

La fórmula homérica νεκῶν ἀμεινὰ κάρηνα

Jorge J. Linares Sánchez

Universidad de Murcia

jls12311@um.es

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-2148-7669>

The Homeric Formula νεκῶν ἀμεινὰ κάρηνα

En este artículo se aborda el análisis de la fórmula homérica νεκῶν ἀμεινὰ κάρηνα, empleada para referirse a los difuntos que acuden ante Odiseo en la *Nekyia*. Mediante un examen detallado de cada uno de los términos que la componen, se investigan sus acepciones específicas dentro de los poemas homéricos y su función en los fragmentos correspondientes. El análisis integral de los términos constituyentes de la fórmula y de su función específica en el pasaje homérico permite desentrañar y comprender con mayor precisión los matices semánticos asociados a los difuntos evocados en este episodio.

This article examines the Homeric formula νεκῶν ἀμεινὰ κάρηνα, used to refer to the deceased who appear before Odysseus in the *Nekyia*. Through a detailed analysis of each term that composes the expression, their specific meanings within the Homeric poems and their function in the corresponding passages are investigated. The comprehensive analysis of the formula's constituent terms and their specific role within the Homeric passage allows for a deeper understanding of the semantic nuances associated with the deceased evoked in this episode.

Palabras clave: Homero; *Odisea*; *Nekyia*; léxico.

Keywords: Homer; *Odyssey*; *Nekyia*; Lexicon.

Cómo citar este artículo / Citation: Linares Sánchez, Jorge J. (2025) «La fórmula homérica νεκῶν ἀμεινὰ κάρηνα», *Emerita* 93 (1), 1367. <https://doi.org/10.3989/emerita.2025.1367>

Recibido: 03/01/2025; *Aceptado:* 11/03/2025; *Publicado:* 25/08/2025

1. Introducción

En el canto XI de la *Odisea*, tradicionalmente denominado la *Nekyia*, el héroe viaja a la entrada del Hades, realiza un ritual nigromántico y entra en contacto con los muertos. Para referirse a ellos se utilizan diversas expresiones: ψυχαὶ νεκῶν κατατεθνηώτων (*Od.* XI 37, 541 y 564), νεκροὶ ἀφραδέες (*Od.* XI 475-476), βροτῶν εἶδωλα καμόντων (*Od.* XI 476), νέκυες καταφθιμένοι (*Od.* XI 491), etc. Mediante ellas se ofrece información acerca de la existencia *post mortem* de las almas, como la inconsciencia o el agotamiento. El presente estudio se centra en una de estas fórmulas, νεκῶν ἀμενηνὰ κάρηνα, que aparece únicamente en los cantos X y XI del poema homérico, en el contexto de la nigromancia del héroe. La fórmula es utilizada por primera vez por la maga Circe, que la pronuncia dos veces al enseñar a Odiseo cómo evocar a los muertos: tras llenar una fosa con determinadas sustancias rituales, deberá prometer a los νεκῶν ἀμενηνὰ κάρηνα el sacrificio de una vaca y otras ofrendas (*Od.* X 521-523):

πολλὰ δὲ γουνοῦσθαι νεκῶν ἀμενηνὰ κάρηνα,
ἐλθὼν εἰς Ἰθάκην στεῖραν βοῦν, ἥ τις ἀρίστη,
ῥέξειν ἐν μεγάροισι πυρὴν τ' ἐμπλησέμεν ἐσθλῶν¹

Esta promesa persigue congraciarse con ellos justo antes de que se complete el ritual con el sacrificio *in situ* de un cordero y una oveja, cuya sangre colmará la fosa y atraerá a los ἀμενηνὰ κάρηνα de los difuntos, ansiosos por beber del hoyo. Odiseo deberá rechazarlos a punta de espada, hasta que Tiresias beba de él y le muestre el camino al hogar (*Od.* X 535-537):

αὐτὸς δὲ ξίφος ὅξῃ ἐρυσσάμενος παρὰ μηροῦ
ῆσθαι, μηδὲ ἔαν νεκῶν ἀμενηνὰ κάρηνα
αἵματος ἄσπον ἴμεν πρὶν Τειρεσίαο πυθέσθαι

En el canto siguiente Odiseo viaja a los confines del Océano y evoca a los muertos. En el relato del ritual de evocación se repiten las instrucciones de Circe con variaciones menores, la mayoría motivadas por el cambio de persona y tiempo de la narración (*Od.* X 521-526 ≈ XI 29-34, X 531-537 ≈ XI 44-50). Odiseo realiza las plegarias indicadas (*Od.* XI 29-31):

πολλὰ δὲ γουνούμην νεκῶν ἀμενηνὰ κάρηνα,
ἐλθὼν εἰς Ἰθάκην στεῖραν βοῦν, ἥ τις ἀρίστη,
ῥέξειν ἐν μεγάροισι πυρὴν τ' ἐμπλησέμεν ἐσθλῶν

Y el ritual tiene éxito. Numerosos νεκῶν ἀμενηνὰ κάρηνα se acercan atraídos al hoyo de Odiseo, quien los mantiene alejados con su espada (*Od.* XI 48-50):

αὐτὸς δὲ ξίφος ὅξῃ ἐρυσσάμενος παρὰ μηροῦ
ῆμην οὐδ' εἶων νεκῶν ἀμενηνὰ κάρηνα
αἵματος ἄσπον ἴμεν πρὶν Τειρεσίαο πυθέσθαι.

¹ Utilizamos la edición de von der Mühll (1946) para la *Odisea* y la de West (1998 y 2000) para la *Iliada*.

La parte de ambos cantos que queda enmarcada por la fórmula (*Od.* X 527-530, XI 35-43) presenta una mayor divergencia debido a la diferente función de cada texto. En las instrucciones de Circe se especifica el procedimiento que Odiseo debe seguir para realizar correctamente el sacrificio (los animales negros han de mirar hacia el Erebo, mientras que él aparta la mirada) pero no se detalla el resultado (la llegada de las almas). Al contrario, Odiseo relata brevemente la ejecución del ritual (la degollación de las reses) y a cambio desarrolla el resultado mediante la enumeración de los grupos de almas que se acercaron, como los guerreros heridos de muerte en combate.

La fórmula debió de considerarse arcaica y oscura ya en la Antigüedad: en un fragmento de *Comensales* de Aristófanes un padre, al examinar a su hijo acerca del significado de ciertas γλῶτται homéricas, le pregunta por esta expresión en concreto: {ΓΕΡΩΝ} πρὸς ταῦτα σὺ λέξον Ὀμήρου ἐμοὶ γλώττας· ... τί καλοῦσ' ἀμενηνὰ κάρηνα; (fr. 222, ed. Edmonds²). Actualmente, la imprecisión en el sentido de la fórmula se pone de manifiesto en la diversidad de traducciones que ha recibido en distintas lenguas europeas. En castellano, por ejemplo, se ha propuesto «las inanes cabezas de los muertos» en las traducciones de Segalá y Estalella o García Gual; Gutiérrez ofrece variantes como «los muertos ... sus cabezas inanes» o «muerto de inane cabeza». Otras traducciones incluyen «los muertos, cabezas sin brío» (Pabón), «las cabezas inertes de los muertos» (Calvo³), o «las cabezas vanas de los muertos» (Macías). En el ámbito anglosajón Murray traduce «the powerless heads of the dead», fórmula similar a la de Johnston («the powerless heads of all the dead»); Lattimore prefiere «the strengthless heads of the perished dead», mientras que Green traduce «the weak heads of the dead»; Wilson ofrece una traducción menos literal, «the spirits of the dead». En francés Bérard propone «les morts, têtes sans force»; en italiano tanto Di Benedetto y Fabrini como Privitera coinciden en la expresión «le teste senza forza dei morti⁴». Las diferentes traducciones, divergentes sobre todo en la interpretación del adjetivo, reflejan la oscuridad del texto original y la dificultad de captar todos sus matices expresivos en las lenguas modernas.

En las páginas siguientes intentaremos responder a la pregunta del padre aristofánico mediante un análisis detallado de la fórmula a fin de esclarecer su sentido preciso y su función en los pasajes citados. Para ello, se examinará detenidamente cada una de las palabras que la componen con el objetivo de esclarecer su significado y acepciones particulares en el contexto de los poemas homéricos⁵. El examen en conjunto de sus términos constituyentes⁶

² Acerca de este fragmento, que refleja el estudio de expresiones homéricas de cierta complejidad en el contexto educativo ateniense, véanse, p. ej., de Lamberterie (1998, pp. 35-36); Perrone (2020, pp. 346-347); Nelson (2021, pp. 125-127); Novokhatko (2024, pp. 288-290).

³ En una nota a *Od.* X 521 Calvo (2005, p. 199) pone de relieve el sentido «no muy claro» de esta fórmula, que generaba dudas ya en la Antigüedad. En la edición de 1976 se traduce «las cabezas vacías de los difuntos».

⁴ La traducción de Privitera acompaña la edición y comentario de Heubeck (2003, p. 255), quien incluye una sucinta observación acerca de la fórmula: sugiere un posible uso de κάρηνα con el sentido de ‘figura’ o ‘cuerpo’; en cuanto a ἀμενηνὰ, coincide con Risch (1974, p. 100) en considerarlo derivado de μένος (sobre ambas cuestiones, véase *infra*). La serie *Cambridge Greek and Latin Classics* no cuenta todavía con un volumen dedicado a los cantos X y XI de la *Odisea*.

⁵ Entendemos por significado el concepto o idea básicos que se asocia con una palabra independientemente del contexto; la acepción es el sentido (variante del significado) consolidado por el uso en un contexto determinado. Sobre la terminología léxica, véase Medina Guerra (2003, pp. 129-132).

⁶ Según el principio de composicionalidad el significado de cualquier segmento lingüístico está determinado por el de sus elementos constitutivos junto con las relaciones gramaticales que entre ellos se establecen. Los sintagmas se construyen y se interpretan en función de la interacción de sus constituyentes (RAE y ASALE, 2019, pp. 67-68). Sobre este postulado, también conocido como principio de Frege, puede consultarse Lyons (1997, pp. 231-236).

y de su función específica dentro del pasaje homérico nos permitirá comprender mejor los matices semánticos de esta expresión relativa a los difuntos evocados en la *Nekyia*.

2. Νεκύων

La búsqueda del término arroja 78 resultados, de los cuales 54 corresponden a la *Iliada* y 24 a la *Odisea*⁷. El vocablo designa a los muertos y engloba dos acepciones: la parte de la persona que queda al morir, es decir, el cadáver; y la parte que marcha al Hades, lo que podríamos denominar convencionalmente el alma⁸. Aunque el primer uso es mayoritario, su distribución en los poemas es desigual. En la *Iliada*, poema bélico por excelencia, la mención al cadáver de los guerreros es muy frecuente: el campo de batalla se llena de los cuerpos de los soldados caídos⁹, que son retirados bajo tregua¹⁰ o sobre los que se traba combate¹¹. Cada bando desea llevarlo a su territorio, los aliados para ofrecerle honras fúnebres¹², los enemigos para ultrajarlo y despojarlo del armamento¹³. Los dioses cuidan los cadáveres de sus protegidos¹⁴. Tan solo en una ocasión se usa con claridad el término en referencia a los muertos del inframundo. En un pasaje de fuerte resonancia catabática, Héctor, herido por Áyax, se siente morir y confiesa a Apolo que creyó que iba a llegar «a los muertos y la morada del Hades» (νέκυας καὶ δῶμ' Αἴδαο, *Il.* XV 251¹⁵). Existe otro pasaje de la *Iliada* en la que es posible esta interpretación de la palabra. En el canto XVIII la diosa Iris insta a Aquiles a defender el cuerpo de Patroclo, pues para él sería motivo de vergüenza αἴ κέν τι νέκυς ἡσχυμμένος ἔλθῃ (*Il.* XVIII 180). Esta prótasis permite diversas interpretaciones según el caso que se asigne a νέκυς. Quienes consideran que el sustantivo es nominativo singular postulan que el texto expresa la afrenta que sufriría Aquiles si el cadáver de Patroclo saliera desfigurado del campo de batalla. Pero νέκυς también puede interpretarse como acusativo plural¹⁶. En ese caso la vergüenza para Aquiles radicaría en que Patroclo llegase desfigurado ante los muertos, es decir, al inframundo¹⁷.

En la *Odisea*, epopeya de aventuras, la distribución se invierte. Además, cada uso se concentra en unos cantos determinados. Solamente en siete ocasiones la palabra hace referencia a un cadáver. Todas ellas aparecen en los tres últimos cantos del poema, especialmente en el XXII, y se refieren a los cuerpos de los pretendientes asesinados. Tras disparar sus lanzas, Odiseo y sus partidarios los extraen de los cadáveres de los galanes (*Od.* XX 271). Terminada la masacre, Euriclea se alegra al verlos sin vida bajo un victorioso Odiseo (*Od.* XXII 401 y 407; cf. XXIII 45), quien ordena sacarlos al patio (*Od.* XXII 437 y 438). Finalmente, sus seres queridos se los llevan y los entierran (*Od.* XXIV 417). En el resto de ocasiones el término se aplica a los difuntos del inframundo. La práctica totalidad forma parte, como cabía esperar, de los versos de los cantos X y XI relativos a la evocación de los muertos realizada por Odiseo. En la *Nekyia* Odiseo sigue literalmente las pautas ofrecidas

⁷ Todas las búsquedas se han realizado mediante el *Thesaurus Linguae Graecae*.

⁸ El *Lexicon des Frühgriechischen Epos* (LfgrE), en el que se analiza el léxico de la épica griega arcaica, coincide en estas acepciones: «I Toter, Leichnam»; «II die Toten, Bewohner der Unterwelt».

⁹ P. ej. *Il.* VIII 491; X 298; XI 534; XXI 218-220, 302.

¹⁰ *Il.* VII 409, 418 y 420.

¹¹ P. ej. *Il.* XVI 565; XVII 394 y 724; XVIII 20 y 173.

¹² P. ej. *Il.* XXIII 110, 168; XXIV 35.

¹³ P. ej. *Il.* VII 84; XIII 509; XVII 127.

¹⁴ *Il.* XXIII 190; XXIV 423.

¹⁵ Según Herrero de Jáuregui (2023, pp. 83-97), Héctor duda si se encuentra ya en el Hades, lo que confiere a la escena rasgos característicos de las catábasis.

¹⁶ Chantraine (1948, pp. 221-222).

¹⁷ Sobre esta cuestión, véase Edwards (1991, p. 168).

por Circe para convocar a los difuntos: hacer una libación a los muertos (*Od.* X 518 ≈ XI 26), implorarles (*Od.* X 521 ≈ XI 29), y rechazarlos con la espada cuando se acercan (*Od.* X 530 ≈ XI 37; *Od.* X 536 ≈ XI 49) hasta haber consultado al adivino Tiresias. Este pregunta a Odiseo por qué ha venido a ver a los muertos (*Od.* XI 94) y le explica que debe dejar beber la libación a aquellos con los que quiera hablar (*Od.* XI 147). Entre ellos se encuentra Aquiles, a quien no sirve de consuelo su supuesto poderío sobre el resto de muertos (*Od.* XI 485 y 491). Algunas almas contaban sus penas (*Od.* 541), pero no Áyax, que se retiró airado junto a los demás difuntos (*Od.* XI 564); otras obtenían justicia de Minos (*Od.* XI 569); y otras chillaban como pájaros (*Od.* XI 605). Solo una vez el sustantivo tiene esta connotación fuera del contexto de la *Nekyia*: Helios amenaza con sumergirse en el Hades y brillar entre los muertos (*Od.* XII 383).

Por otro lado, el término νέκυς es una forma más arcaica de νεκρός¹⁸, que también aparece en los poemas homéricos (65 resultados). Su significado y acepciones son similares; denota a los muertos como cadáveres y/o espectros del Hades¹⁹: en la *Iliada* la llanura troyana queda repleta de cadáveres²⁰, los héroes pactan treguas para retirarlos²¹, luchan por ellos²², los ultrajan y despojan²³, o cumplen con los ritos fúnebres²⁴; los dioses velan por los cadáveres de ciertos héroes²⁵. En *Il.* XXIII 49-53, con la intención de que Patroclo sea rápidamente incinerado, Aquiles pide preparar leña y todo cuanto conviene que tenga el νεκρός de su compañero para ir bajo la oscuridad neblinosa²⁶. El término νεκρός designa aquí tanto al cadáver incinerado en la pira como al muerto que ha de llegar a su morada definitiva en el Hades²⁷. En la *Odisea* la palabra aparece solo en siete ocasiones: se repite tres veces en un breve pasaje relativo a las exequias del cadáver de Elpénor (*Od.* XII 9-15). Las restantes muestras pertenecen a la *Nekyia* y representan a las almas de los muertos: Odiseo llega al Hades, donde moran los muertos (ἐνθα τε νεκροὶ / ἀφραδέες ναίουσι, *Od.* XI 475-476), los aplaca con votos (*Od.* X 526 ≈ XI 34) y se marcha atemorizado ante la aglomeración de miles de ellos (*Od.* XI 632).

La doble acepción de la palabra evidencia la estrecha relación existente entre el cadáver y su reflejo en el Hades. Tras la muerte la identidad del difunto reside tanto en el alma como en el cadáver. Durante el ritual funerario el cuerpo sin vida representa al conjunto de la persona fallecida. El cadáver se entrega simbólicamente al mundo subterráneo; primero, es consumido por el fuego y luego lo que queda es sellado dentro de la tierra. Después del

¹⁸ Chantraine (1974, p. 741): «[νεκρός] m., νέκυς, etc. I. La forme la plus archaïque est νέκυς (posthom. ὅ) νος». Clarke (1999, p. 158, n. 3): «νέκυς and νεκρός are fully synonymous, presumably interchanged *metri gratia*». Cf. *EM* 599.55-56: [Νέκυς] Ὡσπερ κότος κότυς, οὕτω καὶ νεκρός νέκρυς· καὶ ἀποβολῇ τοῦ ρ, νέκυς (= *Et.Gud.* v 405.8-10).

¹⁹ Cf. Lfgre: «I Toter, Leichnam, Nebenform von νέκυς mit gleicher Bed»; «II die Toten, Bewohner der Unterwelt, nur im Pl. (wie νέκυς)».

²⁰ P. ej. *Il.* XVII 362; XXI 235, 343.

²¹ *Il.* VII 376, 395, 408.

²² P. ej. *Il.* XVI 629; XVII 412, 734; XVIII 158, 164, 540.

²³ *Il.* VI 71; XVII 317; XXII 367.

²⁴ *Il.* VII 428, 431; XXIII 165; XXIV 787.

²⁵ *Il.* XXIV 137, 139, 151 y 180.

²⁶ La expresión ὑπὸ ζόφον ἡρόντα designa aquí la región de los muertos (Ἀΐδης δ' ἔλαχε ζόφον ἡρόντα, *Il.* XV 191). Cf. *Od.* XI 57 y 155.

²⁷ Esta polisemia no resulta extraña en castellano, donde además de los citados usos (*cadáver*: ej. 'El forense examina a un muerto'; *fantasma*: ej. 'el espiritista invoca a un muerto') el término *muerto* puede englobar ambas acepciones (p. ej. 'visitar al muerto en el cementerio').

entierro la ψυχή, el único «yo» perdurable del difunto, puede acceder al Hades²⁸. Los poemas homéricos ofrecen diversos ejemplos de esta creencia. Por ejemplo, la difunta Anticlea explica a su hijo que sus brazos la traspasan al intentar abrazarla porque, tras la muerte, el fuego lo consume todo, dejando únicamente la ψυχή (*Od.* XI 218-222). Según palabras del difunto Patroclo en su onírica petición de funeral, las honras fúnebres otorgadas al cuerpo sin vida determinan el paso del alma al inframundo (*Il.* XXIII 71-74; cf. *supra Il.* XXIII 49-53). En el mismo canto encontramos otro ejemplo de esta asociación, cuando Aquiles habla a Patroclo en el Hades, mientras abraza su cuerpo sin vida (χειρας ἐπ' ἀνδροφόνους θέμενος στήθεσσιν ἑταίρου / «χαῖρέ μοι ὦ Πάτροκλε καὶ εἰν Αἴδαο δόμοισιν», *Il.* XXIII 18-19). Además, los εἰδῶλα de los muertos reflejan, al menos en ocasiones, la apariencia del cuerpo al morir, lo que explica que durante la *Nekyia* Odiseo sea capaz de identificar a los soldados caídos por heridas de guerra, que aún portan sus ensangrentadas armas²⁹ (βεβροτωμένα τεύχε' ἔχοντες, *Od.* XI 41). La vinculación del muerto corpóreo con la situación del difunto en el Hades explica los citados pasajes homéricos relativos al daño del cadáver por parte de los enemigos y la preocupación de los aliados por recuperarlo indemne y ofrecerle sepultura.

Por otro lado, cabe destacar que tanto νέκυς como su alternativa métrica νεκρός se aplican en la *Iliada* y la *Odisea* exclusivamente a seres humanos, nunca a animales, para cuyos cadáveres se prefiere el término σῶμα³⁰. Cuando se hace referencia específicamente a los muertos en el Hades, los términos νέκυς y νεκρός se emplean siempre en plural, en contraste con las sombras individuales, que son designadas mediante el sustantivo ψυχή.

En síntesis, bajo su acepción de difuntos del inframundo estos términos aluden a una colectividad humana: una masa de difuntos anónimos que habitan el más allá. Su existencia y apariencia están intrínsecamente ligadas a la condición física de los cuerpos tras la muerte. A ellos pertenecen los ἀμενηνὰ κάρηνα evocados por Odiseo junto a la entrada al Hades.

3. Ἀμενηνὰ

En los poemas homéricos el adjetivo ἀμενηνός aparece tan solo en seis ocasiones. De ellas, cuatro apariciones forman parte de la fórmula ἀμενηνὰ κάρηνα, objeto del presente estudio, que se aplica a los muertos del Hades. La palabra se asocia también con los sueños en el conocido pasaje de las Puertas del Sueño: δοῖαι γάρ τε πύλαι ἀμενηνῶν εἰσὶν ὀνείρων (*Od.* XIX 562). En la única muestra de la *Iliada* el dios Ares lamenta el peligro que corrió ante la

²⁸ Sourvinou-Inwood (1996, p. 57); cf. Rhode (1925, p. 6).

²⁹ En la *Nekyia* Odiseo puede reconocer a los difuntos por su apariencia y en *Il.* XXIII 66-67 Aquiles afirma que la ψυχή de Patroclo tenía su tamaño, ojos, voz y ropa, lo que indica que los muertos conservan su apariencia corporal. Además de *Od.* XI 41, se podría inferir que el alma conserva el aspecto de la persona al morir, es decir, al devenir cadáver, e incluso el arma asesina, a partir del alarde de Polidamante, quien se jacta de que un enemigo muerto por su lanza podrá usarla como bastón para descender al Hades (*Il.* XIV 454-457). Cf. Bremmer (1983, p. 88): «The ideas concerning the soul of the dead were strongly influenced by memories of the dead body». Según este investigador, la imagen del muerto refleja la memoria que se tiene del difunto no solo en vida, cuando se movía y hablaba, sino también en la muerte, como cadáver inmóvil (p. 83).

³⁰ En Homero σῶμα designaría el cadáver de animales (*Il.* III 23; XVIII 161; XXIII 169) o personas (vg. σώματα φωτῶν, *Od.* XII 67), nunca el cuerpo en vida: ὁ Ἀρίσταρχος παρατετήρηκεν τὸ συνήθως Ὀμήρῳ, καὶ σε σημείωται διπλῇ ὅτι σῶμα Ὀμηρος οὐδέποτε ἐπὶ τοῦ ζῶντος εἴρηκεν (Apollon., *Lex.* 148.23-25; cf. en contra Renehan, 1979). No hace σῶμα referencia al muerto en el inframundo, como νέκυς y νεκρός. En cuanto al destino *post mortem* de los animales, en Homero únicamente se menciona una vez el alma de un animal: un cerdo cuya ψυχή lo abandona tras ser sacrificado, sin que se especifique que marche al Hades (*Od.* XIV 426; cf. Bremmer, 1983, pp. 126-127).

acometida de Diomedes: ἡ κε ζῶς ἀμενηνὸς ἕα χαλκοῖο τυπῆσιν³¹ (*Il.* V 887).

A tenor de los escolios³² y léxicos³³, que suelen asociar el adjetivo con ἀσθενῆ, así como en base a su etimología, en los citados contextos homéricos el adjetivo haría referencia a algún tipo de debilidad producida por la ausencia del μένος: los muertos han perdido el que tuvieron en vida, los sueños carecen de él, y Ares casi lo pierde por la herida sufrida. Puesto que el adjetivo deriva de este sustantivo, al que se aplica el prefijo privativo ἀ-, resultará útil analizar qué significa μένος en los poemas homéricos para comprender en qué consiste esta debilidad.

En los poemas homéricos, especialmente en la *Iliada*, el μένος aparece ligado a la acción guerrera (μέμος Ἄρης, *Il.* XVIII 264 y *Od.* XVI 269). El término hace referencia al ardor combativo del guerrero que le permite destacar en la batalla. Cuando luchan los soldados, e incluso los dioses, no solo oponen sus armas, sino también su μένος. Las divinidades lo infunden y lo reprimen en los combatientes para influir en la contienda. También la palabra, bajo la forma de arengas, tiene la capacidad de excitar el μένος. Cuando los héroes son heridos, su μένος resulta afectado, por lo que se ven obligados a retirarse del combate. Si la herida es fatal, el soldado lo pierde y muere³⁴. En este contexto militar el término adquiere una connotación de agresividad y denota un impulso violento³⁵. Sin embargo, este no se desata únicamente en la guerra, sino en cualquier tipo de confrontación, sea esta física o dialéctica. Por ejemplo, Agamenón se llena de μένος contra Calcante cuando lo expone como causante de la peste (*Il.* I 103); Atenea apacigua el de Aquiles, presto a atacar a Agamenón por la deshonra sufrida (*Il.* I 207)³⁶; Polifemo lamenta que Odiseo se esconda a su μένος (*Od.* IX 457; cf. *Od.* XX 19); y el del itacense lo impulsa a matar a los pretendientes (*Od.* XXIV 183; XXII 203)³⁷.

En otros pasajes, el μένος no implica una respuesta violenta, simplemente favorece la realización de una actividad física intensa. Por ejemplo, en la *Iliada*, cuando Aquiles persigue a Héctor, el dios Apolo insufla μένος en Héctor, no para enfrentarse al Pélida, sino para ayudarle a escapar de él (*Il.* XXII 204; cf. XX 93). En la *Odisea* Euríloco contrasta el agotamiento de la

³¹ Según el LfgrE el adjetivo ἀμενηνός caracteriza a las almas de los muertos, los sueños y a seres vivos pero debilitados (ya sean dioses, humanos o los pigmeos). En las epopeyas homéricas se dan las tres acepciones, aunque respecto a la tercera solo se aplica el adjetivo al dios Ares en el citado verso, que ha generado suspicacias y ha sido considerado en ocasiones una interpolación. Cf. Kirk (2000, p. 152): «inept rhapsodic or later embellishment is distinctly possible, even though the ancient critical tradition noticed little amiss». El uso de ἀμενηνός referido a los pigmeos se recoge en Hesíodo (fr. K 2.18 Merk.) y aplicado a un mortal, Anquises, en el *Himno a Afrodita* (188).

³² Almas: ἀμενηνὰ] ἀσθενῆ, μένος οὐκ ἔχοντα, ἡ σώματος δύναμιν, ἀπὸ τοῦ μόνην ἔχειν ἐκεῖ τὴν ψυχὴν (*Sch. Od.* X 521, ed. Dindorf). Sueños: ἀμενηνῶν εἰσιν ὀνείρων] ἀνυποστάτων. φαντασίαι γὰρ εἰσιν ὀνείρων (*Sch. Od.* XIX 562, ed. Dindorf). Ares: Ἀμενηνός. Ἀσθενής, οὐκ ἔχων μένος (*Sch. Il.* V 887, ed. Heyne).

³³ En el *Etymologicum Gudianum* se relaciona ἀμενηνός con la ausencia de μένος y con τὸν ἀσθενῆ: παρὰ τὸ μένος ἄμενος καὶ ἀμενηνός· σημαίνει δὲ τὸν ἀσθενῆ (*Et.Gud.* α 113.6). En términos similares se define la palabra en el *Etymologicum Magnum*: Παρὰ τὸ μένος ἄμενος, καὶ πλεονασμῷ τῆς NH συλλαβῆς, ἀμενηνός· (...) καὶ <ἀμενηνός>, ὁ ἀσθενής, λεπτός, μάταιος· (*EM* 81.53-58). Cf. Apollon., *Lex.* 27.4-5; Hsch. α 3584; Gal. XIX 77.13; Sud. α 1551.

³⁴ Entre los numerosos ejemplos de estos usos, baste citar *Il.* IV 447; V 2, 136 y 470; VIII 61; XII 266; XIII 78, 105 y 424; XIV 73; XV 493, 510 y 594; XVI 529 y 621; XVII 156, 423 y 456; XIX 159; XX 110, 174 y 374; XXI 145, 383, 411, 482 y 488; *Od.* XI 515; XIII 387; XXII 226; XXIV 520.

³⁵ En el extremo de esta pulsión violenta podría incluirse el deseo expresado por Aquiles ante un moribundo Héctor de que su μένος lo impulsara a despedazarlo y comerse su carne cruda (*Il.* XXII 346).

³⁶ Léase también *Il.* I 282 (Néstor aconseja a Agamenón apaciguar su μένος contra Aquiles) e *Il.* IX 679 (Aquiles, aún lleno de μένος, rechaza la reconciliación con Agamenón).

³⁷ También *Od.* IV 661, XIV 262 y XVII 431.

tripulación con el extraordinario μένος que permite a Odiseo seguir navegando (*Od.* XII 279); cuando el héroe culmina con éxito la prueba del arco proclama que aún lo conserva indemne (*Od.* XXI 426). Para mantener tal aguante físico es necesario nutrirse: la comida y el vino son necesarios para el μένος³⁸ (*Il.* IX 706; XIX 161). Menelao relata que la larga navegación consumió tanto los víveres como el μένος de los navegantes (*Od.* IV 363).

En otras ocasiones, el μένος propicia una actividad intensa no tanto física como emocionalmente. Refleja una agitación interna que lleva al héroe a actuar. En la *Iliada* Príamo afirma que su μένος le manda ir al campamento aqueo a rescatar el cadáver de su hijo (*Il.* XXIV 198). En la *Odisea* Atenea lo infunde en Telémaco para que tome la iniciativa (convocar la asamblea, encarar a los pretendientes y partir en busca de noticias de su padre³⁹ (*Od.* I 89 y 321); la diosa le dice que tendrá éxito si tiene instilado el buen μένος de su padre (*Od.* II 271). El propio Odiseo, estimulado por el agudo μένος que «se le precipitó por las fosas nasales» ante el penoso estado de Laertes, se abalanzó a abrazarlo⁴⁰ (*Od.* XXIV 319).

Por otro lado, con el sustantivo μένος se designa mediante sinécdoque a determinados personajes en referencia a su destacado dinamismo y poderío, como Alcínoo. El rey de los feacios, a quien se le aplica frecuentemente la fórmula ἱερὸν μένος Ἀλκινόοιο⁴¹, organiza una serie de eventos y moviliza a sus súbditos para ofrecer a Odiseo la debida hospitalidad⁴².

Los dioses y las diosas⁴³, así como los mortales, tienen μένος. En lo relativo a las mujeres humanas, encontramos tan solo una referencia: cuando Odiseo ordena a Euriclea que mantenga oculta su identidad y avisa de que no tendrá piedad con las sirvientas traidoras, la anciana nodriza afirma tener un μένος duro cual roca como prueba de que no flaqueará en favor de su señor⁴⁴ (*Od.* XIX 493). Por otro lado, se utiliza este sustantivo para hacer referencia al

³⁸ El vino puede aumentar el μένος de un hombre exhausto (*Il.* VI 261), pero también podría debilitarlo (*Il.* VI 265).

³⁹ La agitación del joven se refleja en su apasionado discurso tras el cual arroja el cetro y rompe a llorar, actitud criticada por el pretendiente Antínoo, que le afea su incontenible μένος (*Od.* II 85; VIII 2, 4; cf. II 303 y XVII 406).

⁴⁰ El μένος se relaciona con la nariz. Se respira (*Il.* II 536; III 8; VI 182; XI 508; XXIV 364) y difunde por diversas partes del cuerpo (p. ej. *Il.* I 103; V 513; XVII 451; XXI 145; XXII 312;). La respiración intensa es uno de los síntomas visibles de un estado de ánimo agitado o de una actividad enérgica.

⁴¹ *Od.* VII 167; VIII 2, 4, 385 y 421; XIII 20, 24; sin el adjetivo ἱερός en *Od.* VII 178; VIII 423; XIII 49 y 64. La misma fórmula se aplica también, quizá con cierta ironía, al pretendiente Antínoo (ἱερὸν μένος Αντινόοιο, *Od.* XVIII 34). Dodds (1951, p. 22, n. 47), aunque concede que en la expresión ἱερὸν μένος parece estar implícita la creencia anterior de que los reyes poseían un μένος especial en virtud de su cargo, considera que la aplicación de esta fórmula en Homero está determinada meramente por conveniencia métrica (cf. Snell, 1953, p. 21; Clarke, 1999, pp. 110-111). Encontramos este uso en sinécdoque en otros contextos. P. ej. el fuerte μένος de Equecles llevó a Polimela a su casa como esposa, tras dar una inmensa dote (*Il.* XVI 189; cf. *Od.* XI 270); el fuerte μένος de Leonteo se levantó como voluntario para una prueba atlética de lanzamiento de peso (*Il.* XXIII 837); el μένος de Hefesto accede a liberar a Ares y Afrodita de la vergonzante trampa (*Od.* VIII 359).

⁴² Alcínoo no solo posee él mismo un sagrado μένος, sino que es capaz de acrecentar el de sus súbditos para que ejecuten sus órdenes (*Od.* VIII 15).

⁴³ Posidón (*Il.* VII 457), Zeus (*Il.* VIII 450), Hefesto (*Il.* XXI 340), Atenea (*Il.* XXI 411) o Hera (*Il.* XXI 482, 488).

⁴⁴ Según Giacomelli (1980, p. 12), las mujeres no poseen μένος por regla general. Las menciones al μένος femenino en los poemas homéricos se justificarían, en el caso de Atenea (*Il.* XXI 411), por ser una diosa con una «mentalidad masculina», mientras que, en el caso de Euriclea (*Od.* XIX 493), su uso tendría un tono heroico-cómico. No obstante, Giacomelli reconoce que el excepcional μένος de Hera (*Il.* XXI 482, 488) no admite paliativos. Quizá la diferencia no radica en su posesión, sino en el empleo condicionado por la estricta separación de roles reflejada en los poemas. Frente al carácter bélico, violento y activo asociado al hombre, el papel privado y subordinado de la mujer no demandaría un μένος tan

vigor de diversos animales: los corderos y las vacas lo pierden cuando son sacrificados (*Il.* III 294; *Od.* III 450); permite realizar actividades fatigosas a mulos y caballos, cuyo μένος debe controlar el buen jinete para que no se desboquen⁴⁵. También se hace mención en los poemas homéricos al μένος de los leopardos, leones y jabalís (*Il.* XVII 20). Incluso lo poseen seres monstruosos, como el cíclope Polifemo (*Od.* IX 457) o la Quimera (*Il.* VI 182). Cuando se menciona el μένος de fuerzas naturales se pone de relieve su potencia: el μένος de los vientos virulentos en contraste con las nubes inmóviles en ausencia de aire; las corrientes destructoras de los ríos; el fuego que consume los cadáveres, el sol abrasador, etc⁴⁶.

Aunque no hay unanimidad en cuanto a la naturaleza exacta del μένος, que ha sido considerado, no necesariamente de manera excluyente, un órgano, una sustancia, una función corporal o un estado mental, existe cierto consenso en que se trata de un tipo de fuerza o energía⁴⁷. Onians (1951, pp. 50-51) postula que era una sustancia fluida o gaseosa que se percibía internamente y que podríamos traducir por conveniencia como ‘energía’. Para Snell (1953, pp. 199 y 202) es una función o poder del θυμός, una fuerza impulsora, una agitación que no permite el descanso. Para Claus (1981, pp. 24-26) el μένος, junto a otras palabras afines, es una fuerza vital que no se identifica con una parte o proceso del cuerpo. Por su parte, Dodds (1951, pp. 8-9) considera que es un estado mental que se manifiesta en los siguientes términos:

When a man feels *menos* in his chest, or «thrusting up pungently into his nostrils» (*Od.* 24. 318), he is conscious of a mysterious access of energy; the life in him is strong, and he is filled with a new confidence and eagerness (...). But it is something much more spontaneous and instinctive than what we call «resolution»; animal can have it, and it is used by analogy to describe the devouring energy of fire. In man it is the vital energy, the «spunk», which is not always there at call, but comes and goes mysteriously ...

En conclusión, el μένος es la energía que otorga a los seres (humanos, divinos, animales o incluso fuerzas naturales) la vitalidad e ímpetu necesarios para actuar con intensidad y dinamismo. Este principio fundamental de vitalidad permite que la existencia se manifieste con plenitud y potencia. Por el contrario, los difuntos son ἀμενήνα. Su μένος se ha extinguido y, en consecuencia, languidecen en el Hades, carentes de toda energía vital. Son, por ello, εἶδωλα καμόντων, meros reflejos de quienes fueron; se encuentran agotados, incapaces de cualquier actividad intensa física o emocionalmente.

4. Κάρηνα

La búsqueda de la palabra arroja 23 resultados (15 en la *Iliada* y 8 en la *Odisea*). Solo se encuentran las formas plurales κάρηνα (15) y καρήνων (8)⁴⁸. El término se aplica principalmente a alturas geográficas, es decir, a las cimas de los montes. En la mayoría de estos casos se trata de la fórmula βῆ δὲ κατ’ Οὐλύμποιο καρήνων, que indica la parte superior

potente. Sin embargo, precisamente los pasajes citados muestran que diosas y mortales pueden servirse de él en caso de que sea necesario.

⁴⁵ *Il.* XVII 451, 456 y 742; XXIII 468; XXIV 442 y 524; *Od.* VII 2.

⁴⁶ *Il.* V 524; XII 18; XXI 305; XXIII 177, 190, 238; XXIV 792; *Od.* V 478; X 160; XI 220; XIX 440.

⁴⁷ Sobre esta cuestión, además de los autores citados en el cuerpo del artículo, véanse Giacomelli (1980); Bremmer (1983, pp. 57-60); Clarke (1999, pp. 110-111) y MacDonald (2003, pp. 17-18).

⁴⁸ En tres ocasiones κάρηνα es nominativo plural y en doce, acusativo plural. Todas las instancias del genitivo plural καρήνων forman parte de la misma fórmula (βῆ δὲ κατ’ Οὐλύμποιο καρήνων).

del monte Olimpo⁴⁹. También se complementa con otros montes específicos (Títano, *Il.* II 735 y Mícale, *Il.* II 869) o se refiere a montañas en general (*Il.* XX 58; *Od.* VI 123, IX 113). En dos ocasiones denota la parte superior de construcciones humanas, en concreto ciudades (*Il.* II 117 e *Il.* IX 24). En dos pasajes se alude a las cabezas de reses y caballos en referencia a la posesión del animal completo⁵⁰: Aquiles opone los bienes que se pueden adquirir, como las cabezas de caballos, frente a los que son irrecuperables, como la vida (ἵππων ... κάρηνα; *Il.* IX 407). Posteriormente, unas cabezas de reses forman parte de la enumeración de premios que ofrece el Pelida en los certámenes fúnebres de Patroclo (βοῶν ... κάρηνα, *Il.* XXIII 260). En lo relativo a los seres humanos, la palabra hace referencia a las cabezas de personas sin vitalidad ni consciencia plena⁵¹. En la *Iliada* se aplica a los soldados caídos en combate: en *Il.* XI 158-159 las cabezas de los troyanos han sido abatidas por Agamenón (πίπτε κάρηνα / Τρώων φευγόντων); en *Il.* XI 500 Héctor lucha donde están sucumbiendo más cabezas de hombres (ἀνδρῶν πίπτε κάρηνα). Como en los casos anteriores, el término κάρηνα podría hacer referencia a cada soldado muerto en su totalidad⁵². El resto de las instancias forma parte de la fórmula ἀμειννὰ κάρηνα, que se aplica exclusivamente a los muertos de Hades (*Od.* X 521 y 536; XI 29 y 49)⁵³. De nuevo, κάρηνα designa mediante sinécdoque a cada uno de los espectros en su totalidad. Obsérvese que, cuando se aplica a seres animados, el sustantivo, que solo aparece en plural, designa a los componentes de un grupo genérico expresado en genitivo plural (ἵππων, βοῶν, Τρώων, ἀνδρῶν, νεκύων). En ningún caso los poseedores de tales κάρηνα gozan de un intelecto pleno, porque no es propio de ellos o por haberlo perdido.

Por otra parte, κάρηνα presenta una compleja y estrecha relación con el término κάρη. En su obra *Head and Horn in Indo-European* Nussbaum (1986, p. 159) postula que, aunque κάρηνα se considera una palabra «sincrónicamente independiente» de κάρη⁵⁴, la ausencia en la *Iliada* y la *Odisea* de formas singulares con la raíz καρην- apunta a un origen común: formas como κάρηνα o καρήνων constituían originalmente el plural de καρή, pero fueron posteriormente reemplazadas por nuevos temas⁵⁵ (p. 169). La tradición épica insinuaría esta fase previa, en desuso pero aún reconocible, en la que κάρηνα funcionaba como plural de κάρη. Si κάρηνα y καρήνων son arcaísmos preservados en los poemas homéricos que pertenecían originalmente al paradigma de κάρη, debieron compartir el significado básico de ‘cabezas’; las acepciones complementarias como ‘picos’, ‘cimas’ o ‘torres’ habrían surgido plausiblemente de un uso

⁴⁹ *Il.* I 44; II 167; IV 74; VII 19; XXII 187; XXIV 121; *Od.* I 102; XXIV 488.

⁵⁰ De manera similar, en castellano utilizamos la expresión ‘cabezas de ganado’ para referirnos a la totalidad del animal en el contexto de la compra, venta y posesión de reses. Cf. *Sch. Il.* XXIII 260, ed. Heyne: Βοῶν ἴθιμα κάρηνα. Περιφραστικῶς, βοῦς (= *Sch. Gen. Il.* XXIII 260).

⁵¹ Solo una palabra compuesta por κάρηνα se aplica a un ser humano consciente: se trata de οὐλοκάρηνος (‘de pelo enmarañado’), adjetivo con el que se describe a Euribates en *Od.* XIX 246. En lo relativo al reino vegetal, la palabra compuesta ὕψικάρηνοι se refiere a las encinas (*Il.* XII 132).

⁵² Eustacio de Tesalónica explica que la expresión πίπτε κάρηνα Τρώων puede entenderse referida a hombres destacados (‘cabecillas’) o por sinécdoque a los troyanos caídos (*Comm. Il.* III 175.19-23).

⁵³ Los usos homéricos coinciden con las acepciones de κάρηνα recopiladas en el LfgrE para el conjunto de la épica arcaica. Se observa el uso del término para referirse a la cabeza de seres animados (personas cercanas a la muerte, las almas de los muertos o ganado y caballos considerados como posesiones) o a la parte superior de entes inanimados (montañas y castillos o fortificaciones de ciudades).

⁵⁴ La palabra suele tener una entrada independiente en los diccionarios etimológicos y léxicos del griego antiguo (p. ej. GEW, LfgrE, EDG).

⁵⁵ En la *Iliada* y la *Odisea*, además de κάρηνα y καρήνων, aparecen las formas plurales καρήατα, κράατα, κράτων, κρασίῳ y κράτεσφι.

metafórico del primero (p. 168)⁵⁶. A partir de su origen común, κάρηνα y κάρη podrían haber adquirido diversos matices a lo largo del tiempo. En función de su relación de asociación y autonomía en los poemas homéricos, es pertinente examinar las similitudes y diferencias en el uso de las diversas formas de κάρη en comparación con κάρηνα.

En los poemas homéricos la palabra κάρη aparece 112 veces en sus diversas formas (78 en la *Iliada* y 34 en la *Odisea*). A diferencia de κάρηνα, la aplicación de κάρη a alturas geográficas es minoritaria; solo se menciona una vez la cima del Olimpo (*Il.* XX 5) y en tres ocasiones la parte alta de los puertos (ἐπὶ κρατὸς λιμένος, *Od.* IX 140, XIII 102 y 346). Se utiliza una vez en relación con las plantas (adormidera: *Il.* VIII 306) o los monstruos (Escila: *Od.* XII 99). En contraste con κάρηνα, cuando se refiere a animales, particularmente a caballos, no son retratados como bienes materiales, sino como seres sintientes: los cuadrúpedos expresan orgullo al elevar la cabeza (*Il.* VI 509, XV 266) o su cabeza gacha denota tristeza (XVII 437); incluso el caballo Janto, a quien Hera dota de conciencia, inclina la cabeza y habla a Aquiles (*Il.* XIX 405). Otra divergencia notable es que κάρη se aplica preferentemente a dioses o humanos en pleno uso de sus facultades mentales. Los dioses protegen y adornan su cabeza, pero sobre todo la mueven para expresar asentimiento o desaprobación⁵⁷. En lo relativo a los humanos, además de la fórmula κάρη κομόωντες Ἀχαιοὶ y sus variantes⁵⁸, κάρη se relaciona con la protección de esta parte del cuerpo por los guerreros, dado que está sujeta a amenazas y ataques⁵⁹. Su movimiento refleja sentimientos, pensamientos o voluntad⁶⁰ y es objeto de adorno, cuidado o afecto, entre otros⁶¹. En cualquier caso, κάρη también se aplica a seres humanos inconscientes y caídos en combate⁶², a menudo en contextos que reflejan el maltrato del cadáver por parte del enemigo: las cabezas son decapitadas y/o ruedan polvorientas por el suelo, se intenta arrebatar el casco de la cabeza del guerrero caído o las testas quedan expuestas a la voracidad de los perros⁶³. En dos ocasiones la cabeza del cadáver es objeto de cuidados: Aquiles sujeta la cabeza de Patroclo durante su procesión fúnebre (*Il.* XXIII 136) y Andrómaca sostiene la de su esposo Héctor durante el funeral (*Il.* XXIV 724). Finalmente, se presenta un único caso de aplicación de la palabra a un fantasma, Sísifo. Este empuja incesantemente y a fuerza de brazos una gran piedra, con sudor en los miembros y polvo en la cabeza (*Od.* XI 600). No se trata aquí de un alma anónima, de las νεκύων ἀμενηνὰ κάρηνα, sino de un condenado excepcional, al que se le atribuye materialidad corpórea, que experimenta y siente un sufrimiento eterno. El otro sustantivo que Homero emplea para referirse a la cabeza, κεφαλή, también designa en la *Iliada* a un alma específica. Aquiles llama ἡθείη κεφαλή a Patroclo, cuando este se le aparece para pedir sepultura (*Il.* XXIII 94). Aunque inmaterial, el alma del compañero recientemente

⁵⁶ Apolonio el Sofista escribe acerca de κάρη: καὶ πληθυντικῶς τὰ κάρη, ὅπερ Ὅμηρος διὰ τοῦ ν λέγων δῆλον ἡμῖν ποιεῖ: «νεκύων ἀμενηνὰ κάρηνα.» ἀπὸ ἐνικῆς σχηματίζει τῆς κάρηνον ... καὶ μεταφορικῶς τὰ ἀνώτατα τῶν ὀρῶν σημαίνει, τὴν γενικὴν οὕτως ἐκφέρων «βῆ δὲ κατ' Οὐλύμποιο καρήνων» (*Lex.* 95.20-24; cf. *Sch.* *Il.* XVI 392, ed. Heyne; *Epim.Hom.* κ 2 y 3; *Eust.* I 62.15-24).

⁵⁷ Zeus: *Il.* I 530, XV 75, XVII 200 y 442; Posidón: *Od.* V 285 y 376; Hera: *Il.* XIV 177, Atenea: *Il.* V 743; Ártemis: *Od.* VI 107; Eris: *Il.* IV 443.

⁵⁸ κάρη κομόωντες Ἀχαιοὶ (17), κάρη κομόωντας Ἀχαιοῦς (12), κάρη κομόωντας ἑταίρους (1). Solo en una ocasión la fórmula se aplica a los aqueos muertos en combate (*Il.* VII 328).

⁵⁹ P. ej. *Il.* III 336; V 214; X 259; XVI 793, 798; XIX 381; *Od.* XIV 276; XVII 231 y 237; XVIII 335; XXII 123.

⁶⁰ *Il.* XXII 205; *Od.* VIII 92; XVII 465 y 491; XX 184.

⁶¹ *Il.* X 152 y 156; XVIII 71; XXIII 44; XXIV 516; *Od.* VI 230; X 362; XXIII 157.

⁶² *Il.* VII 328; VIII 308; XI 309; XIII 543; XXII 468; XXIII 697; *Od.* XXII 309; XXIV 185.

⁶³ P. ej. *Il.* X 457; XIII 189; XIV 498; XVI 341; XVII 204; XXII 74, 398, 402, 405; *Od.* XXII 329.

muerto conserva la memoria. Al no haber recibido aún los ritos fúnebres, su condición la distingue de las otras almas, los εἶδωλα καμόντων, quienes le impiden unirse a ellas. Como vemos, diversos términos para referirse a la cabeza pueden ser empleados para designar a los habitantes del Hades. Onians (1951, pp. 95 ss.) ha señalado que la palabra ψυχή y el concepto de cabeza comparten usos comunes y en ocasiones son intercambiables. Este vínculo, junto a la práctica de cuidar la cabeza del cadáver por parte de los seres queridos frente al maltrato o decapitación infligidos por el enemigo, ha llevado a plantear la hipótesis de que según el imaginario homérico la ψυχή residía en vida dentro de la cabeza. Allí se originaría también la sustancia generadora de nueva vida. Giacomelli (1980, pp. 13-14) desarrolla esta idea: asocia la sustancia con el μένος, que se difundiría por todo el cuerpo a partir de la cabeza. Aunque estas hipótesis resultan sugerentes, el texto homérico no ofrece evidencias suficientes para confirmarlas⁶⁴. Por ello, otros investigadores defienden que los usos comunes de ψυχή y ‘cabeza’ no provienen de una vinculación espacial, sino del uso compartido de ambos conceptos como representación de la persona. Esto explicaría también la atención prestada a las testas de los muertos⁶⁵.

En resumen, el análisis de κάρηνα en los poemas homéricos y su comparación con κάρη revela que, a pesar de compartir el origen y algunas acepciones afines, su distribución es notablemente diferente. Mientras que κάρη muestra una mayor recurrencia y polivalencia, κάρηνα presenta un uso bastante restringido en ambos poemas, tanto a nivel morfológico como semántico. Limitada a tres formas casuales y percibida como un arcaísmo épico, esta palabra se ha aplicado exclusivamente a las partes superiores de entidades desprovistas de raciocinio. Así, se utiliza para referirse a elementos inanimados, como las cimas de ciertos lugares o construcciones. Cuando se aplica a seres vivos, en los que se refiere el todo por la parte, estos carecen de la capacidad de razonar, ya sean animales tratados como bienes materiales o seres humanos que atraviesan las diferentes etapas de la muerte: héroes caídos o fantasmas del más allá.

5. Conclusiones

De conformidad con lo analizado en los apartados anteriores, resulta posible concretar los matices singulares que la fórmula homérica νεκύων ἀμενηνὰ κάρηνα aporta a la representación de los difuntos del Hades en el contexto de la *Nekyia*. Se trata de una expresión cuidadosamente elaborada para un contexto muy preciso en el que se pone de relieve la condición liminar de los muertos evocados. Mediante esta fórmula el poeta anticipa el efecto efímero de la necromancia sobre los difuntos, cuyas cabezas se reaniman fugazmente por la ingesta de las sustancias rituales. Las «lánguidas testas de los muertos» designan por sinécdoque a un conjunto de espectros, una masa anónima conformada por diversos colectivos a los que Odiseo logra reconocer (νύμφαι, ἡῖθεοι, γέροντες, παρθενικαί

⁶⁴ Lo único que Homero dice relacionado con la ubicación de la ψυχή es que escapa por el «cerco de los dientes» (*Il.* IX 409), lo que podría sugerir su localización en la cabeza, pero también sale a través de los miembros (*Il.* XVI 856; XXII 362) y de heridas en el costado o en el pecho (*Il.* XIV 518; XVI 505). Se menciona el μένος en diferentes partes del cuerpo (θυμός: *Il.* XVI 529; XVII 451; XXIII 468; *Od.* I 321 / φρένες: *Il.* XXI 145; *Od.* I 89 / pecho: *Il.* V 513; XIX 202 / rodillas: *Il.* XVII 451), pero no en la cabeza. Podría sugerir tal ubicación la precipitación del μένος por la nariz de Odiseo (*Od.* XXIV 317) o que frecuentemente este se disipe tras una herida mortal en la cabeza o el cuello (*Il.* III 294; V 296; XVI 332; XVII 298; *Od.* III 450), aunque esto también sucede por heridas en el pecho (*Il.* VIII 123 y 315). Véase Bremmer (1983, pp. 17 y 59).

⁶⁵ Snell (1953, p. 9); Bremmer (1983, pp. 16-17, 77); Clarke (1999, pp. 73 y 174). Cf. Onians (1951, p. 98).

y ἄνδρες ἀρήϊφοι, *Od.* XI 38-41). La apariencia de estos νέκυες conserva cierta impronta del cadáver, lo que subraya el vínculo entre los muertos y su condición física previa a la incineración. Los hombres caídos en combate, los únicos ἀμενηνὰ κάρηνα descritos, son representados portando todavía sus armaduras ensangrentadas, detalle que no solo refuerza el aspecto visual de su fatal destino, sino que también los muestra sujetos a su aspecto tras su última lucha. Entre ellos no abundan las ‘cabezas pensantes’, entes dotados de razón y discernimiento, sino las testas irracionales. A excepción de Tiresias, el único muerto que conserva el uso de su νόος por el favor de Perséfone (*Od.* X 494-495), los muertos carecen de la actividad intelectual y la capacidad reflexiva que los caracterizó en vida⁶⁶. Del mismo modo, tampoco cabe esperar una actividad frenética en la pradera de los asfódelos por parte de unos espectros carentes de μένος. Esta carencia de energía los relega a un estado de decaimiento, convertidos en sombras de lo que una vez fueron en el mundo de los vivos. No obstante, es preciso destacar que, aunque privados de intelecto y vigor, los muertos parecen conservar cierta actividad básica, tanto física como mental, que se manifiesta en circunstancias específicas: Odiseo considera apropiado rogar a los νεκύων ἀμενηνὰ κάρηνα y prometerles sacrificios, acciones rituales destinadas a captar su atención y favorecer su cooperación; a continuación los mantiene alejados del hoyo ritual con el filo de su espada, lo que implica que son capaces de acercarse atraídos por los ofrendas y de alejarse al sentirse amenazados por un arma⁶⁷ (*Od.* XI 48-50). La atracción de los muertos hacia las sustancias vertidas por el héroe (leche con miel, vino, agua, harina y sangre) encuentra su origen en la falta de vitalidad que define su existencia en el Hades. Estos elementos rituales encarnan los vestigios de la vida terrenal. Los muertos anhelan aquello que alguna vez constituyó el sustento esencial de su plenitud física y mental, como la comida y bebida que mantenían su μένος. El ritual tiene éxito, no solo al atraer a los difuntos, sino también al otorgarles la capacidad de recordar y comunicarse con Odiseo. El hoyo ritual se convierte en el elemento esencial que permite distinguir, dentro de la masa anónima de los muertos, a las ψυχαί aristocráticas de héroes y heroínas a las que se les otorga el privilegio de beber la sanguinolenta mezcolanza. Estas almas, al recuperar su consciencia, rompen la barrera que los separa de los vivos y se comunican con Odiseo. El resto de muertos, designados a través de la bella y sonora fórmula νεκύων ἀμενηνὰ κάρηνα, permanecen sin energía, menguadas sus cabezas, a la espera de que otro héroe, otro sacrificio, colme sus instintivas ansias de vida.

⁶⁶ Son νεκοὶ ἀφραδέες (*Od.* XI 475-476). Por ejemplo, Anticlea es incapaz de reconocer a su hijo, lo que lleva a Odiseo a preguntar a Tiresias cómo hacerlo posible (πῶς κέν με ἀναγνοῖη τὸν ἔοντα; *Od.* XI 144). Cuando bebe las sustancias rituales, lo reconoce (πίεν αἶμα κελαινεφές· αὐτίκα δ' ἔγνων, *Od.* XI 153).

⁶⁷ El largo proceso de transmisión y creación del material épico ha propiciado la integración de diversas creencias en los poemas homéricos, acomodando elementos característicos de almas vacías e insustanciales con otros propios de almas conscientes y vitales: las almas carecen de inteligencia, pero entenderían las plegarias de Odiseo; beben el líquido ritual, aunque carecen de la corporeidad necesaria para ser abrazadas (*Od.* XI 206-208); son ἀμενηνὰ, pero Odiseo pide al difunto Áyax que reprima su μένος (*Od.* XI 562). Las creencias sobre el más allá, no reguladas oficialmente, son cambiantes y adaptables, permitiendo la coexistencia de ideas opuestas que se utilizan según las circunstancias. Johnston pone un ejemplo actual: se llevan flores a la tumba de un ser querido, bajo el supuesto de que su alma puede apreciar y recibir la ofrenda en el lugar donde yace su cuerpo, a la vez que se cree que las almas moran aisladas en el cielo, sin necesidad del mundo físico (1999, p. 6). Sobre estas cuestiones, entre otros, léase Rhode (1925, pp. 36-42) y Sourvinou-Inwood (1995, pp. 67-83 ss.).

Declaración de conflicto de intereses

El autor de este artículo declara no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

Declaración de contribución de autoría

Jorge J. Linares Sánchez: conceptualización, análisis formal, investigación, metodología, visualización, redacción-borrador original, redacción-revisión y edición.

BIBLIOGRAFÍA

- Bekker, I. (1833) *Apollonii Sophistae Lexicon Homericum*, Berlín: Reimer. <https://doi.org/10.1515/9783112460764>
- Bérard, V. (1968) *Homère: L'Odyssée*, t. II, París: Les Belles Lettres.
- Bremmer, J. (1983) *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9780691219356>
- Calvo, J. L. (1976) *Homero: Odisea*, Madrid: Editora Nacional.
- Calvo, J. L. (2005) *Homero: Odisea*, 16ª ed., Madrid: Cátedra.
- Chantraine, P. (1948) *Grammaire homérique. Tome I: phonétique et morphologie*, París: Klincksieck.
- Chantraine, P. (1974) *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots. Tome I: A - Δ*, París: Klincksieck.
- Clarke, M. (1999) *Flesh and Spirit in the Songs of Homer. A Study of Words and Myths*, Oxford: Clarendon Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198152637.001.0001>
- Claus, D. B. (1981) *Toward the Soul. An Inquiry into the Meaning of ψυχή before Plato*, New Haven – Londres: Yale University Press.
- de Lamberterie, C. (1998) «Aristophane lecteur d'Homère», en Trédé, M. y Hoffmann P. (eds.), *Le rire des anciens*, París: Presses de l'École normale supérieure, pp. 33-51.
- de Stefani, E. L. (1909) *Etymologicum Gudianum*, fasc. 1, Leipzig: Teubner.
- Di Benedetto, V. (2010) *Omero: Odissea*, trad. V. Di Benedetto y P. Fabrin, Milán: BUR.
- Dindorf, W. (1855) *Scholia Graeca in Homeri Odysseam*, vol. 2, Oxford: Oxford University Press.
- Dodds, E. R. (1951) *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, Los Ángeles – Londres: University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520931275>
- Edmonds, J. M. (1957) *The fragments of Attic comedy*, vol. 1, Leiden: Brill.
- Edwards, M. W. (1991) *The Iliad: A Commentary. vol. V, Books 17-20*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gaisford, T. (1848) *Etymologicum Magnum*, Oxford: Oxford University Press.
- García Gual, C. (2005) *Homero: Odisea*, Madrid: Alianza.
- Giacomelli, A. (1980) «Aphrodite and after», *Phoenix* 34 (1), pp. 1-19. <https://doi.org/10.2307/1087755>
- Green, P. (2018) *Homer: The Odyssey*, Oakland: University of California Press.
- Gutiérrez, F. (1973) *Homero: Obras*, 2ª ed., Barcelona: Editorial Planeta.
- Herrero de Jáuregui, M. (2023) *Catábasis: El viaje infernal en la Antigüedad*, Madrid: Alianza.
- Heubeck, A. (2023) *Omero: Odissea*, vol. III, 9ª ed., trad. A. Privitera, Milán: Fondazione Lorenzo Valla y Arnoldo Mondadori.
- Heyne, C. G. (1834) *Homeri Ilias ... accedunt scholia minora passim emendata*, 2 vols., Oxford: Oxford University Press.
- Johnston, I. (2007) *Homer: The Odyssey*, Arlington: Richer Resources Publications.
- Johnston, S. I. (1999) *Restless dead: Encounters Between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley – Los Ángeles – Londres: University of California Press.
- Kirk, G. S. (2000) *The Iliad: A Commentary. vol. II, Books 5-8*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Lattimore, R. (1967) *The Odyssey of Homer*, Nueva York – Evanston – Londres: Harper & Row.
- Lyons, J. (1997) *Semántica lingüística. Una introducción*, trad. S. Alcoba, Barcelona: Paidós.
- MacDonald, P. S. (2003) *History of the Concept of Mind. Speculations about Soul, Mind and Spirit from Homer to Hume*, Londres – Nueva York: Routledge.
- Macías, J. M. (2024) *Homero: Odisea*, Madrid: LaOficina.
- Medina Guerra, A. M. (coord.) (2003) *Lexicografía española*, Barcelona: Ariel.
- Murray, A. T. (1945) *Homer: The Odyssey*, vol. I, Cambridge: Harvard University Press - Londres: Heinemann.
- Nelson, T. J. (2021) «Repeating the Unrepeated: Allusions to Homeric *Hapax Legomena* in Archaic and Classical Greek Poetry», en Beck, D. (ed.), *Repetition, Communication, and Meaning in the Ancient World: Orality and Literacy in the Ancient World*, Leiden – Boston: Brill, pp. 119-157. https://doi.org/10.1163/9789004466661_007
- Novokhatko, A. A. (2024) «Spoudogeloion Revisited: Homeric Text between a Scholar and a Cook», en Apostolakis, K. y Konstantakos, I. M. (eds.), *The Play of Language in Ancient Greek Comedy: Comic Discourse and Linguistic Artifices of Humour, from Aristophanes to Menander*, Berlín–Boston: De Gruyter, pp. 287-309. <https://doi.org/10.1515/9783111295282-010>
- Nussbaum, A. J. (1986) *Head and Horn in Indo-European*, Berlín – Londres: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110850130>
- Onians, R. B. (1951) *The Origins of European Thought: About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pabón, J. M. (1982) *Homero: Odisea*, Madrid: Gredos.
- Perrone, S. (2020) «Homer on the Comic Stage», en Rengakos, A., Finglass, P., y Zimmermann, B. (eds.), *More than Homer Knew – Studies on Homer and His Ancient Commentators*, Berlín – Boston: De Gruyter, pp. 339-362. <https://doi.org/10.1515/9783110695823-019>
- Real Academia Española y Asociación de Academias de la Lengua Española (2019) *Glosario de términos gramaticales*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Rhode, E. (1925) *Psyche. The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks*, Londres: K. Paul, Trench, Trubner & co., Ltd.; Nueva York: Harcourt, Brace & company, inc.
- Risch, E. (1974) *Wortbildung der Homerischen sprache*, Berlín – Nueva York: Walter de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110842289>
- Segalá y Estalella, L. (1977) *Homero: Odisea*, 10ª ed., Barcelona: Bruguera.
- Snell, B. (1953) *The Discovery of the Mind. The Greek Origins of European Thought*, trad. T. G. Rosenmeyer, Oxford: Basil Blackwell.
- Snell, B. (1979-2004) *Lexikon des frühgriechischen Epos*, vols. 1-3, Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Sourvinou-Inwood, Ch. (1995) 'Reading' Greek Death. *To the End of the Classical Period*, Oxford: Clarendon Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198149767.001.0001>
- von der Mühl, P. (1946) *Homeri Odyssea*, Basilea: Helbing & Lichtenhahn.
- West, M. L. (1998) *Homeri Ilias*, vol. 1, Leipzig: Teubner.
- West, M. L. (2000) *Homeri Ilias*, vol. 2, Múnich – Leipzig: Teubner.
- Wilson, E. (2018) *Homer: The Odyssey*, Nueva York – Londres: W. W. Norton & Company.