

La alteridad odiseica: notas sobre los ‘falsos relatos’ de Ulises

Odyssean Alterity: Notes on Odysseus’ ‘False Tales’

Emilio Suárez de la Torre

emilio.suarez@upf.edu

<http://orcid.org/0000-0003-1982-7000>

Universitat Pompeu Fabra

Departament d’Humanitats

Ramon Trias Fargas, 25-27

08005, Barcelona

Fecha de recepción: 4 de junio de 2021

Fecha de aceptación: 2 de julio de 2021

RESUMEN: Observaciones sobre los pasajes de *Odisea* en que Ulises hace un relato falso de su identidad y su presencia en Ítaca. Se considera rasgo sustancial de estas situaciones la adaptación del discurso a cada uno de los interlocutores. Por otra parte, el autor considera innecesario asumir que las menciones de Creta son indicio de una versión anterior o alternativa, conocida por Homero, en la que Creta tuviera un papel fundamental.

PALABRAS CLAVE: *Odisea*, ficción, personajes, psicología del relato, Creta.

ABSTRACT: Remarks on Odysseus’ ‘false tales’ in the *Odyssey*, concerning his identity and presence in Ithaka. The fundamental trait of these tales is the adaptation to the addressee. On the other side, the author thinks that it is not necessary to accept that the Cretan mentions are indications of a precedent or alternative version, known by Homer, in which Crete could have had a central role.

KEYWORDS: *Odyssey*, fiction, characters, psychology of the narratives, Crete.

Introducción

Hacer una propuesta a estas alturas sobre un aspecto de la *Odisea* es una temeridad sólo explicable por el hecho de que se hace en homenaje a un buen amigo que, además, reúne en muy alto grado las cualidades de filólogo y de poeta. Los peligros que acechan son muchos y no siempre tan llevaderos como una temporada en la morada de Circe o Calipso. Lo peor es aquello de «esto ya se había dicho» (sobre la *Odisea*, casi todo). Puede ser, pero siempre queda la esperanza de decir algo más y, sobre todo, con otros fundamentos.

I. Resumen de los relatos

Una característica bien conocida de este poema homérico es que Ulises asume en algunos momentos el papel de «relator» de su accidentado retorno de Troya, faceta especialmente notable en la corte de los Feacios. Del canto 9 al 12 es la voz de Ulises la que nos conduce desde la morada de Circe a la isla de Calipso, desde la que llegará a Esqueria, tras haber vivido experiencias de toda clase, incluido un descenso al mundo de los muertos. A partir del canto 13 la acción ya se concentra en Ítaca. Cabe notar que ese retorno de Ulises supone, en primer lugar, la destrucción del pueblo que le había acogido, los Feacios, al cumplirse la antigua maldición que sobre ellos pesaba, por obra de Posidón. Es decir, el relato veraz, por más que sea asombroso, es oído por quienes, tras ayudar a Ulises a retornar, dejarían de existir al cumplirse las antiguas predicciones (13, 172, *παλαίφατα θέσφατα*)¹. Sin embargo, ese retorno genera un proceso, muy bien calculado por el poeta, de «recuperación de identidad» en el que ésta va a ser ocultada por él mismo (con la ayuda siempre de Atenea, claro) hasta la definitiva revelación.

En esta contribución sólo quiero poner de relieve los rasgos que revelan la estudiada técnica del poeta² para adaptar al personaje al que van dirigidos los distintos relatos que contienen una falsa identidad odiseica³. Para ello comenzaré por resumir cada uno de esos relatos en el orden en que aparecen, para luego pasar a analizar algunos de sus rasgos y a hacer una valoración de su conjunto en el contexto de la *Odisea*.

1. El primero de estos relatos tiene lugar nada más llegar a Ítaca, aunque Ulises aún no sabe dónde se encuentra. Tampoco sabe que la primera persona con quien va a encontrarse es Atenea, la cual adquiere el aspecto de un joven pastor que posee la delicadeza de «los hijos de los soberanos» (*Od.* 13, 223). Ulises se dirige a él con gran espontaneidad, le pide que le ponga a salvo junto con sus pertenencias y le pregunta que dónde se encuentra. Al decirle aquél que se encuentra en Ítaca⁴, procede Ulises a identificarse (vv. 256-286). Ante la

¹ En términos similares, van Nortwick 2009: 49.

² En este estudio utilizaré indistintamente los términos ‘Homero’ y ‘el poeta’ para referirme al responsable de la versión, más o menos consolidada, que nos ha llegado de *Odisea*, sin que ello implique que no sea consciente del largo proceso que, en la etapa oral de composición y transmisión, así como en el momento en que se puso por escrito, ha afectado a este poema.

³ El motivo de los falsos relatos (‘Trugrede’) odiseicos (y, en general, en la literatura antigua) ha sido objeto de numerosos estudios, entre los que destaco ahora Trahman 1952, Burrows 1965, Blumlein 1971, Del Corno 1978, Rössler 1980, Fuchs 1993, Pratt 1994, Grossardt 1998, el ya citado de van Nortwick 2009 o el más reciente análisis sistemático de los ejemplos odiseicos de Alden 2017: 263-303. Además, las referencias y comentarios a los pasajes a los que aquí haré referencia abundan en otros estudios que serán citados en su momento.

⁴ Atenea hace una descripción casi idílica de la isla: vid. vv. 242-249.

afirmación del joven (o sea, Atenea) de que cómo puede ser tan necio como para no saber de la existencia de Ítaca, Ulises comienza por afirmar que oyó hablar de ella en su isla natal, la «ancha Creta», descrita como lejana⁵. De allí tuvo que irse por haber matado a Orsíloco, hijo de Idomeneo, quien quería arrebatarse su botín por no haber servido o cuidado (el término es *θεράπειον*) adecuadamente a su padre y sí haber comandado a otros guerreros. Tras tenderle una emboscada y darle muerte, Ulises se embarca en la nave de unos fenicios, a quienes entrega un notable botín y les pide que le lleven a Pilo o a la Élide, territorio de los Epeos. Un vendaval los desvía de la ruta. Al pasar por Ítaca desembarcan, Ulises se queda dormido, ellos le dejan allí con sus pertenencias, que le bajan del barco, y parten hacia Sidón. Es un relato sumamente simple, que justifica de manera elemental la presencia de Ulises en la isla, la posesión de bienes y el desconocimiento de lugar donde se encuentra. Aparece ya la mención de Creta como lugar de origen del héroe. El motivo de su partida se describe como resultado de un crimen, cometido en una especie de «defensa del honor», al intentar privarle del botín troyano por no haber sido sumiso con Idomeneo. En contraposición, Atenea, al revelarse como diosa, ensalzará la figura de Ulises de forma muy positiva.

2. El siguiente relato tiene por interlocutor al porquero Eumeo (*Od.* 14, 192-359). Eumeo presenta un rasgo que será compartido por Penélope y Laertes cuando 'Ulises' les asegure que volverá Ulises: su obstinada incredulidad de que esto pueda suceder. Frente a ello, Ulises va a reforzar su convencimiento del retorno mediante una afirmación que responde a una formulación oracular y que encontramos aquí (vv. 158-164) y luego en la conversación con Penélope (19, 303-307), aunque más abreviada:

Sepan ahora esto Zeus, por delante de los otros dioses, y la mesa hospitalaria, / y el hogar del irreprochable Ulises, al que he llegado. / En verdad todo esto se cumplirá tal como lo anuncio: este mismo año vendrá aquí Ulises, / al acabar esta luna y comenzar otra⁶.

A pesar de esta rotundidad, Eumeo se muestra muy obstinado en su negación de la posibilidad del retorno de Ulises. Entonces Ulises comienza el falso relato de sus peripecias. Es un cretense, hijo de Cástor Hilácida (Κάστωρ Ὑλακίδης) y de una *pallakis*. Aunque apenas le dejaron herencia los hermanos, se hizo gue-

⁵ La expresión es *τηλοῦ ὑπὲρ πόντου* (v. 257). No es tanto exageración geográfica como intento de confirmar la importancia de Ítaca: a pesar de no ser *εὐρείη* (como Creta) y de la lejanía.

⁶ Los versos que se omiten en la versión ante Penélope son los dos últimos (162-164, «*retornará a casa y castigará / a quien aquí deshonor a su esposa y a su ilustre hijo*»), que son los que Aristarco consideraba sospechosos por considerarse *ἄσύμφωνοι* respecto a lo precedente. La seclusión no es necesaria: aquí Ulises se expresa con más libertad que ante Penélope respecto a la cuestión de los pretendientes.

rrero valiente y consiguió riquezas y esposa. Es decir, Ulises traza un retrato en el que se pone de relieve su valor guerrero, su fuerza, sus dotes para la aventura, sin miedo a la muerte. El poeta describe, pues, un perfil de personaje en el que las cualidades personales están por encima de la nobleza de cuna, en un notable contraste con la ideología aristocrática. Confiesa que no tenía otras aficiones, ya que, con una expresión que reencontraremos en Arquíloco⁷, «cada hombre se deleita con actividades diferentes» (ἄλλος γάρ τ' ἄλλοισιν ἐπιτέρπεται ἔργοις, v.228). Por nueve veces anduvo en expediciones marinas, que le reportaron riquezas, lo que supuso que los cretenses lo consideraran δεινός y αἰδοῖος⁸. Cuando se organizó la expedición contra Troya se embarcó junto con Idomeneo. Diez años después volvió a Creta, pero estuvo allí sólo un mes, ya que luego se embarcó para Egipto. Allí sus hombres asolaron el territorio y provocaron la ira de sus habitantes, que casi los aniquilaron. Entonces él decidió entregarse al rey: se quitó el casco, depuso el escudo y la lanza⁹ y abrazó sus rodillas. Así consiguió que le perdonara y protegiera. Estuvo allí siete años y reunió riquezas, hasta que al octavo un fenicio¹⁰ le convenció de ir a Fenicia, pero al cabo de un año lo llevó a Libia. Cuando llegaban a Creta se desencadenó una tempestad, pero Zeus lo salva y, agarrado a un mástil, llega a la Tesprótide, donde lo acoge el rey Fidón. Él pregunta por Ulises, y se entera de que había ido a Dodona a consultar sobre su retorno¹¹. Fidón dice que le iba a preparar una nave para devolverlo a su patria, pero, al pasar por allí una nave tesprótida que iba a Duliquio, le dice que vaya allí, donde está el rey Acasto. Sin embargo, los de la nave lo traicionaron: le quitaron las ropas, le pusieron un trozo de tela y, después de desembarcar, lo dejaron allí atado. Pero, mientras ellos comían, se soltó, se acercó al mar, nadó hasta un bosque y se ocultó. Los tesprotos se van sin buscarlo, los «dioses lo ocultan» y así llegó al establo de Eumeo. Éste es el accidentado relato del supuesto cretense, pero Eumeo no se muestra convencido, sino que persiste en afirmar que Ulises tiene que estar ya muerto. Además, confiesa que no quiere interrogar a nadie ni informarse desde que un etolio le había asegurado que había visto a Ulises en Creta, con Idomeneo, reparando sus naves, y que había afirmado que regresaría

⁷ ἄλλ' ἄλλος ἄλλοι καρδίην λαίβεται fr. 123 W. Cf. Hedreen 2016: 81. Para la relación entre la *Odisea* (o, más exactamente, la figura de Ulises) y Arquíloco vid. Seidensticker 1978 y Hedreen 2016: 59-100.

⁸ Exactamente igual que Atenea consigue que lo consideren los feacios: *Od.* 4, 22.

⁹ Otra vez una conexión con Arquíloco (fr. 5 W.); cf. Hedreen 2016: 70.

¹⁰ Sobre la caracterización positiva o negativa de los fenicios en estos relatos, vid. Stripeikis 2018: 34. La autora atribuye (a mi juicio, acertadamente) estas diferencias a la adecuación «a su auditorio inmediato». «En efecto, atribuirle a los fenicios una actitud favorable iría en detrimento de uno de los objetivos principales que encierra el relato falso dirigido a Eumeo, esto es, generar empatía y asegurar una buena recepción por parte del porquerizo».

¹¹ En concreto, si lo haría «visible o a escondidas», ἢ ἀμφαδὼν ἢ κρυφῆδόν (14, 330).

«o en verano o en otoño, / portador de muchas riquezas, con sus divinos compañeros» (vv. 379-385), por lo que pide ahora a Ulises que no le engañe. Más adelante, el relato del encuentro nos lleva a una escena de simposio entre porqueros, en el que el falso cretense relata con detalle una supuesta peripecia compartida con Ulises y Menelao en el curso de la cual, debido al intenso frío, él pidió a Ulises que le facilitara un manto. Como no había ninguno disponible, Ulises envía con un pretexto inventado a Toante para que dé un recado a Agamenón y, al salir corriendo de allí, Ulises le pasó el manto de Toante a él. En un perfecto enlace de la ficción del falso Ulises con la situación en que se produce, el poeta describe la reacción de Eumeo ante el falso anciano: le asegura que, aunque ellos no disponen de muchos mantos, el hijo de Ulises le proporcionará las vestimentas adecuadas.

3. El tercer relato (17, 415-444), va dirigido a Antínoo, uno de los pretendientes, en el contexto de una escena en la que se ha planteado la cuestión de la mendicidad y en la que Telémaco reprocha a Antínoo su actitud hacia el extranjero. Antínoo se muestra groseramente hostil (incluso amenaza a Telémaco), pero los demás sí le dan alimentos y le llenan su bolsa. Antes de salir de la sala, Ulises se detiene ante Antínoo y le relata su pasado y la razón de haber llegado a su situación actual. Él también fue feliz y rico, pero, por voluntad de Zeus, fue hasta Egipto, junto con unos piratas. Para afear la actitud de Antínoo, insiste en que él, cuando era rico, siempre daba lo que necesitara a quien llegara errante. La situación que se describe a continuación es coincidente con la que vimos en *Od.* 14, 257-272 (estos versos coinciden con 17, 427-441): atracó las naves en el río, ordenó a esos hombres que las vigilaran, envió a unos a inspeccionar, pero atacaron a los egipcios y devastaron las tierras. Entonces aquéllos vinieron a atacarlos y, a su vez, mataron a muchos o los esclavizaron, como en la escena del relato a Eumeo¹². La diferencia está en que aquí él es entregado a un soberano de Chipre, Dmétor Jásida, quien lo lleva a esa isla, desde la que afirma que ha llegado hasta Ítaca. Tras este relato, la reacción de Antínoo es brutal, ya que arroja un escabel a Ulises y le golpea en el hombro. Éste no se inmuta y los demás reprochan a Antínoo su actitud.

4. Dos falsos retratos autobiográficos se dan después en forma muy abreviada. En 18, 125-150 Ulises se dirige al pretendiente Anfinomo (que ha tenido una actitud positiva hacia él a raíz de la pelea con el mendigo Iro) y le aconseja que retorne a casa antes de que llegue el desastre. Para ello Ulises recurre a la «persuasión por asimilación»: también el podría haber sido dichoso (ὄλβιος),

¹² Aquí Eumeo está presente, así que Ulises no puede desviarse de su anterior versión. Sin embargo, hay diferencias notables: no se habla de los años pasados en Egipto y se introduce la mención del viaje a Chipre con Dmétor Jásida. Para la valoración de esta clase de «inconsistencias» (a mi juicio, aparentes), cf. Russo 1992: 39-40.

pero cometió muchas insensateces confiado en su fuerza, así como en su padre y hermanos (vv. 138-140).

5. El siguiente corresponde a su confrontación con la impertinente sirvienta Melanto (19, 71-88). De nuevo sus palabras suponen una advertencia, apoyadas por la referencia al cambio de destino que los dioses pueden hacernos vivir: también él fue ὄλβιος en su hogar, tuvo riquezas y servidumbre y ayudaba a quien llegara a su casa necesitado, hasta que Zeus cambió su destino.

6. Llegamos así al relato más extenso y, de algún modo, el que exigía más elaboración, ya que es la versión que Ulises da a Penélope acerca de sí mismo (19, 165-202; 221-248; 262-307). Ella, tras lamentarse por la ausencia de Ulises y detallarle cómo puso el pretexto de la mortaja de Laertes para retrasar la decisión del matrimonio, excusa que ya no le sirve, dice que quiere conocer su γένος, «pues no procedes de una encina legendaria ni de una roca», expresión que encuentra un paralelo (con otro uso) en Hesíodo¹³. Ante esta insistencia, Ulises vuelve a identificarse como cretense, con detalles muy distintos. Habla de Creta como si se dirigiera a alguien que no sabe de su existencia y se extiende en detalles que demuestran cierto conocimiento del territorio o, al menos, de su «historia». Es una isla con 90 ciudades y varias poblaciones y lenguas: aqueos, eteocretenses, dorios, pelagos. Menciona la ciudad de Cnos, donde reinaba Minos¹⁴, quien cada nueve años se reunía con Zeus¹⁵. Él es nieto de Minos, hijo de Deucalión y hermano de Idomeneo: es la genealogía más «noble» que presenta en estos falsos relatos. Su nombre es Etón (Αἴθων). Su hermano fue a Troya, pero no él, quien se quedó en Creta. Por causa de un temporal llegó a la isla Ulises con sus compañeros camino de Troya. En concreto, relata que Ulises llegó a Amniso, a la cueva de Ilitía, y preguntó por Idomeneo, al que le unían lazos de hospitalidad. Él lo agasajó, igual que a sus compañeros, y permanecieron allí 12 días, hasta que cesó el temporal. En este punto el poeta introduce una célebre observación que presenta de nuevo una correspondencia hesiódica: «Al hablar configuraba numerosas falsedades iguales a realidades»¹⁶ (ἵσκε ψεύδεα πολλὰ λέγων ἐτύμοισιν ὅμοια), afirmación que va seguida del efecto de sus palabras

¹³ Cf. Hes. *Th.* 35, aunque allí el uso es distinto (por qué seguir hablando de la encina y de la roca).

¹⁴ Cf. *Il.* 13, 450-452, en boca de Idomeneo, quien explica su descendencia de Zeus-Minos-Deucalión. Vid. Hölscher 1988/1990³: 210: «So wird in die iliadischen Realien die Glaubwürdigkeit der Lüge eingebettet (19.181)».

¹⁵ *Od.* 19,179 Μίνως ἐννέωρος βασιλεὺς Διὸς . . . ὀαριστῆς cf. *Pl. Min.* 319b.

¹⁶ *V.* 204; cf. Hes. *Th.* 27-28 ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὅμοια, ἴδμεν δ' εὖτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι. En la versión hesiódica, las Musas afirman que saben decir mentiras iguales a verdades, pero también, cuando quieren, proclamar verdades, mientras que el pasaje homérico incide sólo en la capacidad odiseica de crear ficciones con la palabras (ἵσκε [sobre el radical *ικ-]... λέγων. Cf. Suárez de la Torre 2015).

en Penélope, con un símil caracterizado por la anáfora del verbo «derretirse» o «fundirse»¹⁷.

No parece, sin embargo, que las siguientes palabras de Penélope respondan a semejante crisis emocional, ya que, para poner a prueba la veracidad de lo dicho, le pide que describa el atuendo y aspecto de Ulises, así como el de los compañeros que con él iban. Ulises, que finge hacer un esfuerzo de memoria después de 20 años, responde entonces (vv. 221-248) que llevaba un manto púrpura con una fibula de oro que describe en detalle (presentaba el relieve de un perro que tiene apresado un cervatillo), además de un sayo brillante. Además, tras mencionar la entrega de obsequios de hospitalidad, añade que iba acompañado de un heraldo al que tenía, dice, especial afecto: Euríates, «caído de hombros, de piel oscura, de pelo crespo»¹⁸. Esta descripción, señala el poeta, hace brotar las lágrimas de Penélope, quien alaba al narrador, aunque ella insiste en que nunca volverá Ulises.

La obstinada actitud de Penélope provoca una ampliación del relato de Ulises, ahora con más información (vv. 262-307). Asegura que ha oído decir que Ulises está vivo cerca, en el pueblo de los tesprotos, y que es portador de muchos bienes, aunque perdió a sus compañeros al partir de Trinacia. Afortunadamente, llegó a la isla de los feacios¹⁹, quienes lo agasajaron y dieron obsequios. Podría haber regresado desde allí con riquezas, pero fue luego a Tesprotia. La fuente de su presencia en Tesprotia es la de su propio rey, Fidón (Φειδών), que además mostró al viajero los tesoros que portaba Ulises. Éste había ido a consultar el oráculo de Dodona, para saber si retornaría a escondidas o a la vista de todos. Entonces Ulises hace un juramento y emite esa especie de profecía ya mencionada a propósito del relato de Eumeo: Ulises regresará al acabar esta luna y empezará la siguiente²⁰.

El último falso relato, ante su padre Laertes, después de la segunda *nekyia* (24, 244-314), es el más dispar de todos los que hemos visto hasta ahora. Ulises se presenta ante Laertes como un extranjero que quiere confirmar si efectivamente ha llegado a Ítaca, ya que quiere indagar acerca de un antiguo huésped suyo, al que acogió hacía tiempo y al que proporcionó diversos dones de hospitalidad. Este huésped dijo ser hijo de Laertes Arcesiada y de origen itacense. Ante esto

¹⁷ 19, 204-209: «Al hablar configuraba numerosas falsedades iguales a realidades. /De ella, al escucharlo, fluyeron las lágrimas y se fundía su cuerpo, /como la nieve se funde en las alturas de los montes, cuando el Euro la hace fundirse, una vez que el Zéfiro sobre ella se derrama; y al fundirse, se multiplica el caudal de los ríos; así de ella, derramando lágrimas, se fundían las hermosas mejillas, al llorar por su esposo, que al lado estaba sentado».

¹⁸ v. 246 γυρὸς ἐν ὁμοισιν, μελανόχροος, οὐλοκάρηνος.

¹⁹ Esta referencia y la anterior de Sicilia (Trinacia) se integran en la estrategia de mezcla de lo verdadero y lo ficticio (en relación con el retorno «real»).

²⁰ Cf. *supra*, I.2.

Laertes requiere más detalles sobre aquella visita del itacense y le pregunta por su origen y cómo ha llegado allí. En este caso responde que se llama Epérito, que es originario de Alibante²¹, hijo de Afidante Polemónida²². Ha llegado a Ítaca procedente de Sicania. Añade que han pasado cinco años desde que Ulises llegó y partió de su patria, con buenos augurios. Al ver la enorme tristeza del padre²³, Ulises le confiesa quién es, ante lo que Laertes le exige una prueba de su identidad, que en este caso será la cicatriz y el relato de su causa.

II. Observaciones

Este repaso a las situaciones en que Ulises opta por un falso relato de identificación nos permite apreciar las diferencias y coincidencias entre ellos. No es difícil hacer una valoración de cada una de ellas y analizarlas desde el punto de vista de la creación poética y los recursos del poeta para resolver esas situaciones. Pero, al tratarse de la poesía homérica, inevitablemente tropezamos con el escollo de la naturaleza de esa poesía. No se adoptará el mismo enfoque partiendo de una metodología unitaria, analítica o neoanalítica. Para no extenderme en exceso y, sobre todo, para no aburrir al lector, resumo rápidamente mi postura. Considero que: 1. *Iliada* y *Odisea*, surgidas, por supuesto, de una tradición oral común, tienen diferencias de todo tipo suficientes para situarlas en momentos y entornos de composición distintos. 2. Eso no impide que en ambos poemas el análisis interno nos permita encontrar elementos que hacen pensar en estratos cronológicos y temáticos diferentes, o incluso de relación con otras tradiciones épicas. Pero: 3. La forma en que ambos poemas nos han llegado presentan una coherencia que apoya la idea de una consolidación de la composición en un momento determinado.

¿Cómo se inserta en esta problemática la cuestión de los falsos relatos? En principio, vemos que obedecen a una técnica concreta de relato épico en el que el héroe, que lleva muchos años ausente de su patria, hace una especie de recuperación progresiva de la identidad ante los demás precisamente mediante el recurso a fingir otra identidad: desde el 'Nadie' ante Polifemo a las diversas versiones de alteridad que aquí encontramos²⁴. Su relato *real* a los Feacios pasa a ser relato *ficticio* en los subsiguientes encuentros. Si a ello sumamos los rasgos compartidos por cada relato, junto con la técnica de adaptación a cada interlocutor (que

²¹ No corresponde a ninguna ciudad, es topónimo ficticio. Cf. la nota siguiente.

²² «The names given in this fictitious biography are improvised on the spur of the moment, and are obviously meant to be seen through and decoded, not so much by Laertes, who does not react to them, but by the audience»: Hoekstra 1989: 395, con un resumen de los posibles significados de los nombres, que considera «problemáticos».

²³ Véase el comentario a los versos 315-317 de Hoekstra 1989: 396-397.

²⁴ Para más detalle sobre este aspecto, remito a van Nortwick 2009, con bibliografía precedente.

ahora subrayaré), concluiremos con una visión unitaria en cuanto a la naturaleza de la composición. Sin embargo, hay un detalle en esos relatos ficticios que ha suscitado indicios de la existencia de lo que se puede denominar *Odisea alternativa*. La reiterada aparición de la isla de Creta en tres de los falsos relatos, unido al hecho de que en el canto primero (1,93, 285) Zenódoto indicara que en un escolio a *Od.* 3, 313 aparecía un verso adicional (en el segundo caso presentado como variante) con la mención de Creta como lugar al que debe ir Telémaco a indagar por su padre²⁵, todo ello ha dado pie a la hipótesis de que el poeta está recurriendo a una variante (o variantes) de la *Odisea* en que lo que aquí aparece como falso relato correspondiera a la versión del retorno de esa versión²⁶. En apoyo de esta hipótesis estaría el hecho de que de esta forma el poeta podría jugar con el conocimiento de la versión alternativa por parte del auditorio, de modo que lo que aquí se presenta como falso es el reflejo de lo que en esa versión es lo verdadero. Pues bien, en cuanto al apoyo en la observación del escoliasta, remito al reciente estudio de Beck²⁷ en el que se demuestra el erróneo uso que se ha hecho de este dato, por haber descuidado e incluso descontextualizado la información completa aportada por los escolios. En cuanto a la (posible) versión alternativa, con independencia de la cuestión del escolio, hay que reconocer que no carece de verosimilitud y que añadirían cierto valor a la elección del poeta cara a la audiencia. Lo que pasa es que no es necesario pensar precisamente en una versión alternativa del retorno de Ulises. Tanto Creta, como los demás lugares y territorios mencionados por Ulises, aparecían en otras descripciones que no se vinculaban necesariamente con su retorno, aparte de que, cuando éste recurre a ellas, las ajusta al nivel de precisión necesario en esa situación concreta. Muy importante: la descripción de Creta en el relato a Penélope deja ver una particular consideración por esta isla, tan diferente (en extensión y variedad de población) del pequeño reino de Ítaca. De algún modo estos falsos relatos hacen de contrapeso ficticio a la superioridad real del reino de Idomeneo, del que se apropia el poeta en un irónico giro. Todo ello sin olvidar que la *Odisea* contiene elementos de cronologías dispares subsumidos y armonizados en la composición que nos ha llegado²⁸. En resumen, no veo necesario, o al menos imprescindible, que haya

²⁵ 93a κεῖθεν δ' ἐς Κρήτην τε παρ' Ἰδομενέα ἄνακτα. En el v. 285 también se da la variante ἐς Σπάρτην.

²⁶ Además de los autores mencionados en notas precedentes, la «cuestión cretense» ha sido tratada, desde diversos puntos de vista, entre otros, por los autores siguientes: Woodhouse 1930, Burrows 1965, Merkelbach 1969, Erbse 1972, Rösler 1980, West (S.) 1981, Emlyn-Jones 1986, Hölscher 1988/1990², Peradotto 1990, Pratt 1994, Reece 1994, Richardson 1996, Danek 1998, Burkert 2001, Finkelberg 2012, Levaniouk 2012, Tsagalis 2012, Nagy 2017, Sammons 2018, Węcowski 2019, West (M.L.) 2014, Beck 2020.

²⁷ Beck 2020.

²⁸ Sobre esta cuestión, véase Nagy 2017 (aunque su valoración es distinta).

que contar con esa versión alternativa del retorno para justificar el recurso a las menciones de Creta. Por otra parte, podríamos estar ante una posible ironía o guiño del propio poeta, dado que Creta y Egipto se mencionan en el retorno de Agamenón, tal como lo relata Néstor en *Od.* 3, 291-302: el falso relato de Ulises absorbe elementos del de Agamenón, con lo que se aumenta el contraste de los dos distintos destinos.

III. Propuesta

Mi propuesta es que estamos ante una estrategia narrativa con justificación interna (caracterización de cada relato según el personaje que lo escucha) y externa (verosimilitud de las referencias; ‘juego’ con la audiencia). Resumo los rasgos de cada caso que justifican mi opinión.

Primer relato. Frente a un pastor, reacción espontánea: indagación de ubicación y petición de amabilidad. La respuesta del joven, con los detalles sobre Ítaca, no exenta de cierta idealización casi paradisiaca, hace que Ulises adopte ya una táctica menos espontánea y se presente de forma adecuada al interlocutor, un joven pastor. Es un relato no especialmente glorioso, sin interés por reflejar una personalidad heroica. No da datos precisos sobre Creta, simplemente es «ancha» y está «lejos, sobre el mar» (exactamente «mar abierto»), para destacar su distancia de las islas más cercanas). Ahora bien, al cambiar Atenea su aspecto y revelar su identidad, asistimos a un fiel retrato del héroe, en el que se elogian y ensalzan sus rasgos más conspicuos: sólo ella sabrá que es el héroe oculto.

Con Eumeo el relato adquiere una notable complejidad. Hemos visto que podría dividirse en tres partes. Primero, la sorprendente «profecía» sobre el retorno de Ulises. Segundo, la detallada descripción de las aventuras en las que, ahora sí, se pone de relieve la naturaleza aventurera del individuo y sus cualidades guerreras, aunque a partir de un estatus secundario en la familia en la que nace. También queda en relieve su habilidad para salir con vida de situaciones comprometidas. Destaca asimismo el hábil enlace entre relato falso y contexto del mismo, a partir del motivo del «manto prestado». Por último, téngase en cuenta que Ulises es consciente de la importancia de la información a Eumeo, ya que es quien la transmitirá a Telémaco (16, 60-67) y a Penélope (17, 522-527).

Ante Antínoo la actitud es muy diferente, a pesar de compartir elementos con el relato a Eumeo. Aquí no se muestra como hijo de una concubina, sino como un hombre que ha sido rico y poderoso, pero que lo ha perdido todo, a la vez que describe su talante generoso en clara contraposición (implícita) a la mezquindad de Antínoo. Todo ello explica la violenta reacción de éste.

El mismo tono se mantiene, aunque con matices, en las advertencias a Anfínomo y a Melanto. Su supuesto cambio de destino debe servir de ejemplo a los interpelados para no cometer más errores. Ambos casos funcionan como presa-

gios del inminente castigo que se se cierne sobre ellos y, de nuevo, son perfectamente adecuados a la situación.

Como era de esperar, el grado máximo de expansión del relato hemos visto que se alcanza ante Penélope. Destacan estos aspectos: autorretrato con rasgos más nobles (véase la genealogía que detalla)²⁹, detalles sobre la isla de Creta³⁰, un sutil juego para despertar las reacciones de Penélope y referencias más acordes con el verdadero viaje odiseico, como son la mención de Trinacia y, sobre todo, de los Feacios. Hay una combinación de la búsqueda del componente emocional con una especie de guiño al auditorio en cuanto al juego de realidad-ficción.

En el caso del encuentro con Laertes³¹, aunque el recurso al falso relato a primera vista pueda parecer sorprendente, incluso injusto, como si jugara con los sentimientos del padre, en realidad es una prueba más de la intencionada función de adaptación al personaje. De nuevo la falsa versión atenúa la impresión que supondría una revelación brutal, plantea una alternativa de identidad posible que luego hará más creíble la verdadera y prepara la identificación final. Por otra parte, dado que Laertes era un experimentado anciano que incluso había participado en la expedición argonáutica, era preferible recurrir a un relato con elementos no «verificables», por lo que lo ficticio alcanza aquí su máximo grado.

Es evidente que Ulises tiene la capacidad de configurar relatos falsos que suenan a verdaderos y que los adapta a cada situación y personaje. Ahora bien, salgamos de la magia del relato y tengamos en cuenta que quien hace eso es el compositor³² del poema. Aquél a quien denominamos Homero hace de Ulises un narrador en segundo plano que se ajusta al juego que el poeta impone de realidad y ficción. Toda la *Odisea* es ficción desde nuestro punto de vista, pero para los coetáneos de Homero y los griegos antiguos es relato de lo que fue. Así que la habilidad del compositor es dotar a Ulises de la capacidad de introducir ficción en el marco de los hechos acaecidos. Una ficción que, en realidad, es verosímil (ἐτῶμοισιν ὁμοῖα), ya que enlaza con episodios realmente vividos por Ulises³³.

Bibliografía

ALDEN, M. (2017), *Para-Narratives in the Odyssey: Stories in the Frame*, Oxford, Oxford University Press.

²⁹ Cf. Stripeikis 2018: 38.

³⁰ Su descripción es la que más ha influido en la propuesta de una *Odisea* «cretense».

³¹ Vid. Heubeck 1981.

³² Désele el nombre que se quiera o simplemente el poeta 'Q', como hace West 2014.

³³ Cf. Węcowski 2019: 34. Este artículo es excelente, pero, en mi opinión, el concepto de 'desheroización' y de supresión de lo maravilloso como rasgo de estos relatos es en realidad una visión «desde fuera».

- BECK, B. (2020), «Reassessing the Evidence for Zenodotus' Cretan Odyssey», *TAPA*, V 150.2, pp. 357-378.
- BLUMLEIN, G. (1971), *Die Trugreden des Odysseus*, Diss. Frankfurt.
- BURKERT, W. (2001) «Der Odyssee-Dichter und Kreta», en *Kleinen Schriften I. Homerica* (Christoph Riedweg ed.) Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, pp.127-137.
- BURROWS, R.Z. (1965), «Deception as a Comic Device in the Odyssey», *CW* 59, 33-36.
- DANEK, G. (1998), *Epos und Zitat. Studien zu den Quellen der Odyssee*, Wien, Verlag der ÖAW.
- DEL CORNO, D. (1978), «Le aventure del falso mendico», *RCCM* 20, 835-845.
- EMLYN-JONES, C. (1986), «True and Lying Tales in the Odyssey», *G&R* 33, 1-10.
- ERBSE, H. (1972), *Beiträge zum Verständniss der Odyssee*, Berlin, De Gruyter.
- FINKELBERG, M. (2012), «Oral Formulaic Tradition and the Individual Poet», en Montanari-Rengakos-Tsagalis (eds.), pp. 73-82.
- FUCHS, E. (1993), *Pseudologia: Formen und Funktionen fiktionaler Trugrede in der griechischen Literatur der Antike*, Heidelberg, Winter Verlag.
- GROSSARDT, P. (1998), *Die Trugreden in der Odyssee und ihre Rezeption in der antiken Literatur*, Frankfurt, Peter Lang.
- HEDREEN, G. (2016), *The Image of the Artist in Archaic and Classical Greece: Art, Poetry, and Subjectivity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HEUBECK, A. (1981), «Zwei homerische πείραι. ω 205 ff. und B 53 ff.», *ZAnt* 31, 73-83.
- HEUBECK, A. – HOEKSTRA, A. (1989), *A Commentary on Homer's Odyssey* vol. II, Oxford University Press.
- HÖLSCHER, U. (1988/1990³), *Die Odyssee. Epos zwischen Märchen und Roman*, München, Beck.
- LEVANIOUK, O. (2012), «Οὐ χρώμεθα τοῖς ξενικοῖς ποιήμασιν: Questions about Evolution and Fluidity of the Odyssey», en Montanari-Rengakos-Tsagalis (eds.), pp. 369-409.
- MERKELBACH, R. (1951), *Untersuchungen zur Odyssee*, München, Beck.
- MONTANARI, F. – RENGAKOS, A. – TSAGALIS, Ch. (eds. 2012), *Homeric Contexts. Neoanalysis and the Interpretation of Oral Poetry*, Berlin, De Gruyter.
- NAGY, G. (2017), «Diachronic Homer and a Cretan Odyssey», *Oral Tradition* 31 (1), 3-50.
- PERADOTTO, J. (1990). *The Man in the Middle Voice: Name and Narration in Homer's Odyssey*, Princeton, Princeton University Press.
- PRATT, L. (1994), *Lying and Poetry from Homer to Pindar*, Ann Arbor, University of Michigan Press.

- REECE, S. (1994), «The Cretan Odyssey: A Lie Truer than Truth», *AJP* 115, 157-173.
- RICHARDSON, S. (1996), «Truth in the Tales of the «Odyssey», *Mnemosyne*, 49, n. 4, pp. 393-402.
- RÖSLER, W. (1980), «Die Entdeckung der Fiktionalität in der Antike», *Poetica* 12, pp. 283-319.
- RUSSO, J. – FERNÁNDEZ-GALIANO, M. – HEUBECK, A. (1992), *A Commentary on Homers' Odyssey*, vol. III, Oxford University Press.
- SAMMONS, B. (2018), «'I will send him to Samos, and sandy Pylos'. A Fragment of the *Cypria* in the Homeric Scholia?», *AC* 61, 201-211.
- SEIDENSTICKER, B. (1978), «Archilochus and Odysseus», *GRBS* 19, 5-22.
- STRIPEIKIS, C. A. (2018), «Innovación y tradición en las mentiras cretenses de Odiseo», *Classica* 31.1, pp. 25-42.
- SUÁREZ DE LA TORRE, E. (2015), «La verdad de las Musas y de los poetas (sobre Hesíodo, *Th.* 26-28)», en J. Vela, J. F. Fraile Vicente, C. Sánchez Mañas (eds.), *Studia Classica Caesaraugustana. Vigencia y presencia del mundo clásico hoy: XXV años de Estudios Clásicos en la Universidad de Zaragoza*, Zaragoza, Prensas Universitarias, pp. 263-297.
- TRAHMAN, C.R. (1952), «Odysseus' lies (*Odyssey*, books 13-19)», *Phoenix* 62, 31-43.
- TSAGALIS, Ch. (2012), «Deauthorizing the Epic Cycle: Odysseus' False Tale to Eumaeus (Od. 14.199 – 359)», en Montanari-Rengakos-Tsagalis (eds.), pp. 309-345.
- VAN NORTWICK, Th. (2009), *The Unknown Odysseus. Alternate worlds in Homer's Odyssey*, Ann Arbor, The University of Michigan Press.
- WALCOT, D. (1977), «Odysseus and the Art of Lying», *AncSoc* 8, 1-19.
- WĘCOWSKI, M. (2019), «An *Intentionale Gegenwart*? Odysseus' 'False Tales' and the Intellectual Context of the *Odyssey*», en Möller, A. (ed.), *Historiographie und Vergangenheitsvorstellungen in der Antike: Beiträge zur Tagung aus Anlass des 70. Geburtstages von Hans-Joachim Gehrke. Alte Geschichte*. Stuttgart, Franz Steiner Verlag, pp. 21-45.
- WEST, M. L. (2014), *The Making of the Odyssey*, Oxford University Press.
- WEST, S. (1981), «An Alternative Nostos for Odysseus», *LCM* 6: 169-75.
- WOODHOUSE, W. J. (1930), *The Composition of Homer's Odyssey*, Oxford.

