

## CENEO, EL INVULNERABLE. SU METAMORFOSIS\*

### *THE INVULNERABLE CAENEUS. HIS METAMORPHOSIS*

El presente artículo pretende indagar en la figura de Ceneo, héroe famoso en la antigüedad tanto por su espada como por su metamorfosis. Las referencias a la espada han sido objeto de un estudio previo centrado en la invulnerabilidad de Ceneo, donde se ha apuntado la hipótesis de que dicha cualidad guardara relación con el concepto de “alma externada”. Aquí la investigación se dirige a las distintas versiones que atañen a la metamorfosis sufrida por Ceneo. Asimismo se presta especial atención a la forma en que las peculiaridades de los antiguos héroes, dotados de cualidades especiales, se adaptan a los parámetros más generales de la mitología griega.

This article traces references to the Greek hero Caeneus, famous for his spear and for his metamorphosis. In a previous study, the author, concentrating on references to his spear, has examined evidence that Caeneus, well-known for his invulnerability, may have had an external soul. The present article investigates variant versions of his metamorphosis. The tendency to adapt unconventional ancient heroes gifted with peculiar qualities to the general profile of Classical mythology is also discussed.

PALABRAS CLAVE: Mitología griega, héroes antiguos, Ceneo, metamorfosis, invulnerabilidad, alma externada.

KEY WORDS: Classical mythology, ancient heroes, Caeneus, metamorphosis, invulnerability, external soul.

Para los antiguos autores grecolatinos tan famosa era la metamorfosis de Ceneo como su lanza. De ésta nos hemos ocupado en otro lugar<sup>1</sup> y nos vimos obligados a entornar la primera puerta cuyos goznes ahora intentaremos girar.

Quizás convenga señalar aquí que fue su condición de invulnerable la que nos impulsó a ocuparnos de este héroe<sup>2</sup>. Consideramos que las categorías que algunos especialistas<sup>3</sup> han apuntado a propósito de la invulnerabilidad son válidas y útiles a la hora de establecer una clasificación o de distinguir casos

---

\* Se inscribe este artículo dentro del proyecto “Formas y funciones de la adivinación en la Grecia Antigua en sus relaciones con la magia” (HUM2005-01941) dirigido por el prof. E. Suárez de la Torre.

<sup>1</sup> H. Velasco López, 2007b.

<sup>2</sup> Heckenbach en *RE* 20, 1919, 1504 Ss.; Seeliger, en Roscher (1965 [1884-1937]) II. 1, 894 ss.; E. Laufer, en *LIMC* 1990, 1, 884 ss.

<sup>3</sup> O. Berthold (1911) ofrece el estudio más completo, aunque sea discutible su interpretación, también sostenida por E. Rohde (*RE* 20, 1504), a propósito de estos invulnerables como antiguos dioses ctónicos. Breves pero muy interesantes son las observaciones de H. I. Rose (1928). Por su parte, F. Vian (1985, 67 ss.) invita a inventariar e interpretar estos temas guerreros.

diferentes, pero no necesariamente han de ser compartimentos estancos. De hecho, H. I. Rose (1928, 312) cita a Ceneo como ejemplo de caso admirable; hace depender su invulnerabilidad de un don divino, mas también lo sitúa entre los heridos de forma inusitada, reconociendo la semejanza con la muerte de Bálder. Rose realiza sus comentarios al hilo de un solo texto, una fabula higiniana (Hyg. *F.* 14, 4) que supone deriva de un mito reelaborado en un compendio alejandrino. Aun así, Ceneo entra en dos de esas categorías. ¡Cuánto más difícil resulta mantener una separación estricta en el momento en que entran en juego todas las fuentes disponibles!

A nuestro entender puede darse un paso más: puesto que la relación entre estos héroes invulnerables (suelen citar entre los griegos a Ayante, Aquiles, Talos, Meleagro y entre los germánicos a Sigfrido y Bálder) es evidente y ampliamente reconocida, conviene no sólo estudiarlos por separado, sino también como conjunto, con el fin de que las concomitancias y nexos que podamos observar ayuden a esclarecer las penumbras a las que se ven condenados algunos de estos héroes a causa de las lagunas en la transmisión de los textos grecolatinos.

Si Rose reconoce la similitud entre la muerte de Ceneo y la de Bálder, y este dios germánico constituyó el punto de partida de J. G. Frazer para su estudio sobre el alma externada, nosotros recientemente hemos insistido en la enorme capacidad de la tradición griega para adaptar a sus propias coordenadas esta creencia antiquísima<sup>4</sup>.

El alma externada perduró cual reliquia escondida, perfectamente ajustada y apenas funcional en la mitología helénica, tanto más cuanto más relevante es el héroe, así Meleagro, o cuanto mejor se adapta a las convenciones del género literario o la intencionalidad de quien expone el mito con una finalidad paradigmática concreta, así en el relato de Fénix ante Aquiles, a quien para nada interesa recordar el trágico final del calidonio. Es revelador que la muerte de Meleagro quede vinculada a los dioses encargados de tales menesteres en Grecia, sean las Moiras, Apolo, o incluso en las versiones folklóricas más recientes, Dios y los ángeles. También es significativo que algunos autores justifiquen su extraordinaria capacidad guerrera aduciendo que es hijo de Ares, o bien la den por hecho, sin que medie alusión alguna al tizón, en el que reside su alma y que explica su invulnerabilidad, la cuasiinmortalidad que obliga a la intervención divina cuando la versión del tizón queda orillada.

Frente a eso y a diferencia de Meleagro, en héroes como Pterelao y Niso, relacionados con las fases más antiguas del mito y cuyas hazañas no conocen un

---

<sup>4</sup> H. Velasco López, 2004; 2007a.

tratamiento tan extenso en los autores griegos, al menos en los conservados<sup>5</sup>, el motivo del alma externada pervivió sin alteración alguna, hasta el punto de ser transmitido sin extrañeza por los autores latinos. Quizás, de un lado, en los márgenes puede persistir mejor un concepto antiguo, mientras los personajes principales necesitan acomodarse más a las creencias religiosas imperantes en cada momento. Además, de otro lado, a los autores tardíos acaso les atrajo más otro aspecto, la metamorfosis sufrida por Niso y su hija Escila<sup>6</sup>, circunstancia que comparten con Ceneo.

Al examinar tanto el tratamiento del alma externada en la tradición griega como en la irlandesa, hemos podido comprobar que éste es un aspecto clave a la hora de interpretar los textos: la intencionalidad del autor, el propósito con el que evoca tal o cual personaje, el contexto en el que introduce al héroe dotado de alma externada, contexto que a veces le conduce por otros derroteros hasta olvidar incluso mencionar el desenlace.

En verdad que el caso de Ceneo no es comparable al de Meleagro, pues las fuentes son muy escasas. Pero precisamente por eso nos pareció útil examinarlas teniendo en cuenta las conclusiones que habíamos podido deducir del estudio de otros héroes invulnerables. No parecía conveniente empeñarse en clasificarlo en un apartado concreto, pues, como queda dicho, más que las casillas aisladas es la interconexión de las mismas la que puede ayudarnos en la interpretación de estas figuras. En ese sentido aplicamos a Ceneo algunas de las claves puestas de manifiesto en ese examen previo (el grado de popularidad, las atribuciones de paternidad, las versiones de la muerte, etc.).

Al no disponer de una situación similar al relato de Fénix para Meleagro, un contexto que narre su mito por extenso y muestre claramente cuándo, dónde, por qué y para qué se referían los antiguos a Ceneo, nos fijamos en la urdimbre de las citas conservadas. Así, hemos intentado reconstruir en la medida de lo posible la trama y después preguntarnos sobre la cualidad y el origen de los hilos que las componen. Las alusiones a Ceneo siguen dos direcciones: su lanza y su metamorfosis, aunque naturalmente se entrecruzan en los testimonios.

---

<sup>5</sup> Para Pterelao *vid.* Apollod. II, 4, 7 y II, 4, 5. A propósito de Niso, Apolodoro (III 15, 8) menciona la existencia de un oráculo según el cual Niso moriría si se le arrancaba el cabello púrpuro que tenía en medio de su cabeza. En Esquilo (*Ch.* 612-622) se conforma la muerte de Niso en la tradición helénica haciendo intervenir a Hermes, que se apodera de él mientras duerme, pero no sin que antes su hija haya cortado el cabello que lo hacía inmortal. *Cf.* Paus. I, 19, 4; II, 34, 7. *Vid. infra* n. 43 sobre su suicidio.

<sup>6</sup> H. Velasco López, 2004, 65; 2007a, n. 8 ss.

Resumiremos brevemente las primeras conclusiones:

### 1. La lanza de Ceneo

El examen de los textos apunta a que “la lanza de Ceneo” o “el mandar Ceneo con la lanza” era una expresión proverbial para aludir al poder que emana no del rey que gobierna con el cetro, sino con δόρυ, término que designa bien el tronco de un árbol, el tocón, bien la madera ya devastada en sus diferentes usos, con ella se elabora un arma: asta, lanza o jabalina.

A dicho proverbio iba ligado un mito cuya lectura paradigmática era bien clara: Ceneo, en lugar de seguir el ejemplo de Agamenón, que sostiene en sus manos el cetro de Zeus<sup>7</sup>, desafía a éste y a los dioses en general plantando su lanza en medio del ágora con la pretensión de que le ofrezcan sacrificios, la consideren un dios, juren por ella. Los textos, pese a ser muy exigüos, muestran a un Ceneo que sólo confía en su propio vigor, fuerza invencible que parece identificar con la lanza<sup>8</sup>. Naturalmente, la *hybris* ha de ser expiada. Puesto que la impiedad que comete atañe a la esfera de mando que está bajo la férula del padre de dioses y hombres<sup>9</sup>, nada más natural que responsabilizar a Zeus del castigo.

Ahora bien, fuera porque el interés se centrara en el combate y la muerte insólita, y los autores se deleitaran en un Ceneo derribado por encinas y abetos, hundido en tierra por los centauros, enemigos tradicionales de los lapitas a cuya estirpe pertenece nuestro héroe; fuera que llegara a adquirir más notoriedad la parte de la leyenda que atañía a su metamorfosis, lo cierto es que no todas las fuentes recogen la intervención de Zeus, impulsor de la acción de los centauros. Es más, sabemos que Ceneo también rivalizó con Apolo, siendo vencido por él.

Es llamativo que sea Apolo, el dios responsable de la muerte de Meleagro en las versiones que obvian el tizón. Parece evidente que de la misma forma que la Moira o las Moiras revelan a la madre de Meleagro la relación entre la vida de su hijo y el tizón, Zeus, origen y espejo de los reyes, ofendido por el uso que Ceneo hace de su lanza, promueve la muerte a cargo de los centauros. Su actuación está perfectamente justificada dentro de los parámetros de la religiosidad griega: la soberbia atrae la ceguera y el castigo. Lo más significativo es que se trata de la misma secuencia que observamos en el comportamiento de otros invulnerables, sea un guerrero como Meleagro o un asceta como Medhavi: su cuasiinmortalidad genera un orgullo desmedido, una insolencia insoportable que no puede quedar sin castigo.

<sup>7</sup> *Il.* 2, 100-108; *vid.* H. Velasco López, 2007b n. 11.

<sup>8</sup> Su actitud es comparable a la de otros héroes que blanden objetos similares como símbolos de poder (*vid.* O. Berthold, 1911, 18). En la tradición hispana es famoso el episodio de Olónico y su lanza de plata (*vid.* M. García Teijeiro, 1999).

<sup>9</sup> *Hes. Th.* 84 ss.

Revelador resulta, asimismo, el hecho de que Zeus sea únicamente el impulsor, no el agente de la sanción, pues esa versión sin intromisión divina, que de hecho reflejan los textos griegos, es la que ofrece un mayor paralelismo con la muerte de Bálder, alcanzado por una rama de muérdago mientras todos los dioses se divertían arrojándole toda suerte de objetos, pues ninguno podía herirle.

Estos y otros indicios nos llevan a considerar la hipótesis de que en la fase más antigua de la leyenda de Ceneo la razón de su invulnerabilidad residiera en poseer un alma externada. Acaso estuviera ésta ligada a esa lanza con la que parece identificar su vigor extraordinario<sup>10</sup>. Es verdad que en los textos conservados no es el asta la causa directa de su muerte, como sería de esperar, pero acaso sí que ayude a explicar la muerte insólita que aguarda a Ceneo: abatido por árboles arrancados con raíces y todo, la misma materia prima que conforma su lanza. Para dar cuenta de tal modificación puede apuntarse el paralelo del irlandés Cú Rói, en cuya versión más antigua la espada es tan solo uno de los instrumentos necesarios para terminar con su alma externada, mas luego, conforme la historia se transforma, es el único responsable de la muerte, un útil perfectamente apropiado en el escenario del combate heroico<sup>11</sup>.

Raro sería que el motivo original del alma externada se hubiera conservado como tal. En el mismo relato nórdico la invulnerabilidad de Bálder se debe a que su madre, aterrorizada por un sueño, arrancó a todos los seres el juramento de que no dañaran a su hijo: tan solo se olvidó del muérdago, que consideró demasiado inofensivo, y, sin embargo, al serle arrojado por el dios ciego Hod, le causó una muerte instantánea<sup>12</sup>. Conviene recordar que de esa muerte se responsabiliza al malvado dios Loki que engaña a Hod. Así se ajusta el relato a las peculiares relaciones que rigen el universo mítico germánico. La tradición irlandesa desarrolla también procedimientos propios, acordes a sus propias coordenadas sociales y religiosas, para dar cuenta de aquellos héroes en los que es posible atisbar la huella de un alma externada<sup>13</sup>. El castigo de Zeus y la victoria de Apolo sobre Ceneo responden a idéntica necesidad: la de imbricar estas figuras antiguas y peculiares dentro de los parámetros más tradicionales del mito griego. Otro tanto se hizo con Meleagro, muerto por el hijo de Leto en las versiones en que las Moiras no intervienen. Nótese cómo es a ellas, diosas del Destino, a quienes se responsabiliza del tizón. Adviértase la consistencia de la intervención de Apolo a quien se atribuía la muerte de otros héroes, entre

---

<sup>10</sup> Nótese que tanto la lanza como el tizón están hechos de la misma materia y que es posible incardinar la relación hombre-árbol en una antiquísima tradición mítico-religiosa que rebasa los límites del mundo griego (vid. H. Velasco López, 2001; 2004, 66; 2007b; e *infra* n. 44).

<sup>11</sup> H. Velasco López, 2004, 71 ss.

<sup>12</sup> En *Edda Mayor Völuspá* 31 ss.; *Edda Menor* 48.

<sup>13</sup> H. Velasco López, 2007a.

ellos otro cuasiinmortal, Aquiles. Por similares razones en la historia de Niso se menciona el oráculo, tan esencial en el mundo religioso griego, o a Hermes, el psicopompo por excelencia<sup>14</sup>.

Ahora bien, de la misma forma que los Olímpicos interfieren para terminar con la vida de estos héroes todopoderosos, igualmente parecen imprescindibles para dar cuenta de la razón de su invulnerabilidad. Ésta precisamente es la otra parte de la historia de Ceneo, sin lugar a dudas la que le proporcionó mayor popularidad y en la que centraremos nuestra atención a partir de este momento.

## 2. La metamorfosis de Ceneo

El mismo fragmento papiroáceo<sup>15</sup> al que debemos la cita sobre la lanza de Ceneo proporciona un texto de un logógrafo del s. VI a.C., Acusilao, que informa sobre la metamorfosis. En dicho texto se aprecia una cierta inconsecuencia en el enunciado, pues comienza refiriéndose a Ceneo como mujer, por lo que sería de esperar que usara a continuación un pronombre femenino y no masculino, pero el texto griego es como sigue: ποιεῖ αὐτὸν<sup>16</sup> Ποσειδέων ἄνδρα ἄτρωτον.

Más llamativa es la justificación que Acusilao ofrece de la transformación: οὐ γὰρ ἦν αὐτοῖς ἱερὸν τεκεῖν οὔτ' ἐξ ἐκείνου οὔτ' ἐξ ἄλλου οὐδενός. Grenfel y Hunt (1919, 128) en su edición del papiro califican tal comentario de “naïve remark of the ancient logographer”, pero es mucho más que eso: desde el punto de vista de la expresión se entiende mal el uso de ἱερὸν: podría no estarles (mejor “estarle”<sup>17</sup>) permitido o no ser lícito engendrar un hijo, pero ¿en qué sentido no es tal acto “sagrado”? Precisamente tal afirmación contradice toda la tradición mítica antigua, pues las uniones de dioses con mortales son únicas, pero fértiles, ¿cómo se elaborarían, si no, las genealogías que permiten a los griegos remontar sus linajes hasta el comienzo de los tiempos? De hecho, es revelador el hecho de que inmediatamente después de citar a Acusilao el autor que transmite su texto, muy probablemente un gramático que compone una obra de crítica literaria, añada una referencia a una obra perdida de Eurípides,

<sup>14</sup> *Vid. supra* n. 5.

<sup>15</sup> Ox. P. XIII, 1611, fr. 1, ll. 38-100. Es más completa esta edición que la de Jacoby *Fr.Gr.H I F* 22.

<sup>16</sup> El masculino αὐτον aparece en el papiro, siendo corregido por los editores (αὐτ<ή>ν), pero no así por Jacoby. Es llamativo que los escolios homéricos cuya estrecha relación con Acusilao es reconocida (B. P. Grenfel-A. S. Hunt, 1919, 128; Schwartz, 1960, 479) presenten una inconsecuencia de género similar: una vez transformada la doncella en varón, el escolio A a A 264 sigue refiriéndose a él como ἡ νεαῖς, siendo preferible la lectura papiroácea νεαῖας (Ox. P. III, 418 = Grenfel y Hunt, 1903, 65).

<sup>17</sup> Jacoby sustituye el dativo plural del papiro por un dativo singular masculino para mejor adaptarlo a Ceneo, pero, puesto que todavía es mujer, también aquí sería de esperar un femenino.

*Alcmeón en Corinto*, en la que un dios se queja de que una mujer no le haya dado ningún hijo, pero sí dos a Alcmeón. Tales palabras estarían en boca de Apolo referidas a Manto. Evidentemente el comentarista busca una unión estéril como apoyo que pueda justificar la interpretación de Acusilao.

Vistas las inconsecuencias, cabe plantearse si efectivamente Acusilao es la primera fuente disponible de la versión de la metamorfosis de Ceneo o depende de otra anterior. Un autor del s. II d.C., Flegón, afirma en sus *Mirabilia* 74 haber leído en Hesíodo, Dicearco, Clearco, Calímaco y algunos otros la historia de Tiresias, y que los mismos autores refieren la de Cénide, unida a Posidón y transformada por él en hombre e invulnerable.

J. Schwartz (1960, 483), tras estudiar en detalle el pasaje (Hes. Fr. 87), rechaza que la versión de Acusilao dependa del texto pseudo-hesíodico, cosa que Grenfel y Hunt (1919, 142) no descartan, aunque reconocen que tan solo existe otra mención hesíodica (*Sc.* 179). Es ésta una alusión breve que no ayuda en nada a dirimir la cuestión. La misma referencia de Flegón es demasiado concisa para permitir pronunciarse con absoluta certeza. El autor de los *Mirabilia* parece citar a vuela pluma, e incluso la manera de expresarse no implica necesariamente que Hesíodo mencionara tal historia<sup>18</sup>, acaso tan solo la de Tiresias.

De otro lado, coincidimos plenamente con uno de los argumentos de J. Schwartz (1960, 483; *cf.* 477 n.1): es difícilmente admisible que Ceneo figurara entre los amoríos de Posidón, que son todos fecundos. Basta releer el proemio de las *Eeas*, en el que Hesíodo revela su intención de anunciar las ínclitas razas de todas las mujeres a cuyo lecho se unieron sembrando su semilla Zeus, Posidón, Apolo, Ares, Hefesto, Hermes, Heracles. De haber leído Flegón la historia de Ceneo en Hesíodo, bien no cuadraría a la intención de esta obra, bien no incluiría la forzada e incongruente aclaración de Acusilao.

En los artículos dedicados a nuestro héroe en enciclopedias mitológicas<sup>19</sup> se considera tardía la historia relativa al cambio de sexo de Ceneo. Pudiera serlo en términos relativos, pero dichos artículos no tienen en cuenta la cita de este logógrafo del s. VI a.C., Acusilao, cuyo papel en la forja de la leyenda de la lanza en lo que atañe a la intervención de Zeus no es totalmente descartable, pero no estrictamente necesaria<sup>20</sup>. Pudo conocer y quizás manipular tradiciones que a nosotros por desgracia se nos escapan. Sí que es digno de reseña el hecho de que, frente a las numerosísimas representaciones de la muerte de Ceneo, desde el primer cuarto del s. VI a.C. y hasta el s. II a.C., procedentes tanto de la

<sup>18</sup> J. Schwartz (1960, 478) sugiere que quizás Flegón no conocía el texto hesíodico más que por medio de Dicearco o Clearco.

<sup>19</sup> *RE* 20, 1505; Roscher II, 1, 896.

<sup>20</sup> H. Velasco López, 2007b.

Hélade como de Etruria y Roma<sup>21</sup>, la metamorfosis esté ausente de la iconografía del héroe, y esto, pese a la popularidad que alcanzó esta parte de su leyenda.

De hecho, conviene señalar que la justificación de la metamorfosis esgrimida por Acusilao no dejó indiferente tampoco a los antiguos. Unas fuentes se hacen eco sin más de la transformación<sup>22</sup>. Pero algunos autores intentan aclarar la situación. Así, el escoliasta de Luciano (*Gall.* 19) explica que la joven puso como condición a Posidón que le jurara concederle lo que pidiera, solicitó hacerse hombre, y, al cumplir su juramento, no pudo tener relaciones con ella. Desde luego, ésa sería la explicación más ajustada para dar razón de la ausencia de descendencia, pero precisamente por ello parece fabricada demasiado *ad hoc* y al hilo de tretas semejantes, típicas de las metamorfosis tardías. Muy alejado también del contexto original parece Servio, quien, ante esta heroína habitante de los Campos de Lágrimas<sup>23</sup>, otrora mancebo, mas restituida por el Hado a su prístina figura de doncella, considera la transformación recompensa del estupro<sup>24</sup>. Servio, sin embargo, nos ofrece una clave interesante, pues alude a la atención que el mito recibió entre platónicos y aristotélicos. Permitía a estos abordar la cuestión del cambio de sexo a propósito de la metempsicosis.

Esto significa que independientemente de la opinión que merezca la incongruente versión de Acusilao<sup>25</sup>, la metamorfosis de Ceneo era una historia

<sup>21</sup> LIMC 1990, 1, 884 ss.; 2, 563 ss.

<sup>22</sup> Así Apollod. Epít. 1, 22; Ov. *M.* 12, 189 ss. y 470 ss.; Ant. Lib. 17 o los escolios a *Iliada* A 264, que parecen depender de Acusilao. El escolio platónico (*Lg.* XII, 944 d) parece traicionarse al final al mencionar que éste (Ceneo) consiguió la transformación como gracia por ser amado por Posidón, como si olvidara que había empezado afirmando que primero fue mujer, una incongruencia similar a la observada más arriba (*supra* n. 16) en Acusilao. A diferencia de todos ellos, Agatárquides (en Phot. *Bibl.* VII 443 a 27 ss.) menciona sólo que al hacerse mayor se convirtió en varón, pero su versión es muy concisa: tan solo refiere la lucha de Ceneo con los centauros y ni siquiera afirma que fuera invulnerable.

<sup>23</sup> Verg. *A.* 448 y Serv. *ad locum*.

<sup>24</sup> Ésa idea está ya en Ov. *M.* 12, 208.

<sup>25</sup> Para Schwartz (1960, 477 zs.) Acusilao y los peripatéticos (Flegón cita a dos discípulos de Aristóteles, Dicearco y Clearco, y la referencia de Acusilao parte de un cita de Teofrasto sobre la lanza de Ceneo) serían los responsables de la historia de la metamorfosis de Ceneo. Los segundos la mencionarían como algo increíble sin poder encontrarle una explicación racional, y siguiendo esa línea, mitógrafos como Paléfato y Heráclito atacarían la invulnerabilidad. Sin embargo, Paléfato (10) no menciona la metamorfosis en su refutación evemerista (habría sido porque los centauros lo apresaron y enterraron por lo que, no habiendo sido nunca herido, al encontrar su cuerpo se dijo que era invulnerable), y Heráclito (*All.* 3) no niega la relación, sino que la racionaliza y, aunque forzándola, conserva el motivo clave, la soberbia (Ceneo fue amado por Posidón siendo jovencito y al hacerse adulto resultó soberbio hasta el punto de que no podían convencerle con regalos ni de bronce ni de hierro).



famosísima, capaz de despertar tanto la reflexión seria<sup>26</sup>, el chascarrillo<sup>27</sup> o la simple alusión<sup>28</sup>.

La burla, desde luego, no implica necesariamente descreimiento: la risa forma parte de lo sacro<sup>29</sup>. Pero tanto la broma lucianesca como la referencia de Plutarco son indicios claros de que en su época no se creía ni en la invulnerabilidad ni en la metamorfosis de Ceneo<sup>30</sup>, que, por lo demás, entra claramente en el juego literario.

Ovidio (*M.* 12, 522 ss.) menciona que alguien lo vio salir de entre los troncos transformado en un pájaro de alas doradas. La extraña circunstancia de su desaparición bajo tierra parece haber provocado la relación con el ave fénix<sup>31</sup>, pero Ovidio no debía de ser el único en conocer una transformación “secundaria” de Ceneo en pájaro<sup>32</sup>.

No es descartable tampoco que sea la relación con Cicno, invulnerable como Ceneo y transformado en cisne, el que provoque esa asociación. Justamente es la mención de Cicno, muerto por Aquiles, el único héroe de su generación que no puede ser atravesado, el que desencadena el relato de

<sup>26</sup> Platón (*Lg.* 944 d) se sirve del héroe para ejemplificar la clase de castigo que merecería aquel que abandona las armas: sufrir la transformación inversa a la que el dios hizo con Ceneo, que era una mujer, es decir, convertirlo de hombre en mujer. En el *Timeo* (90 e 6-8) el filósofo considera que todos los varones cobardes e injustos cambiaron a mujeres en la segunda encarnación, lo cual le conduce a una peculiar disquisición sobre el funcionamiento de los respectivos aparatos reproductores. Si bien no se menciona explícitamente a Ceneo, es evidente la relación entre ambos pasajes. Plutarco (*Moralia* 75 E), por su parte, compara el cambio de condición de mujer a hombre de Ceneo con aquel que, de cobarde, necio y licencioso, se hace moderado, sabio y valiente. En otro lugar, Plutarco (*Moralia* 1057 D) se sirve de Ceneo como modelo del estoico impasible, pese a considerar increíble que fuera invulnerable. Aún en pleno s. IV d.C. Temistio (XXIII, 284 a-b) puede invocar el ejemplo de Ceneo y considerarse a sí mismo indestructible e invulnerable a los ataques de sus enemigos por obra de la filosofía.

<sup>27</sup> Se le dedicaron comedias (Antiph. Fr. 112; Arar. Frs. 4-7), y un texto de Luciano (*Gall.* 19) muestra claramente su relación con otros personajes famosos por el cambio de sexo: Tiresias y Pitágoras.

<sup>28</sup> Lucianus *Salt.* 57; Gell. IX, 4, al introducir un pasaje de Plinio el Viejo sobre los cambios de sexo; Stat. *Ach.* I, 264 ss.

<sup>29</sup> A. López Eire, 2004.

<sup>30</sup> Higino (14, 4) niega tajantemente ambos supuestos. Muchos siglos después Eustacio (101, 10), en cuya redacción es visible la suma de distintas versiones, afirma que Ceneo era por naturaleza invulnerable (φύσει ἀτρωτον) y parece considerar una invención (πλάττων) el que Ceneo hubiera sido una vez hermosa doncella y tras su unión con Posidón hubiera cambiado de sexo y condición. Desgraciadamente, se nos escapa la fuente que pudo manejar este comentarista del s. XII d.C.

<sup>31</sup> *Vid.* el comentario de M. Delcourt (1958, 54 ss.; 110, 121 ss.) en relación con el significado que adquiere el Fénix en época tardía: evoca las ideas de androginia, bisexualidad, autoregeneración perpetua. Roscher (II, 1, 895) propone otra identificación del pájaro.

<sup>32</sup> *Vid.* Scholia Pl. *Lg.* XII, 944 d.

Néstor<sup>33</sup> a propósito de Ceneo. Es notable la coincidencia con el pasaje homérico en que Fénix relata a Aquiles el mito de Meleagro<sup>34</sup>, como también el hecho de que se responsabilice a Neptuno de inspirar a Apolo la muerte de Aquiles para así vengar la muerte del hijo de Posidón: Cicno (*M.* 12, 580 ss.).

No vamos explorar aquí, como se merecería, la interrelación entre estos invulnerables<sup>35</sup>, pero sí conviene resaltar, al menos, dos cosas:

1. La gesta de Ceneo es relatada a Aquiles, como lo fuera la de Meleagro. También Estacio (*I*, 264 s.) pone en boca de Tetis una alusión similar para convencer a su hijo de hacerse pasar por muchacha en la corte de Licomedes. Luego la suerte de un invulnerable era perfectamente aplicable como paradigma ante otro y, secundariamente, con toda probabilidad, ante personas destacadas por su irascibilidad o su conducta ambigua.

2. Posidón es la figura divina que interviene en ambos casos, el de Ceneo y el de Cicno. Se consideraba que Cicno era invulnerable por ser hijo suyo. Recuértese que para justificar la extraordinaria capacidad guerrera de Meleagro se le atribuye la paternidad de Ares<sup>36</sup>. En los parámetros de la mitología griega una cualidad tan extraordinaria no puede sino responder a un don divino. Además, Posidón es responsable de la metamorfosis de su hijo: en el momento de su muerte le transforma en el cisne que lleva por nombre, Cicno. Tal atribución no sorprende, habida cuenta de la extraordinaria capacidad de los seres acuáticos para transformarse<sup>37</sup>. En ese sentido Ceneo se asemeja a Cicno; lo verdaderamente llamativo es que en este caso tal gracia se considere fruto de un cambio de género que, como hemos señalado, no está libre de incongruencias.

Sin embargo, la mayor parte de los autores las soslayan y aceptan sin más la tradición. Y esto porque dicho acto no carecía de paralelos. Más allá de la vinculación con Pitágoras o el mítico Tiresias, la transformación puede ponerse en relación con otros travestidos ligados en última instancia a ritos de iniciación

<sup>33</sup> Puede ser relevante el hecho de que también en boca de Néstor oigamos la única y más antigua referencia a Ceneo en *Il.* 1, 266; *vid.* H. Velasco López, 2007b n. 8.

<sup>34</sup> *Il.* 9, 434-605.

<sup>35</sup> Ceneo, Cicno y Ayante son mencionados también en *Palaeph.* 10.

<sup>36</sup> *Apollod.* I, 8, 2; *Hyg. F.* CLXXI, *cf.* H. Velasco López, 2007a n. 51.

<sup>37</sup> *Vid.* H. Velasco López, 2000. Téngase en cuenta que la metamorfosis fue un medio eficaz para someter bajo la férula olímpica muchas figuras acaso más antiguas e inquietantes. Así, la Medusa, de monstruo primordial (*Hes. Th.* 276 ss.), capaz de engendrar como fruto de su unión con Posidón a Pégaso y Crisaor, se convierte en una coqueta muchacha, muy ufana de sus cabellos, objeto de la cólera de Atenea por haber sido su templo escenario de la violación de Posidón (*Ov. M.* IV 798 ss.). Nótese cómo también aquí interviene el dios de las aguas.

que suponen la incorporación plena a la virilidad<sup>38</sup>. Podríamos decir que en el caso de Ceneo en grado superlativo, pues los textos insisten en que pide ser convertido en hombre e invulnerable<sup>39</sup>.

Desde otro punto de vista, acaso la relación de Ceneo con Posidón no sea baladí. En la *Iliada* hay ecos del enfrentamiento entre Zeus y Posidón<sup>40</sup> y no por casualidad a Posidón se le hace padre de los Alóadas que protagonizan el último intento de dar al traste con el orden que pone fin al caos<sup>41</sup>. El episodio de la lanza evidencia el peligro que conlleva este invulnerable, que pretende erigir su asta como dios. Héroe antiguo<sup>42</sup>, integrado, aunque sea con fisuras en el sistema de los Olímpicos, un dios ha de vencerlo: Apolo, Zeus. La instigación de los centauros propiciada por el padre de dioses y hombres tiene el doble mérito de mantener un esquema bien conocido: la lucha primordial entre dos pueblos enemigos, al tiempo que sirve para imponer la todopoderosa voluntad de Zeus. De no suceder así, ante un invulnerable insolente sólo queda otra solución: el

<sup>38</sup> Es sugerente la interpretación de M. Delcourt (1958, 54): la invulnerabilidad que desea Cénide es sentida tanto de forma general como sexual, pues los griegos, independientemente de la verdadera etimología del nombre de Ceneo (Καινεύς), reconocerían en él la relación a la vez con espada, matar (καίνω), sobresalir (καίνυμαι) y nuevo (καινός). El travestirse es rito de paso e iniciación, y propiciaría que este “renovado” fuera invulnerable y permaneciera enhiesto y vivo bajo los árboles que le arrojan. G. S. Kirk (1990) parece basarse en esta argumentación, aunque no la cite, al sostener que ἄτρωτος, ‘invulnerable’, originariamente sería ‘impenetrable’ en sentido fisiológico. Mas ni el sustantivo ni el verbo relacionado con este adjetivo parecen tener tal significado, y tampoco me parece suficientemente justificada su afirmación de que el clavar la lanza en el suelo tenga implicaciones fálicas. Los textos no apuntan en ese sentido, sino en muy otro (vid. H. Velasco López, 2007b).

<sup>39</sup> Es notable que M. Delcourt (1958, 36, 50, 54, 63, 103) señale que el travestirse promueve la salud, la juventud, el vigor, la duración de la vida del ser humano e incluso confiere una suerte de perennidad. Cita además los casos de Teseo, Heracles y Aquiles: los tres han llevado vestido femenino y los tres son famosos por sus victorias (*ibid.*, 42). A mi juicio, todo esto sería plenamente aplicable a Ceneo. Y de otro lado, cabría señalar que también Frazer (1989, 785) subraya, a propósito de los ritos ligados al alma externada, su carácter iniciático, la intención de esquivar el peligro inherente a la relación sexual. En ese sentido coincidiría con la etimología de su nombre más aceptada por los modernos (A. Fick, 1894, 394 y 156; cf. P. Chantraine s.v. καινός): Ceneo es un “nuevo”, un renovado, un iniciado. No obstante, en un terreno tan resbaladizo, tan afecto a las múltiples conexiones, quizás convenga no olvidar la observación de Eustacio (101, 10): Ceneo es tanto como decir victorioso, pues sobresale entre los demás, vence a los hombres de entonces. Acaso, podríamos añadir en un intento de conciliar posturas, justamente por la iniciación pasada.

<sup>40</sup> *Il.* 1, 401 ss.; 15, 158 ss.; cf. 15, 36 ss.

<sup>41</sup> *Od.* 11, 305 ss.; Apollod. 1, 7, 4; cf. *Il.* 5, 385 ss.; Hes. Fr. 19; Hyg. *F.* 28.

<sup>42</sup> Néstor combatió con él (*Il.* 1, 266), su hijo participa en el viaje de los argonautas (A. R. I, 57 ss.), su nieto en la guerra de Troya (*Il.* 2, 745). Quizás no sea casual que Higino (173, 3) le incluya entre los participantes en la cacería del jabalí de Calidón, gesta de otro invulnerable.

suicidio. Tal tradición conoce también Higino (242, 3), quien incluye también en esa lista a Niso<sup>43</sup> y a Ayante.

Antes de abrir la puerta a este otro héroe, procuremos cerrar ésta. Tal y como queda expuesto, hemos de reconocer que en verdad no disponemos de pruebas claras de que Ceneo poseyera un alma externada, tan solo indicios: la muerte tan semejante a la de Bálder, los nombres de su padre y su hermano<sup>44</sup>, su vigor invencible, su soberbia, su invulnerabilidad. Datos, todos ellos, inquietantes incluso para los propios griegos, que le conocieron mejor que nosotros: famoso por su lanza, por su muerte, por su cambio de sexo. Dicha transformación parece a primera vista un tanto incongruente en medio de tantas uniones fructíferas, pero está perfectamente incardinada en la tradición helénica. El episodio proporcionaba una razón verosímil de la extraordinaria cualidad de Ceneo, máxime cuando lo ligaba a otro invulnerable, Cicno, hasta el punto de inspirar a Ovidio ese parlamento en que su historia es relatada a Aquiles como en Homero Fénix hiciera con Meleagro.

Pertenecen estos héroes a un orden anterior a los más recientes y conocidos. De ahí el interés por imbricar sus historias dentro de los parámetros más comunes de la mitología y la religión griega: la paternidad divina, la relación sexual, la intervención de las Moiras o de Zeus, la muerte a manos de Apolo o de los centauros responden a esa necesidad, por más que las soldaduras no sean perfectas.

A través de esas fisuras marginales hemos intentado asomarnos al mundo anterior, irremediadamente perdido de Ceneo. El vino viejo, al ser vertido en odres nuevos, corre el riesgo de echarse a perder. También nosotros, al recorrer las escasas huellas de estos héroes antiquísimos, tenemos la amarga sensación de perdernos parte de su leyenda.

## BIBLIOGRAFÍA

BERTHOLD, O., *Die Unverwundbarkeit in Sage und Aberglauben der Griechen mit einem Anhang über den Unverwundbarkeitsglauben bei anderen Völkern, besonders den Germanen*, Giessen 1911.

CHANTRAINE, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, Nouvelle ed. avec suppl. Paris 1999.

<sup>43</sup> Puesto que en este caso podemos cotejar con más versiones (*vid. supra* n. 5), es fácil ver la reinterpretación de su muerte así como la adecuación de otros datos: Niso es aquí hijo de Marte (*cf. Meleagro supra* n. 36) y su cabello purpúreo mechón fatídico de su muerte.

<sup>44</sup> Elato (Ἐλάτος), su padre, podría ser relacionado a nivel de etimología popular con el abeto (ἐλάτη). Su hermano, Isquis (Ἴσχυς), parece encarnación de la fuerza (ισχύς) sobrehumana de la que hace gala Ceneo (*vid. H. Velasco López, 2007b y supra* n. 10).

- DELCOURT, M., *Hermaphrodite. Mythes et rites de la Bisexualité dans l'Antiquité classique*, Paris 1958.
- Edda Mayor. Poesía Nórdica Siglos IX-XIII* ed. L. Lerate, Madrid 1986.
- Edda Menor*, Snorri Stúrluson, ed. L. Lerate, Madrid 1984.
- FRAZER, J. G., *The Golden Bough*, 12 vols, London 1907-1914 (edición abreviada, 1922; trad. esp., México 1989<sup>12</sup> [1944]).
- FICK, A., *Die griechischen Personennamen*, Göttingen 1894.
- GARCÍA TEIJEIRO, M., “El hombre de la lanza de plata”, en M<sup>a</sup>. Alonso Ávila-S. Crespo Ortiz de Zárate-T. Garabito Gómez-M<sup>a</sup>. E. Solovera San Juan, eds., *Homenaje al profesor Montenegro. Estudios de Historia Antigua*, Valladolid 1999, 257-268.
- GRENFEL, B. P.-HUNT, A. S., *The Oxyrhynchus Papyri* III, London 1903.
- GRENFEL, B. P.-HUNT, A. S., *The Oxyrhynchus Papyri* XIII, London 1919.
- KIRK, G.S., *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, Barcelona 1990 [1985] (trad. esp. del original inglés, London 1970).
- LIMC = Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, V 1 y 2, Zürich-München 1990.
- LÓPEZ EIRE, A., “Risa, ritual y poesía”, *Cuadernos del CEMyR* 12, 2004, 155-209.
- ROSCHER, W. H., *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, I-VII, Hildesheim 1965 [1884-1937].
- ROSE, H. I., “De Caenei ΑΤΡΩΣΙΑΣ”, *Mnemosyne* 56, 1928, 311-312.
- SCHWARTZ, J., *Pseudo-Hesiodéia. Recherches sur la composition, la diffusion et la disparition ancienne d'oeuvres attribuées à Hésiode*, Leiden 1960.
- VELASCO LÓPEZ, M<sup>a</sup>. H., “Metamorfosis y videncia en las tradiciones griega e irlandesa”, *Minerva* 14, 2000, 11-47.
- “Los lamentos en Grecia e Irlanda”, en *Actas del X Congreso de la Sociedad Española de Estudios Clásicos*, Madrid 2001, III, 797-809.
- “Lecturas del mito de Meleagro”, *Minerva* 17, 2004, 31-83.
- “De la Hélade a Éire: tradiciones sobre el alma externada”, en R. Sainero Sánchez-M. Almagro Gorbea (eds.), *Los celtas del Occidente Atlántico*, La Coruña 2007 (a).
- “Ceneo, el invulnerable. Su lanza”, en J. C. Fernández Corte-G. Hinojo Andrés, eds., *Homenaje a Carmen Codoñer*, Salamanca 2007, 835-843 (b).
- VIAN, F. (1985 [1968]), “La fonction guerrière dans la mythologie grecque”, en J.-P. Vernant, (dir.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris, 53-68.

M<sup>a</sup>. Del Henar VELASCO LÓPEZ\*

---

\* Departamento de Filología Clásica e Indoeuropeo. Facultad de Filología. Plaza de Anaya s/n 37008, Salamanca (España). hvl@usal.es