

SOBRE NINFAS Y HEROÍNAS EN LA ÉPICA GRIEGA ARCAICA

Fátima Díez Platas

Universidad de Santiago de Compostela

RESUMEN

Este pequeño trabajo parte de la tesis de que la frecuente confusión y los trasvases que se producen entre Ninfas y heroínas están en relación directa con la cuestión de la identidad de las Ninfas en la poesía épica arcaica. A partir de ahí, el estudio se centra de manera especial en cuestiones de terminología, y en el análisis de los usos, acepciones y aplicaciones del término «ninfa», que conducen a algunas conclusiones sobre la condición de Ninfas y heroínas, pero, sobre todo, sobre la importancia del amor y del componente erótico como elementos centrales en la caracterización de ambos colectivos.

PALABRAS CLAVE: Ninfas. Heroínas. Épica griega arcaica. Mujeres míticas. Amor. Erotismo.

ABSTRACT

This short article deals with the reality of nymphs and heroines in Archaic Greek epic poetry, exploring some questions related to identity in both collectives that usually tend to lead to confusion. The paper particularly focuses on the use of some terms that apply to nymphs and heroines, and turns to consider the role of love as the central issue that links the members of both groups of mythical women.

KEY WORDS: Nymphs. Heroines. Archaic epic poetry. Mythical women. Erotic love.

ἡ ὄϊαι [κο]ῦραι Πορθάονος ἔξεγέν[οντο] 5
τρε[ῖς, οἴ]αί τε θεαί, περικαλλέα [ἔργ]’ εἰδυῖαι·
τ[ά]ς ποτε [Λ]αο[θό]η κρείουσ’ Ὑπερηῖς ἀ[μύ]μων
γεί[νατο Παρθάνοσ [θ]α[λ]ερόν λέχ[οσ] εἰ[σ]αναβάσα,
Εὐρ[υ]θεμίστην τε Στρατ[ο]νίκην [τ]ε Στ[ε]ρόπην τε.
τα]ῖ δο[.] Νυμφάων καλλιπ[λο]κάμ[ω]ν συνοπηδοὶ 10
[.][.][...] Μο[υ]σέων τε [κα]τ’ οὔρεα] βη[σ]σήεντα
[.....][.] ἔσχο[ν Π]αρνησοῦ τ’ ἄκρα κάρηνα
..... [.]μ[ν]αί χρυσο[σ]τεφάνου Ἀφροδίτης
..... [.] [.] εχ...[.]...[.]φ...[.]...αμοντες
νυ[... ..][.] πολλὰ κ[.] [.] μῶνας ἴκοντο 15
παρ[.....][...] τι μάκρ’ οὔρεα οἰ]κέουσαι,
δώματ[α λείπο]υσαι π[ατρὸς καὶ μητ]έρρα κεδινήν.

*O como las hijas de Partaón que fueron
tres cual diosas, conocedoras de hermosísimas acciones,
a las que en otro tiempo alumbró Laótoe, irreprochable reina Hipereide*



*tras haber subido al lecho fecundo de Partaón:
 Euritemiste, Estratonice y Estérope.
 Éstas, compañeras de las Ninfas de hermosos bucles
 y de las Musas a través de los montes de muchos valles [...]
 las altas cumbres del Parnaso [...]
 las acciones de Afrodita de áurea corona [...]
 llegaron, [...] habitando las grandes montañas,
 abandonando los palacios de su padre y a la primorosa madre [...]*
 (Hes., Fr. 26.5-17 M-W).

Con estas palabras nos presenta el poeta Hesíodo en el *Catálogo de las mujeres* a las hijas de Partaón, Euritemiste, Estratonice y Estérope, tres mujeres οἱαὶ τε θεαί, καὶ περικαλλέα ἔργ’ εἰδυῖαι, a las que vemos avanzar hacia el destino para el que ha sido creada toda heroína que se precie: ser amada, esposa de un hombre noble, de un héroe o de un dios y concebir un hijo ilustre.

Estas muchachas de reconocido linaje no serán menos, y conocerán, como reseña el propio texto, «las acciones de Afrodita de áurea corona», ya que Estratonice será la esposa de Melaneo y dará a luz a Eurito (Apollod. 2.4.9), Estérope es, en algunas fuentes, la madre de las Sirenas unida al río Aqueronte (Apollod. 1.7.10, 8.5), y Euritemiste, casada con Testis, será la madre, entre otros, de Leda, Altea e Hipermestra (Hes., Fr. 23a M-W y Apollod. 1.7.10, 8.3, 3.10.6).

Pero lo que resulta verdaderamente digno de comentario en la descripción que de estas heroínas hace Hesíodo, es el hecho de que, a diferencia de otras ilustres componentes de su catálogo, las tres muchachas eligen un camino especial hacia su destino: se hacen compañeras de las Ninfas y de las Musas, abandonan su hogar y a sus progenitores y van a habitar a las montañas. Se podría decir —usando un término tan anacrónico como expresivo— que «profesan» como Ninfas. En realidad, lo que resulta verdaderamente interesante no es el hecho de la descripción de un modelo habitual de mujer ilustre o heroína miembro de la «raza de las mujeres» que canta Hesíodo en su catálogo, sino el encuentro que se produce entre este tipo de mujeres «especiales» que pueblan las fuentes —incluso la épica arcaica— y otro tipo de mujeres especiales que no dejan de ser legión en las fuentes: las Ninfas.

Un estudio detenido de las figuras femeninas legendarias o divinas —dejando a un lado la figura de las diosas mayores— a la luz de la información de las fuentes arcaicas, revela las enormes concomitancias que existen entre estos dos colectivos. Algo que, con frecuencia, dificulta la identificación de muchas de las figuras femeninas del mito y la leyenda, a las cuales, de manera evidente, ni siquiera las mismas fuentes clasifican siempre bien. Personajes como Calisto o Europa, sobre las que hablaremos más adelante, por citar sólo dos ejemplos, unas veces resultan ser Ninfas, y otras, legendarias princesas.

Haciendo un repaso de la presencia de las Ninfas y las heroínas en las fuentes arcaicas, da ciertamente la impresión de que este estado de confusión es, en gran parte, «culpa» de las propias Ninfas. Estamos habituados a pensar en este colectivo de diosas menores como en un estereotipo: figuras anónimas, fuertemente ligadas al mundo natural y con unos cometidos que, aunque se ven resalta-



dos en el culto, ya están presentes en los poemas épicos: κουροτρόφοι, protectoras de rebaños, dadoras del precioso don del agua, divinidades de las bodas¹. Y efectivamente las fuentes, a menudo, nos las presentan así, de modo que, en relación con ellas, de una manera especial persiste la impresión que reflejan aposiciones formularias como κούραι Διός y κούραι Διός αἰγιόχοιο, o expresiones de relativo, que aparecen complementando al nombre de las Ninfas, como οὐτ' ἄρα νυμφάων αἶ τ' ἄλσεα καλὰ νέμονται καὶ πηγὰς ποταμῶν καὶ πίσεια ποιήεντα ο Νυμφάων, αἶ ἔχουσ' ὀρέων αἰπεινὰ κάρηνα καὶ πηγὰς ποταμῶν καὶ πίσεια ποιήεντα («Ninfas que habitan los bellos bosques/que poseen las elevadas cimas de los montes, las fuentes de los ríos, los prados llenos de hierba» *Il.* 20.8, *Od.* 6.123-24 y *hVen* 97 y 99), que las consagran como las diosas menores hijas de Zeus y números de la naturaleza. Sin embargo, el análisis detallado de su presencia, especialmente en los poemas épicos, revela que las Ninfas son algo más que las este-reotipadas pobladoras de las corrientes de agua.

LAS NINFAS EN LOS POEMAS ÉPICOS

El problema que plantean las Ninfas en las fuentes arcaicas se expresa perfectamente con la conocida expresión: «ni son todas las que están, ni están todas las que son». Ni todas las figuras femeninas designadas en las fuentes arcaicas con el nombre νύμφη tienen, en principio, condición de Ninfa —en el sentido de diosa—, ni todas las Ninfas que «ejercen como tales» se identifican con ese nombre; en resumen, no son Ninfas todas las que se llaman νύμφαι y, sin embargo, sí lo son muchas que llevan otros nombres. Da, ciertamente, la impresión de que el ser «ninfa» es más que nada una categoría dentro de la que tienen cabida muchos miembros con características comunes². Su propio nombre delata una condición especial y los epítetos (Díez Platas, 2000a y 2000b) que las acompañan, por ejemplo, no se limitan a advertir su relación con las montañas, con el agua o con el mundo natural, sino que las igualan en tratamiento a otras mujeres, mortales o diosas que comparten con ellas una caracterización. Sin duda, parece cierta la impresión de que en las Ninfas —tal y como aparecen presentadas en los textos— prima su irrenunciable condición femenina por encima de su relación con la naturaleza.

¹ El mejor resumen sobre la naturaleza e identidad de las Ninfas se encuentra en la voz correspondiente de la *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (s.v. Nymphai)*, elaborada por Herter y Heichelheim (*RE* XVII, 2 (1936), col. 1527-1599). A estas diosas en las fuentes y en la iconografía de la época arcaica dediqué mi tesis doctoral, con el título *Las Ninfas en la literatura y en el arte de la Grecia arcaica*, defendida en la Universidad Complutense de Madrid en 1996 y publicada en CD-ROM (DÍEZ PLATAS, 2002).

² Un caso especial que merece la pena comentar es el de las divinidades colectivas femeninas como las Horas, las Gracias e incluso las Musas, que comparten con las Ninfas algo más que el carácter colectivo. Son muchas las concomitancias entre ellas, pero su tipo de especialización y su entidad en la literatura y en el arte son de una envergadura que no permite hacer afirmaciones a la ligera.

El propio nombre de las Ninfas es un nombre común, muy poco caracterizado, que a primera vista aparece utilizado en las fuentes no sólo como nombre para designarlas a ellas, sino que tiene un conjunto de usos que parecen referirse, en principio, a otro tipo de figuras femeninas; usos que posiblemente encubren una igualdad en la condición. La propia etimología del término es y ha sido muy discutida, y, aunque ahora no hace al caso entrar en las distintas acepciones e interpretaciones de su sentido básico (Díez Platas y Bermejo Barrera, 2002: 173-180), valga decir que, de manera general *νύμφη* puede llevar implícito un sentido relacionado con la entrega o el propio matrimonio y en relación con esto, se suele considerar que, cuando el término no designa a las diosas, no tiene más que un sentido común y significa sencillamente «novia». Pero la realidad sobre los textos hace ver que esta acepción no casa bien con muchos de los usos del término a lo largo de los distintos poemas épicos, de modo que nos encontramos con un abanico de concesiones en el que distintas acepciones y sentidos tienen cabida. Así, se considera que *νύμφη* debe ser entendido en unos casos como «Ninfa diosa», en otros como «muchacha», en otros como «novia», en otros como «esposa», y en un par de casos aislados, como «cuñada»³.

Pero el problema real parece estibar en el hecho de que el nombre de las Ninfas aparece también muchas veces en singular, y usado para referirse a algunos personajes concretos, que tienen, además, un nombre propio, mientras que pocas veces queda difuminado en un uso estrictamente genérico y común, despojado del matiz de divinidad.

De manera general, *νύμφη* aparece usado de tres formas que, en principio, se diferencian con cierta facilidad. De las ciento quince veces que se usa la palabra en los textos arcaicos conservados, la gran mayoría designa a las diosas de la naturaleza. El término se refiere a las diosas en sesenta y tres ocasiones en toda la literatura arcaica, y cuarenta y cinco veces en la épica (Díez Platas y Bermejo Barrera, 2002: 209-231). Estos casos, en los que el término aparece, por lo común, en plural, están claramente identificados por el contexto, los epítetos y, sobre todo, por las frases —aposiciones u otras— que acompañan al nombre de las Ninfas.

El segundo grupo de usos del término corresponde a la designación de una Ninfa en singular, identificada por su nombre. En estos casos *νύμφη* da cuenta de su condición y acompaña, comúnmente en indisoluble unión, al nombre propio. Los casos son bastante numerosos y los sujetos, a los que suelen designar, queremos creer que son Ninfas, individuos que se desgajan del colectivo porque necesitan de la singularidad para intervenir en una historia o mito en la que son una pieza clave. Esta historia les da un nombre y una pequeña biografía, pero por lo general lo único que sabemos de la ninfa es el nombre, que suele ser parlante e indicar, en buena medida, su condición, con frecuencia en relación con la naturaleza a la que representa.

³ *Νύφη* es, por cierto, el término en griego moderno para designar a la cuñada, pero usado sólo por la familia del esposo para referirse a la nueva mujer que entra en la familia.

Entre ellas es frecuente el caso de la ninfa creada para la ocasión haciendo de madre o esposa de un héroe o un ser especial necesitado de rápida filiación o compañía. A este tipo de creaciones *ad hoc* responden Abarbarea en la *Iliada* (6.22)⁴, en la *Odisea*, Toosa (1.71-73)⁵, Faetusa y Lampetia (12.132)⁶, posiblemente la ninfa Astreis o Astreida en los fragmentos de Hesíodo (185.8 M-W)⁷, y Cnosia y Ogigia en el ciclo épico⁸. Pero también encontramos el término acompañando a individuos de mucha más entidad como Calipso⁹, Circe¹⁰,

⁴ Como KIRK (1990: 21-22) hace notar, la entidad de esta Ninfa no es más que literaria: «About Abarbaree we know nothing more. She and Boukolion may be fictitious details designed to vary the general theme». Su nombre, que sólo aparece una vez en Homero, y por tanto es un *hapax* homérico, no se considera, sin embargo, una «singularidad griega», según KUMPF (1984), porque lo citan Nonno y Hesiquio. Hay, efectivamente, otra Ninfa del mismo nombre citada por el mismo Nonno como madre de Calíroo, en Tiro (Nonn. *D*, XV, 377), mientras que Hesiquio habla de las Abarbareae o Abarbaleae como el nombre de una clase de Ninfas, pero todo parece inducir a la sospecha de que son recreaciones sobre el dato de Homero. (También hay una cita sobre la ninfa en Orph. *Lith.* 461.) Por otra parte, el problema del significado y la etimología de su nombre todavía sigue siendo una cuestión sin resolver satisfactoriamente («Abarbaree is a curious name for a water-nymph even if understood as ‘aborboros’ ‘unmuddy’, as Leaf suggests», KIRK, 1990: 21-22).

⁵ Hija de Forcis y madre de Polifemo por su unión con Posidón, aparece de nuevo como una creación para ilustrar y fundamentar la información que se da sobre Polifemo, en concreto para darle una filiación. («Poliphemos’ mother Thoosa seems to be an ad hoc invention, her name recalling the swift movement of the waves», S. West en HEUBECK-WEST-HAINSWORTH, 1988: 84.) Efectivamente su nombre significa «rapidez» y, como los de las Nereidas y las Oceánides, responde a una abstracción que se relaciona con las características del mar.

⁶ Llevan unos nombres muy adecuados como hijas de Sol: «la que brilla» y «la radiante», como comenta Heubeck («The poet gives the nymphs “significant” names of similar meaning appropriate to their father’s nature: “Shining” “Radiant”» HEUBECK-HOEKSTRA, 1989: 126).

⁷ En el fragmento figura, en un línea corrupta, sencillamente como Ἀστρηίδος ἠλεκόμοιο. En la voz ἠλεκόμος del *LFE* está incluida entre las mujeres mortales que llevan el epíteto, pero en la última edición de los fragmentos de Merkelbach-West, figura explícitamente como ninfa, al reconstruir el nombre que la acompaña, en un nuevo fragmento que no está numerado (p. 190a) (T 54): «[...] και νύμφης Ἀστρηίδος». No figura ni es considerada por West en su comentario del catálogo de las mujeres (WEST, 1985), ni por ningún otro autor, de modo que poco sabemos y poco podemos decir de ella, excepto que figura entre los amores de Apolo, y que eso parece ratificar su condición de ninfa.

⁸ Cnosia figura en Eumelo (Fr. 7 Bernabé, recogido en Apollod. 3,133). Se suponía que el padre había sido Menelao durante su estancia en Creta. Quizá su nombre tenga relación con Cnos. Ogigia se encuentra en Paníasis, fragmento 18 (Bernabé), transmitido por: Steph. Byz. *s.v.* Τρεμίλη. Su nombre es el de la mítica isla de Calipso en la *Odisea* (1.85; 6.172; 7.244, 254; 12.448 y 23.333) y para Apolodoro es una hija de Níobe y Anfión (3, 5.6.). Además, Ὠγύγιος es un adjetivo que acompaña al agua de la Estigia en Hesíodo (*Th.* 806) y aparece en poetas posteriores aplicado a lugares geográficos (HEUBECK, 1988, a propósito de las citas de la *Odisea*).

⁹ Calipso aparece citada veinticuatro veces en la *Odisea*. De ellas, trece veces se la llama o se refiere a ella el poeta como «Ninfa», acompañado el nombre con frecuencia con distintos epítetos que aclaran y corroboran su divinidad y su condición (*Od.* 1.14, 86; 4.557; 5.6, 14, 30, 58, 149, 153, 196, 230; 17.143 y 23.333). También hay una Calipso a la que se llama «ninfa» una vez en Hesíodo, en el fragmento 150.3. No existe confirmación de que esta sea la Calipso de la *Odisea* o, quizá, la hija de Océano, citada por Hesíodo en la *Teogonía*.

¹⁰ Circe aparece como ninfa solamente una vez en *Odisea* 10.543.

en las fuentes posteriores y una diosa según la *Odisea*. Viven en una isla, son pastoras divinas, cuidan los rebaños de su padre y son calificadas de εὐπλόκαμοι, con el epíteto que más veces acompaña a las Ninfas.

Pero tampoco están lejanas de esta consideración —al menos en las fuentes arcaicas— las figuras de mayor entidad que hemos reseñado a continuación. Calipso se ajusta también al paradigma de una Ninfa en su nombre parlante —«la que esconde», que denota su misión en la *Odisea*—, en su actitud, en su lugar de habitación —una isla—, en su relación con el mar, y en otros datos que no podemos ni enumerar, ni comentar aquí¹⁴. Por otra parte, la genealogía —o genealogías— que se propone para ella también resulta adecuada para ser considerada así¹⁵. El caso de Circe es parecido, ya que este personaje tiene un tipo de relación similar con Odiseo, aunque presenta en sus actitudes ciertos matices oscuros, relacionados con la hechicería. Por lo demás, ella también vive en una isla y tiene una relación sexual con el héroe; además, es hija del Sol —como las Ninfas del canto 12 de la *Odisea*— con el dato añadido de que su madre, Perseis, es una Oceánide. Maya, por su parte, es otra de esas figuras que encajan perfectamente en el prototipo. Es hija de Atlas y de una Oceánide, por tanto, una de las Atlántides (*Th* 938) o una de las Pléyades (Hes. *Fr.* 169, 170 y 291 M-W), todas ellas Ninfas por genealogía como fruto «del agua y la montaña». Madre de un dios por obra de Zeus, las fuentes la celebran como Ninfa no sólo con el título o con el nombre, sino también con los epítetos¹⁶ y, especial-

¹⁴ Calipso se ajusta al modelo tradicional de comportamiento y características de una ninfa. Primero, es probable que sea una verdadera ninfa en sentido natural, en relación con la isla, a la que ella está intrínsecamente ligada y fuera de la cual no tiene sentido de existir. Por otra parte, es un personaje mítico, imposible de verificar en la historia o la realidad, es una mujer, tiene una misión muy concreta: retener y ocultar a Odiseo; sus armas, armas de mujer: la seducción, ser el objeto del deseo de Odiseo, o aún mejor, provocar o infundir el deseo en él; después, su relación con el héroe es de lo más adecuado y cumple de manera paradigmática una relación de ninfa con héroe, pastor o caminante, una relación que atrapa y que encanta. Además no hay que olvidar que Calipso lleva un gran número de epítetos, que comparte con las Ninfas.

¹⁵ Figura explícitamente como hija de Atlas en *Od.* 7.245, mientras que aparece también una Calipso, como hija de Océano en la *Teogonía* en la lista de las Oceánides (*Th.* 359), al igual que en el himno a Deméter (*hCer.* 422). Pero hay otra mención de Calipso en los versos finales del poema de Hesíodo, donde figura como la madre de dos hijos fruto de su unión con Odiseo (*Th.* 1017). Como hija de Atlas o como Oceánide, de las dos maneras resulta ser una Ninfa, pues lo eran las Atlántides y las hijas de Océano. A este respecto, en el comentario del texto de la *Odisea*, Hainsworth se plantea la duda de si se trata de la misma figura (HEUBECK-WEST-HAINSWORTH, 1988), pero es evidente que no podemos saber si, a partir de su tratamiento como Ninfa en la obra de Homero, se produce a posteriori la inclusión de Calipso entre las Oceánides, las Ninfas que Hesíodo tenía a mano, desatendiendo la genealogía que proponía la *Odisea*, o si el proceso es exactamente el contrario.

¹⁶ Precisamente en torno a las Pléyades y su epíteto, el escoliasta de Píndaro planteó una polémica por no entender el uso del epíteto «montaraces», que el poeta aplica a las siete muchachas, que eran, para casi todos, nada más que las estrellas en las que se convirtieron. La leyenda y los testimonios de Hesíodo y Simónides hicieron saltar la cuestión de si eran o no unas Ninfas. En Simónides (*PMG* 555), en concreto, el poeta la llama οὐρεῖα (DÍEZ PLATAS, 2000a).



mente, por el resultado de su maternidad: Hermes. Un dios de ese tipo¹⁷ se merecía como madre a una ninfa montaraz.

Por último, en las fuentes arcaicas el término ninfa aparece aplicado varias veces a un conjunto de mujeres de distinta entidad, o utilizado de manera anónima. Estos veintitrés usos —once en la épica, nueve en la lírica y tres en Esquilo. *cf.* cuadro—, a los que designo como ninfas «con minúscula», componen un conjunto de apariciones del término en el que éste, en singular o en plural, se interpreta como nombre común. En varias ocasiones se refiere a mujeres mortales como es el caso de Penélope o Helena, a personajes cuya condición no está tan clara, como es el caso de Europa o Marpesa, pero, generalmente, no acompaña a los nombres en una estructura rígida y repetida como en los casos anteriores, comentados, y, en contadas ocasiones, funciona como simple nombre común con diversas acepciones, interpretado de diversas maneras, según expuse unas líneas más arriba.

NINFAS, NOVIAS, MUJERES: ¿CONDICIÓN O SITUACIÓN?

Precisamente este último grupo de usos, los usos del nombre común, es el que resulta especialmente interesante para rastrear la relación de las Ninfas con las heroínas. En todos ellos se da para *νύμφη* una interpretación —y, por tanto, una traducción— distinta de «Ninfa», y vacía de todo sentido mítico. El término, entonces, se interpreta como un nombre común, vestido, curiosamente, de las distintas acepciones, que ya hemos avanzado: muchacha, doncella, esposa, novia y hasta cuñada o hija. Y entre los veintitrés casos existen, además, ciertas diferencias muy patentes, que afectan, principalmente, a la identidad del personaje al que se refieren, ya que muchos de los usos del término hacen referencia a figuras concretas, mientras que otro grupo está usado de una manera más impersonal y, hasta cierto punto, anónima.

CITA	ACEPCIÓN	TIPO DE CONTEXTO	SUJETO	NATURALEZA DEL SUJETO	SITUACIÓN DE TIPO ERÓTICO
<i>Il.</i> 3.130	Novia/Cuñada	Impresivo	Helena	Mortal	Implícita
<i>Il.</i> 9.560	Doncella/Novia	Narrativo	Marpesa	Legendaria	Explícita
<i>Il.</i> 18.492	Novias	Narrativo	-	Mortales	Explícita
<i>Od.</i> 4.742	Hija/Novia	Impresivo	Penélope	Mortal	Implícita
<i>Od.</i> 11.38	Esposas	Narrativo	-	Mortales?	Implícita
<i>Od.</i> 11.447	Recién casada	Narrativo	Penélope	Mortal	Explícita
<i>h.</i> XIX 34	Hija/Ninfa	Narrativo	?	Legendaria	Explícita

¹⁷ Hermes es un dios especialmente ligado a las Ninfas. Comienza por ser hijo de una de ellas, pero su relación se estrecha en el *hVen.* 262, donde el dios figura como uno de los compañeros de lecho de las Ninfas; por añadidura, el mundo religioso también la ratifica en *Od.* 14.435, con el sacrificio de Eumeo, y en el Escolio al mismo pasaje, que recoge un yambo de Semónides sobre la relación de Hermes con las Ninfas en el culto.

<i>Th.</i> 298	Ninfa/Muchacha	Narrativo	Equidna	Diosa	Explícita
<i>Th.</i> 305	Ninfa	Narrativo	"	"	-
<i>Th.</i> 307	Ninfa	Narrativo	"	"	-
<i>Hes. Fr.</i> 141.10	Doncella	Narrativo	Europa	Legendaria	Explícita
<i>Sapph.</i> 30.4-5	Novia	Narrativo	-	Mortal	Explícita
<i>Sapph.</i> 116	Novia	Impresivo	-	Mortal	Explícita
<i>Sapph.</i> 117	Novia	Impresivo	-	Mortal	Explícita
<i>Praxill.</i>	Mujer/Esposa	Impresivo	-	Mortal	Explícita
<i>B.</i> 1.127	Doncella	Narrativo	Dexitea	Legendaria	Explícita
<i>B.</i> 17. 53	Doncella	Narrativo	Europa	Legendaria	Explícita
<i>Pi.</i> O.VII.14	Esposa	Narrativo	Rodas	Diosa	Explícita
<i>Pi.</i> N.V. 33	Esposa	Narrativo	Hipólita	Legendaria	Explícita
<i>Pi.</i> P.IX.56	Novia	Narrativo	Cirene	Legendaria	Implícita
<i>A. Fr.</i> 342	Doncella	Impresivo	Calisto?	Legendaria	?
<i>A. Agl</i> 1179	Novia/Recién casada	Narrativo	-	Mortal	Explícita
<i>A. Fr.</i> 47a	Novia	Narrativo	-	Mortal	Explícita

Esta situación propicia la elaboración de una clasificación previa de los usos para facilitar un análisis más homogéneo. La clasificación atiende, en primer lugar, al uso personalizado o anónimo, pero, en un segundo paso, se atiende también a la condición de los sujetos a los que se refieren los primeros usos; todo esto se aprecia claramente en el cuadro de usos (*cf.* cuadro), donde se encuentran expuestos los datos del conjunto de los casos de la épica —junto a los casos de la lírica y de la tragedia— con la cita, la acepción o traducción que generalmente se propone para el término, el tipo de contexto —narrativo o impresivo— en que se encuentra usado el término, la condición o naturaleza del personaje al que se aplica el término y, por último, la indicación de que el pasaje en el que se usa el término revela una situación de tipo erótico explícita o implícita.

Como se puede apreciar, el término parece designar a mujeres mortales tan sólo en tres ocasiones: cuando se refiere a Helena y a Penélope en la *Iliada* y la *Odisea* respectivamente. Otras diez veces se encuentra con mujeres que podemos considerar legendarias, por oposición a la condición de las anteriores y su participación en el mito: la progenitora de Pan, Marpesa, Cirene, Europa, Hipólita, Calisto y Dexitea. Y sólo en dos ocasiones consideramos que el término designa a un personaje claramente divino por naturaleza, como lo son Equidna, una de las hijas de Ceto y Forcis, presente en la *Teogonía*, y Rodas, la ninfa epónima de la isla, esposa del Sol. En estos dos casos el término se refiere a dos seres asimilables con Ninfas, pero nunca se traduce o interpreta como tal, es decir, no se considera que aluda a su condición, sino que indica alguna otra cosa diferente. En el resto de los casos el término parece estar designando realmente a las novias o recién casadas del mundo real, en principio, sin relación alguna con el contexto mítico o legendario.

El primer uso del término «con minúscula», cronológicamente hablando, es el primer uso de la *Iliada* y se refiere a Helena. Se produce en el canto 3.130, cuando la diosa Iris, bajo la apariencia de la hermana de Paris, se dirige a Helena con la expresión: *νύμφα φίλη*. La interpretación que se propone para el término aplicado aquí a Helena no es unívoca. Leaf (1900-1902²), en su edición de la *Iliada*, apoyándose en el testimonio del griego moderno que ya comenté, proponía inter-



pretarlo como cuñada, ya que está puesto en boca de la diosa Iris, cuando ésta intenta, con su apariencia cambiada, hacer creer a Helena que es su propia cuñada; pero también se ha propuesto interpretar el término como «novia», sin olvidar que Kirk (1985: 281), al comentar el pasaje, aunque se detiene en el caso de la cuñada y da la versión de Leaf, hace referencia al significado de joven esposa o novia.

No cabe duda de que el sentido más ajustado al valor habitual de ninfa, «novia», es más genérico y aceptable en términos generales, pero aquí quizá resulta un poco extraño, algo extemporáneo, porque, aunque hay que considerar que Helena está en Troya en calidad de «pareja» de Paris, no creemos que «novia» sea precisamente el sentido más adecuado, si lo comparamos con el valor nupcial y ceremonioso que parece tener en otros textos, donde se da en contextos claros de matrimonio. Por otra parte, no parece que sea apropiado que en una alocución directa su «cuñada» se dirija a ella con un término más apropiado para el novio, o, en todo caso, para cualquiera que la quisiera celebrar así, cosa que se daría sólo en un contexto claramente nupcial.

Resulta bastante extraño un uso tan aislado, que no tiene parangón, ni siquiera en la interpretación del caso idéntico, una frase gemela, que se aplica a Penélope en *Odisea* 4.743. En este segundo caso, también se proponen para el término, según los autores, distintas interpretaciones, entre las que destaca la acepción de «hija». No obstante también se propone interpretar la alocución como «joven esposa» o quizá «recién casada», obviamente fundando la interpretación —como en el caso anterior— en la condición del personaje que pronuncia la frase, ya que es Euriclea, la nodriza, la que se dirige a Penélope en estos términos y, o bien la considera una hija, o —como apunta Stephanie West (Heubeck, West y Hainsworth, 1988: 239)— se dirige a ella como la recién casada que era, cuando llegó al hogar de Odiseo en el que Euriclea estaba ya.

Evidentemente, en ambas citas la interpretación obedece más a la intención de explicar el sentido por el contexto y el personaje que pronuncia la expresión, que al propósito de ser fiel al contenido del término y a lo que éste denota o connota.

Si admitimos esta libertad en la interpretación, como se pone de manifiesto en estos dos casos, que, además, cuentan con el agravante de ser idénticos, renunciamos en cierta medida a aceptar que hay un sentido básico en el término y que el sentido de *νύμφη* está marcado por el hincapié que hace especialmente en la nubilidad femenina, dejando al término reducido a un comodín, intercambiable con otros como *κόρα*, *ἄκοιτις* o, quizá, incluso *θυγάτηρ*, algo que —se puede afirmar positivamente— no es, en absoluto, verdad (Díez Platas y Bermejo Barrera, 2002: 172-180).

Por tanto sería necesario ensayar o intentar buscar una posible razón para que personajes diferentes, en contextos distintos y de manera extraordinariamente aislada, se dirijan a dos mujeres diferentes de la misma manera: con un nombre especial, un nombre que en la mayoría de sus usos tiene un sentido sacro o, al menos, mítico.

Buscar el denominador común entre los dos casos puede ser una estupenda manera de empezar. Y este denominador común puede posiblemente encon-

trarse en Helena y Penélope, ya que no está ni en sus interlocutoras¹⁸, ni en los contextos, ni en los poemas. La única coincidencia es de tipo lingüístico: las dos frases son estilos directos y *νύμφα*, un vocativo.

Las concomitancias entre Helena y Penélope aparentemente son inexistentes. El papel de Helena en la *Ilíada* es «erótico» y negativo. Por su relación con Paris se origina la guerra, y ella se encuentra en Troya en calidad de algo parecido a «novia», sin el sentido nupcial, sin duda, o al menos porque ha sido el objeto de deseo de Paris, pero no por otra cosa distinta. En ese sentido, más que una novia es sencillamente una «provocadora de deseo» legendaria, aunque sea a pesar de su voluntad, porque es su destino.

Penélope, por su parte, es la esposa fiel por excelencia. En ese sentido, es quizá lo opuesto a Helena, aunque su papel en la *Odisea* también está marcado, como en el caso de la esposa de Menelao, por la relación con el hombre, por una postura relacionada con el matrimonio, y porque ella también es, en otras circunstancias, un objeto de deseo. Lo fue, sin duda, para su esposo, pero la clave es que lo es para los pretendientes, en el momento que refleja el poema, y su actuación está condicionada por la actitud de éstos hacia su persona.

Es éste, entonces, el denominador común que las une: ser un objeto de deseo. Encarnada en dos mujeres mortales de importancia capital, la femineidad expresada de dos maneras: en el destino de Helena y en la reticencia de Penélope.

Marpesa y Europa —como Dexíteia, Hipólita, Cirene y, posiblemente, Calisto en la lírica (cf. cuadro núm. 1)— son también llamadas *νύμφη* en los textos arcaicos, pero el término no las acompaña directamente como aposición o tratamiento, como sucedía con Calipso, Circe o Toosa, sino que se refiere a ellas sin repetir su nombre. En todos los casos, se ha propuesto para *νύμφη* el valor del nombre común, pero asignándole distintas acepciones: doncella o novia para el caso de Marpesa¹⁹, y doncella para Europa²⁰.

Sin embargo, aunque las acepciones son más o menos adecuadas para los contextos y las situaciones vitales de cada una de ellas, parece que se podría mati-

¹⁸ Sólo en el caso de Helena me parece una cuestión relevante el que la palabra esté puesta en boca de una diosa, lo que nos hace movernos inmediatamente en el terreno de lo divino, porque Iris, con su presencia, hace que la escena tome un sentido sobrenatural y pone a Helena en relación con la divinidad, porque se encuentra conversando de hecho con una diosa, aunque ella crea que sólo habla con su cuñada.

¹⁹ *Ilíada* 9.553-560: «Mas cuando a Meleagro le invadió la ira, que también a otros, aun siendo muy cuerdos, les hincha los sentidos en el pecho, entonces irritado en su corazón contra su madre Altea, se quedó tumbado junto a su legítima esposa, la bella Cleopatra, la hija de Marpesa, la Evenina, de bellos tobillos, y de Idas, el más esforzado de los terrestres hombres de entonces —él fue quien tomó el arco ante el soberano Febo Apolo en porfía por la doncella, de bellos tobillos, [...]». Traducción de E. Crespo. En otras versiones se traduce o interpreta como novia, porque la lucha de Idas y Apolo se considera una disputa por una futura esposa.

²⁰ Hes. *Fr.* 141.8-10: «...iba para Europa de finos tobillos... el padre de hombres y de dioses... de las doncella de hermosa cabellera». También a Europa, como madre de Minos, se refiere Baquilides en uno de los *Ditirambos* (17.53).

zar aún más, puesto que el análisis de los usos produce la sensación de que el término, aplicado a ellas, tiene un valor añadido y parece esconder una marca de condición. Si bien es cierto que en los casos de estas muchachas ni está tan clara la condición divina —de la que Calipso, Circe o Maya, evidentemente, gozaban—, ni se puede hablar de meras creaciones *ad hoc*, como en el caso de algunas de las Ninfas de las que ya hemos hablado. Sin embargo, todas ellas pertenecen a un grupo más o menos extenso de mujeres que tienen asignada una función clara en el mito, y gozan de una figura con más entidad por su origen y su misión que algunas Ninfas ocasionales, que toman parte en un episodio aislado, pero menos realizada e importante que la de las Ninfas individuales de rango superior.

Como heroínas, tienen en común la pertenencia a una familia conocida o especial, lo que les proporciona una genealogía más o menos clara. La mayoría de ellas son hijas de un rey legendario —Europa es una princesa fenicia, bien hija de Agenor, hijo de Poseidón y de la Ninfa Libia, o bien hija de Fénix, el antepasado epónimo de los Fenicios; para Calisto hay tres posibles padres con rango de rey o héroe: Licaón, Nictéo o Ceteo; Cirene, por su parte, es la hija de Hipseo, rey de los Lapitas e hijo, a su vez, del río Peneo y de la Náyade Creúsa— y, además cuentan, con una madre o una abuela, que es, sin lugar a dudas, una de las Ninfas al uso, Náyade, Nereida u Oceánide —la madre de Europa, por ejemplo, es, en una de las versiones de su historia, una Ninfa epónima conocida y Cirene, como vemos, es nieta de la Náyade Creúsa—, y, en cualquier caso, es corriente que su genealogía entronque con la divinidad de una u otra manera: Marpesa, por ejemplo, es hija de Eveno, un hijo del dios Ares.

En otro orden de cosas, su papel en los episodios en los que participan, tiene siempre el «perfume» de la vida de las Ninfas «de primera mano» —si las podemos llamar así—, porque, al igual que ellas se ven de una u otra manera, implicadas en asuntos eróticos, muchas veces con un dios. Zeus pretende y consigue a Europa, y Apolo, por su parte, pretende, sin conseguirla, a Marpesa. Curiosamente el término *νύμφη* siempre aparece usado precisamente cuando se alude o relata alguna de estas circunstancias. El fragmento de Hesíodo sobre Europa hace referencia a su unión con Zeus, y a la maternidad de aquella. Igualmente la referencia de Baquilides se produce en una invocación de Minos a su padre Zeus, unido a su madre Europa. En el caso de Calisto —si es que se trata de ella— no lo podemos corroborar por la fragmentariedad del texto, pero Calisto era considerada ninfa por Hesíodo según las fuentes (*Fr.* 163 M-W). El caso de Cirene, en cambio, es evidente, puesto que toda la *Pítica* IX narra el proceso del amor de Apolo, aunque la cita concreta —donde aparece el término (v. 56)— sea más bien una celebración de su llegada a África; del mismo modo que resulta indiscutible la posición de Marpesa en el episodio al que, brevemente, alude el citado párrafo (*vide supra* n. 19) de la *Iliada*²¹.

²¹ A propósito de esto, resulta interesante aducir el comentario de HAINSWORTH (1993: 136) sobre los versos 559-561: «Idas drew his bow against Apollo, not in a contest for a bride as 560 seems to imply but, according to Paus. 5.18.2 (description of the Chest of Kupselos), to defend his wife against the god's licentiousness [...]».

Considero, pues, que resulta bastante evidente que el denominador común que presentan estas muchachas para que les sea aplicado el término *νύμφη* se encuentra en el momento y el contexto en los que se usa el término, momentos y contextos en los que se pone en evidencia la carga erótica y de unión sexual posible o efectiva, que en algunos casos se manifiesta sencillamente como la expresión del deseo. Esto último sucede, por ejemplo, con Marpesa, que se convierte en objeto de deseo de Apolo, aunque el dios no pueda consumir su intención. Los casos de Europa e Hipólita —que, como en el caso de Cirene, pertenecen al entorno de la lírica— corroboran las situaciones citadas. La historia de Europa es la de la culminación de la unión; en el caso de Hipólita —que es único y especial— ella misma se coloca, por decisión propia, en una tesitura erótica con la intención de provocar a Peleo. Considero que estas circunstancias y situaciones —y no las condiciones de cada una de ellas— es lo que motiva que reciban la designación de *νύμφη*.

Por estas razones, creo que no son válidas las acepciones o interpretaciones como *doncella* o *novia* en estos casos, quizá ni siquiera el de *desposada* o *esposa*, que pudiera resultar más apropiado. El problema es que el término adecuado sería aquel que pudiera expresar el estado en el que se produce el deseo que las mujeres despiertan o intentan despertar. Y si no se propone directamente el cambio de acepción y el uso de «*ninfa*» como traducción para todos esos casos, al menos hay que tener en cuenta que el término está reflejando la condición de mujer mítica en posición de servir de «objeto de deseo» para el varón, y convertida en «*materia prima*» para la genealogía, que se produce en todos esos casos.

Los últimos casos, que he considerado como anónimos, en los que parece que la condición humana despojada de leyenda es evidente (*cf.* cuadro), pueden considerarse una aplicación esporádica —y escasa— para indicar a la mujer cuando como *novia* se pone en esta misma circunstancia de ser el contrapunto del hombre con una clara función (Díez Platas y Bermejo Barrera, 2002: 205-208).

NINFAS Y HEROÍNAS: MATERIA DE DESEO

Podríamos entonces concluir que las Ninfas, las ninfas, en singular, y todas aquellas que de una u otra manera caen alguna vez bajo esta denominación, llevan en esta designación la connotación de carga erótica, de «*materia de deseo*» que considero que es lo que vertebra la condición de las Ninfas en las fuentes arcaicas y que se encuentra presente igualmente en la existencia de heroínas, en su destino y en su condición. Así pues, las circunstancias que rodean a las Ninfas —y, en especial, a todas aquellas que adquieren un nombre y una historia propia a causa de un episodio amoroso— aproximan a los grupos de diosas a las heroínas con las que, al fin y al cabo, comparten el destino de la femineidad «útil», que he intentado ilustrar en estas páginas.

Posiblemente es esto lo que hace que se produzcan con frecuencia dos tipos de trasvases entre ambos grupos: o bien que se considere que muchas de las heroínas son Ninfas que se introducen en genealogías heroicas, como apunta Debora Lyons (1997: 173) en su estudio sobre las heroínas; o bien que se consi-



dere —como hace Nock (1972: 593-596)— que en casi todas las ocasiones Ninfas y heroínas son una misma cosa. A este respecto comparto plenamente la teoría que Jennifer Larson (1995) utiliza para refutar la afirmación de Nock, pero en lo que se refiere a la postura de Lyons considero que esa irrupción de las Ninfas en los catálogos de las heroínas no es realmente una «fuga» hacia el mundo de las heroínas, sino que más bien las Ninfas y cada uno de los miembros del colectivo ostentan una condición de «motor erótico del universo» a la que las heroínas se ven elevadas dentro de su propia esfera.

Las similitudes entre ambos colectivos, ciertamente, son numerosas, porque —como aparece en el fragmento de Hesíodo con el que comenzamos— Ninfas y heroínas son compañeras de viaje y de destino. La diferencia no es más que una: el punto de origen.

Las Ninfas sufren un proceso «humanizante» gracias a la relación amorosa que las une a un dios o a un mortal y les da una historia sujeta al tiempo, pero este proceso parte de su hábitat, de la naturaleza y de su esfera de divinidad y se dirige hacia el mundo donde tiene lugar la historia. El proceso que sufre la heroína tiene un sentido inverso, es un proceso de «divinización», la relación amorosa en su caso le proporciona una historia que la ensalza y la acerca a la esfera divina intermedia que habitan las Ninfas. Procediendo de distintos mundos, Ninfas y heroínas se encuentran y se confunden en esa franja intermedia en la que todas estas «mezclas» son posibles. En cierta manera, como mirándose en un espejo, las Ninfas se quieren ver como heroínas, y las heroínas, como Ninfas.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DÍEZ PLATAS, F. (2000a): «Naturaleza y femineidad. Los epítetos de las Ninfas en la épica griega arcaica», *Cuadernos de Filología Clásica* 10, 19-38.
- DÍEZ PLATAS, F. (2000b): «Los epítetos del amor y el deseo en la épica griega arcaica», *Actas del X Congreso Español de Estudios Clásicos*, Madrid, I, 385-390.
- DÍEZ PLATAS, F. (2002): *Las Ninfas en la literatura y en el arte de la Grecia arcaica*, Universidad Complutense de Madrid.
- DÍEZ PLATAS, F./J. C. BERMEJO BARRERA (2002): *Lecturas del mito griego*, Madrid, Akal.
- HAINSWORTH, B. (1993): *The Iliad: A commentary, Volume III: books 9-12*, Cambridge.
- HEUBECK, A./S. WEST/B. HAINSWORTH (1988): *A Commentary on Homer's Odyssey. Volume I: Introduction and books I-VIII*, Oxford.
- HEUBECK, A./A. HOEKSTRA (1989): *A Commentary on Homer's Odyssey. Volume II: books IX-XVI*, Oxford.
- RUSSO, J./M. FERNÁNDEZ GALIANO/A. HEUBECK (1992): *A Commentary on Homer's Odyssey. Volume III: books XVII-XXIV*, Oxford.
- JANKO (1991): *The Iliad: A commentary, Vol. IV: books 13-16*, Oxford.
- KIRK, G. S. (1985): *The Iliad: A commentary, Volume I: books 1-4*, Oxford.
- KIRK, G. S. (1990): *The Iliad: A commentary, Volume II: books 5-8*, Oxford.
- KUMPF, M. M. (1984): *Four Indices of the Homeric Hapax Legomena*, Hildesheim.
- LARSON, J. (1995): *Greek Heroine Cults*, The University of Wisconsin Press.
- LEAF, W. (1900-1902(2)): *The Iliad I-II*, Londres.
- LFE (s.v.) Lexicon des frühgriechischen Epos*, ed. B. Snell-H. Erbse, Göttingen, 1955.
- LYONS, D. (1997): *Gender and Immortality. Heroines in Ancient Greek Myth and Cult*, Princeton University Press.
- MARKWALD, G. (1986): *Die Homerischen Epigramme*, Hain.
- NOCK (1972): *The Cult of Heroes*, en *Essays on Religion and the Ancient World*, 2 vols., Oxford.
- RICHARDSON, N. J. (1993): *The Iliad: A commentary, Volume VI: books 21-24*, Cambridge.
- WEST, M. L. (1985): *The Hesiodic Catalogue of Women*, Oxford.

