocilga, encierro, comida de cerdos que no humana – recuérdese lo dicho sobre alimentos –, la frase en la que se manda a las pocilgas a Odiseo), parece lógico suponer que se trata de un proceso en el que a la poción se añade elementos asociados a aquello en que se quiere convertir a la víctima. Se trata, por tanto, de un proceso múltiple y ordenado (31).

En otros términos uno estaría tentado a hablar de un típico proceso de ingestión de droga más sugestión, cosa que encuadraría con la hipótesis de una posible procedencia, que se le escaparía al aedo quizás, del tema en una ceremonia agrícola en la que los participantes se disfrazarían de cerdos, un animal asociado a divinidades de la vegetación (32).

(27) 10, 243: «todo lo que comen los cerdos que se acuestan en el suelo».

(28) Kukew se puede identificar con el alimento que les sirve a sus compañeros previamente. Cf. Il. 11, 624; 641. Padmakov es una sustancia medicinal, veneno, droga (v. n. 35).

(29) 10, 320: «Marcha ahora a la pocilga, a tumbarte en compañía de tus amigos».

(30) El que sea Hermes precisamente se explica, parcialmente, por su carácter amistoso para los humanos (Il. 24, 334-5). Hay otras divinidades que ayudan a Odiseo: lo Leucotea (Od. 5, 333 ss.) o la misma Atenea en Itaca. Haremos notar que ahora es un dios masculino.

(31) En desacuerdo con Stanford *ad loc cit.* que ve como único elemento la poción, al desechar, con razón, el carácter de varita mágica de la vara. Un objeto cualquiera sin ser «mágico» puede ser asociado con un proceso «mágico» y ser necesario en él, tal como el mismo Frazer podría señalar. El que en 10, 326-9 Circe se sorprenda al no haber sido afectado Odiseo, asegurando que es el primer hombre al que no afecta su poción, sin aludir a nada más, sólo señala el fracaso del comienzo del proceso. La alusión al Vóos que realiza Circe como lo afectado por el padmakov y la referencia ya comentada en 10, 236 al efecto del producto en lo referente a la mente-olvido apuntan en la misma dirección.

(32) V. G. GERMAIN, *Genese de l'Odyssee. Le fantastique et le sacré*. París, 1954, pp. 130 ss. y 273. O. MERCK DAVIDSON, «Dolon and Rhesus in the Iliad, *Quaderni Urbinati* n. s. 1, 1979, pp. 61-6 nos muestra otro posible ejemplo de tradiciones de culto utilizadas en la Iliada.

## ODISEO Y CIRCE.

Cuando Odiseo se encuentra con Circe, decíamos, cuenta con el apoyo del Hermes. Este le ha dado frente al *φάρμακον* de Circe otro: se llama.... (Od. 10, 305) (33) y es una planta de raíz negra y flores blancas como la leche. Con la planta se nos marca la importancia de la intervención de un dios: tiene un nombre desconocido para los mortales y una apariencia desconocida también que Hermes le enseña y es difícil de arrancar para un hombre pero no para los dioses (Od. 10, 305-6) (34). Es un *φάρμακον* (Od. 10, 287; 292) benéfico que se pone al de Circe (35).

La raíz-planta de origen divino de Odiseo se opone, pues, al *φάρμακον* de Circe. Cuando Circe le golpea con la vara y le ordena irse a la pocilga, él, siguiendo a Hermes, saca su espada de su costado y la amenaza (Od. 10, 321-2) (36), un elemento claro de identificación heroica y masculina (37). Circe le reconoce – Hermes le había avisado tiempo ha de ello – y propone que envaine su espada y (38):

*νῶϊ δ' ἔπειτα εὐνήης ἡμετέρης ἐπιβήομεν, ὄφρα μίγντε εὐνή καὶ φιλότῃτι  
πεποιίθομεν ἀλλήλοισιν.*

con lo que Odiseo manifiesta su temor de que pretenda (39)

*ὄφρα με γυμνωθέντα κακὸν καὶ ἀνήγορα θήης.*

y le pide un juramento de que no le hará nada malo (Od. 10, 343-4) (40), todo ello de acuerdo con los consejos de Hermes. Tras irse a la cama con Circe recibe un tratamiento aristocrático tradicional: en ambiente lujosísimo se le baña y se le da comida y bebida. Pero él se niega a comer y le pide a Circe la liberación de sus compañeros, que son desencantados. La liberación se asocia a la cama cuando Hermes dice (41):

*ἔνθα σὺ μηκέτ' ἔπειτ' ἀπανήασθαι θεοῦ εὐνήν, ὄφρα κέ τοι λύση θ' ἐτάρους  
αὐτόν τε κομίσῃ\**

También a la cama se asocia la marcha de la isla. Cuando Odiseo le pide a la diosa permiso para partir, lo hace subiéndose a su cama (42):

(33) V. R. E. XVI, 30 ss. s. v. Moly. Los múltiples intentos de identificación tampoco parece que lleven con seguridad a ningún sitio.

(34) J. CLAY, «The planktai and moly», *Hermes*, 100, 1972, 127-31 recalca lo significativo de ese uso de un término sin equivalente humano que supone un paso más allá de los casos de la Iliada en los que se dan para un mismo objeto o ser un nombre humano y otro divino. Marca aún más las referencias a la diferencia hombres/dioses y al poder inigualable de estos últimos.

(35) Habiendo dejado a Circe sin varita, podríamos dejarla también sin «pócimas bruñeras». Que Circe es una diosa y no una «bruja» ya lo señalaba claramente Germain, *op. cit.*, p. 252. Hermes, como vemos, también usa *φάρμακον*. Además, aparecen por doquier en Iliada y Odisea. Empezando con esta última: Odiseo las busca venenosas para sus flechas (I, 261), como temen que haga Telémaco los pretendientes para envenenarles (2. 324). Helena tiene una para aliviar las penas y conoce muchas más, enseñada por Polidamna de Egipto, país donde hay muchas buenas y malas (4, 220 ss.) En la Iliada se asocian más con curaciones. Quirón le había dado a Esculapio (4, 118). Peón, inmortal, cura con ellas a Ares (5, 401; 970) Agamedea conoce su uso (10, 741). Se denomina así en 11, 846 a una raíz que se desmenuza sobre la herida. Hay buenas, malas, las aplican hombres, mujeres, dioses y mortales, egipcios y helenos... Traducirlas por pócimas o similares no es sino una convención más o menos discutible. Nada nos hace asociar a Circe con las normales prácticas bruñeras por el uso de estas sustancias.

(36) RIESS, E, «Studies in superstition and folklore», *AJPH*, 46, 1925, 228-9, marcaba la importancia del carácter mágico, de talismán, del hierro de la espada. Desgraciadamente no se nos cuenta que sea de hierro. Germain, *op. cit.*, p. 253, señala lo mismo considerando que es de bronce. Más fácil es observar el nada despreciable hecho de que es una espada y de que también una divinidad puede ser herida (v. n. anterior).

(37) V. SEGAL, *op. cit.*, p. 426.

(38) Od. 10, 333-5: «Y subamos los dos a mi cama, para que nos entreguemos mutuamente unidos en amor y lecho».

(39) Od. 10, 341 (= 301): «hacerme cobarde y poco hombre cuando esté desnudo».

(40) También Calipso asegura así a Odiseo que no le hará nada, a petición de este (Od. 5, 178). Sobre el juramento por la laguna Estigia v. II, 14, 271-6; 15, 36 ss.

(41) Od. 10, 297-8: «No rechaces por un momento el lecho de la diosa a fin de que suelte a tus compañeros y te acoja bien a tí».

(42) Od. 10, 480-1. «Pero yo subí a la hermosa cama de Circe y abrazándome a sus rodillas la supliqué y la diosa escuchó mi voz».

Αὐτὰρ ἐγὼ Κίρκης ἐπιβάς περικαλλέος εὐνής γούνων ἑλλιτάνευσα, θεὰ δέ μοι  
ἔκλυεν αὐδῆς.

La asociación es clara en ambos casos. Ahora es el instrumento de Odiseo. Está claro, sin embargo, que ante del juramento la cama era un peligro, no una recompensa (43). Es la última trampa de Circe. El peligro, tal como lo manifiesta el texto, es el de la impotencia-castración. Los peligros de la desnudez genital del hombre son conocidos en otras fuentes (44).

Para entender los elementos en juego tenemos que observar los peligros que ha sorteado Odiseo. En su relación con la diosa: su impotencia-castración y la conversión en cerdo. El cerdo es un animal sometido, domesticado, al que Circe puede dominar completamente, es el contrario que un jabalí, un animal privado de su condición salvaje y libre, en cierto sentido es un animal castrado. La amenaza es la de pasar de la condición de ser humano varón a animal sometido-castrado o a ser humano castrado. La idea queda más clara si observamos a las otras víctimas de las transmuciones de la diosa, lobos y leones (45). Se trata de animales que han sido convertidos en perros; domesticados, castrados.

Ahora bien: lobos, leones y jabalíes son los tres animales preferidos en la obra homérica para describir a los héroes (46). Todos los elementos simbolizan la misma cuestión.

Otro elemento más en este sentido es el hecho de que uno de los términos para cerdo-cerdito en griego es Xoidos (Así usado en Od. 14, 73 p. ej.). Pero este término, al menos en autores posteriores (47) es usado familiarmente para referirse a los órganos sexuales femeninos (48). Si es así que esta asociación está de una manera u otra aquí, quedarían aún más refrendados los elementos anteriores, la continua referencia a la castración-dominación. Todo el proceso está cargado de simbologías en este sentido: una planta raíz, evidente símbolo fálico, una espada, quizás más evidente aún, una divinidad masculina, que ayudan a la defensa de Odiseo. Incluso el juramento es un juramento instituido por una divinidad masculina: Zeus.

Todo apunta a lo mismo: la relación de Circe con los varones humanos, con Odiseo finalmente, se plantea como una relación en la que existe un peligro de sometimiento-destrucción, de castración, unida a la definición de la relación de poder en el sentido favorable a Circe. Las armas empleadas por Odiseo, divinas y masculinas, le permiten escapar del peligro y disfrutar de una nueva situación. La victoria de éste va íntimamente unida (v. antes) a la utilización de la sexualidad para el *dominio de Circe*. La pregunta que queda por hacerse, una vez llegados aquí, es por qué, que es lo que hace que se planteen las cosas precisamente en estos términos.

Cabría señalar que en otras culturas nos encontramos narraciones en las que un varón puede tener

(43) A. R. DYCK, «The witch's bed but knot her breakfast; an Odyssean paradox,» *Rh. M.*, 124, 1981, 196-8 señala, contra PAGE, S. C., *Folktales in Homers Odyssey*, Cambridge, Mass., 1973, p. 56, 64-5, con claridad esta cuestión.

(44) Hesiodo, *Los Trabajos y los Días*. 730 es claro en este sentido y también en su relación con divinidades.

(45) Que no son, por cierto, ni hombres trasmutados ni los amigos de Odiseo (esto último lo interpreta Vidal-Naquet, *op. cit.*, p. 46. V. las confusiones a que da lugar en p. 47). El texto es clarísimo en 10, 212-3. La frase de Euríloco en 10, 431 ss. en la que se manifiesta el temor de ser convertidos en cerdos, lobos o leones responde sólo al interés del autor en recalcar la imagen de este anti-héroe que se enfrenta a Odiseo. El que Circe asegure (Od. 10, 326-8) que ningún hombre se ha librado de sus padmakas hace suponer que hay más víctimas en el pasado, pero no que sean los leones y lobos precisamente.

(46) Leones: Il. 3, 23; 5, 136; 5, 161; 7, 228; 11, 548; 10, 297... Jabalíes: Il. 4, 253; 11, 414; 324... Jabalí y león: 7, 256-7; 8, 338-9; 11, 293. Lobos: Il. 11, 72; 13, 103; 16, 352; 156. Como ejemplo en otros autores valga Eurípides, *Suplicantes* 135 ss. (jabalí y león).

(47) Aristófanes, *Acarnenses*. 774, p. ej.

(48) V. G. DEVEREUX, *Baubo, la vulva mítica*, Barcelona 1984, pp. 44-5.

relaciones con una diosa o divinidad que puede causarle castración, muerte, cambio en animal o bien, en caso contrario, la consecución de un bien; placeres y lujo, sabiduría, poderes extraordinarios (49). Parece difícil no observar la similitud más evidente, esto es, la específico es que se trata, como es obvio, de una relación de un ser humano-varón con una divinidad femenina. Esto nos señala una dirección de explicación pero no es una respuesta.

Para el caso del mundo homérico, y quizás para el caso griego en general, nuestra respuesta es la siguiente. Las relaciones entre hombres y dioses, en el campo sexual y consecuentemente en la generación, tienen la peculiaridad de que ponen en contacto estrecho dos categorías complejas y opuestas claramente diferenciadas (50) y cuya mezcla genera una contradicción, que se manifiesta en el mito de maneras muy variadas, desde manifestaciones de vergüenza divina ante el contacto, hasta destrucciones de los personajes-mortales, o de la descendencia (51). Tal relación presenta una especificidad muy significativa en la relación entre diosas y hombres. La razón está en el conflicto con una categoría también dicotómica que es la de hombre/mujer (52), que es también una categorización que se vive con una delimitación clara y con una dirección jerárquica precisa. En el caso de las relaciones entre una diosa y un hombre se presenta una contradicción entre el dominio de la diosa en tanto que divinidad y el dominio del hombre en tanto que varón. Tal contradicción se manifestaría en la relación sexual (dada la imagen de dominación masculina y fálica) y en el matrimonio en el que la imagen de la dominación masculina se corresponde con la anterior. En cambio en la relación entre un dios y una mujer no se presenta esta contradicción: la mujer está sometida en tanto que ser humano y en tanto que mujer, con lo que parece que el camino que le queda abierto es aceptar la dominación o negarse a ella sin más, con las consecuencias trágicas que cabe suponer. La amenaza que pende sobre el varón en la relación hombre-diosa lo es a su condición de tal, o a la de ser humano (frente a animal) o

(49) V. p. ej. sobre Gilgamesh-Ishtar bibliografía en Hatzantonis, *La resa...cit.* n. 18; v. n. 6 para otras culturas. Para más información y referencias v. A. BERNABE PAJARES, *Himnos homéricos. La batracomíaquia*, Madrid, 1978, pp. 182-4. PAGE, *op. cit.* pp. 59 ss.

(50) Es una casi continua obsesión en la Iliada, como se sabe, marcar la diferenciación. P. ej. en forma de reproches (3, 414, ss.) o amenazas a los mortales (2, 594 ss.) por enfrentarse a los inmortales, quejas airadas de los inmortales por el daño que les han producido los mortales (5, 376 ss., 381 ss.), anuncios de venganza futura (5, 406 ss.), anécdotas piadosas que muestran que nadie debe enfrentarse a los dioses (6, 130 ss.), reflexiones piadosas en este sentido de los héroes (6, 128-9), referencias a la superioridad de los dioses (9, 497-8), a lo impropio de una excesiva dedicación divina a los mortales (24, 463-4), o de pelearse por ellos (1, 573 ss.). Más todo tipo de alusiones a las diferencias mortal/inmortal, vejez/perpetua juventud, infelicidad/felicidad, comida humana/néctar y ambrosía, sangre/βχῶς, debilidad/poder (Cf. *Himno Homérico a Apolo Delio* 189-93). También en la Odisea hay referencias a la no posibilidad de competir con los inmortales (4, 74-5; 5, 211-3; 15-8; 8, 226-8). En 13, 341-3 Atenea asegura a Odiseo que no le ha ayudado antes de llegar a Itaca para no irritar a Poseidón, hermano de su padre, que le odiaba, no hay enfrentamiento de los inmortales por los mortales. En el *Catálogo de las mujeres y Eoia* 68 (ed. H. G. E. Evelyn White en *Lob. Class. Lib., Hesiod, The Homeric Hymns and Homeric*, Londres, 1977<sup>4</sup>) se nos cuenta cómo el final de la raza de los héroes (final que se asocia con la guerra de Troya y el ciclo tebanos comúnmente) se debe a la confusión generada por la existencia de semidioses, hijos de dioses, y a las peleas que, impropia y, los dioses tienen entre sí por su causa. Nunca más, se nos dice, se volverán a mezclar dioses y hombres. Es el final de una contradicción que se suprime así con nitidez. La separación en el campo de lo ritual-tabú... es también evidente, v. p. ej. Hesiodo, *Los Trabajos y los Días* 742-3. Sobre algunos aspectos interesantes, y a relacionar con todo esto, de lo peligroso de la indiferenciación-confusión de categorías v. R. GIRARD, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, 1983, pp. 63 ss. y *passim*. En las implicaciones de la cuestión puede estar, ciertamente la relación imagen de los dioses-imagen de los grupos dominantes (V. W. K. C. GUTHRIE, «Gods and men in Homer», en Ch. H. TAYLOR, Jr.o, *Essay on the Odyssey...cit.*, pp. 1 ss.) pero está claro también la especificidad de la cuestión.

(51) Sobre las consecuencias de las relaciones y la frecuencia de elementos trágicos, v. S. B. POMEROY, *Donne in Atene e Roma*, Turín, 1978, pp. 11 ss. especialmente (el título, por cierto, es una peculiar *interpretatio* del original: *Goddesses, whores, wives and slaves*, Nueva York, 1975). Las categorías que utiliza la autora para la explicación nos parecen, en todo caso, muy matizables.

(52) V. M. B. ARTHUR, «The divided world of Iliad VI» en H. P. FOLEY (ed), *Reflections of Women in Antiquity*, Nueva York-Londres-París, 1981, p. 19 y la bibliografía anexa, particularmente en lo referente a antropología actual de los países mediterráneo. La dominación masculina en el mundo que nos representan la Iliada y la Odisea no es susceptible de puesta en discusión ni la diferenciación de las categorías sociales anejas a hombre y mujer. Ciertamente las peculiaridades de determinadas figuras femeninas ligadas a la realeza, con toda su especificidad y trascendencia, no ponen en duda esta cuestión. La autora citada en esta nota señala lo significativo del uso del término *δαμάτω* para significar el sometimiento de una mujer al matrimonio, a un hombre, que significa también la sujeción de un hombre a otro, su derrota (n. 19). A esto hay que añadir la significación de someter a un animal al yugo, domesticar Nausicaa es calificada de *παρθένος ἀδμής*. (Od. 6, 228), esto es, una «doncella no sometida». En Od. 4, 637 se utiliza el mismo término para hablar de un animal no sometido aún al yugo.



la de la simple destrucción, casos estos dos últimos en los que también cabe aludir simbólicamente al anterior.

Pasaremos a hacer ver cómo esta problemática se halla presente en otros lugares de la obra homérica y en otras relacionables.

Cuando la diosa Calipso es obligada a dejar ir a Odiseo (Od. 5, 118 ss.), se queja de la crueldad y envidia de los dioses inmortales cuando las diosas duermen con los hombres. Ejemplifica la cuestión contando como Eos se relaciona con Orión y Artemis lo mata con flechas; Démeter con Jasión y Zeus lo mata con un rayo (53). Compárese con el mucho más neutro tratamiento de las mujeres que han tenido relaciones con dioses (Od. 11, 235 ss.).

Aquiles, como es sabido, es hijo de la diosa Tetis y de Peleo, un hombre, aunque de estirpe divina (Il. 21, 187-9). Tetis señala (Il. 18, 428 ss.) cómo Zeus la casó (54) contra su voluntad con un mortal que envejece en el palacio y que su hijo mortal morirá pronto, de todo lo cual se lamenta profundamente. En Il. 24, 534 ss., nos cuenta Aquiles que los inmortales le dieron a Peleo muchas cosas; riquezas, una esposa inmortal... pero un mal, que no tuviese hijos que reinasen en su palacio, un sólo hijo tiene (él mismo) que está lejos. La corta vida del hijo, la esterilidad del padre después de ese hijo, la insistencia en la vejez (¿una vejez prematura?), la falta de voluntad de la diosa en el casamiento, su vergüenza... marcan los aspectos claves de la cuestión. Es de resaltar que todo ello ocurre después de un casamiento preparado por Zeus, con bendición divina, diríamos.

La cuestión deviene mucho más clara en el *Himno Homérico a Afrodita* donde se cuenta la relación de Anquises con ésta (45 ss.). Zeus, cansado de que Afrodita se burle de los inmortales haciéndoles unirse con mortales (cf. 248 ss.) le hace desear a Anquises. Engañándolo, eliminando así sus temores de que se trate de una deidad (91 ss.), yace con él. Al despertarse y darse cuenta, Anquises le pide que no le deje *δμενηνόν*, esto es, debilitado (o impotente) porque el mortal que duerme con una diosa no queda *βιοθάμιος*, vigoroso (189-90). Afrodita le asegura que tendrá un hijo (Eneas), manifiesta su vergüenza por haberse acostado con un mortal (198, = 247-8). Para tranquilizar a Anquises cuenta cómo Ganimedes (202 ss.) deviene inmortal tras ser raptado por Zeus. El otro caso, significativamente, acaba mal (218 ss.). Eos raptó a Titonio y le pide la vida eterna a Zeus para él, pero se olvida de pedirle la juventud eterna, con lo que envejece eternamente: Diosa-hombre en este caso. La vergüenza de la relación va unida a la vergüenza producida por tener un hijo mortal (55) (253-5). La amenaza a Anquises de un rayo si no guardaba silencio es significativa doblemente, porque la tradición posterior la considera efectivamente castigado: parálítico y ciego (56).

(53) G. DEVEREUX, «The self-blinding of Oidipous in Sophocles: Oidipous Tyrannous», *J. Hell. Stud.*, 93, 1973, pp. 36-49. Señala algunos equivalentes de la castración en las destrucciones-castigos divinos, simbólicamente hablando, particularmente la ceguera. Para su relación con la parálisis (relacionable, por otro lado con la impotencia) v. el sugestivo artículo de PELLIZER, *cit.* pp. 79-80 y particularmente la n. 45, con interesantes referencias a la *vagina dentata* y su relación con la imagen castrante de algunos seres femeninos. El uso de rayos y flechas en este contexto me parece razonablemente significativo.

(54) «*δάμασσειν*», v. n. anterior (cf. Hesiodo, *Teogonía*, 1006). En *Voll. Herculanæum*, 2.<sup>a</sup> coleccion. VII, 105 (*Catálogo de las Mujeres y Eoiae* 57) se dice que el autor de la *Cypria* y Hesiodo señalan que Tetis se negó a Zeus y éste la casó en castigo con un mortal. El escoliasta a Apolonio de Rodas, *Argonáutica*, 4, 816, dice que el autor del Egimio cuenta cómo Tetis sumergía a los hijos que tenía con Peleo para saber si eran mortales (cosa que comprobaba con cierta rapidez) hasta que Peleo le impide hacerlo con Aquiles. Según Proclo, *Chrest.* I, el autor de la *Cypria* describe a Zeus pensando la guerra de Troya. A continuación, lógicamente en relación con lo anterior, describe la disputa de las diosas por su belleza que da lugar a ésta, en el *banquete de Peleo*, banquete en el que se juntan dioses y seres humanos. Parece difícil no relacionarlo con *Catálogo de las mujeres y Eoia* 68 B3 *cit.* en n. 50. Obsérvese cómo todos los datos apuntan en la misma dirección. (Y hay que hacer notar que aparece esta relación como querida por Zeus, lo que reduce los riesgos para el personaje masculino involucrado).

(55) Sobre el destino inmediato del hijo v. las interesantes notas de Bernabé Pajares, *op. cit.*, p. 184.

(56) V. Virgilio, *Enéida*, II, 647 ss.; Hyg. *Fab.*, 94; Serv. *ad V. Aen.* II, 647 ss. V. Devereux, «The self-blinding *cit.*, p. 45.

Los elementos en juego nos son conocidos y se podrían dar más ejemplos en este sentido en la tradición clásica (57). Por otro lado, la pérdida de la virilidad ante divinidades femeninas tiene manifestaciones claras en el campo de los tabús en el comportamiento del niño y del hombre (68) que refuerzan nuestras conclusiones.

La cuestión, pues, en el tema de la relación entre Circe y Odiseo parece razonablemente clara a partir de esta explicación. También parece poderse explicar el cambio de actitud de Circe, su papel de consejera en adelante, incluso (59). Gracias a la ayuda de una divinidad masculina (60), Odiseo ha salido del peligro. Odiseo tiene aquí su final feliz (61). Sólo la tradición posterior, o que nosotros creemos posterior, hará seguir trágicas consecuencias a la relación (62). También la tradición posterior nos hará ver a otros personajes que no saldrán con tanto bien de Circe, la temible diosa de la isla lejana (63).

(57) V. Pomeroy, *loc. cit.*; Devereux, *Baubo... cit.* p. 112 n. 240 p. ej.

(58) En Hesiodo, *Los Trabajos y los Días*, 751 un niño de 12 años o 12 meses sentado en un ἀκωήροισι se vuelve ἀνήξ ἀνήνορα. Si el lugar «que no se puede mover» es, como parece, el hogar doméstico (v. A. PEREZ JIMENEZ en su comentario y traducción de Hesiodo, *Teogonía y Trabajos y Días*, Barcelona, 1975, pp. 190-1, n. 104), el lugar de Hestia (para la cual conviene v. J. P. VERNANT, «Hestia-Hermes. Sobre la expresión religiosa del espacio y del movimiento griegos», en *Mitos y Pensamiento...cit.*, pp. 135-83) es clara la cuestión. Se impide la definición masculina de un niño al «sentarlo» en una diosa, al ponerlo en contacto con una diosa en una edad clave, clave por lo significativo del n.º (v. A. PEREZ JIMENEZ, *loc. cit.*) y probablemente también por lo liminar de la edad. Algo parecido puede encontrarse en la prohibición de aparecer manchado de semen al lado del altar doméstico (Hesiodo, *Los trabajos y los Días* 733-4). Parece claro que el hecho de que se trate de una divinidad virgen (como Atenea y Artemisa) no varía la cuestión, sino al contrario, dado el valor en cierto sentido «masculinizante» de la virginidad de las diosas, dado, además, el tabú, tiene un sentido particular en este contexto. Yo tendería a interpretar como referido al contacto diosas/hombres la prohibición de desnudarse para orinar de noche (*op. cit.* 730).

(59) Sobre la trascendencia en el relato de la figura de Circe respecto a la delimitación de la actitud del héroe v. C. H. WHITMAN, *Homer and the Homeric Tradition*, Cambridge, Mass., 1963<sup>2</sup>, p. 299. Sobre su carácter de consejera que guía el viaje de Odiseo, v. V. CILENTO, Omero magico e misterico, en *Studi di Falco*, Napoles 1971, pp. 15-23. Los componentes míticos que ayudan a entenderlo en Kerényi *op. cit.* (v. n. 12 y 17).

(60) La ayuda de una divinidad para enfrentarse un hombre a una divinidad es visible con claridad en el canto V de la Iliada en los enfrentamientos entre Diomedes y Afrodita y Diomedes y Ares, la iniciativa, incluso, parte en ambos casos de Palas Atenea. Sobre lo decisivo de su componente masculino v. *supra*.

(61) No así toda su tripulación. No encuentro ninguna razón convincente, si no una cierta derivación de los peligros de la relación, a la figura de Elpenor, muerto de una caída en el palacio de Circe (10, 552 ss.), que se presenta pidiendo un enterramiento adecuado a Odiseo en el infierno (11, 51 ss.), que queda sin enterrar, puesto que la diosa Circe no puede tener contacto con la muerte, participar en un entierro ni mucho menos llevarlo a cabo, hasta que el héroe vuelve a la isla (12, 8 ss.). Sólo después la diosa se deja ver.

(62) En la *Teogonía* parece mencionarse a Telégono como uno de los hijos de Circe y Odiseo (Teog. 1014). Eugammon en su *Telegonía*, nos cuenta Proclo en su *Crestomatia*, cuenta que Telégono, que va en busca de su padre, lo mata, no sabiendo quien es, en Itaca. Una historia no menos trágica centrada en Casífone, también hija de ambos, con alguna muerte más incluso, aparece en Lyc. 808 ss.

(63) V. Ovidio, *Metamorfosis* XIV, 320-415 para su relación con Picus y XIV, 8-74 con Glauco.

## NOTA FINAL.—

Parece claro que hay muchos aspectos, temas y enfoques metodológicos que cabría utilizar aquí, que no pretendemos agotar un tema de la enorme complejidad del sugerido en la última parte del presente artículo. En este trabajo, que no es sino un pequeño avance de una investigación más amplia, sólo pretendemos apuntar algunos elementos claves. Resulta tentador, a título de mera hipótesis por el momento, investigar en la dirección de conectar la imagen de esa diosa temible, capaz de debilitar sexualmente hacer impotente-transmutar-matar al varón humano, con la imagen de la mujer que se puede observar en Hesiodo, p. ej. En *Los Trabajos y los Días* aparece como un ser peligroso al que se asocian ruina económica y consumición física (373-5; 703-5; cf. 586-8), tan claramente visible en su tratamiento de Pandora y aquí en la *Teogonía*. Para casarse, y esto es una desgracia solamente necesaria por mor de tener hijo heredero (*Los Trabajos...* 602 ss.: tras la definición de Pandora como origen de las mujeres), habrá de elegirse jovencita, siendo el hombre más maduro para poderla enseñar convenientemente (*Los Trabajos...* 695). O sea, un ser peligroso, a dominar, cuya peligrosidad respecto al hombre se observa también en tabús como cuando se nos dice que el que se lave con el agua con que lo ha hecho una mujer recibirá cumplido castigo (*Los Trabajos...* 753-5), cosa que alude evidentemente a la pérdida de la virilidad. Conexión que no va, ciertamente, en el sentido de suponer una relación directa y causal entre tal imagen y la formulación de un personaje como Circe, que pasaría a ser definido en términos de una mera proyección de una imagen masculina socialmente dominante de la mujer, sino; más verosimilmente, de preguntarse por los términos de una posible utilización o reutilización de un material mítico para asumir el papel, entre otros, de «legitimador simbólico» de una situación concreta de sometimiento de la mujer. Al aparecer no como víctima sino como un ser básicamente perverso, se justifica su subordinación concreta. Desde esta perspectiva, las divinidades femeninas dominadoras y/o destructoras de hombres, no deberían ser investigadas, siguiendo lo anterior, por tanto, en términos de *matriarchal survivals*, por muy aparentemente compensador que ello pueda resultar desde ciertas perspectivas de estudios de la mujer, o no únicamente en esos términos, sino en el contexto del conjunto de formulaciones sobre la mujer y las realidades subyacentes más o menos aprensibles de la época o de los períodos o zonas relacionables. En este sentido, parece que la antropología, particularmente la de los países mediterráneos, puede aportar mucho a la hora de ver en funcionamiento las dinámicas de sometimiento y legitimación de éste.

Otro camino relacionado y posible sería el de seguir el conflicto básico en la fórmula que nosotros hemos encontrado (Diosa/varón humano) pero también en fórmulas paralelas en las que quizás se descubren, parcialmente al menos, componentes etiológicos de ésta, como p. ej. varón humano/mujer cargada de algún componente de superioridad p. ej. social. Y ello en nuestra tradición cultural y desde la antigüedad, por poner un par de ejemplos sólo aparentemente chocantes en los códigos visigodos o en un chiste gráfico publicado en un periódico de una importante capital de provincia española en Jul. 1985 en la que un varón conversando con otro manifiesta su desazón ante la posibilidad de hacer el amor con una aparejadora o una gobernadora civil. No parece descabellado suponer que encontraríamos por aquí componentes interesantes de la imagen de la mujer en nuestra tradición cultural.