

# LA MUJER COMO HORIZONTE MEDIADOR ENTRE DOS ESPACIOS: CONVERGENCIAS ENTRE LO FEMENINO Y LO PÚBLICO EN EL MUNDO HOMÉRICO

Jaime Llorente

I.E.S. «Campo de Calatrava» (Ciudad Real)

[jakobweinendes@gmail.com](mailto:jakobweinendes@gmail.com)

## RESUMEN

El propósito del presente estudio es intentar poner de manifiesto el modo en que la tradicional exclusión de la mujer de los espacios y mecanismos propios del poder público que rige habitualmente en la cultura griega antigua y su papel fundamentalmente pasivo en referencia a cuestiones políticas, es superada en ocasiones por eventuales irrupciones de ciertas figuras femeninas en tales ámbitos reservados de ordinario a los hombres. Se examinan, pues, desde esta perspectiva, figuras femeninas tales como Helena, Criseida, Briseida, Penélope, Calipso o Andrómaca, las cuales, cada una a su particular modo, encarnan la potencial influencia “externa” y la facultad persuasiva propia del lógos (de la palabra racional) que constituyen los dos rasgos a través de los cuales suele mostrarse el tácito poder público de las mujeres en el marco del mundo homérico.

PALABRAS CLAVE: Homero, poder femenino, lógos persuasivo, poder público, súplica.

## ABSTRACT

«The woman as a horizon of mediation between two spaces: some convergences between the feminine and the public in the Homeric world». The aim of the present study is to show the way in which the traditional exclusion of woman from the spaces and mechanisms of public power that rules usually in the ancient Greek culture and her essentially passive role in reference to political questions, is sometimes surpassed by incidental incursions of certain feminine figures in fields reserved usually to men. From this perspective, some feminine figures such as Helena, Criseida, Briseida, Penélope, Calipso or Andrómaca are thus examined. All of them, each one in her own particular way, personify the potential “external” influence and the persuasive power of the logos (the rational word) that constitute the two features through which is often shown the tacit public power of women within the framework of the Homeric world.

KEY WORDS: Homer, feminine power, persuasive lógos, public power, petition.



## 1. ENTRE ΟΙΚΟΣ Y ΚΡΑΤΟΣ: REFLUJOS ENTRE ÁMBITO PRIVADO E INFLUENCIA PÚBLICA FEMENINA EN GRECIA ANTIGUA

Resulta prácticamente un *locus communis* indicar el hecho de que, en el marco del mundo helénico antiguo los roles de género atribuidos ordinaria y tradicionalmente a hombres y mujeres perfilan con meridiana claridad una bien definida cesura que escinde con total explicitud tanto las respectivas naturalezas como las funciones sociopolíticas susceptibles de ser atribuidas y reconocidas tanto a unos como a otras. En el contexto diacrónico del devenir de la cultura griega, el papel habitualmente subsidiario y accesorio reservado a lo femenino no hace sino acentuarse y ganar progresivamente un cada vez más enfático volumen de presencia. Esto significa que la postergación de los atributos, cualidades y valores supuestamente inherentes al ἔθος femenino presenta —de forma acaso paradójica— un más elevado grado de pujanza en la época clásica o en el mundo helenístico que en el período habitualmente conocido como Edad del Bronce tardío, esto es, aquella que oficia como escenario cronológico del ciclo homérico. Un rasgo común a la totalidad del decurso de la historia de Grecia antigua lo constituye, no obstante, la sistemática alienación de la mujer con respecto a las estructuras del poder político y las esferas de influencia pública, copadas en su práctica totalidad por figuras masculinas que ejercen tanto κράτος (dominio sociopolítico y económico) como βία, es decir, aquella coerción «violenta» que halla su paroxismo y su culmen expresivo en el conflicto bélico.

Esta exclusión formalmente constatada de lo femenino con respecto al ejercicio del dominio público y la confrontación violenta y, por tanto, con respecto al ámbito espacial en cuyo interior aquéllos tienen lugar, relega a la mujer helénica al espacio «alternativo» del οἶκος: a la esfera de la casa, del hogar entendido como sede del enraizamiento residencial propiciado por el espacio «interno»<sup>1</sup>. Un espacio intencionadamente contrapuesto a la exterioridad representada por las actividades «exógenas» propias de la masculinidad e investido, asimismo, de una marcada carga connotativa relativa a las categorías de «estabilidad», «fijeza», «inmutabilidad» y otras ligadas comúnmente a la noción de reposo y a la ausencia de δύναμις en general. Así pues, en el marco del helenismo antiguo, la capacidad de acción y actuación, la posibilidad del movimiento y el desarrollo susceptibles de introducir cambios y modificaciones en el entorno social y en las condiciones de vida individuales y colectivas

---

<sup>1</sup> Este es el significado subyacente a la declaración formulada por Zeus a Afrodita en la *Iliada*: «Hija mía, a ti no te están dadas las bélicas empresas. Tú ocúpate de las deseables labores de la boda [una variante particular de empresa propia del οἶκος], que de todo esto se cuidarán el impetuoso Ares y Atenea» (*Il.* v, 28-30: trad. Crespo Güemes), y a la de Aquiles dirigida a Ayante Telamónio: «No me trates como a un débil niño o como a una mujer, que no conoce las bélicas empresas» (*Il.* vii, 235-236).

(la δύναμις, en suma) se muestra como una prerrogativa reservada en exclusiva al género masculino, mientras que la mujer resulta inversamente investida de aquellos atributos característicamente reconocibles como pertenecientes a la esfera de la στάσις, esto es, la firmeza, la permanencia, la estaticidad y el arraigo. En este sentido, lo femenino asume curiosamente las características que el pensamiento filosófico griego identifica con la noción de «ser» (ὄν) por oposición al movimiento o cambio perpetuo, esto es, al «devenir» (γίγνεσθαι). Lo femenino se erige, pues, en privilegiada representación de lo permanente tras las variaciones, de la consistencia y la solidez subyacentes tras aquello que fluye sin cesar, de la perdurable raigambre vital, económica y cósmica que logra contraponer el νόμος propio del οἶκος (las reglas de la estabilidad hogareña) al desarraigo dinámico y sujeto a perpetua mutabilidad que define a actividades «exteriores» tan eminentemente masculinas como la discusión pública o la resolución de conflictos merced al uso de la fuerza y los procedimientos cruentos en general (singularmente la práctica de la guerra). La mujer, pues, debe limitarse a «ser»; el hombre ha de «devenir», es decir, expresarse mediante ἔργα («acciones», «empresas», «logros» o «hazañas») como condición de posibilidad misma de la preservación de su propia identidad en cuanto tal. Es a este rasgo esencial al que se refiere Dolores Mirón cuando indica que en el contexto de la sociedad patriarcal griega:

Las mujeres han sido conceptualizadas a partir de la apropiación de sus cuerpos, su sexualidad y su reproducción, como seres-para-otros, en tanto no tienen entidad en sí mismas [...]. Al pensamiento griego debemos la concepción, tan arraigada en Occidente, de que las mujeres son elementos pasivos, vinculados a la estabilidad, y los hombres activos, caracterizados por la movilidad. Las mujeres son, los hombres hacen. De ahí que la capacidad de acción, y en especial de acción pública fuese prerrogativa de los hombres libres (Mirón Pérez, 2010: 56).

El ἔργον público-político constituye, por tanto, la genuina expresión y confirmación del modo mismo de ser de lo masculino. Una particular expresión de esta dicotomía esencial que identifica respectivamente lo femenino y lo masculino con las nociones de estabilidad y dinamismo, lo constituye, en el marco del panteón griego, la tradicional contraposición —pero a la vez emparejamiento casi «dialéctico»— entre dos divinidades: Hestia y Hermes. La primera (cuyo propio nombre acaso no se asemeja a la tercera persona del verbo «ser» en griego —ἔστί[ν]— merced a una mera casualidad) aparece investida de los caracteres vinculados a la inmovilidad que preside el espacio del οἶκος, de la interioridad replegada propia del ámbito doméstico donde reina la clausura de lo firme e inamovible, mientras que el segundo asume los atributos reconociblemente vinculados a lo transitorio, al desplazamiento a través del espacio desde un lugar a otro, a la velocidad que conduce a la exterioridad de lo abierto y carente de repliegue sobre sí. Hermes es el dios del tránsito hacia el encuentro con la alteridad, con lo diferente, lo otro, lo extraño, mientras que Hestia representa privilegiadamente la permanencia en la identidad de lo familiar, en el éter protector de lo ya siempre conocido: la inmutabilidad del espacio residencial cuyo centro-eje jamás abandona. Esta polaridad fundamental que preside



la relación entre ambas divinidades constituiría acaso un trasunto de aquella otra dada entre la esencia de lo masculino y lo femenino tal como ésta es concebida por la mentalidad griega tradicional, habida cuenta de que, conforme a tal perspectiva valorativa y simbólica, el hogar, el espacio interno, reviste sistemáticamente connotaciones ligadas a lo femenino y lo idéntico a sí mismo, mientras que el espacio externo (singularmente aquel ligado a lo público-político) se halla impregnado de significaciones siempre asociadas con los atributos propios de la masculinidad, es decir, del periplo a través de lo exterior que acaba enfrentando al individuo con lo otro de sí. En su estudio acerca de las figuras de Hestia y Hermes en tanto que «expresión religiosa del espacio y del movimiento en los griegos», Jean-Pierre Vernant escribe oportunamente al respecto lo siguiente:

El espacio doméstico, provisto de un techo (protegido) es, para el griego, de connotación femenina. El espacio exterior, de la calle, de connotación masculina. La mujer en la casa está dentro de su dominio. Su lugar está allí; en principio ella no debe salir de la casa. El hombre representa, por el contrario, dentro de la οἶκος, el elemento centrifugo: a él le incumbe abandonar el claustro tranquilizante del hogar para afrontar las fatigas, los peligros, los imprevistos del exterior; a él, establecer los contactos con el exterior, entrar en comercio con el extraño. Se trate del trabajo, de la guerra, de los asuntos comerciales, de las relaciones amistosas, de la vida pública, que tenga lugar en los campos, en el ágora, sobre la mar o por carretera, las actividades del hombre están dirigidas hacia el exterior (Vernant, 1985: 142-143).

Sin embargo, a pesar de la pertinencia general de las descripciones recién indicadas, no resulta menos cierto el hecho de que, en el trasfondo general de esta situación valorativa, se dan ocasionalmente puntuales actos de injerencia o incursión por parte de la mujer en el espacio —inicialmente a ella vedado— de la actuación pública. En ocasiones localizadas y concretas, lo femenino, sin abandonar totalmente su tradicional espacio de adscripción (y relegamiento) logra establecer cauces invasivos en el seno del espacio masculino a través de los cuales deja sentir su tan tácita como en múltiples casos decisiva influencia. Ahora bien, tal influjo reviste caracteres y modos de expresión específicos y nítidamente delimitados con respecto a los medios que lo masculino utiliza a la hora de lograr análogos fines. Así, la mujer griega utiliza su estatus «pasivo», o el modo de ser puramente «fáctico» al cual es relegada por parte del poder patriarcal helénico, como instrumento susceptible de propiciar y posibilitar —si bien convenientemente redefinido y transmutado a tal efecto— un efectivo peso público y un potencial ascendente político en el seno de un espacio externo que inicialmente no le correspondería por esencia. Las mujeres homéricas no constituyen, a tal respecto, una excepción.

Los recursos ordinariamente empleados por parte de las mujeres a la hora de sustanciar sus excepcionales irrupciones en el terreno de la κοινωνία social y la conflictividad público-política desde el espacio privado de lo doméstico presentan un carácter múltiple pero siempre referido a dos aspectos fundamentales: por un lado las decisiones derivadas de su particular condición «pasiva», esto es, de la asunción de los presupuestos ideológico-valorativos asociados a su rol social, y por otro la facultad lingüística con toda su amplia panoplia de potencialidades virtualmente persua-



sivas o ligadas a la posibilidad del diálogo. La ἀρετή específicamente femenina aparece, en efecto, estrechamente vinculada al poder persuasivo propio del λόγος, de la discursividad racional entendida comúnmente como un instrumento de negociación encaminado a la consecución de un acuerdo mediador entre múltiples partes inmersas en un estado de cosas caracterizado por la conflictividad. En este sentido, parece congruente y dotado de verosimilitud el hecho de que el λέγειν persuasivo y mediador haya de ser utilizado con profusión por parte de un colectivo social que resulta ya inicialmente apartado o discriminado de los resortes y medios que regulan de ordinario el funcionamiento de la vida pública y política. El apartamiento de las mujeres con respecto a los modos concretos de irrupción e influencia en la esfera de lo público determina que sus posibilidades de participación en tal territorio proscrito para ellas hayan forzosamente de pasar por un procedimiento merced al cual el lenguaje significativo deviene subterfugio destinado a propiciar su subrepticia influencia en el decurso de la vida social y económica de la comunidad pública generalmente dominado por figuras masculinas.

Esta ἀρετή lingüística constitutivamente ligada al ἔθος femenino contribuye de modo decisivo a tender puentes y lazos de influencia recíproca entre los herméticos y clausurados *prima facie* espacios público y privado. La palabra femenina actúa, pues, como agente mediador entre ambos territorios, injertando de forma ocasional los rasgos que caracterizan al endógeno universo del οἶκος en la apertura a la exterioridad pública representada por el ámbito de influencia masculino. La carga persuasiva (πειθώ) contenida de forma virtual en el λόγος dialógico femenino constituye, en este sentido, un factor dotado de relevancia crucial. El λόγος proveniente de labios de la mujer es asociado de modo habitual con la facultad de persuasión mediante la palabra, en particular, con el arte de disuadir y convencer a los hombres en orden a que éstos se abstengan de llevar a cabo determinados actos «propios de su naturaleza y condición». Este poder de convicción latente tras la palabra razonada viene, pues, a devenir trasunto pacífico de aquella βία o «violencia» que los hombres se hallan facultados para ejercer con legitimidad y cuyo uso les resulta vedado a las mujeres griegas. La violencia tácitamente contenida en el λέγειν (persuasivo o disuasorio) aparece, pues, a esta luz, en términos de auténtico modo de ejercicio de la conducta violenta reservado a lo femenino. Una peculiar variante del uso persuasivo-disuasorio del λόγος femenino lo constituye el uso del ruego y la exhortación acompañada de expresiones emotivas tales como el llanto. Implorar, suplicar o dirigir algún tipo de solicitud asociada a una más o menos nutrida batería de imprecaciones suele constituir un recurso habitual por parte del discurso femenino cuando de lo que se trata es de influir en el ánimo masculino en orden a evitar algún acontecimiento —generalmente de carácter bélico— cuyas consecuencias se prevén perjudiciales o desastrosas tanto para el conjunto de la κοινωμία en cuestión como desde la perspectiva de los intereses particulares de la propia mujer individual implicada y de su círculo familiar y social inmediato.

Finalmente, en ciertas ocasiones puntuales, como se apuntó con anterioridad, es la propia utilización pasiva de sus roles sociales la que, convenientemente invertida y provisionalmente negada, propicia un volumen apreciable de influencia en el seno del universo público masculino, llegando a determinar decisivamente el sentido y



devenir que éste adopta en determinados momentos. El ejemplo más conocido y significativo a tal respecto lo constituye, tal vez, el célebre procedimiento de «huelga sexual» utilizado en *Lisístrata* de Aristófanes por parte de las mujeres griegas reunidas en una conspiración tendente al logro de la paz. Todos estos procedimientos orientados a favorecer la colonización de los espacios de poder generalmente reservados al dominio masculino por parte del ámbito interno y doméstico característicamente reservado a las mujeres, se verifican y resultan susceptibles de ser apreciados también en el contexto de la epopeya homérica. Figuras femeninas tales como Helena, Briseida, Criseida, Nausícaa, Calipso, Circe, Casandra, Clitemnestra o Penélope ejemplifican, cada una a su particular modo, ese tácito e indirecto poder de injerencia ejercido en ciertas ocasiones por lo femenino en el seno del κράτος político-social del cual los hombres se enseñorean tanto en el contexto del siglo XII a. C. como en las épocas inmediatamente posteriores. Veamos, pues, de qué forma sucede tal cosa en cada uno de los casos aludidos.

## 2. FIGURAS DEL TÁCITO PODER PÚBLICO FEMENINO EN LA EPOPEYA HOMÉRICA: HELENA, BRISEIDA, CRISEIDA Y PENÉLOPE

Comencemos, pues atendiendo a las figuras femeninas iniciales; aquellas que aparecen en los cantos fundacionales de la *Ilíada*. Tanto Helena como Criseida y Briseida muestran un rasgo esencial común, a saber: las tres ejemplifican a la perfección el arquetipo femenino griego definido por la pasividad. Todas ellas se limitan a «ser», a desempeñar su papel en cuanto casos particulares de la esencia de lo femenino en un contexto social y existencial dominado por los usos y valores propios de la masculinidad, pero también todas ellas determinan de modo sumamente pregnante, en virtud de ese mismo estatus fijo, inmutable y privado de auténtica efectividad y actuación concreta, el transcurso de los acontecimientos públicos con un nivel de radicalidad y rotundidad en principio sorprendente para lo que de modo inicial cabría esperar. En el caso de Helena, los frutos y consecuencias de su simple decisión de abandonar su tierra patria y a su primer esposo, el Atrida Menelao, en orden a propiciar su fuga a Troya en compañía del «divino Paris-Alejandro» cristalizan en forma de una expedición aquea de acoso a «la bien murada Ilión» y en el desencadenamiento de un conflicto bélico de una década de duración que trastoca de forma determinante el universo del κράτος masculino y marca la senda del posterior devenir de la historia y la cultura helénicas. Más allá de que la causa próxima de la guerra se cifre o no en la a menudo invocada condición de Helena como «mujer más bella del mundo» y en el carácter intensamente perturbador del orden social y político que tal atributo individual es susceptible de incluir en su seno, y haciendo abstracción del hecho apuntado por Sara B. Pomeroy (e inspirado en un prisma eminentemente «materialista cultural») conforme al cual Tucídides «rechazaba la historia de que la pérdida de Helena hubiera sido la causa principal de la guerra y tomaba la posición de que los griegos lucharon contra los troyanos para extender su dominación política y económica sobre el ámbito del Mediterráneo oriental»



(Pomeroy, 1990: 33)<sup>2</sup>, lo cierto es que, bien en calidad de causa real y única, bien en su condición de mero medio pretextual o externamente justificatorio, la resolución de Helena a favor de Paris acarrea consecuencias decisivas desde la perspectiva del concreto devenir histórico de la sociedad helénica de su época. Esto significa, en último término, que tal toma de partido meramente individual y singular se halla investida de un insospechado volumen potencial de influencia sobre el aparentemente autónomo y cerrado universo regido por las pautas propias de la condición masculina.

Así pues, al margen del grado de verosimilitud que se esté dispuesto a conceder a la hipótesis «materialista» aludida por Pomeroy, parece plausible considerar que, en mayor o menor medida, la opción personal de Helena en referencia a su voluntad de cambiar de «*partenaire* matrimonial» ocasiona derivas y efectos de cariz económico-político tan sumamente significativas como altamente elocuentes. Esto es lo que parece desprenderse del célebre pasaje de la *Ilíada* en el cual Helena, interpelada por Iris, acude a contemplar, acompañada de Etra y Climene y junto a los próceres troyanos presididos por Príamo, «los admirables hechos de troyanos, domadores de potros, y de aqueos, de bronceína túnica» (*Il.* III, 126-127). Cuando Helena se aproxima a las puertas Esceas, los troyanos allí congregados murmuran quedamente entre sí haciéndose partícipes recíprocamente del hecho de que «No es extraño que troyanos y aqueos, de buenas grebas, por una mujer tal estén padeciendo duraderos dolores: tremendo es su parecido con las inmortales diosas al mirarla. Pero aun siendo tal como es, que regrese en las naves, y no deje futura calamidad para nosotros y nuestros hijos» (*Il.* III, 156-160). La mera posibilidad de devenir «plaga familiar» y, por tanto, «plaga social» para la comunidad troyana pone de relieve de modo palmario la δύνανμις virtualmente subversiva del orden público-político que los propios dirigentes masculinos de Ilión avizoran o reconocen abiertamente tras la perturbadora e inquietante belleza física de la extranjera argiva. Un rasgo, por lo demás, oscuramente intuido por la propia Helena cuando, durante el transcurso del diálogo posterior con el rey Príamo, se refiere a sí misma como «esta desvergonzada» y manifiesta su deseo de haber perecido durante el viaje a Troya por causa del sentimiento de vergüenza y culpabilidad que le inflige el haber abandonado «tálamo y hermanos, a mi niña tiernamente amada y a la querida gente de mi edad» (*Il.* III, 174-175) y en virtud del cual declara consumirse ahora en amargo llanto.

---

<sup>2</sup> Por lo demás, la propia Pomeroy da cuenta del rasgo esencial conforme al cual el conflicto troyano cuenta con una causa política y relativa al poder público directamente subyacente al interés particular de Menelao hacia Helena: «Puesto que Menelao era rey en virtud de su situación de marido de Helena, podía perder su trono si la perdía. Por lo tanto, rehusó aceptar aquel cambio de maridos y determinó recobrarla, como requisito esencial para su pretensión al trono de Esparta» (Pomeroy, 1990: 35-36).

El caso de Criseida «de bellas mejillas» resulta aún más significativo en referencia a los aspectos anteriormente aludidos. Aquí ni siquiera media un acto de decisión voluntariamente realizado y asumido, sino que la pasividad puramente «fáctica» propia de la mujer, su «ser», interpretado siempre como un «ser-para-otros», se intensifica hasta el paroxismo. Y, sin embargo, suya es la responsabilidad última de la funesta cólera del Péliba Aquiles que es señalada, desde el comienzo de la *Iliada*, como causa inmediata o factor determinante del posterior desarrollo de la totalidad del conflicto bélico entre dánaos y teucros. Criseida aparece situada en posición de influencia (pasiva y carente de genuino κράτος) entre cuatro figuras masculinas determinantes: su padre Criseo, sacerdote de Febo Apolo, el propio dios Apolo, el Atrida Agamenón, su «propietario» en calidad de concubina desde que le fuese entregada como presente por los griegos conquistadores de su patria: la ciudad misia de Crisa (en la Tróade) y, de forma indirecta, el propio Aquiles. El rechazo por parte de Agamenón a las demandas formuladas por Criseo (portador de un cetro del cual cuelgan las ínfulas de Apolo) en orden a la liberación de su hija a cambio de un pingüe rescate, desencadena la furia del hijo de Zeus, la cual deriva en consecuencias funestas para los varones aqueos en forma de peste y lluvia de saetas que diezman durante nueve días consecutivos el contingente bélico de los argivos. Con todo, esa no es la implicación más decisiva ocasionada por la presencia de la hija de Criseo, sino que el hecho de que ésta haya de ser finalmente restituida a su padre con el fin de aplacar la ira de Apolo y conducida por Ulises de regreso a Crisa, su tierra natal, libera la irritación y la ira de Agamenón, quien declara preferirla a su legítima esposa Clitemnestra. La restitución de la concubina perdida lleva al Atrida a solicitar su sustitución por Briseida, la mujer que le correspondiese a Aquiles como dote de conquista tras el saqueo de la ciudad de Tebas. Briseida juega ahora un análogo papel al recién desempeñado por Criseida: también su mera condición femenina contribuye decisivamente a trastocar el orden político y social de la expedición aquea, ya que su rol como elemento de restitución del legítimo patrimonio asignado al dirigente argivo aparece como factor desencadenante de la célebre «cólera de Aquiles»: del enojo con la actitud de Agamenón que conducirá a su negativa a combatir en apoyo de la campaña militar griega. Puede apreciarse, por tanto, con facilidad de qué modo el propio «modo de ser» femenino, su limitación a asumir el papel subsidiario al cual le relega la mentalidad helénica tradicional, interviene involuntariamente en la esfera de las estructuras de poder controladas por los varones hasta el punto de tornarse origen y eje decisivo en torno al cual pivota la totalidad del decurso del relato mítico relativo a la toma de Ilión.

Ni Briseida ni Criseida (y tampoco, propiamente hablando, Helena) determinan de modo intencionado o voluntario los acontecimientos que tienen lugar en el universo social regido por las figuras masculinas, y, no obstante, dejan sentir su paradójica pasiva δύναμις sobre éstas de modo paladinamente apreciable. Así, el κράτος propio de Agamenón se ve cuestionado por su actitud y por la toma de una decisión concreta referente a un elemento femenino, del mismo modo que el potencial κράτος de Aquiles se ve refrenado y sometido a inhibición por mor de su recepción negativa ante la voluntad de restitución de Agamenón en la medida en que ésta ha de pasar por privarlo a él mismo de la compañía, propiedad y disfrute





de otra figura femenina. Incluso el κράτος de Aquiles vuelto contra sí mismo, es decir, la ἐγκράτεια o «autocontención» (el «autocontrol» o «autodominio» diríamos más bien en términos hodiernos) que el hijo de Tetis muestra cuando su exasperación y furia ante la arrogante displicencia del Atrida le lleva a pensar en darle inmediatamente muerte con su espada, nace directamente del hecho de que tal furor resulte sofocado por dos nuevas figuras femeninas. En este caso se trata de dos divinidades: Atenea, que desciende de los palacios olímpicos con el fin de atenuar la rabia del Périda apareciéndose y hablándole únicamente a él, y Hera, la diosa autora de tal encargo a Palas Atenea, que simpatiza por igual con los dos contendientes y vela por la integridad de ambos. Aquí se verifican dos de los rasgos constitutivos de lo femenino apuntados anteriormente. Por un lado, es una instancia femenina (o múltiples) la que logra contener, paliar y aplacar la voluntad y las pulsiones característicamente identificadas con lo varonil, esto es, mitigar y atemperar el κράτος masculino, así como su poder de actuación y dominio en la esfera de lo externo y público, mientras que, por otro, tal consecución se muestra como resultado del ejercicio del λόγος persuasivo, de la δύναμις finamente oculta en el interior de la palabra racional y del discurso argumentativo. Esta potencia persuasiva, esta πειθώ, es la que se pone de manifiesto cuando Atenea, en nombre de Hera, consigue mitigar el furor que Aquiles siente hacia Agamenón mediante la explicación de la situación y merced a la formulación de una promesa impregnada de sabor a compromiso y envuelta en los ropajes de la profecía: «Pues lo siguiente te voy a decir, y eso quedará cumplido: un día te ofreceré el triple de tantos espléndidos regalos a causa de este ultraje: tú domínate y haznos caso» (*Il.* I, 212-213).

De este modo, Briseida —como también Helena, Criseida y la propia Penélope, de quien hablaremos con posterioridad— son figuras de la femineidad caracterizadas como elementos «estáticos», pasivos, privados de dinamismo interno de acción y actuación concreta y efectiva sobre los demás, pero la lealtad de la primera hacia Aquiles (Homero la pinta desplazándose hacia la tienda de Agamenón a regañadientes y con renuencia), la decisión de la segunda a favor de Paris o la fidelidad de la última hacia Odiseo, aparecen como factores determinantes a la hora de propiciar ese «movimiento» esa δύναμις o ese «devenir» vinculado a la causa de secuelas y resultados concretos característica y tradicionalmente asociados al poder y dominio que se erigen como atributos netamente pertenecientes a la esencia de la masculinidad. Como indicamos anteriormente, de modo análogo a como en la filosofía griega posterior el γίγνεσθαι dinámico del devenir remite en última instancia a un ὄν estático, imperturbable e inmutable, el «ser» de lo femenino se filtra y se irradia hasta horadar, hendiéndola desde el exterior de su pretendida interioridad, la dinamicidad en devenir propia del κράτος masculino habitualmente identificada con el poder, con τό κύριον, con la fuerza coactiva y violenta reservada a la expresión del ἔθος masculino. No obstante, resulta pertinente y legítimo, a la luz de lo expuesto, afirmar que la genuina y auténtica fuerza estática subyacente radica y reside, pues, en lo femenino, invadiendo desde ahí —como sucedía en el caso de Lisístrata— el mundo masculino en movimiento y acción definido por la posibilidad de ejercicio del poder público y político. Un paradójico poder estático estable y sereno, por tanto, que coloniza y determina *a tergo* el explícito dominio dinámico y externo ejercido por

las instancias varoniles, logrando insertar su sosegado influjo sobre éstas y sobre su espacio de dominio de forma larvada, fortuita y ocasional, pero en buena medida también determinante. Observamos aquí nuevamente la relación de identificación entre el modo de ser femenino y los roles sociales a él atribuidos y las ideas de estabilidad y fijeza, frente a las nociones de movilidad y dinamismo generalmente adscritas a la «naturaleza» masculina a la cual nos referimos al comienzo. Se trataría, pues, de una relación paradójica de atribución en la medida en que, desde el punto de vista del pensamiento filosófico griego, el concepto de «ser», como apuntamos, se identifica siempre con lo estático y firme (con lo «inmóvil», esto es, con lo representado por el modo de existencia femenino), pero también con lo propiamente «real» y dotado de preeminencia y dignidad ontológica suprema, mientras que lo mutable, lo cambiante, lo «dinámico» y caracterizado por el movimiento, el cambio y la actividad (es decir, justamente con los atributos eminentemente masculinos) es identificado con el «devenir», y por tanto, con lo no totalmente real, sino meramente aparente y subsidiario en orden de relevancia con respecto al «ser» fijo, firme y estable. Los valores femeninos del οἶκος aparecerían, pues, contemplados a esta luz, como susceptibles de ser parangonados con lo verdadero y lo real, a la vez que los masculinos quedarían relegados al inferior nivel de lo aparente y pasajero: lo que simplemente, parafraseando al Platón del *Timeo*, «siempre deviene y nunca es». Estas categorías —tan esenciales en el marco del imaginario griego— cruzadas de forma sorprendentemente paradójica en cuanto a su valoración, constituirían el eje interpretativo crucial a la hora de considerar los posibles reflujos entre espacio femenino interno y espacio masculino público en el marco de la Grecia arcaica y homérica.

La figura de Penélope constituye, asimismo, un significativo ejemplo de esta valoración a la cual acabamos de referirnos. Su figura se erige como elemento paradigmático de los valores de cuidado y permanencia en el ámbito de la interioridad del οἶκος familiar. Su actitud vital se define por la permanente pasividad indiferente a los embates de lo público que golpean, no obstante, incesantemente su espacio de repliegue interno en forma de solicitudes matrimoniales por parte de su nutrida cohorte de pretendientes. Sus tareas y actividades cotidianas se circunscriben escrupulosamente, a pesar de su formal condición «pública» de soberana de Ítaca, a τὰ ἔνδον (las actividades interiores, el «tejer», por ejemplo) por contraposición a τὰ ἔξω ἔργα (las actividades exteriores) a las cuales se hallan abocados los varones como su propio hijo Telémaco o Ulises antes que él<sup>3</sup>. Todos sus subterfugios,

---

<sup>3</sup> Según la descripción elaborada por M<sup>a</sup> Eugenia Rodríguez: «Los adjetivos que en la epopeya califican a nuestro personaje apuntan en la misma dirección: es prudente, de buenos sentimientos, una buena administradora de la casa que se llena de inquietud al comprobar que los bienes familiares se consumen por la voracidad de los galanes. También se realzan sus sentimientos maternos. En suma, nada hay que se salga de lo esperado en la imagen de una esposa totalmente perfecta» (Rodríguez Blanco, 2004: 26).



ardides y tretas (incluida la relativa al célebre tejer y destejer el futuro sudario de su suegro) urdidas por la μῆτις propia del carácter de Penélope ponen de relieve, como lo hacen igualmente su solicitud hacia los asuntos domésticos y su celo a la hora de intentar salvaguardar la integridad de la hacienda familiar, una referencia a lo interno, al ἔθος residencial constitutivamente femenino asentado por el imaginario social griego, circunscribiéndose a ella en todos los casos y no trascendiéndola en ningún momento<sup>4</sup>. Y, no obstante, este ἔθος abocado a lo interior no se halla exento de una buena dosis de habilidad para la maquinación, la mendacidad y la argucia que logra, de forma aparentemente cándida y pasiva, domeñar el explícito κράτος violento masculino (el desplegado de forma insistente por los pretendientes) y ponerle coto durante un nada desdeñable volumen de tiempo. La μῆτις femenina de la hija de Icaro demuestra ser, pues, paradójicamente más efectiva y contar con mayor grado de eficiencia pública que la franca y expresa constricción físico-política ejercida de ordinario por los varones.

### 3. FIGURAS DEL ΛΟΓΟΣ PERSUASIVO Y MEDIADOR FEMENINO: CALIPSO, CIRCE, ARETE, ANDRÓMACA Y CASANDRA

Al contrario que en los casos anteriormente examinados, las figuras femeninas de las cuales nos ocuparemos seguidamente comparten como rasgo común el hecho de ejercer su papel e influencia mediadora entre el espacio público masculino y los atributos propios de la interioridad femenina, no merced a su simple condición en cuanto mujeres, sino en virtud del ejercicio de esa facultad lingüística investida de tácita o explícita capacidad persuasiva a la cual nos referíamos anteriormente reconociéndola como la cualidad más conspicuamente propia del κράτος femenino. Unas y otras conocen un desigual volumen de fortuna en cuanto al éxito obtenido mediante la práctica de sus respectivos λόγοι persuasivos, pero, al margen de ello, el rasgo decisivo que define a todas ellas es precisamente el recurso al empleo del λόγος argumentativo destinado a convencer e influir sobre el ánimo de otros en orden a lograr modificaciones significativas en su conducta y modo de pensar, concebido como

---

<sup>4</sup> Como indica Alicia Esteban Santos, Penélope es fundamentalmente: «Ama de casa, mujer del hogar, vive en el ambiente familiar y doméstico: con su hijo querido y entre sus sirvientes [...]. Pero en contraste, incluso dentro de su hogar se halla también en un medio hostil, a causa de los pretendientes innobles que se han instalado allí y se han enseñoreado del palacio [...]. Los pretendientes son innobles y traidores, y se aprovechan del estado de indefensión de Penélope y de su joven hijo. Asedian a Penélope, que [a pesar de todo] consigue contenerlos, aunque a duras penas [...]. En Penélope es esencial la función familiar: esposa y madre, mujer de su hogar, modelo de virtudes femeninas» (Esteban Santos, 2006: 96-98).



instrumento de ejercicio del poder específicamente reservado a las mujeres. De este modo, las figuras de Calipso y Circe desempeñan en el relato odiseico un rol ampliamente convergente y dotado de sorprendentes paralelismos. Ambas son formalmente presentadas de un modo bastante semejante: aparecen inicialmente dedicadas a labores relacionadas con el tejido (al igual que Penélope)<sup>5</sup> mientras emiten un reconocible canto; ambas son descritas mediante epítetos tales como «divina entre las diosas» o «la de hermosas trenzas», ambas despiden a Odiseo mediante una puesta en escena similar (vistiendo ropajes refulgentes o ebúrneos, ciñendo sendos cinturones áureos en torno al talle y cubriendo sus respectivas cabezas con velos), y ambas resultan, asimismo, exhortadas por diferentes instancias a tomar determinaciones ajenas a su voluntad que ellas tratan de eludir justamente mediante el uso de la palabra persuasiva, auténtico ὄργανον de su virtual poder.

En el caso de la ninfa Calipso, quien retiene junto a sí a un permanentemente apesadumbrado Odiseo progresivamente consumido por la nostalgia de su hogar, su familia y su tierra patria, la decisión tendente a poner fin a tal situación parte de una figura femenina: la representada por la diosa Atenea. Suya es la palabra persuasiva, el πειθῶ que convence a Zeus para enviar al mensajero Hermes a la isla donde Calipso y Odiseo residen, en orden a propiciar la liberación de este último. El aspecto decisivo del κράτος —en cierto modo violentamente constrictivo— ejercido sobre Odiseo por el amor no correspondido de la ninfa radica en el cariz adoptado por la argumentación persuasiva desplegada por Atenea ante el resto de las divinidades olímpicas. En efecto, el poder de constrictión del cual la ninfa hace gala a título, en apariencia, estrictamente particular y personal, ocasiona en realidad efectos político-sociales altamente perniciosos en contexto público, dado que, al impedir el retorno de Odiseo a Ítaca, priva a los ciudadanos de aquella tierra de la pericia de gobierno y el trato paternal que su regente les prodigaba en el pasado y que estaría aún en disposición de dispensarles a no ser por la voluntad singular ejercida por Calipso. En este sentido, Atenea declara en tono de reconvención hacia el resto de los dioses: «Porque ninguno se acuerda del divino Odiseo, entre aquellas gentes a las que regía y para quienes era tierno como un padre. Ahora yace desesperado en una isla, sufriendo rigurosos pesares, en los aposentos de la ninfa Calipso que por la fuerza lo retiene» (*Od.*, v, 12-16: trad. García Gual). Así pues, el κράτος individual femenino ejerce, en este caso, una suerte de «efecto mariposa» público-político tan involuntario como apreciablemente efectivo.

---

<sup>5</sup> Esta actividad, como sugiere Pomeroy, admite ser contemplada desde una perspectiva simbólica singularmente apropiada en el marco de nuestra interpretación general: «Es común encontrar a una mujer de la realeza tejiendo mientras entretiene a sus huéspedes, así como muchas de las mujeres de hoy día hacen punto o bordan en público. En ciertos ejemplos, este incesante tejer adquiere un mágico significado: las mujeres están trazando el destino de los hombres» (Pomeroy, 1990: 45).



Por otro lado, una vez enterada por boca de Hermes de cuál es la voluntad de Zeus con respecto al destino que ha de correr el ingenioso Laertiada, Calipso trata aún de sustituir el κράτος explícito por el poder del λόγος persuasivo cuando de lo que se trata es, primero de rebatir con ejemplos del pasado la disposición negativa de los dioses a aceptar de buen grado las relaciones amorosas entre diosas y mortales, y después, de convencer al propio Odiseo de que, a pesar de todo, permanezca a su lado por propia voluntad. Calipso utiliza este recurso tipificado como eminentemente femenino en el mundo griego fundamentalmente porque se trata del único instrumento que a la mujer le es dado utilizar cuando se halla enfrentada a un poder que la supera y sobrepasa sus capacidades: «Así lo quieren los dioses, que dominan el amplio cielo, que son más poderosos que yo para preverlo y cumplirlo» (*Od.* v, 169-171), declara la ninfa con explicitud. A este respecto resultan oportunas las palabras de Mirón Pérez cuando apunta que «una de las constantes de la mediación pública femenina» consiste en «actuar a petición y a favor de otros, y para hacer actuar a otros, es decir, la autoridad con capacidad de decisión. Una vez los hombres [Zeus, Hermes] actúan, las mujeres deben retirarse» (Mirón Pérez, 2010: 64)<sup>6</sup>. Aun así, Calipso trata, a modo de recurso de última hora, de emplear la potencia de la πειθώ, de la persuasión mediante la palabra cuando le dirige a Odiseo aquello a lo que Homero se refiere de modo explícito como «charla», tratando de forma palmaria de influir en el ánimo del héroe mediante la mostración de los inconvenientes y penurias que le aguardan en caso de seguir los impulsos de su ánimo e intentar retornar a su patria. Un λόγος persuasivo que se complementa hábilmente con un discurso orientado a desgranar inversamente las múltiples ventajas y los llamativos beneficios que, en contrapartida, compensarían las carencias derivadas del no retorno al hogar (el cuidado de la casa compartida, la inmortalidad, y el disfrute de una belleza superior a la presentada por la ausente y añorada esposa Penélope): «Mas si supieras en tu mente cuantos rigores es tu destino soportar antes de regresar a tu tierra patria, quedándote acá conmigo guardarías esta casa y serías inmortal, aunque añoraras contemplar a tu esposa, a la que anhelas de continuo todos los días» (*Od.*, v, 207-211)<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Igualmente: «Y si bien la palabra, en tanto que palabra racional y política (*logos*) era patrimonio de los hombres libres, las mujeres la utilizaron de manera activa en su mediación. Sin olvidar que, en esta ambivalencia de la persuasión, ésta también sirve como recurso ante las personas superiores en poder, y de ahí que sea un instrumento frecuentemente utilizado por las mujeres. No siempre con connotaciones positivas, pues a menudo se asocia la persuasión femenina al engaño» (Mirón Pérez, 2010: 66).

<sup>7</sup> Por lo demás, una tentativa de persuasión, como suele suceder en tales casos, fallida, puesto que como posteriormente referirá Odiseo a Arete, reina de los feacios, «los dioses me empujaron hasta Ogigia, en donde habita Calipso de hermosas trenzas, una diosa temible, que me acogió hospitalaria, y me trataba amorosamente, y me mimaba y me ofrecía hacerme inmortal y carente de vejez para siempre. Pero jamás llegó a persuadir mi ánimo en mi pecho» (*Od.*, VII, 254-259).



Por su parte, el λόγος persuasivo de la hechicera Circe se dirige en principio, al igual que el de Calipso<sup>8</sup> a «tramar maleficios» contra sus visitantes masculinos, como advierte Hermes a Odiseo (*Od.*, x, 300-301), y como resulta habitual considerar en el marco del imaginario griego masculino en general<sup>9</sup>. Sin embargo, en este caso, de forma excepcional, la persuasión verbal es realmente ejercida por los agentes masculinos en juego. De modo paradójico, son los propios compañeros de Ulises quienes, tras un año de estancia en la mansión de Circe durante el cual se hallan entregados a los banquetes diarios y la molicie, recuerdan al hijo de Laertes la conveniencia de rememorar la tierra patria y lo exhortan a cumplir su destino volviendo «sano y salvo a tu hogar arraigado y a la tierra paterna» (*Od.*, x, 473-474). Esta interpelación provoca el hecho de que sea Odiseo quien implore mediante el uso del discurso persuasivo a Circe (y no a la inversa, como ocurría en el caso de Calipso), exhortándole al cumplimiento de la promesa que en su día le formulase y merced a la cual habría de facilitarle en el futuro los medios apropiados para favorecer su regreso a Ítaca. Circe accede de inmediato, no sin antes ejercer un puntual y último acto de persuasión verbal: aquel merced al cual condiciona el efectivo cumplimiento de su promesa al hecho de que la expedición comandada por Odiseo haya de recalar, de modo previo a su arribo a la isla natal, en la mansión del Hades con el fin de «consultar el alma del tebano Tiresias». A pesar de la congoja y desesperación que las palabras de Circe infligen a su espíritu, Odiseo resulta finalmente persuadido por la indicación de Circe, de tal modo que, aunque con renuencia y temor, él y los suyos despliegan finalmente velas rumbo a la morada de Perséfone y en busca del profeta ciego cuya clarividencia la hechicera le ha persuadido a consultar.

He aquí un conspicuo ejemplo de persuasión recíproca interpersonal entre lo masculino y lo femenino que genera indirectamente consecuencias de orden público-político, dado que, si el discurso persuasivo de Ulises favorece, a la larga, su retorno al lugar donde se halla destinado a seguir ejerciendo labores de regente

---

<sup>8</sup> Este es el trasfondo de las suspicacias mostradas por Odiseo hacia el λόγος de Calipso cuando ésta le anuncia su disposición favorable a dejarlo marchar de buen grado por orden de los dioses: «Otra cosa es lo que tú, diosa, pretendes ahora y no en mi viaje, cuando me incitas a cruzar en balsa el enorme abismo, terrible y dificultoso. Ni siquiera bien equilibradas de veloz proa lo atraviesan, favorecidas por un viento favorable de Zeus. Tampoco yo, en contra de tu voluntad, me embarcaría en una balsa, a no ser que aceptaras, diosa, prometerme con un gran juramento que no vas a tramar contra mí otra mala desdicha» (*Od.*, v, 171-180). Del mismo modo, dirá Odiseo a la hechicera Circe: «No quisiera yo meterme en tu cama a no ser que estés dispuesta a jurarme, diosa, con gran juramento, que no vas a intentar ningún otro maleficio contra mí» (*Od.*, x, 342-344).

<sup>9</sup> «Y si bien la palabra, en tanto que palabra racional y política (λόγος) era patrimonio de los hombres libres, las mujeres la utilizaron de manera activa en su mediación. Sin olvidar que en esta ambivalencia de la persuasión, ésta también sirve como recurso ante las personas superiores en poder, y de ahí que sea un instrumento frecuentemente utilizado por las mujeres. No siempre con connotaciones positivas, pues a menudo se asocia la persuasión femenina al engaño» (Mirón Pérez, 2010: 66).

y protector, no es menos cierto que la condición impuesta al héroe por la diosa hechicera habrá de contribuir en buena medida a que tal retorno a sus funciones resulte sensiblemente diferida en el tiempo, con los efectos sociales y políticos consiguientes y bien conocidos en el devenir de la vida pública de Ítaca en general y de su familia regia en particular. Así pues, tanto Calipso como Circe ejemplifican a la perfección el carácter de elementos femeninos definidos por su «ser» estático, por la referencia privilegiada a sus respectivos οἴκοι, ambos alejados de la publicidad y el tráfico característicos de la agitación social y política típicamente identificada con el modo de ser masculino, pero indirectamente capaces de ejercer, desde ese retiro doméstico tan peculiarmente femenino un apreciable volumen de influjo sobre el espacio de poder generalmente gestionado por los varones<sup>10</sup>. La preeminencia que éstos otorgan en el mundo homérico a las cuestiones político-familiares y sociales en detrimento de la inclusión preferente en el devenir interno de la vida doméstica se deja avizorar tras la declaración que Odiseo formula ante Alcínoo y el resto de los próceres feacios. Una declaración conforme a la cual, a pesar de los cuidados y solicitudes prodigadas tanto por Circe como por Calipso, sendos ejemplos de los valores asociados al οἶκος, «jamás ninguna llegó a convencer mi ánimo en mi pecho. Porque nada hay más dulce que la patria y los padres, ni siquiera cuando uno habita un hogar opulento, bien lejos, en tierra extraña, alejado de su familia» (*Od.*, IX, 33-37).

Por lo que respecta a Arete, soberana de los feacios, Ulises arriba a su palacio tras su inicial encuentro con Nausícaa, su hija: una figura de mediación femenina entre la alteridad «exterior» y masculina representada por el extranjero hallado en la costa y la «interioridad» e «identidad» del οἶκος, del espacio doméstico ejemplificado por el palacio de rey Alcínoo al cual Odiseo accede gracias a la labor de mediación entre espacios ejercida por la escasamente tópica figura femenina que es Nausícaa. De esta forma, el proceso de mediación femenina que se establece entre los dos elementos varoniles representados por Ulises y Alcínoo admitiría ser reconocido como un proceso estructurado de forma triple, puesto que tres son los elementos femeninos en ella implicados. Inicialmente es Nausícaa quien acoge y dispensa los primeros cuidados y atenciones al desconocido héroe extranjero (mientras el resto de las muchachas se retraen ante su presencia, dándose a la fuga), indicándole posteriormente el modo de hallar el palacio de su «irreprochable padre», el monarca Alcínoo. Ello sucede no sin antes remitirle principalmente a la atención prioritaria de otra figura femenina: su madre, la reina Arete («atraviesa muy pronto el atrio, hasta llegar junto a mi madre»).

---

<sup>10</sup> En este sentido, caracteriza Mercedes Aguirre sucintamente a ambas deidades del siguiente modo: «Son bellas. Y así nos las describe Homero: son “la de hermosas trenzas”, “la de ojos brillantes”, pero no están exentas de un lado peligroso. Se encuentran alejadas de mundo normal de los dioses Olímpicos y el encuentro con ellas puede ser dulce y placentero pero es fatal para un ser humano» (Aguirre, 1999: 91).



En un segundo momento, es la propia diosa Atenea la que interviene a favor del Laertiada envolviéndolo en una niebla protectora y guiándolo con seguridad hacia el palacio bajo la forma de muchachita portadora de un cántaro. Finalmente, la bruma protectora de Palas Atenea se disipa cuando, tras cruzar el umbral de la sala principal del palacio feacio, Odiseo se inclina ante las rodillas de la reina Arete, abrazándolas, e implorando su auxilio y una escolta que posibilite su retorno a la tierra natal. Alcínoo se mantiene en todo momento en segundo plano mientras Odiseo repone fuerzas mediante la comida y la bebida, dado que es Arete la figura ante la que Odiseo ha de exponer sus cuitas, solicitudes y razones en calidad de implícita mediadora entre los deseos del infortunado héroe y la voluntad, favorable o no a satisfacerlos, que haya de mostrar quien se halla investido en último término de potestad para conceder tal cosa: la figura masculina del soberano feacio<sup>11</sup>. Así pues, es también Arete la encargada, en calidad de mediadora final (tras la labor ejercida al respecto por Nausícaa y Atenea), de interrogar a Odiseo acerca de su identidad y procedencia. Es este un rasgo no desprovisto de relevancia desde el momento en que supone un acto de mediación «lógica» ejercido por Arete en calidad de representante de su marido, que es quien con posterioridad responde a las cuestiones formuladas a Odiseo por parte de su esposa. También Nausícaa, la primera de las tres mediadoras de Ulises ante Alcínoo, se reivindica a sí misma como acreedora a tal condición al despedir al héroe «fecundo en ardid» del siguiente modo: «¡Vete feliz, forastero, de modo que cuando estés en tu tierra patria alguna vez te acuerdes de mí, que a mí la primera debes tu acogida!» (*Od.*, VIII, 461-463).

En paralelo a este recurso de persuasión singularmente ejemplificado por el *lóγος* mediador y destinado a convencer, se erige otro procedimiento o táctica orientada a inducir a los elementos masculinos a llevar a cabo determinados actos o, en su caso, a abstenerse de ellos: se trata del ejercicio del ruego y la súplica. Una peculiar variante de *lóγος* significativo que busca lenificar y, en último término, doblegar la en principio firme e inquebrantable voluntad y determinación que se presupone al

---

<sup>11</sup> Así, «En el mundo mítico, una mujer con la autoridad pública —no confundir con política— de Arete, reina de los feacios, podía ser altamente considerada por su marido, el rey, y por el pueblo, pero no tenía capacidad de decisión en los asuntos masculinos. Cuando el náufrago Odiseo llega al palacio real, aconsejado por la diosa Atenea y por Nausícaa, lo hace como suplicante ante Arete, pero con la intención de ser bien recibido por el rey Alcínoo, que es quien tiene en sus manos la decisión de acogerle» (Mirón Pérez, 2010: 59).

Como apunta certeramente Pomeroy en análogo sentido: «está claro que Arete ejerce un considerable poder, dando sentencias a su pueblo y tomando medidas respecto a Ulises. Sin duda en una sociedad en paz como era Esqueria, las mujeres podían haber ejercido más influencia que en una sociedad asediada, en la que el valor guerrero era una cualidad de mando mucho más significativa para la supervivencia del grupo» (Pomeroy, 1990: 37).



carácter masculino<sup>12</sup>. Por regla general, los caracteres masculinos se muestran escasamente exorables y dotados de un exiguo grado de permeabilidad a dejarse afectar por los ruegos provenientes de labios femeninos, pero en ocasiones puntuales se dan contrastes sumamente significativos al respecto. Uno de los más llamativos tiene lugar en el canto VI de la *Iliada* cuando Helena, que acaba de lograr persuadir mediante su discurso a Paris para que éste abandone el estado de retiro del combate en el que se encuentra y por el cual resulta reconvenido por Héctor, fracasa inmediatamente después al tratar de lograr de este último la disposición totalmente inversa. Así, mientras que Alejandro hace partícipe a Héctor del hecho de que «Ahora mi esposa, que me ha reprendido con tiernas palabras [es decir, con ruegos], me ha incitado al combate. También a mí me parece que eso será lo mejor, pues la victoria cambia de hombres» (*Il.* VI 337-339), el parecer de Héctor al ser interpelado en sentido contrario por la propia Helena en orden a que el héroe tome asiento, se tranquilice y deje reposar su ánimo lejos de la batalla, encuentra únicamente una rotunda negativa como respuesta: «No me ofrezcas asiento, Helena, aunque me estimes; no me convencerás. Pues mi ánimo ya está en marcha, presto a defender a los troyanos, que intensa añoranza sienten por mi ausencia» (*Ídem.*).

Con todo, el caso más decididamente significativo en este sentido lo constituye sin duda el de las célebres súplicas dirigidas al propio Héctor, inmediatamente después de acontecido el episodio anterior, por otra mujer: en este caso, su propia esposa Andrómaca. En efecto, también Andrómaca cumple de forma larvada un no directamente explícito papel público y social al tratar, mediante sus súplicas tendentes a disuadir a Héctor de su participación en un combate que podría implicar su desaparición física, de preservar el orden doméstico y la estructura de poder a él ligada que representa la integridad de la familia real troyana. En ese sentido cabe interpretar los ruegos mediante los cuales trata de influir de forma disuasoria e inhibitoria en el ánimo del héroe teucro, dado que, como ella misma se encarga de enfatizar merced al uso del *λόγος* persuasivo en su variante rogatoria, la muerte de su marido implicaría no sólo la orfandad del hijo de ambos, sino también su propio desamparo social en la medida en que carece «de padre y de augusta madre» (*Il.* VI, 413) así como de sus siete hermanos, muertos por mano de Aquiles. Héctor desempeña ahora, según sus palabras, su única y verdadera familia: «tú eres para mí mi padre, y mi augusta madre, y también mi hermano, y tú eres mi lozano esposo» (*Il.* VI, 429-430). Pero, según declaración propia, el cora-

---

<sup>12</sup> «La súplica es el recurso habitual cuando se trata de evitar que sus familiares [los de las mujeres] varones entablen combate con terceros, sobre todo si se prevé desastroso y, por tanto, es susceptible de privarlas de sus apoyos imprescindibles masculinos [...]. La súplica era una práctica habitual y bastante ritualizada en el mundo griego cuando una parte débil, agotados o descartados otros recursos, pedía una gracia a una fuerte» (Mirón Pérez, 2010: 67).

zón de Héctor le incita a preservar la gloria social propia, la de su padre, Príamo, y, por extensión, la nobleza y honorabilidad de la totalidad de la comunidad sociopolítica troyana. También en este caso, pues, los valores «exteriores», «dinámicos» y, en suma, «masculinos» ligados al honor social y a la gloria militar (es decir, al movimiento y la acción en devenir inherentes a los valores viriles helénicos) gozan de prioridad y prevalencia sobre los rasgos (eminentemente «femeninos») directamente vinculados al mantenimiento de la integridad y estabilidad del οἶκος interno y residencial. Prueba de ello es el hecho de que, tras resistir al poder de las imprecaciones y los ruegos vertidos por Andrómaca, Héctor remita a ésta a las ocupaciones y actividades propias del espacio interior de la casa, esto es, a las funciones y tareas reconociblemente estipuladas como naturales a la condición pasiva, «interior» y «clausurada» característica de las mujeres: «Mas ve a casa y ocúpate de tus labores, el telar y la rueca, y ordena a las sirvientas aplicarse a la faena. Del combate se cuidarán los hombres todos que en Ilio han nacido y yo, sobre todo» (*Il.* VI, 490-493). Tampoco en este caso el λέγειν suplicante logra quebrar la inexorabilidad de la tendencia masculina a aceptar el rol asignado a los varones en tanto que artifices de la defensa violenta del orden sociopolítico propio de la κοινωνία pública a la cual pertenecen.

Merece consideración aparte el caso de Casandra. Ésta, hija de Príamo y Hécuba recibe el don de la profecía de manos de Apolo (de quien es sacerdotisa) por mor de su relación erótica puntual con el propio dios. Al ser rechazadas las propuestas amorosas de éste hacia ella, «el que hiere de lejos» maldice a su antigua amante escupiendo sobre su boca y ocasionando de este modo que todos los futuros interlocutores de la infortunada teucra desoigan sus profecías y descrean del contenido concreto de éstas. He aquí un peculiar caso de λόγος persuasivo femenino condenado *a priori* al fracaso y al descrédito: un λόγος truncado e impotente de antemano que resulta incapaz de evitar nada menos que la caída de la propia ciudad de Ilión en manos aqueas y los subsiguientes infortunios, desdichas y calamidades que tal acontecimiento acarreará y traerá consigo, puesto que tanto el λόγος revelador o informativo como el envuelto en la súplica y el ruego típicamente femeninos no hallan en oídos de los troyanos sino incredulidad, indiferencia y animadversión. Un acontecimiento histórico, pues, ciertamente nada particular sino preñado de implicaciones y consecuencias públicas sumamente notables y elocuentes, pero, una vez más, indirectamente derivado de un episodio interpersonal e individual protagonizado por un elemento análogamente singular de carácter femenino. Tal vez no resulta casual que esta futilidad y esterilidad del discurso ora persuasivo ora revelador emitido por Casandra hayan de ser padecidas por una mujer, dado que, como se indicó, la no exorabilidad del ἔθος propiamente masculino tenga acaso poco que envidiar aquí a la inexorabilidad de la ἀνάγκη merced a la cual el hado ο εἰμαρμένη rige con férrea y tenaz mano los destinos de los mortales.

#### 4. CONCLUSIÓN

Recapitulando lo anteriormente expuesto, resulta preceptivo indicar que las incursiones u ocasionales irrupciones del espacio privado y doméstico asignado a la

mujer en el universo homérico en el ámbito de la vida pública y política dominada por los varones, resultan investidas de un sesgo mucho más consistente y crucial de lo que en un primer momento podría sospecharse. Un volumen de penetración, en cualquier caso, igualmente más acusado que el susceptible de ser apreciado en el contexto de los siglos VI, V y IV, a pesar de los aparentes —y efectivos— avances legislativos políticos e ideológicos que caracterizan y definen a la época clásica<sup>13</sup>. Si de lo que se trata es del éxito cosechado a la hora de limar asperezas en lo relativo a las relaciones personales y sociales entre los sexos, probablemente el grado de consecución de tal objetivo y la consiguiente armonización que se consigue introducir entre las esferas de lo público y lo privado se muestra paradójicamente más acusada en el marco del universo propio de la epopeya homérica que en el reflejo del postrero devenir social evidenciado por la literatura griega posterior a ella. En este sentido, quizá la arcaica y aristocrática visión homérica del mundo —también del femenino— permite un más nutrido volumen de intersticios a través de los cuales le es potencial y actualmente dado al espacio privado, doméstico y estático (comúnmente contemplado como morada natural de las mujeres) trascender sus límites natural o institucionalmente establecidos, para adentrarse con decisión en el seno mismo del ámbito en el cual sus congéneres varones actúan y deciden en contexto político, del que permitirá con posterioridad la orgullosamente transida de logros públicos democracia ateniense.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUIRRE, M. (1999): «Presencia femenina en la travesía de Odiseo: estudio iconográfico», *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua* 12: 87-106.
- ESTEBAN SANTOS, A. (2006): «Esposas en guerra (Esposas del ciclo troyano) (Heroínas de la mitología griega II)», *Cuadernos de filología clásica: Estudios griegos e indoeuropeos* 16: 85-106.
- MIRÓN PÉREZ, D. (2010): «Nada que ver con Ares: mujeres y gestión de conflictos en Grecia antigua», en DOMÍNGUEZ ARRANZ, A. (ed.): *Mujeres en la antigüedad clásica. Género, poder y conflicto*, Sílex, Madrid, pp. 55-76.
- POMEROY, S. B. (1990): *Diosas, nameras, esposas y esclavas. Mujeres en la antigüedad clásica*, Akal, Madrid.
- RODRÍGUEZ BLANCO, M. E. (2004): «Penélope. El tejido eterno del mito», en VILLA POLO, J. DE LA (ed.): *Mujeres de la antigüedad*, Alianza, Madrid, pp. 13-38.
- VERNANT, J.-P. (1985): *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Ariel, Barcelona.

---

<sup>13</sup> A este respecto, Pomeroy, refiriéndose a las leyes instituidas por Solón en referencia a la regulación coercitiva de la vida, tanto personal como pública de las mujeres atenienses, indica oportunamente lo siguiente: «Estas regulaciones, que a primera vista parecen antifeministas, tenían verdaderamente el objetivo de eliminar luchas entre los hombres y reforzar la recién creada democracia. Las mujeres eran un perenne motivo de fricción entre los hombres. La solución que Solón dio a este problema fue mantener a las mujeres apartadas y limitar su influencia» (Pomeroy, 1990: 73).