

# **Las formas del amor en tiempos de sometimiento: el lado oscuro de la fidelidad en la Odisea homérica.**

Atienza Alicia María.

Cita:

Atienza Alicia María (2013). *Las formas del amor en tiempos de sometimiento: el lado oscuro de la fidelidad en la Odisea homérica*. XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-010/33>

## LAS FORMAS DE *PHILÓTES* EN TIEMPOS DE SOMETIMIENTO: EL LADO OSCURO DE LA FIDELIDAD EN LA *ODISEA* HOMÉRICA

Alicia María Atienza

Universidad Nacional de la Patagonia Austral

“Quisiera decir algo, mas la vergüenza me impide...”

Safo

La poesía homérica, en cuanto institución cultural de naturaleza panhelénica (Nagy, 1996, 2001) contribuyó a difundir y reproducir las categorías sociales y de género construidas en el marco del sistema androcéntrico propio del mundo griego antiguo, haciendo que aparezcan como naturales e invisibilizando con maestría las condiciones históricas de producción. Los poemas se transformaron en un objeto cultural, ejemplar, y psicológicamente destacado, y desde este lugar influyeron de manera directa en las creencias y concepciones de los siglos siguientes, por su valor como modelos poéticos y más aún como repositorios de sabiduría moral (Just, 1989).

Dentro del mundo representado en los poemas homéricos las relaciones de amistad, *philótes*, ocupan un lugar central, al poner en juego valores muy importantes para la perduración y la estabilidad de los lazos sociales. Sin embargo, en sentido propio, el término abstracto *philótes* (“amistad”), derivado de *philos* (“amigo”) no es sencillo de definir<sup>1</sup>. Revela una red compleja de asociaciones, unas con las instituciones de hospitalidad, otras con las costumbres del hogar, otras con los comportamientos afectivos.

En un primer sentido *philótes* enuncia el comportamiento obligado de un miembro de la comunidad respecto al *xénos*, “huésped”, “extranjero”. El pacto sellado bajo el nombre de *philótes* hace de los contratantes *philoí*, en adelante comprometidos en la reciprocidad de prestaciones que constituye la *xenia*.<sup>2</sup> El vínculo estrecho que se establece entre las personas

---

<sup>1</sup> Los empleos, sobre todo homéricos, del griego *philos* y de sus derivados permiten reconstruir, una significación donde se encuentran nociones sociales y valores sentimentales. Valor social vinculado en particular a la hospitalidad -el huésped es *philos* y se beneficia del tratamiento específico designado por *phileín*, “acoger o tratar como amigo”, pero también a otras formas de compromiso y de gratitud mutuas: *phileín*, *philótes* pueden implicar el intercambio de juramentos, y *philema* designa el «beso» como forma regulada de saludo o de acogida entre *philos*. Valores afectivos aparecen con los empleos que califican las relaciones interiores en el grupo familiar: *philos*, «querido»; *philótes*, «amor». Cfr. Benveniste, 1983: 216 ss.

<sup>2</sup> El fundamento institucional de la noción de *philos* y *philótes* en la sociedad, y de todas las implicaciones de que está cargada esta relación personal se apoya sobre los lazos de hospitalidad (Benveniste, 1982: ss.).

hace de esta “amistad” algo personal<sup>3</sup>. El acuerdo implicado por la *xenia* colorea de sentimiento las relaciones entre *philoí* y, como suele ocurrir, la actitud sentimental va más allá de la institución; el nombre de *philos* se extiende a los allegados que viven en el mismo hogar que el dueño de la casa, y como adjetivo *philos* porta un valor afectivo que lo convierte en epíteto de los que viven bajo el mismo techo, sea como parientes (padre, madre, mujer, hijos), sea como familiares, o como servidores, por ejemplo, la vieja nodriza (*maía*) Euriclea.<sup>4</sup>

Este entramado de relaciones se articula en torno a la figura del *áristos*, varón griego adulto, *kýrios* o señor del *oikos*, y *basiléus* o rey en la comunidad<sup>5</sup>, cuyo *krátos* se ejerce dentro y fuera del *oikos* según normas de regulación y categorías establecidas siempre desde el punto de vista del varón. Como señala Bourdieu (2000) la dominación masculina es la forma por excelencia de la dominación simbólica entendida como la objetividad que alcanza la experiencia subjetiva de las relaciones de dominación. Dicha objetividad es producto de un trabajo continuado e histórico de reproducción al que contribuyen los agentes singulares y las instituciones, con armas como la violencia física y simbólica. La eficacia de la violencia simbólica se inscribe de forma permanente en lo más íntimo de los cuerpos bajo la forma de disposiciones, factor que marca de manera especial las relaciones de parentesco y todas las relaciones concebidas según ese modelo, en las que las inclinaciones duraderas del cuerpo socializado se explican y viven en la lógica del sentimiento (amor fraternal, filial, conyugal, servil) o del deber, a menudo confundidos con el respeto y la entrega afectiva.

Abordaremos en esta comunicación algunos pasajes de la *Odisea* homérica donde el dispositivo de dominación masculina actúa en la el marco de las relaciones de *philótes*, como en la autoexclusión de Penélope y la delación de Euriclea. Allí, los sujetos ligados por lazos de *philótes* viven y padecen la violencia simbólica que atraviesa las relaciones en el

---

Cantraine (1984: 1205) agrega los lazos de sangre y de camaradería a la *xenia* como fundamento social de la *philótes*.

<sup>3</sup> *Philos* sirve de término afectuoso y esta cualidad encuentra según Homero una expresión propia en el abstracto *philia*, «amistad», distinto de *philótes*, así como en la acepción corriente, ya homérica, del verbo *phileîn*, «amar» (con amor sensual) (Benveniste, 1983: 222). Es llamativo el hecho de que el término *philia* no pertenece al vocabulario homérico, es posterior.

<sup>4</sup> La discusión sobre el significado antiguo de las palabras que designan ‘amistad’ y ‘querido’ está lejos de haber alcanzado consenso. Algunos estudiosos (Goldhill, 1986; Heath, 1987) sostienen fuertemente que la amistad antigua no incluía factores afectivos, otros que sólo afecta a los lazos familiares (Belfiore, 2000: 20), y otros (Konstan, 1997) ponen énfasis en el aspecto emocional de las relaciones de amistad. (Cit. por Konstan, 2006: 170-1).

<sup>5</sup> La convención épica, producto de un sistema falocéntrico, otorga preeminencia absoluta al *áristos*, ordenando en torno a él todos los elementos del cosmos humano, divino y natural. Sin embargo la jerarquía de valores establecida no es exclusiva del género épico, sino que estructura la sociedad griega histórica y la cultura griega en general en sus diferentes manifestaciones.

seno del *oikos* homérico, *exemplum* perdurable de las relaciones entre dominadores y dominados.

### Escenas de la vida familiar

El matrimonio constituye la institución fundamental en la regulación de los intercambios sociales en el mundo homérico, donde la importancia del *oikos* y de sus relaciones internas y externas ocupa un lugar central.<sup>6</sup> A la hora de reproducir y naturalizar las relaciones de dominación, la escena del *oikos* odiseico<sup>7</sup> ofrece un espacio privilegiado para observar la puesta en acto de una serie de regulaciones tácitas que, sin necesidad de recurrir a la violencia física muestran los modos de interiorización y reproducción de las categorías que articulan todas las relaciones interpersonales. De este modo, tanto la fraternidad, como los lazos filiales, conyugales o serviles que se desarrollan en el ámbito del *oikos* homérico, obedecen a los fines de la dominación masculina, cuyo carácter ‘natural’ y ‘ahistórico’ vienen a convalidar<sup>8</sup>.

Las rispideces de la relación de Penélope con su hijo Telémaco parecen un buen lugar para comenzar la exploración de la naturaleza de los lazos familiares anudados dentro del sistema androcéntrico, ya que manifiestan la preeminencia del varón (en este caso el hijo por ausencia del esposo) en la administración del *oikos*.<sup>9</sup> La performance de Femio al final

---

<sup>6</sup> Patterson (1998) explora los aspectos legales y las costumbres sociales de la familia griega haciendo referencia a la emergencia actual de un nuevo consenso en el seno de la historia de la familia, donde se enfatiza la importancia de la familia individual en medio de un mundo de relaciones de parentesco/clientelismo más o menos amplias, focalizadas en *big men* locales y eventualmente en el marco de un orden político de la *pólis* emergente. Así también marca la centralidad y significación política de las relaciones implicadas en el *oikos* homérico: madre/esposa, padre/hijo, amo/esclavo.

<sup>7</sup> Según Halverson (1985) la integración del *oikos* es el tema central de la Odisea, más importante que el simple *nostos* de Odiseo. Las vacilaciones de Penélope (19. 524-29), las ansiedades de Telémaco (2.45ss, 1.248, 397), la venganza de Odiseo, las acciones de los pretendientes (22.35ss, 55ss, 61-7, 1.293-96), la lealtad de Eumeo, etc, se concentran en la amenaza y la defensa del *oikos* de Odiseo. Lo que el honor personal es en *Iliada*, es el honor del *oikos* en Odisea: lo que está en cuestión es el *géras* de Aquiles y Odiseo (11.174ss). El conflicto en la Odisea se produce entre los que no respetan el *oikos* y aquellos que sí, por lo tanto se trata de la venganza del honor familiar.

<sup>8</sup> Just (1989) trata de mostrar una concordancia entre la organización social y la percepción ideológicamente marcada de las mujeres, aunque esto no implica asumir una relación mecánica entre las dos o sostener que ambas surgen en el mismo momento. Las tradiciones culturales suelen tener historias relativamente autónomas, de modo que las tradiciones heredadas de épocas anteriores pueden proveer un conjunto de asociaciones culturales para las mujeres que sigan siendo válidas dentro de la estructura social de la polis clásica. Una prueba de esto es justamente la reaparición de las asociaciones homéricas en la época clásica.

<sup>9</sup> *Phile* se aplica a Penélope, como “querida hija” (φίλης παιδοῦς, 1. 278), a “madre querida” (φίλη μήτηρ 2.88, 2. 373, 15. 127, 21. 103). En contexto erótico sólo denota a Afrodita (φίλη, 8. 292). Un uso muy llamativo aparece cuando Euriclea llama a Penélope νόμφα φίλη (4. 743), término inadecuado para Penélope, una señora que tiene un hijo. Sin duda se relaciona con el contexto narrativo, donde la reina ha vuelto a su condición de novia solicitada por los pretendientes. *Nympe* designa tanto a las criaturas de la naturaleza como a la joven virgen o novia. El rol femenino como madre y esposa es consecuencia de su captura por los hombres. La ceremonia del matrimonio representa esa domesticación, y transfiere la joven novia, la *kore*, la *nympe*, de los

del canto 1 provoca un conflicto típico, casi paradigmático entre dos miembros de la audiencia, Telémaco y Penélope. El rol de Penélope como audiencia es contrastado con el de Telémaco; la canción del *Nostos Achaion* es fuente de dolor para ella, para Telémaco en cambio, es la canción más novedosa y popular del repertorio del bardo. Penélope está presentada explícitamente en el rol de audiencia interna, como Telémaco y más tarde Eumeo con Odiseo, pero a diferencia de éstos, es excluida de una audiencia interna por otro personaje<sup>10</sup>. Su petición de que el aeda no cante el tema que la entristece es desestimada por Telémaco que, insensible al dolor materno, se afirma a sí mismo por primera vez como un varón adulto frente a una mujer. El conocido pasaje deja bien claros los términos del dominio masculino y los alcances de la femeneidad:

ἀλλ' εἰς οἶκον ἰοῦσα τὰ σ' αὐτῆς ἔργα κόμιζε, ἴστον τ' ἠλακάτην τε, καὶ ἀμφιπόλοισι κέλευε ἔργον ἐποίχεσθαι· μῦθος δ' ἄνδρεςσι μελήσει/ πᾶσι, μάλιστα δ' ἐμοί· τοῦ γὰρ κράτος ἔστ' ἐνὶ οἴκῳ. (1. 356-359)

Pero, después de irte a la habitación, ocupate de tus propios trabajos, el telar y la rueca, y ordená a las esclavas que se dediquen al trabajo también; la palabra es cosa de los varones todos, y especialmente mía, ya que tengo la autoridad en el *oikos*.

Esta fórmula impone sin ambigüedades la postura de dominación propia del varón sobre uno de los integrantes femeninos de la familia; la sinceridad de Telémaco crea una situación tan incómoda que Heubeck y West (1981: 234) juzgan su intervención como inopinadamente brutal y propia de un exabrupto adolescente<sup>11</sup>. El pasaje tiene tal aire de espontaneidad que naturaliza la relación asimétrica entre los sexos, y la violencia simbólica que reproduce la asimetría. Una variante de los últimos versos aparece en otra escena del mismo carácter, cuando Telémaco ordena a Penélope que se retire del certamen de los pretendientes, que ella misma ha ideado y propuesto: τόξον δ' ἄνδρεςσι μελήσει/ πᾶσι,

---

dominios de Ártemis a los de otra diosa, Deméter, patrona de las mujeres casadas y también de diosa de la agricultura, de los cereales y de la tierra cultivada (Just, 1989).

<sup>10</sup> Odiseo mismo invierte esta exclusión cuando vuelve a relatar su propio *nostos* para ella sola. Seguimos las consideraciones sobre la representación de la audiencias homéricas desarrollado por Doherty (1995) cuyo análisis se focaliza sobre la *Odisea*, ya que la autora considera que este poema se hace cargo de la diversidad de audiencias posibles y ofrece la estrategia más ingeniosa para obtener el consenso de esas diversas audiencias.

<sup>11</sup> Muchos textos antiguos la censuraban y era atetizada por Aristarco (Heubeck y West, 1981: 234).

μάλιστα δ' ἔμοί· τοῦ γὰρ κράτος ἔστ' ἐνὶ οἴκῳ. (21. 352-3) (“el arco es cosa de los varones todos, especialmente mía, pues tengo la autoridad en la casa”).<sup>12</sup>

Una diferencia significativa en las *gnomai* que cierran los dos discursos de Telémaco, marca las fronteras del territorio donde se ejerce la autoridad masculina y de donde la mujer queda excluida: “La palabra es asunto de los varones”, “el arco es asunto de los varones”. Palabra y arma, el decir y la acción, pertenecen al dominio masculino.

Según el procedimiento épico de desarrollar personajes y situaciones en paralelo, Arete, la reina de los Feacios, sufre una situación igualmente violenta cuando trata de actuar como un miembro pleno de la audiencia feacia que escucha los relatos de Odiseo, disponiendo los regalos para el huésped. A pesar de que también ella, como Penélope, es una mujer aristocrática muy respetada e influyente, Alcínoo la hace callar cuando le dice con toda la gentileza del caso que de acompañar a Odiseo a su patria se ocuparán los hombres, utilizando una variante de la misma fórmula: πομπή δ' ἄνδρεςσι μελήσει/ πᾶσι, μάλιστα δ' ἔμοί· τοῦ γὰρ κράτος ἔστ' ἐνὶ δήμῳ. (11. 352-353) (“la escolta será cuestión de los varones todos, y sobre todo mía, pues tengo el poder en el pueblo”).<sup>13</sup>

En los dos casos, la puesta en su lugar por parte del hijo varón y del esposo respectivamente demuestra su eficacia para silenciar a las mujeres, silencio que implica también una prolongada invisibilización<sup>14</sup>. Tardamos varios cantos en volver a escuchar a Penélope, Arete no vuelve a tomar la palabra en la *Odisea* y sólo reaparece muda y de refilón en el momento de la despedida de Odiseo.

La palabra clave de la fórmula que explica la naturalidad con que el varón ejerce la autoridad que socialmente le corresponde, es el término *krátos*. A diferencia de otros términos relacionados con la autoridad del *basileús* o de varón en general, *krátos* no significa “fuerza física” (*iskhús*, *sthénos*), ni “fuerza de ánimo” (*alké*), sino “prevalencia, dominación”, una superioridad que no se afirma sólo en el combate, sino que se manifiesta

---

<sup>12</sup> Cfr. Comentario de Heubeck y West (234) sobre la escena modelada según el encuentro de Héctor y Andrómaca el canto 6 de *Iliada*. De Jong (2001: 519) señala la semejanza entre Penélope y Andrómaca (*Il.* 22): ambas están ausentes del clímax de la historia. Penélope en *Od.* 1.356-9 y 21. 350-3 es excluida de la escena por Telémaco, que se apropia del lenguaje adulto de la autoridad masculina, casi con las mismas palabras que Andrómaca en *Il.* 6. 490-3.

<sup>13</sup> Dado que Penélope está ausente en gran parte de la acción, Arete anticipa algunos aspectos de la relación de Penélope con Odiseo, entre ellos su rol como audiencia. El paralelo más fuerte se da en el modo en que la intervención de la reina es frenada por Alcínoo (11.348-353). Cfr. Doherty, 1995.

<sup>14</sup> En *Iliada* aparece la misma expresión formularia, donde πόλεμος marca el territorio masculino en la fórmula utilizada por Héctor con Andrómaca: ἀλλ' εἰς οἶκον ἰοῦσα τὰ σ' αὐτῆς ἔργα κόμιζε/ ἰστόν τ' ἠλακάτην τε, καὶ ἀμφιπόλοισι κέλευε/ ἔργον ἐποίχασθαι· πόλεμος δ' ἄνδρεςσι μελήσει/ πᾶσι, μάλιστα δ' ἔμοί, τοὶ Ἴλιῳ ἔγγεγάασιν. (6.490-493). Los dioses toman distancia de los mortales: πόλεμος δ' ἄνδρεςσι μελήσει.(20. 137).

en la otra actividad propia del héroe, en la asamblea y desemboca en un “poder” que ejerce como rey, jefe y señor.<sup>15</sup>

Penélope acata y con su sometimiento legitima la orden del hijo, es decir, juega su rol con naturalidad en la violenta escena, y sólo se asombra (*thambésasa*, l. 360) por la autoridad que ejerce Telémaco, hasta entonces casi mudo. Es cierto que Penélope aparece entre los varones, lo que muestra cierta iniciativa en el intercambio social, pero pronto se le recuerda que está fuera de lugar, y se la conmina a ocupar el espacio y las actividades femeninas (el telar y la rueca), que ella tiene internalizadas como naturales y propias de su condición; todos los detalles cuidados de la escena apuntan en la misma dirección: la reina descende con un velo sobre la cara, la custodian dos esclavas, la proxémica y la actitud corporal hablan de la inscripción en el cuerpo de las condiciones sociales de sometimiento<sup>16</sup>. Su disposición para someterse a la opinión del varón es la marca del trabajo permanente de los sujetos e instituciones como el matrimonio y la familia en la reproducción de las categorías dominantes<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> Estos dos valores de *krátos*, como “superioridad, prevalencia” en una prueba de fuerza o de habilidad, y más particularmente como “poder” (ejercicio de autoridad), se encuentran en los empleos homéricos del verbo *krateîn*. Por un lado, “tener la ventaja, triunfar” (11. 175; 21. 315); por otro, “ejercer el poder”, a menudo con un determinante en genitivo, o en dativo en la *Odisea*; “sobre los muertos” (11. 485); “sobre los hombres y los dioses” (16. 265). (Benveniste, 1983: 283)

<sup>16</sup> Existe una relación entre cuerpo y símbolos morales o intelectuales, desde que todo el cuerpo y sus gestos constituyen una idiosincrasia social y no es sólo el resultado de cualquier clase de movimientos puramente individuales o casi enteramente físicos. El cuerpo en ese sentido necesariamente exige un adiestramiento para funcionar socialmente, ya que no existe un tipo de conducta natural (Mauss, 1991). Sobre la importancia y función de los comportamientos no verbales de los personajes épicos cfr. Lateiner (1985).

<sup>17</sup> Los diversos sistemas de símbolos naturales corresponden a sistemas sociales en las que la imagen del cuerpo humano se utiliza de formas diferentes para reflejar y acrecentar la experiencia social de cada persona (Douglas, 1973).

### Misérias de la vida servil: δουλοσύνην ανέχεσθαι. (22. 423)

Las esclavas conformas un grupo social ubicado en la dependencia absoluta, subalternidad, duplicada por las determinaciones del género. Sobre ellas trabaja la violencia simbólica general que padecen las mujeres, a la que se suma la amenaza permanente de la violencia física. En el silencio represivo se revelan las raíces sociológicas, tal como sucede con el silencio de los servidores víctimas de un grado extremo de alienación, la del objeto, aunque como miembros del *oikos* entran en el campo de la *philotes*. Penélope se dirige a todas las esclavas, jóvenes y ancianas con el epíteto φίλαι (4. 722) en el episodio en que descubre la ausencia de Telémaco. Sin embargo esto no cambia la situación de fondo.

Euriclea, el personaje diseñado con mayor profundidad entre las esclavas femeninas de la *Odisea*, permanece sentada y calladita, hasta que la orden de Penélope la incorpora al episodio de los *Niptra*, recién entonces revela su presencia para la audiencia externa (19.353-360). Esta conducta según los cánones esperables no resulta significativa. Poco después, en cambio, la anciana reconoce a Odiseo al tocar la cicatriz y para que no lo descubra él la agarra del cuello y la amenaza con matarla junto a las esclavas infieles<sup>18</sup>:

-----αὐτὰρ Ὀδυσσεύς  
χείρ' ἐπιμασσάμενος φάρυγος λάβε δεξιτερῆφι,  
τῆ δ' ἑτέρῃ ἔθεν ἄσσον ἐρύσσατο φώνησέν τε·  
“μαῖα, τίη μ' ἑθέλεις ὀλέσαι; σὺ δέ μ' ἔτρεφες αὐτῆ  
τῷ σῶ ἐπὶ μαζῶ· .....  
οὐδὲ τροφοῦ οὔσης σεῦ ἀφέξομαι, ὅπποτ' ἂν ἄλλας  
δμῶας ἐν μεγάροισιν ἔμοῖς κτείνωμι γυναῖκας.” 19. 479-490

En esa situación, su silencio adquiere connotaciones más complejas: es prueba de fidelidad y complicidad con el amo. La sumisión y al temor son vividos bajo la forma del deber y el amor de la esclava identificada con su señor (Bourdieu, 2000; Atienza, 2004). La confianza que alcanza la Euriclea entre los miembros de la familia se refleja en el hecho de que entre los personajes femeninos de la *Odisea* Euriclea es la que recibe con más frecuencia el epíteto *phile*, con la fórmula φίλη τροφὸς Εὐρύκλεια 2.361, 4.742, 19, 21; 22. 419, 22. 480, 22. 485, 22. 492, 23. 25, 23. 39, 23. 69 y la variante φίλη ταμίη (9.207).

<sup>18</sup> La misma violencia pendiente se refleja en las palabras de Euriclea, cuando confiesa haber ayudado a Telémaco y callado su partida: “ya sea que me mates con el duro bronce o me permitas vivir en el palacio” (4. 743-4). El hecho de que la amenaza no se cumpla no la hace menos violenta y coercitiva.



Incluso la llaman *μαῖα φίλη*, o sólo *μαῖα*, expresiones que descubren una intimidad particular: *μαῖα φίλη* (120.129)<sup>19</sup>.

Es en la relación con sus compañeras de esclavitud, donde el contexto narrativo hace evidente la internalización inconsciente de los valores dominantes de los cuales Euriclea es víctima y reproductora. Ella es la encargada de adiestrar a las esclavas más jóvenes en tareas y actitudes serviles, ya que toda acción corporal lleva en sí la huella de un aprendizaje (Mauss, 1991). El objetivo del adiestramiento es claro, *δουλοσύνην ἀνέχεσθαι* (22. 423), y es vivido por Euriclea como virtud colaborativa con las más jóvenes y con el sistema. Cuando se da cuenta de que el mendigo es Odiseo, se ofrece a denunciar a las esclavas que tienen relaciones con los pretendientes, aplicando para juzgarlas las categorías de sus amos. Una vez terminada la matanza, ella misma las delata y las conduce al patio, donde son ejecutadas por Telémaco de una manera miserable (y femenina). Euriclea, igual que sus amos, no pone en consideración el hecho de que las jóvenes fueran forzadas, es decir violadas por los pretendientes, y que de nada les hubiera valido resistirse.

El sistema aristocrático del *oikos* de Odiseo impone sus propios límites a las formas de expresión, dado que, como afirma M. Douglas (1973) cada ambiente social establece las fronteras de alejamiento o acercamiento con respecto a otros seres humanos y fija los castigos o recompensas que se adscriben a la fidelidad o deslealtad al grupo y a la conformidad o disconformidad con las categorías a que obedece esa sociedad.

### **La invisible hermana del hijo único**

Si bien el silenciamiento de las mujeres y su corrimiento a los márgenes de la acción responde a la representación dominante, no por eso resulta menos sorprendente la maestría del poema para invisibilizar personajes ligados por lazos consanguíneos.<sup>20</sup> Se trata de las hermanas de Odiseo (Ctimene) y de Penélope (Iftime), que de alguna manera podrían haber jugado papeles de importancia en la vida los dos, e incluso en el desarrollo de los hechos.

Los lazos de solidaridad entre hermanos, especialmente varones<sup>21</sup>, es un rasgo señalado habitualmente en los estudios sobre la historia de la familia griega (Patterson, 1998), pero, ni en la historia social ni en los poemas homéricos las relaciones fraternales

---

<sup>19</sup> Otras apariciones de la fórmula en 19. 482, 19. 500, 23. 11-35-59-81-171. *Μαῖα* es un término que pertenece al léxico odiseico, no aparece en *Iliada*.

<sup>20</sup> Sobre la estructura narrativa y las operaciones discursivas que entran en el texto de la *Odisea* cfr. Doherty, 1998, de Jong, 2001, Zecchin, 2004, entre muchos otros.

<sup>21</sup> Las referencias a los hermanos son más abundantes en *Iliada* (13 apariciones). Las únicas referencias a hermanas en *Odisea* son Ifitima y Circe, hermana de Eetes: *ἀὐτοκασιγνήτη ὀλοόφρονος Αἰήταο* (10. 137).

femeninas tienen el mismo lugar en la agenda familiar.<sup>22</sup> Los hermanos y el padre de Penélope la presionan para que acceda a un nuevo matrimonio, para cubrir la responsabilidad que recae sobre los familiares varones inmediatos de una mujer sin marido: ἤδη γάρ ῥα πατήρ τε κασίγνητοί τε κέλονται/ Εὐρυμάχῳ γήμασθαι· ὁ γὰρ περιβάλλει ἄπαντας/μνηστῆρας δώροισι καὶ ἔξωφελλεν ἔεδνα·

A diferencia de esto Iphtime, la hermana de Penélope es fabricada como un *eidolon* por la diosa Atenea (4. 796), quien la envía para consolar a la reina que gime en sueños. Iphtime, puede ingresar al mundo sentimental de Penélope sólo desde el mundo irreal del sueño, convertida en un fantasma sin poder de acción ni influencia en los hechos: εἶδωλον ποίησε, δέμας δ' ἦϊκτο γυναικί,/ Ἴφθίμη, κούρη μεγαλήτορος Ἴκαρίοιο,/ τὴν Εὐμηλος ὄπτιε, Φερῆς ἔνι οἰκία ναίων. (4. 796-8)

Esta ausencia se explica porque vive en Feras (4. 798), que según razona Penélope, queda muy lejos. Sin embargo, Feras no es un lugar inaccesible, como nos hace saber el poeta, al mencionarlo al final del canto anterior, cuando Telémaco hace noche allí, de camino a Esparta (ἐς Φηρὰς δ' ἴκοντο Διοκλῆος ποτὶ δῶμα,/ υἱέος Ὀρτιλόχοιο, τὸν Ἀλφειὸς τέκε παῖδα, 3. 488-9) y otra vez en 15.185 ss., con la misma fórmula, cuando Telémaco está en camino de regreso. Según la técnica de economizar información innecesaria y trabajar sobre la redundancia mnemotécnica con variaciones, Feras se vuelve un territorio más familiar al ser mencionado varias veces en el texto. Una visita de Iftima no hubiera aliviado quizá la tensión en el *oikos* de Odiseo, pero sin duda hubiera hecho menos dura la vida de Penélope, como bien nos muestra la estratagema de Atenea.

Al menos, aunque en sueños, Iftima dialoga con su hermana, quien la reconoce y se alegra. Ctímene, hermana de Odiseo, en cambio, está borrada del horizonte de los receptores hasta tal punto que los lectores de la *Odisea* no recuerdan siquiera su existencia y retienen en cambio la figura del héroe como 'hijo único'. Ctímene es olvidada por todos y existe sólo gracias al relato de Eumeo. En el campo de los afectos íntimos, no es mencionada por sus padres ni por su hermano. Anticlea, madre de ambos, muere de tristeza por la partida de Odiseo a la guerra, sin que su hija le ofrezca un posible consuelo ni pueda mitigar el dolor

---

<sup>22</sup> El tema se debe analizar en el marco de la concepción de la familia y el matrimonio en la Grecia antigua según dan cuenta de ella los trabajos sobre la historia de la familia (Patterson, 1998; Demand, 1994; Strauss, 1993; Pomeroy, 1998; Cox, 1998) y los abordajes desde los estudios de género (Just, 1989; Humphreys, 1993; Leduc, 1992; Bettini, 1993). Estos análisis resultan pertinentes para situar y comprender las relaciones familiares en el contexto de prácticas, sentidos y creencias colectivas en las que tuvo lugar la producción y recepción histórica de la poesía homérica.

por la ausencia del hijo varón. Odiseo no la nombra jamás, y Telémaco no menciona a su tía cuando habla con Odiseo-mendigo sobre el linaje unigénito de los laertiadas:

οὔτε τί μοι πᾶς δῆμος ἀπεχθόμενος χαλεπαίνει,  
οὔτε κασιγνήτοισ' ἐπιμέμφομαι, οἷσί περ ἄνῆρ  
μαρναμένοισι πέποιθε, καὶ εἰ μέγα νεῖκος ὄρηται.  
ὧδε γάρ ἡμετέρην γενεὴν μούνωσε Κρονίων·  
μοῦνον Λαέρτην Ἀρκείσιος υἷὸν ἔτικτε,  
μοῦνον δ' αὖτ' Ὀδυσῆα πατὴρ τέκεν· αὐτὰρ Ὀδυσσεύς  
μοῦνον ἔμ' ἐν μεγάροισι τεκῶν λίπεν, οὐδ' ἀπόνητο. (16. 114-20)

Tampoco funcionan los supuestos beneficios de la boda de Ctímene con un *áristos* de Same (15. 363-67), lo que permitiría inferir la ineficacia de las relaciones externas del *oikos* para concretar lazos de protección o defensa mutua. Tal alianza podría haber protegido el *oikos* de su hermano, influyendo para que los *áristoi* de Same no participaran en el asedio. Por el contrario Telémaco, al aludir a la procedencia de los pretendientes, menciona entre ellos veinticuatro provenientes de Same. La isla pertenece a la región de Cefalonia con las islas de Duliquio, Zacinto y la propia Ítaca. Allí vive Ctímene desde su casamiento modelo, según la descripción de Eumeo. Con las mismas palabras de su hijo se presenta Odiseo a los Feacios mencionando a Itaca y las islas cercanas. Penélope repite el recuento completo de los pretendientes ante Odiseo, como antes hizo Telémaco, donde Same está integrada a la fórmula. Como efecto de la nominación la isla de Same se construye como un paisaje familiar, familiaridad que ayuda a que pase desapercibida la desaparición de Ctímene ubicándola en un territorio incierto pero de algún modo conocido. A través de su matrimonio Ctímene ha sido distanciada de su familia y de su tierra patria.

### Conclusiones

Nos hemos acercado al *oikos* de Odiseo para auscultar algunas de las relaciones que se tejen bajo el signo de la *philotes* y tratar de ver en ellas el trabajo histórico de naturalización y perduración de la dominación masculina. Dejamos de lado los intercambios entre varones, que pueden ser recíprocos o dependientes, para focalizarnos en las relaciones de los varones con las mujeres, que presentan una asimetría fundamental en el sistema androcéntrico de la cultura griega. Vimos además relaciones entre las mujeres, donde también funcionan las categorías de la representación dominante, internalizadas y transmitidas por las propias dominadas, que son a su vez las víctimas.

En un espacio marcado por la primacía masculina, todas las relaciones consideradas están atravesadas por la violencia de la dominación. Telémaco no escucha a su madre ni

atiende su pena, la conmina al silencio y a la aceptación de su autoridad como hijo varón de padre ausente. Aunque con matices y en diferentes contextos, un trato parecido soportan Arete y Andrómaca. La esclava Euriclea delata sin ningún cargo de conciencia a las compañeras de esclavitud. Pensamos con Bourdieu (2000) que al margen de la frecuente coacción, muchas veces física sobre las mujeres, la frontera entre los dominadores y los dominados es experimentada en forma de emociones corporales o de pasiones y sentimientos, maneras todas de someterse a la opinión dominante y de incorporar a veces de manera inconsciente las censuras propias de las regulaciones sociales establecidas por la dominación masculina. El relato homérico permite ver cómo el poder simbólico no puede ejercerse sin la contribución de los que lo soportan y lo construyen como tal.

El silencio es parte integral del comportamiento no verbal convencional de los dominados y constituye uno de los procedimientos de naturalización del estado de dominación. El alcance del silencio en la representación de la identidad social de las mujeres conduce a la invisibilización, social y textual. La propia Penélope, habiendo dado sobradas pruebas de la *homofrosyne* que comparte con su esposo, luego del reencuentro regresa a sus aposentos y desaparece del poema. Como hemos visto, las hermanas ocupan un lugar escaso en el relato, Iftima es una figura fantasmática y los lazos de Ctímene con su familia de origen se han diluido. La hermana de Odiseo ha sido borrada de la memoria de los suyos y de la memoria de la audiencia/lectores de la *Odisea*. Ctímene es víctima en dos planos diferentes pero complementarios, que se refuerzan mutuamente: la sociedad representada en el poema fundada sobre la asimetría, y el texto que oculta con sabiduría la violencia fundamental que, al hacer de Odiseo un hijo único, la ha vuelto invisible para la tradición.

## **Fuentes**

Bérard, V. (ed) (1999) *L'Odyssee*, Les Belles Lettres, París.

### **Bibliografía**

Atienza, Alicia M. (2004) "Proxémica servil: comportamientos no verbales de la servidumbre en la *Odisea*.", *Circe* Vol. 9, ISSN 1514-3333, 33-54

Atwood, M. E. (2006) "La maldición de Eva, o lo que aprendí en el colegio", en *La maldición de Eva*, Barcelona, Lumen

Bourdieu, Pierre (2000) *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama. (1ª ed. FR. Seuil, 1998).

- Calero Secall, I. (1999) *Consejeras, confidentes, cómplices. La servidumbre femenina en la literatura griega antigua*, Madrid, Ed. Clásicas.
- Clayton, B. (2004) *A Penolopean Poetics. Reweaving the Feminine in Homer's Odyssey*, USA, Lexington Books.
- Cantarella, E. (1996) *Los suplicios capitales en Grecia y Roma. Orígenes y funciones de la pena de muerte en la antigüedad clásica*, Madrid, Akal.
- De Jong, I. (1994). "Between word and deed: hidden thoughts in the *Odyssey*". En De Jong, I. y Sullivan, J. P. *Modern Critical Theory and Classical Literature*. E. J. Brill, Leiden- N. York- Köln, 27-50.
- Detienne, M. y Vernant, J-P. (1988) *Las artimañas de la inteligencia. La metis en la Grecia antigua*, Madrid, Taurus.
- Doherty, L. (1995) *Siren Songs: Gender, Audiences, and Narrators in the Odyssey*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- Douglas, Mary (1973) *Símbolos naturales*, Madrid, Alianza.
- Felson-Rubin, N. (1996) "Penelope's Perspective. Character from plot". En Schein, S. L. (ed.) *Reading the Odyssey. Selected Interpretive Essays*. Princeton, Princeton Univ. Press, 164-189.
- Halverson, J. (1985) "Social Order in the Odyssey". *Hermes* 113: 129-45.
- Loraux, N. (1989) *Maneras trágicas de matar a una mujer*. Madrid: Visor.
- Mauss, Marcel (1991) *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos.
- Patterson, Cynthia B. (1998) *The family in Greek history*, Cambridge, Massachusetts, and London, Harvard University Press.