

Formas de deconstrucción social en la *Iliada*: el enfado y la ira*

M.^a Yolanda MONTES MIRALLES

Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN

El lenguaje social exclusivista de los principales (*agathoi*) en el seno de la sociedad iliádica recoge toda una serie de mecanismos/estrategias que pretenden el mantenimiento del kosmos aristocrático y, asimismo, estipula aquellos comportamientos que deconstruyen dicho orden social. Entre estos últimos se encuentran las manifestaciones del enfado y la ira. Dedicaremos las próximas páginas al análisis de algunos de los términos y construcciones lingüísticas más destacadas dentro de este campo semántico en aquellos contextos psico-sociales recurrentes en los que aparecen. Eludiremos en ciertos momentos la aportación de equivalentes lexicográficos, dado que trabajamos con vocablos tras los que late un universo simbólico con un sentido específico para aquellos que los emplean.

PALABRAS CLAVE

Enfado, ira, mantenimiento orden aristocrático, deconstrucción orden aristocrático, mito iliádico.

ABSTRACT

The exclusive social language that *agathoi* display in the *Iliad* includes a series of procedures/strategies aimed at the preservation of aristocratic kosmos and set those behaviours that deconstruct the above mentioned order. Among those, anger and wrath. The following pages deal with the analysis of some of the most noteworthy words and linguistic forms related to fury and those psycho-social contexts in which they appear. Sometimes any translation will be avoided, since the terms we are working on are cultural as well as symbolic.

KEY WORDS

Anger, wrath, preservation of aristocratic order, deconstruction of aristocratic order, iliadic myth.

* Este trabajo forma parte de uno de los capítulos de mi tesis doctoral, dedicada a la ideología aristocrática en los orígenes del Arcaísmo griego, la cual ha podido ser realizada gracias a la concesión de una beca de Formación de Profesorado Universitario por parte del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. Por otro lado, creo preciso especificar que la edición en lengua griega de la que se han tomado las referencias textuales es la oxoniense de Monro y Allen. Por su parte, la traducción castellana que se ha manejado y de la que se han extraído las citas es la elaborada por el profesor Emilio Crespo Cüemes y publicada por la Editorial Credos. Asimismo, la transcripción de los nombres propios adoptada a lo largo del artículo es la que propone esta edición (a excepción del caso de Uli-

Introducción a la ideología iliádica

Nos será útil hacer un breve análisis de las características que definen la ideología social del poema, tras la que se esconde, desde mi punto de vista, un deseo de distinción y exposición de los parámetros ideales de interacción en el seno del colectivo aristocrático de comienzos del Arcaísmo griego.

En primer lugar, la diferenciación consciente (en la realidad o en la idealidad) respecto a «un otro» es un recurso primordial de autodefinición cuando los condicionantes históricos de un grupo social lo hacen preciso. Ἀγαθός funciona en el poema, según mi opinión, como «adjetivo absoluto», esto es, incluye aquellas cualidades que la sociedad promociona y que valora en sus agentes por encima de todas, lo que quiere decir que un adjetivo que significa «bueno» termina por discriminar qué es bueno y qué no lo es de acuerdo con los parámetros de valor social. Aquél que exhiba dichas cualidades predeterminadas será, en términos generales, «bueno». Lo mismo puede decirse, por extensión, de ἄριστος. Es obvio que la definición de un grupo viene dada por medio de una articulación interna del mismo, pero también por la distinción respecto a un «otro», ya que el modo de definir lo que se es, consiste en hacerlo, a menudo, a partir de lo que no se es. El *allos*, el «otro» por antonomasia, es el κακός. Los no-principales, aquellos de los que se distingue la minoría, existen de forma evidente, y juegan un papel primordial en la sociedad del poema, sin embargo, son referidos por un adjetivo con tintes peyorativos que termina por adquirir un valor sustantivado para etiquetar al «otro diferente», aquél que carece de las cualidades útiles deseables en el imaginario de la *Iliada*. Considero un recurso ideológico el hecho mismo de que con frecuencia no sea posible distinguir cuándo estamos ante un adjetivo y cuándo ante un sustantivo; se trataría de una moraleja propagandística, el espejo ideal en el que le gusta mirarse a un colectivo histórico, posiblemente en un momento donde ese distanciamiento es preciso o simplemente «estético».

A partir del vocabulario sociológico propio de la alteridad, lo que bien podríamos llamar «lenguaje exclusivista de los otros iguales» (esto es, de los principales, los ἄριστοι) se define tanto por ciertos mecanismos específicos de mantenimiento del orden social (lo que suelo denominar «cultura de la previsibilidad»), como por aquellas formas que adopta la ruptura del cosmos prescrito así como las estrategias para su recuperación una vez roto.

Comencemos por la cultura de la previsibilidad, que postula que, al menos en el que es igual a mí, podré prever sus actitudes sociales. Está definida, a su vez, por un conjunto de

ses, pues se ha preferido Odiseo). Las obras de consulta que sirven de referencia para este trabajo han sido básicamente dos, por un lado el *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* de Chantraine (que se citará a partir de ahora como *DELG*) y el léxico griego-inglés editado por H. C. Liddell y R. Scott (a partir de ahora *LSJ*), a las que se suma el diccionario griego-español editado por Francisco Rodríguez Adrados (*et alii*).

sistemas de verbalización del cosmos, de tasación y reconocimiento social y por la retórica característica del círculo de la φιλότις. Me explico.

En la *Iliada* nos movemos dentro de un orden armónico en un equilibrio dinámico en el que el azar, lo indeterminado, no es considerado beneficioso. Frente a ese miedo al desorden, y por medio de términos como μοῖρα, ἄξιος, θέμις o δίκη, entre otros, el mundo que presentan los versos es un mundo ordenado, y el «cosmos» verbalizado se vincula, de forma primordial, a la preservación de ciertos valores sociales. Cada ἀγαθός cuenta con un marco de acción en el que es libre para actuar y en el que suya es la responsabilidad. Asignada la «porción» social, de cada cual se espera que se comporte de acuerdo a ella y, asimismo, y de modo recíproco, el individuo busca ser tratado en consecuencia. La expresión «según el lote» expone el procedimiento adecuado en cada contexto y nos acerca a la pretendida perfección de los usos socio-políticos y de las prácticas de minimización de riesgos en las relaciones de alteridad entre principales. Porque todo ello forma parte de la ἀρετή; porque para ser ἄριστος hay que conocer y tener en cuenta todos los sistemas del funcionamiento del grupo: el respeto por el procedimiento de atribución del reconocimiento social, la importancia de la posesión de cualidades útiles para el mando, la observancia de la flexibilidad deseable en quien es un principal así como del principio de la reconciliación entre los «otros iguales» y la necesidad de evitar el trato violento e imprevisible entre ellos. La moderación y el equilibrio entre lo que se es y lo que se recibe son aspectos de un lenguaje del que es «adecuado» que participan únicamente unos pocos que conocen el procedimiento correcto del reparto del botín, de las formas de compensación y recuperación del orden que han definido para fomentar la confianza y evitar, así, la escalada de violencia y el enfrentamiento interno.

La valoración psico-social colectiva de un individuo, la τιμή, es exclusiva de los principales, así como una categoría abstracta esencial a la hora de definir el papel del individuo en el seno del grupo, ya que es la «medida» que le acompaña allí donde se encuentra. Dicha valoración cuenta con una dimensión fija estipulada por la pertenencia al colectivo exclusivista, pero también una fluida en la que el «honor» puede ganarse o perderse según unas reglas de juego fijadas culturalmente. Lo material y lo inmaterial se conjugan para explicitar la valoración de un ἄριστος; cálculos, discursos cuya sintaxis sólo ellos crean y manejan de forma pública, requisito imprescindible para su operatividad (la recepción de una parte del botín, esto es γέρας; la participación en un banquete equitativo que asigna y explicita el lugar de cada cual, o lo que es lo mismo, ἴση δαίς...). La fuente por antonomasia del «honor» es la valía militar, pero también la buena apariencia, la elocuencia... y aunque τιμή y las etiquetadas como «excelencias cooperativas» parecen no encajar, vemos importantes intentos de colocarlas juntas. El paradigma tradicional quizá se «adapta para adoptar» nuevas cualidades útiles para un marco histórico concreto.

«El círculo de la φιλότις» es una de las estrategias clave del lenguaje exclusivista de los principales iliádicos. El hecho mismo de que hablemos de «círculo» no es casual. El

empleo que hace el héroe del verbo (φιλέω) y del adjetivo (φίλος) nos permite delimitar lo que es «previsiblemente no hostil» para él, y ese círculo se expande y se contrae y opera tanto en el micro nivel como en el macro nivel social a partir de la extensión de sus postulados y la retórica que le es característica. En otras palabras, con la expresión «círculo» quiero referirme a aquel colectivo en el que la interacción social puede ser predecible y no violenta, dado que el fenómeno sociológico de la φιλότης cambia la posición de las partes de un estado de enemistad a uno de «concordia» explícita, las frena de una acción injuriosa y denota una condición positiva que determina el carácter de las actividades subsiguientes, anulando toda agresión potencial y propiciando ayuda, colaboración, rescate, consejo, preocupación, reciprocidad, generosidad... Esa retórica de la φιλότης nace y se define en las relaciones de alteridad de tipo parental, parangón de todas las relaciones interpersonales; de ahí «es exportada» a las de alteridad no parental, principalmente entre ἑταῖροι; y asimismo a la que califico como «φιλότης cultural», esto es, no presupuesta, sino creada, y que incluye ὄρκια (acuerdos), ξενία (amistad hospitalaria) y ἰκετεία (súplica). Esta modalidad cultural, exponente del miedo al «otro», define un ritual comunicativo, reconocido por los sujetos sociales que interactúan, que permite predecir el comportamiento de un alter (siempre ἄριστος) y mantiene las posibles tensiones, la peligrosidad y la incertidumbre del encuentro entre individuos dentro de límites tolerables. La confianza genera ausencia de violencia y es por ello por lo que el enemigo posible es ahora, gracias a la institucionalización de su comportamiento, un φίλος (hemos pasado de la sospecha a todo lo que se presupone de la retórica de la φιλότης, hemos transformado la indiferencia en atención). Partamos de la premisa de que para que exista comunicación emisor y receptor deben conocer el código utilizado, en cuyo caso, y de forma ideal, sólo entre principales puede haber comunicación. Ese patrón ordenado de comportamiento les distingue, pero también les protege, de los que no son como ellos y de los que sí lo son, ya que permite garantizar un trato no violento entre aquellos que exhiben las mismas aspiraciones¹.

Si continuamos con el análisis del lenguaje exclusivista de los «otros iguales», debemos decir que sólo los ἄριστοι saben cuándo se ha roto el orden. ¿Qué comportamientos son denostados en el imaginario del poema? En términos generales la no observancia de las pautas de tasación y reconocimiento (ἀτιμία) así como la abolición de la retórica del respeto por el otro sea cual sea el nivel en el que nos movamos (ἀνάιδεια).

¹ Esta φιλότης se caracteriza por dos elementos principales. Uno de ellos es αἰδώς, un sentimiento básico en las relaciones de alteridad parental también trasladado a las demás esferas en las que se pretende que los útiles parámetros de la φιλότης se impongan y, de este modo, posibilita cuando opera fuera del marco parental, la más que práctica cooperación en el mantenimiento del lenguaje de los ἄριστοι. El segundo elemento es ἔλεος. Actitud «compasiva» por el padre, por el compañero, pero también por aquél con quien se ha creado un vínculo de amistad hospitalaria así como por el suplicante, manifestaciones que impelen en la cultura de la previsibilidad a la acción solidaria hacia el ἄριστος extraño.

El orden se mutila si se pone en entredicho la separación y diferenciación de los dos colectivos descritos como antagonistas sociales, si no se respeta la parcela del otro, si se actúa en contra del cumplimiento de las cualidades bélicas, pero también si se falla a un compañero, si se violan las normas de la hospitalidad o las de la súplica... todo aquello que resquebraja la pretendida confianza y que, por tanto, no permite un control de los riesgos en las relaciones entre principales. El análisis de los mecanismos de deconstrucción (que no destrucción) social nos acercará a la comprensión de la idealidad del cosmos definido ideológicamente hablando, donde se manifiesta de forma coherente el sistema propuesto. En las siguientes páginas nos centraremos en el ejemplo concreto de las manifestaciones del enfado y la ira.

ἜΑτη²

Fénix describe a ἜΑτη como vigorosa y ágil, que toma a todas las divinidades la delantera en su carrera por la tierra mientras va burlando a las gentes. Las encargadas de ir detrás, curando el mal, son las Súplicas (*Litai*), hijas de Zeus. Las *Litai*, a quien las respeta, prestan beneficio, pero cuando alguien las rechaza, acuden a su padre el Cronión para que a aquél ἜΑτη lo persiga y pague así lo hecho (IX 505-512)³. ἜΑτη afectó también a Zeus en cierta ocasión (ἄσατο, XIX 95), cuando Hera le hizo jurar que el niño que naciera aquel día se colocaría al frente de sus vecinos. Así lo hizo el padre de los hombres y los dioses, y se dice que ante tal juramento se ofuscó (ἄασθη)⁴ provocando un gran error, ya que, por la intervención de su esposa, no fue Heracles el alumbrado, tal y como el dios pretendía, sino Euristeo, hijo de Esténelo Persida. La reacción de la divinidad será coger a ἜΑτη por los cabellos, arrojarla del Olimpo y jurar que nunca volvería a entrar allí, ya que a todos confunde (XIX 126 y ss.)⁵

El poema cuenta cómo esa ἄτη afecta a varios héroes en diferentes circunstancias. Por ejemplo Fénix relata cómo Ἄrtemis lanzó contra el viñedo de Eneo, padre de Meleagro,

² En *DELG* se describe el término como «falta o error cometido, desastre consecuencia de la intervención de la diosa homónima». *LSJ* recoge (mantenemos el inglés) lo siguiente: «*bewilderment, infatuation caused by blindness or delusion sent by the gods, mostly as the punishment of guilty rashness; ἜΑτη personified, the goddess of mischief; consequences of reckless guilt or sin*». Véase, asimismo, la entrada correspondiente del diccionario griego-español editado por Rodríguez Adrados (*et alii*).

³ Para Müller R. G., «Der homerische Ate-Begriff und Solons Musenelegie», *Navicula Chiloniensis, Studia Philologica F. Jacoby Professori Chiloniensi Emerito Octogenario Oblata*, Brill, Leiden, 1956, pp. 1-15, el uso básico del término es que ἄτη se relaciona con una intervención de los dioses que frustran las esperanzas previas de los mortales, mientras que esa ἄτη que castiga a quien no respeta las *Litai* no es el uso homérico «normal». Véase asimismo Hershkowitz, D., *The madness of epic. Reading insanity from Homer to Statius*, Clarendon Press, Oxford, 1998.

⁴ XIX 113

⁵ Quizá la historia sobre Zeus y ἜΑτη que cuenta Agamenón sea una elaboración homérica y se trate de un intento de explicar, al modo hesiódico, por qué los mortales a veces actúan de modo ciego, de modo ruinoso para ellos mismos o para los demás (cf. Davies, M., «Agamemnon's apology and the unity of the Iliad», *CQ*, 45, 1, 1995, p. 2). Tendremos oportunidad de volver sobre el tema.

un jabalí, ya que el anciano cometió una grave falta (ἀάσατο)⁶ al haber sacrificado en honor de todos los dioses menos en el de la hija de Leto. Cuando Diomedes hiere al héroe Peónida, se dice que sus caballos no estaban cerca para huir, el escudero los tenía lejos. El poema recoge, de nuevo, la forma ἀάσατο (XI 340). Y ἄτη es asimismo lo que invade, según los versos XXIV 480 y ss., al que mata a una persona en la patria.

Dos son los personajes fundamentales a los que afecta ἄτη: Agamenón y Patroclo.

En el caso del Atrida, éste se dirige a la hueste en la asamblea del canto II diciendo que Zeus le ha atado con pesada ἄτη (II 111), ya que antes le prometió tomar Troya y ahora le ordena regresar a Argos (situación que volverá a repetirse en XIX 18). En el canto VIII, la situación aquea es verdaderamente delicada, y Agamenón intenta alentar a los suyos. Inquieta a Zeus si antes a algún principal envió una ofuscación (ἄτη)⁷ como la que a él le envía, privándole de gloria (κῦδος), cuando siempre ha ofrendado en sus altares. Y lo que es más importante, Agamenón califica igualmente de ἄτη lo que provocó que arrebatara a Aquiles su parte del botín (γέρας):

(...) ἀλλὰ τί κεν ρέξαιμι; θεὸς διὰ πάντα τελευτᾷ.
 πρέσβα Διὸς θυγάτηρ Ἴατη, ἢ πάντας ἀᾶται,
 οὐλομένη. τῇ μὲν θ' ἀπαλοὶ πόδες· οὐ γὰρ ἐπ' οὔδει
 πίλνεται, ἀλλ' ἄρα ἦ γε κατ' ἀνδρῶν κράατα βαίνει
 βλάπτουσ' ἀνθρώπους· κατ' δ' οὔν ἕτερόν γε πέδησε. (...)
 «(...) Mas ¿qué podría haber hecho? La divinidad todo lo cumple.
 La hija mayor de Zeus es la Ofuscación y a todos confunde
 la maldita. Sus pies son delicados, pues sobre el suelo no
 se posa, sino que sobre las cabezas de los hombres camina
 dañando a las gentes y a uno tras otro apresa en sus grilletes (...)»⁸

Añadiré que no podía olvidar la ofuscación que antes le había cegado (πρῶτον ἀάσθη)⁹, ya que Zeus le quitó el juicio (ἀλλ' ἐπεὶ ἀασάμην καὶ μεν φρένας ἐξέλετο Ζεύς)¹⁰. Ahora está dispuesto a repararlo (ἀρέσαι) y dar rescates (ἄποινα) al Pelida.

De Patroclo se dice que se equivocó (ἀάσθη, XVI 685) al no seguir el consejo de Aquiles de rechazar a los enemigos de las naves pero no perseguirlos. Y es ἄτη también lo que se adueña de él cuando Apolo le desarma (XVI 805) y es blanco de las picas.

⁶ IX 537

⁷ VIII 237

⁸ XIX 90-94

⁹ XIX 136

¹⁰ XIX 137

Los puntos clave del estudio sobre ἄτη en la bibliografía especializada han sido, por una parte, la definición de su significado y naturaleza, su origen (divino o humano) y en relación a esto último el grado de responsabilidad que cabe al agente social. Hagamos un breve recorrido por las opiniones más destacadas.

Dodds sostenía en su clásico libro *The Greeks and the Irrational*¹¹ que en la *Iliada* ἄτη nunca significaba desastre objetivo, como sí lo hacía en la tragedia. Según este autor, ἄτη es más bien un estado mental en el que la conciencia normal se ve alterada temporalmente, como una locura transitoria atribuida a un agente externo. Más tarde será moralizada y vista como una clase de castigo que se aplica no sólo al estado mental del que ha obrado mal, sino también a los desastres objetivos que resultan de él. Dodds, al describir ἄτη, la califica de «misterioso nexo dinámico».

R. D. Dawe¹², por su parte, plantea si ἄτη hace referencia a un daño del que la ceguera mental que proviene de los dioses es sólo un tipo específico, o a una ceguera mental cuyo castigo procedente de los dioses es una consecuencia. La cuestión que plantea el autor es si ἄτη es un fenómeno mental o externo. Dawe cuando habla de dos significados («ceguera mental» y consiguiente «castigo») intenta demostrar que, de algún modo, lo uno puede estar incluido en lo otro.

Whitfield defiende lo siguiente. El lenguaje homérico carece de la noción de responsabilidad personal, de culpa, así pues, las desviaciones de la norma, el error, el comportamiento asocial, el crimen, son consecuencia de una locura temporal, ἄτη. Ser invadido por ella es perder la identidad moral. Ἄτη va a denotar un estado que contiene en sí mismo tanto su causa como sus consecuencias¹³.

Para Havelock, como para muchos otros estudiosos, ἄτη es una fuerza que hace que los hombres yerren, una fuerza que es introducida desde el exterior por medio de la actuación divina. El hombre está indefenso frente a ella y, como consecuencia, comete actos que tienen repercusiones sobre él mismo¹⁴.

Un trabajo esencial para el estudio del fenómeno que nos ocupa es el de W. F. Wyatt. En primer lugar, enumera los componentes psicológicos de ἄτη: causa, actor, acto, resultado o reacción y consecuencias. Aquiles inmediatamente identifica en I, 411-12 el acto de Agamenón como ἄτη sin especular sobre la motivación. En II 111 y IX 18 Agamenón casi identifica ἄτη con decepción, para él es una fuerza externa impuesta, no una motivación o acción interna, e infiere su presencia del hecho de que las cosas no van bien. Si analizamos una situación social como si se tratara de un circuito, ἄτη supondría

¹¹ Dodds, E. R., *The Greeks and the irrational*, University of California, 1951.

¹² Véase Dawe, R. D., «Some reflections on ate and hamartia», *HSPH*, 72, 1968, pp. 89-123.

¹³ Cf. Whitfield, C. K., *The restored relation. The supplication theme in the Iliad*, Columbia University Ph. D., 1967, University Microfilms, Ann Arbor, Michigan, p. 247.

¹⁴ Véase Havelock, E. A., *The Greek concept of justice from its shadow in Homer to its substance in Plato*, Cambridge, Massachusetts & Londres, 1978.

un desequilibrio y la reconciliación vendría de la mano de las *Litai*, que conducen a la normalidad. En el caso ideal, el circuito roto se recompone con la aceptación de las súplicas, pero si la reconciliación fracasa, el «flujo de energía» se interrumpe y la ruptura se mantiene. En toda situación de ἄτη hay un agente «A» y un paciente «B». «A» hace algo que afecta a «B» y el agente puede terminar imponiendo su voluntad, una acción en la que ἄτη no está involucrada. A veces, los resultados deseados no se consiguen, y «B» reacciona de modo desfavorable. En tales circunstancias, «A» puede que desee reparar la ruptura ocasionada por su acción, aunque antes debe tener claro que su acción causó el problema y que es responsable de ello. Esto se determina mediante un examen de la situación y la reacción de «B» ante ella. La disculpa es el medio para restaurar el orden. Si tiene éxito, se cierra la situación de ἄτη y el equilibrio se recupera. Pero hay que tener en cuenta que «B» es también un agente, y que como tal es libre de aceptar o no la recompensa. Si no es así, la situación de ἄτη permanece, aunque ahora «B» es tan responsable de su existencia como «A», ya que tuvo la oportunidad de retomar el orden y no lo hizo. El mensaje es claro: si se ha ofendido a alguien hay que intentar una reconciliación. Si la víctima no acepta las disculpas, la situación de ἄτη se extiende también a aquélla. Es un proceso que podemos calificar de psico-social que, según el autor, funciona bien en una sociedad gobernada, no por la ley, sino por relaciones de poder y prestigio. ἄτη es un mecanismo para obligar a los individuos a preservar el orden, ya que la ruptura que implica no puede ser tolerada por la sociedad, y menos aún por los líderes, de tal modo que presiona para que éstos acepten la compensación. Como causa de ruptura social que es, debe ser eliminada como se haría con cualquier otro mal. Su utilidad y su causación divina son claras; uno puede admitir haber actuado en contra del bien común sin que para él suponga un descrédito, lo cual es vital en toda cultura. Además, proporciona un mecanismo para la reconciliación de partes opuestas, porque sin ἄτη habría sido difícil especificar la ofensa y la relación entre esas mismas partes enfrentadas¹⁵.

Gaskin plantea que la intervención de un dios en una toma de decisión no deroga la autonomía del individuo o su responsabilidad. Por mucho que Agamenón culpe a Zeus y ἄτη, el Atrida intenta subsanar lo hecho y esa ἄτη no disminuye dicha responsabilidad¹⁶.

Naoko Yamagata ve ἄτη del siguiente modo. ἄτη y su verbo correspondiente (ἄω) se usan para describir un estado mental temporal que conduce a situaciones desafortunadas, bien provenga de los dioses o de los hombres o parezca no provenir de ninguna parte. Lo que tienen en común es que resultan ambos casos en infortunios. Es decir, si

¹⁵ Véase Wyatt, W. F., «Homeric ἄτη», *AJPh*, 103, 1982, pp. 247-76.

¹⁶ Gaskin, R., «Do Homeric heroes make real decisions?», *Classical Quarterly*, 40, 1990, pp. 1-15. Véase también Rexine, J. E., «The nature and meaning of justice in Homer», *CB*, 54, 1977, pp. 1-6, quien ya entonces planteó que, aunque los humanos culpen a Zeus por enviarles ἄτη, no por ello niegan su propia responsabilidad. Véase el capítulo «Psicología homérica», obra de J. Lasso de la Vega, en L. Gil et alii, *Introducción a Homero*.

uno comete un error de conducta o de juicio que no lleva al desastre, no se ve como ἄτη, así, Agamenón no llama ἄτη a lo ocurrido con el Pelida hasta que no ve las consecuencias de su actuación para los suyos.¹⁷

Neuburg sigue los postulados de Gaskin y sostiene que, en los contextos donde aparece la palabra, problemas de causalidad, divinidad y ética están próximos, pero considera que identificar ἄτη con ellos simplemente porque el término se usa en tales contextos puede desembocar en un círculo metodológico. Los griegos no ven ἄτη como una dualidad «crimen-castigo», no intentan distinguir contextualmente sus diferentes «significados», así que, según el autor, debemos concluir que ἄτη no es una dualidad, sino que ésta forma parte de nuestra percepción de un concepto que contiene una noción moral o metafísica de la que nosotros carecemos. En realidad, todos los pasajes en los que aparece ἄτη tratan de individuos que cometen acciones cuyas consecuencias han sido o serán negativas para ellos, y ese sentido de ἄτη se mantiene en uso a través de la historia del griego antiguo¹⁸.

Algo similar se plantea Ceccarelli en su obra sobre el héroe y sus límites¹⁹. En ella, escribe que el origen de ἄτη puede ser divino, aunque es difícil explicar si realmente el mortal no puede efectivamente resistirse a cometer la acción. El impulso proviene del exterior, pero la acción que realizan Aquiles (por no aceptar los regalos del Atrida o por el trato que dispensa al cadáver de Héctor) o Agamenón (por no respetar a Crises e infravalorar a Aquiles) o Héctor (por enfrentarse al Pelida) es fruto de la interpretación de quien recibe ese impulso. Tenemos dos posibilidades, o bien distinguimos una «ceguera» de origen divino de una que no lo es y reservamos el término ἄτη sólo para la primera, o bien definimos como ἄτη cualquier «ceguera» con independencia de su origen. La naturaleza del error del héroe afectado por ἄτη no es ética. El problema no es la violación de una norma jurídica o religiosa y las consecuencias no deben verse derivadas del castigo divino por la violación. El error consiste en un error de cálculo, en el intento del héroe de ir más allá de sus posibilidades y la adversidad consiguiente no es una punición divina sino la consecuencia natural de la situación. El error que inicia la acción es progresivo, como ocurre en la tragedia (Agamenón comete un error de cálculo con Crises y con Aquiles; Héctor lo comete bajo el muro aqueo y en su enfrentamiento con el Menecíada y el Pelida; Aquiles, tras rechazar la embajada, podría haber vuelto sobre sus pasos y regresar a la batalla cuando los troyanos llegan a las naves, pero no lo hace). El error no es inevitable y los personajes tienen una responsabilidad personal ya que no aceptan

¹⁷ Cf. Yamagata, N., «Phoenix's speech - is Achilles punished?», *CQ*, 41, 1991, p. 6. Véase asimismo, Yamagata, N., *Homeric morality*, E. J. Brill, Leiden/Nueva York/Colonia, 1994.

¹⁸ Véase Neuburg, M., «Atê reconsidered» en R. M. Rosen & J. Farrell (eds.), *Studies in honor of M. Ostwald*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1993, pp. 491-504.

¹⁹ Véase Ceccarelli, L., *L'eroe e il suo limite. Responsabilità personale e valutazione etica nell'Iliade*, Edipuglia, Bari, 2001.

consejos ni prevén las consecuencias de sus acciones. Como resultado de su error de cálculo el héroe se encuentra en una situación de la que no puede salir sin pagar un precio: Agamenón pierde su prestigio, Héctor pierde la vida y Aquiles a Patroclo al tiempo que está próxima la propia muerte del Pelida.

Desde mi punto de vista me inclinaría por las siguientes conclusiones: ἄτη conlleva una toma de decisión equivocada (tengamos muy presente que el error se define culturalmente) que conduce a consecuencias negativas, a veces desastrosas, pero no siempre proviene de Zeus (a quien también afecta)²⁰ y desde luego el héroe mantiene su capacidad de decisión y actuación. Nos interesan sobre todo las consecuencias de este proceso y ἄτη conduce en último término a una situación de ruptura de los parámetros sociales establecidos que, de una forma u otra, deberá reequilibrarse.

Μῆνις

La μῆνις²¹ es una reacción colérica ante una ruptura del orden establecido, que, a su vez, como el resto de manifestaciones de ira, conduce a una nueva ruptura que deberá ser «sanada».

La μῆνις es propia de los dioses. En V 178 Eneas insta a Pándaro a disparar sus flechas contra Diomedes, de quien se plantea si no será una divinidad llena de rencor contra los troyanos, encolerizado (μηνίσας) por los sacrificios, ya que dura es la ira (μῆνις) divina. En XXI 523 la terrible mortandad que Aquiles está causando entre los enemigos es comparada con una ciudad en llamas que la μῆνις divina ha desatado. Categóricas son las palabras de Héctor antes de morir, en las que advierte al Pelida que se cuide de que su comportamiento hacia él (ha afirmado que no tiene intención de devolver su cuerpo a Troya) se convierta en motivo de la μῆνις de los dioses (XXII 358).

De forma más concreta se hace mención a la μῆνις de Zeus en V 34 cuando Atenea plantea a Ares la opción de retirarse del combate y que sea el Cronión quien decida, evitando así ellos su μῆνις. También en XIII 624, cuando Menelao se refiere a las ofensas que los troyanos le inflingieron (habla de la felonía cometida por Paris) sin temer la pesada μῆνις del tonante Zeus hospitalario. Como también es la μῆνις de Zeus contra la que previene Atenea a Ares si interviene en la batalla tras la muerte de su hijo Ascálofo (XV, 122).

El otro inmortal de cuya μῆνις se habla expresamente es Apolo. La primera ocasión es en I 75, verso en que Calcante habla del origen de la peste que está haciendo estragos

²⁰ Aunque se espera del dios una reciprocidad en el trato, tal y como plantea Agamenón en VIII: si un héroe ofrece sacrificios a la divinidad, ésta no le enviará ofuscación ni le restará gloria.

²¹ DELG describe el término como la cólera que se extiende en el tiempo, justificada por un deseo de venganza legítima. LSJ lo traduce como «ira». Por lo que respecta al verbo μηνίω, LSJ y DELG coinciden en traducciones como «albergar ira contra» o «estar encolerizado».

entre los aqueos. En V 444 vuelve a mencionarse la μῆνις de Febo, esta vez es él mismo quien advierte contra ella a Diomedes. Por último, la μῆνις de Apolo reaparece en XVI 711, dentro del contexto de la muerte de Patroclo.

Hemos visto cómo los dioses reaccionan ante lo que consideran un desequilibrio, por ejemplo si no han recibido los sacrificios apropiados o, lo que viene a ser lo mismo, si perciben en la actuación de un «otro» una infravaloración (caso de Apolo cuando los aqueos dejan de respetar a Crises); si la jerarquía interna o el orden natural se alteran (casos de Zeus respecto a Ares, entre otros, y de Apolo respecto a Diomedes); o ante la falta de respeto de determinadas leyes humanas (es el caso del ritual funerario, de las normas de hospitalidad...)

La μῆνις entre los mortales se rige básicamente por el motivo de la infravaloración psico-social. Muy claro es el caso de Eneas. Se cuenta que el Anquiásida albergaba una cólera (μῆνις) incesante contra Príamo porque no lo valoraba (τίεσκεν) a pesar de su valía (XIII 460-1)²².

Sólo dos héroes más reaccionan en el poema con μῆνις, y no son otros que Agamenón y Aquiles²³. Por lo que respecta al primero (I 247) no es de extrañar, ya que el Pelida acaba de insultarle, desautorizarle, amenazarle con la marcha... infravalorarlo en toda regla. En el caso del hijo de Tetis es el personaje a quien en más ocasiones a lo largo del poema se vincula con la μῆνις, más incluso que a cualquier divinidad. Su cólera es el tema mismo del poema, tal y como anuncia el primer verso del proemio. Aquiles ha sido tratado de un modo que pone en cuestión su tasación social, y en él se ha roto el sistema de orden y, por tanto, la previsibilidad en el trato entre los iguales. Se dice explícitamente en varias ocasiones que su ira está dirigida hacia Agamenón. No debe sorprendernos que su reacción sea calificada de μῆνις ante la gravedad de lo acontecido y dada la gravedad de las consecuencias de su decisión: su retiro. La μῆνις, efectivamente, deberá ser aplacada recomponiendo la brecha social (igual que la ira divina se aplaca poniendo de mani-

²² Tenemos otras historias de μῆνις que tienen lugar fuera del marco temporal de la *Iliada*, y son las de Belerofonte, Fénix y Heracles, las cuales formulan una concepción diferente de μῆνις. La historia de Belerofonte se desarrolla en torno al concepto de la vergüenza social (αἰδώς). Cuenta una μῆνις entre un rey y un guerrero que encuentra su resolución a través de las hazañas heroicas de éste y de los honores que termina por rendirle el soberano de Licia. La historia de Fénix traslada la μῆνις a un contexto familiar, un conflicto entre padre e hijo donde la resolución llega con la adopción de Fénix en la casa de Peleo. La historia de Heracles lleva el contexto de la μῆνις al Olimpo y concibe su sumisión a la autoridad de la sociedad (personificada en Euristeo) como un aspecto inevitable de su condición heroica. La participación del héroe está determinada por la necesidad que los demás tienen de él. Su fuerza y habilidad preeminentes le obligan a ser el siervo, no el amo, de sus compañeros mortales (cf. Whitfield, G. K. *The restored relation. The supplication theme in the Iliad*, Columbia University Ph. D., 1967, University Microfilms, Ann Arbor, Michigan, pp. 57 y ss.) Desde mi punto de vista la condición heroica se ve sometida a la autoridad de la sociedad. Los héroes se adaptan a las nuevas necesidades, esto es, la ideología tradicional se está transformando.

²³ En la μῆνις de Apolo, de Agamenón y de Aquiles los temas subyacentes son los de la τιμή y la deshonra. En la jerarquía establecida por una división comunal basada en las reglas del intercambio, el valor social de alguien es expuesto en cada uno en el que toma parte. Un golpe a la autoridad o rango de una persona es una ofensa.

fiesto la valía de los dioses mediante ofrendas, reequilibrando «su» balanza social). La *μῆνις* de Aquiles es mencionada de modo específico en I 1, 422, 488; II 769, 772; VII 230; IX 426, 517; XII 10; XVI 62, 202, 282; XVIII 257; XIX 35, 62, 75. Hasta el canto IX las ocasiones en que se hace referencia a ella son para decir cómo el Pelida la conserva en su interior, casi cómo la alimenta, haciendo hincapié en que esa *μῆνις* es la que le mantiene lejos de la lucha. Los propios enviados en la Embajada parecen reconocer que esta *μῆνις* tiene razón de ser, reconocen, por tanto, su motivo como válido, ya que vinculan su fin (el fin de la ruptura del sistema) a un reequilibrio de la balanza social y un reconocimiento de la tasación del héroe (véanse las palabras de Fénix en IX 515 y ss.) La *μῆνις* ha llevado a Aquiles a una nueva ruptura, ejercida por él mismo, la ruptura de los lazos de la solidaridad, de la *φιλότις*²⁴. Por eso, cuando decide enviar a Patroclo en su lugar, el Pelida primero recuerda lo ocurrido (el trato de Agamenón fue el motivo, no otro) y renuncia a la ira, es más, habla de dejar en paz lo pasado, ya que no es posible «conservar en las mentes la ira» (*κεχολῶσθαι*) para siempre²⁵. La *μῆνις* contra el Atrida llega a su término en XIX. El vocablo no se asocia ya al héroe en el resto del poema, y a pesar de su comportamiento en los cantos siguientes, no es *μῆνις* lo que se desarrolla. La *μῆνις* tuvo una causa, una causa de infravaloración de la tasación que ha sido reparada, acaso formalmente. En XIX 35 Tetis insta a su hijo a que entre en combate y renuncie a la *μῆνις* contra el Atrida. Unos versos después, éste plantea a su oponente si fue lo mejor enzarzarse en un riña por una muchacha que ha provocado la muerte de tantos aqueos, aqueos que se alegran en XIX 75 «de que el magnánimo Pelida hubiera renunciado a su *μῆνις*».

Cuando se invoca la *μῆνις* no es desde luego por una cuestión de ofensa menor. Incluye la desobediencia a la autoridad, divina o humana, la privación a los difuntos de ser enterrados, la violación de las reglas de la hospitalidad, el fallo en el rescate o en la distribución de premios... La palabra implica la transgresión de reglas fundamentales y las invocaciones de *μῆνις* tienen el propósito de reforzar el orden cósmico (esto es, la coherencia social y política). *Μῆνις* no es, únicamente, un término para una emoción hostil que nace en un individuo contra otro individuo, sino que es el nombre de un sentimiento no separado de las acciones que implica, de una fuerza social cuya activación trae consecuencias drásticas para la comunidad. En definitiva, la idea de *μῆνις* está ligada a los principios de solidaridad y continuidad, protege las reglas cuya violación supone la ame-

²⁴ Los troyanos al ver a Patroclo con las armas de Aquiles pensarán que éste ha preferido ahora «la amistad» *φιλότις* (XVI 282). No creo, en cualquier caso, que podamos traducir *φιλότις* por «amistad», sino que se trata de un concepto sociológico mucho más complejo cuya antítesis es la *μῆνις*, si partimos de las explicaciones que nos sirvieron de introducción. Véanse Montes Miralles, M. Y., «Mecanismos de definición ideológica de la sociedad homérica, *Actas de la IV Reunión de Historiadores del Mundo Griego Antiguo: La construcción ideológica de la ciudadanía. Identidades culturales y sociedad en el mundo griego antiguo*, Editorial Complutense, Madrid, 2006, pp. 33-43 e *ibid. supra*, «El miedo al desorden: estrategias de recuperación del equilibrio social en el mito iliádico», *Gerión*, 24, 2006, pp. 119-141.

naza de toda la fábrica social (de ahí que el concepto de solidaridad funcione en todos los contextos de μῆνις). La μῆνις es peligrosa, además de difícil de aplacar una vez iniciada. Lo preferible es, de acuerdo con el mensaje del poema, evitarla siempre.

Ἔρις²⁶

Ἔρις aparece como divinidad en varias ocasiones en el poema. La Discordia es

(...) ἄμοτον μεμαῦα,
Ἄρεος ἀνδροφόνοιο κασιγνήτη ἑτάρη τε,
ἢ τ' ὀλίγη μὲν πρῶτα κορύσσεται, αὐτὰρ ἔπειτα
οὐρανῷ ἐστήριξε κάρη καὶ ἐπὶ χθονὶ βαίνει· (...)
«(...) furiosa sin medida, hermana y compañera del homicida Ares,
que al principio es menuda y se encrespa, pero que pronto
consolida en el cielo la cabeza mientras anda a ras del suelo (...)»²⁷

Es la misma Discordia que encontramos representada en la égida de Atenea junto a la cabeza de la Górgona, y a la que no es infrecuente asociar al Terror, la Huida, el Coraje, el Ataque, el Tumulto o la funesta Parca²⁸.

La ἔρις tiene una cara relativamente amable cuando el verbo ἐρίζω se refiere a la rivalidad en determinadas cualidades, bien sea en la habilidad en el mando (II 555), en elocuencia (III 223), en puntería (V 172), en belleza (IX 389) o en velocidad (XIII 325; XXIII 404). Pero ἔρις y el verbo emparentado harán referencia en el poema, de forma primordial, a la lucha militar y al enfrentamiento verbal. Suelen aparecer, por tanto, en contextos en los que la discordia propicia la ruptura, más o menos grave, del orden social, hecho que se valora de forma negativa.

Son muchos los casos en los que se emplean estos términos para describir la disputa bélica, tanto entre los dioses como entre los mortales (así en V 732; XIV 149; XVI 662; XVII 253, 384; XX 55, 66, 134, 251; XXI 185, 359, 360, 385, 390, 394, 513; XXII 129). Menos violentas, pero no por ello menos significativas, son las alusiones a los enfrentamientos verbales²⁹. La asamblea es el lugar legítimo para ello (XV 284). Diferente tono

²⁵ XVI 49 y ss.

²⁶ *LSJ* y *DELG* coinciden en las acepciones de «pelea», «enfrentamiento», «combate», «querrela», «rivalidad». Por lo que respecta al verbo ἐρίζω, en *LSJ* y *DELG* se recogen acepciones similares, así por ejemplo «rivalizar», «competir», «desafiar», «enfrentarse», «luchar», «disputar».

²⁷ IV 440-3

²⁸ Véanse V 740; XI 3; XVIII 535.

²⁹ Véanse III 7; VI 131 (donde se aconseja no trabar disputa con los dioses) y de forma especial XII 421 y ss. (donde se nos habla de dos hombres que riñen «por unos mojonos en un labrantío comunal con los instrumentos de medir en la mano y en un reducido espacio disputan (ἐρίζητον) por una partición igual») y XX 253 y ss. (donde Eneas afirma a Aquiles que deben enfrentarse con el bronce y no como dos mujeres que, irritadas a causa de una rencilla (ἔριδος), salen a la calle y allí se intercambian insultos).

parecen tener los versos en los que se relata la ἔρις entre Ayante de Oileo e Idomeneo durante la celebración de la carrera de carros en el canto XXIII. Ambos héroes no se ponen de acuerdo sobre quién encabeza la competición y se enzarzan en una disputa. Merece la pena reproducir la forma en que Aquiles termina con el enfrentamiento:

(...) «μηκέτι νῦν χαλεποῖσιν ἀμείβεσθον ἐπέεσσιν,
 Αἴαν Ἰδομενεῦ τε, κακοῖς, ἐπεὶ οὐδὲ ἔοικε.
 καὶ δ' ἄλλω νεμεσᾶτον, ὅτις τοιαυτὰ γε ῥέζοι. (...)»
 «(...) ¡No sigáis todavía respondiéndooos con palabras hostiles
 y maliciosas, Ayante e Idomeneo, pues no os cuadra a vosotros!
 También os indignaríais con otro que hiciera eso mismo (...)»³⁰

¿Qué podemos concluir de las palabras del Pelida? En primer lugar que él se ha convertido a estas alturas del poema en el guardián del orden social y es evidente que los enfrentamientos lo rompen y deben evitarse. Tal regla funciona de forma exclusiva entre los principales sociales (ἄριστοι), de ahí que se diga que no les cuadra a ellos (no es útil, más bien al contrario, es perjudicial, la ausencia de equilibrio en las relaciones entre los iguales). El modo de controlar esas reacciones es el binomio αἰδώς-νέμεσις, esto es, vergüenza social-indignación social.

Nuevo ejemplo de lo escasamente fructífera que es la disputa lo constituye la interpe-lación de Néstor a Agamenón después de que éste haya propuesto la vuelta a casa en II. El Nelida plantea que es inútil porfiar con palabras (II 342). El propio Agamenón dice unos versos más tarde:

(...) καὶ γὰρ ἐγὼν Ἀχιλεὺς τε μαχεσσάμεθ' εἵνεκα κούρης
 ἀντιβίοις ἐπέεσσιν, ἐγὼ ἦρχον χαλεπαίνων·
 εἰ δέ πὸτ' ἔς γε μίαν βουλευόμεν, οὐκέτ' ἔπειτα
 Τρωσὶν ἀνάβλησις κακοῦ ἔσσειται, οὐδ' ἠβαιόν. (...)»
 «(...) También ahora Aquiles y yo hemos reñido por una muchacha
 con enfrentadas palabras, y yo fui el primero en irritarme.
 Si una vez llegamos a coincidir en una decisión única, ya no
 habrá para los troyanos ni la más mínima demora en su ruina (...)»³¹

Es evidente, por tanto, que la disputa provoca ruptura, como lo es que esa ruptura necesita recomponerse³².

³⁰ XXIII 492-4

³¹ II 377-380

³² Ἐρις se aplica a lo que hace, de forma supuestamente desordenada, Tersites con los principales (II 214, 247).

Ἔρις se aplica a los dos enfrentamientos, las dos rupturas del orden más significativas recogidas en el poema, la de Aquiles y Agamenón y la de Paris y Menelao. La ruptura que provocó la ἔρις entre Aquiles y Agamenón fue, como sabemos, el quebrantamiento de las normas de reconocimiento-tasación social en el círculo exclusivista de los ἄριστοι³³. El proemio ya emplea el verbo ἐρίζω al respecto (I 6) y ἔρις aparece sólo un par de versos después. El poema nos cuenta cómo Agamenón envía a Taltibio y Euribates por Briseida, ya que no olvida la ἔρις con Aquiles (I 319) y al principio del canto XIII Poseidón exhorta a los aqueos: los troyanos ahora se atreven a luchar lejos de la ciudad, ya que la ἔρις entre nuestros protagonistas mantiene a Aquiles y los mirmídones alejados del combate, a lo que añade que el culpable completo es el Atrida.

En III se establecen los términos del duelo entre Alejandro y el Atrida, quien dice que se acerca el día en que argivos y troyanos lleguen al desenlace definitivo, tras haber padecido mucho «(...) por culpa de la ἔρις mía y de Alejandro, que la inició (...)» (III 100). La ruptura consistió, como también sabemos, en la falta de respeto de Paris por las normas de la institución de la «amistad hospitalaria».

En cualquier caso, la ruptura de las reglas del juego ha causado la ruptura de las formas de solidaridad con el grupo. Como siempre, la consecuencia de una ruptura es otra ruptura que precisa sanarse. De ahí que la *Iliada* haga una valoración negativa de la ἔρις. En el caso de la disputa marcial se dice «que a todos igual doblega» (XIII 358) y es frecuente que se califique la ἔρις con expresiones del tipo «devoradora del ánimo» (θυμοβόρος)³⁴. Incisivas son las palabras que dirige Zeus a Ares al afirmar que es para él el más odioso de los dioses «pues siempre te gustan la disputa, los combates y las luchas» (V 891), lo que nos da una idea del concepto peyorativo subyacente, y que son, curiosamente, las mismas razones que Agamenón aduce en I 177 para hacer saber a Aquiles que es para él el más odioso de los «reyes» (βασιλίων). Desde el comienzo de la disputa principal varios personajes intentan detenerla: Atenea en I 210; Néstor en I 277 cuando dice a Aquiles que no pretenda disputar con el rey (ἐρίζεμεναι βασιλῆε); y Odiseo, quien recuerda al Pelida en IX 255-8 las palabras de su padre, en las que observamos cómo la propia educación heroica desestima la disputa y cómo determinadas cualidades que la evitan reportan valoración social:

(...) σὺ δὲ μεγαλήτορα θυμὸν
ἴσχειν ἐν στήθεσσι· φιλοφροσύνη γὰρ ἀμείνων·
ληγέμεναι δ' ἔριδος κακομηχάνου, ὄφρα σε μᾶλλον
τίωσ' Ἀργείων ἡμὲν νέοι ἠδὲ γέροντες.' (...)

³³ Ἔρις es, de hecho, el primer término que se usa para describir el enfrentamiento entre Aquiles y Agamenón.

³⁴ VII 210, 301; XVI 476.

«(...) Tú el altanero ánimo
 domina en el pecho, que la templanza es lo mejor.
 Pon fin a la disputa, causa de males; y así te
 apreciarán los argivos, tanto jóvenes como viejos (...)»

La crítica a la ruptura del orden se reafirma a partir del canto XVIII. Aquiles se siente apenado por haber sido inútil en la guerra y desearía que la ira (*χόλος*) y la disputa (*ἔρις*) desaparecieran de entre dioses y hombres (XVIII 107 y ss.) y en XIX 58 se plantea frente a Agamenón si realmente fue lo mejor obstinarse en una devoradora *ἔρις* por una muchacha, una *ἔρις* que largo tiempo será recordada (XIX 64).

Χόλος

La ruptura de alguna regla social establecida, el desequilibrio, produce ira (*χόλος*)³⁵, y ese *χόλος*, a su vez, provoca una ruptura, que puede conducir al *χόλος*, y así sucesivamente. Por tanto, *χόλος* es una forma de ruptura del orden y al mismo tiempo, como veremos, también implica un intento de recuperarlo (como forma de solidaridad), aunque peligroso para la estabilidad social, de ahí que el poema termine por desdeñar el *χόλος* para tal función (IX 523, 525; XVIII 108).

Χόλος se da entre los dioses (bien entre ellos, bien entre dios y un mortal) y entre los principales (así lo explicita Calcante en I 78 y ss. y Odiseo en II 195)³⁶.

Por lo que atañe a la esfera inmortal, las causas de ese *χόλος* serán las mismas que en la esfera mortal: ruptura-*χόλος*-ruptura-*χόλος*... y así sucesivamente. Cuando un dios considera que no se ha tenido en cuenta su postura o siente que otro le ha infravalorado socialmente surge *χόλος*³⁷. Lo mismo ocurre en sus relaciones con los héroes. Apolo siente *χόλος* ante la actitud despreciativa de Agamenón hacia Crises y actúa (para reequilibrar la ofensa) enviando la peste al campamento aqueo. Las Musas castigaron a Támiris, que se jactó de vencerlas con su lira y su canto, y lo dejaron lisiado (II 599). Vemos a Afrodita irritada (*χολωσαμένη*) con Helena, quien ha osado desafiarla (III 413) y amenaza a la mujer con un castigo horrible. A la hija de Sarpedón la mató Ártemis, irritada (*χολωσαμένη*)³⁸ y la misma Ártemis fue quien, irritada de nuevo³⁹, envía un jabalí al viñedo de Eneo por no ofrecerle un sacrificio. Aquiles afirma en XVIII 119 que, además

³⁵ En *LSJ* se recogen las acepciones de «bilis», «displacencia», «enfado» e «ira». *DELG* lo traduce como «mala disposición, cólera, resentimiento».

³⁶ También hay *χόλος* entre los animales, como el león a quien el hombre le ha quitado sus cachorros (XVIII 322) o la serpiente que acecha a un hombre sobre su cubil (XXII 94).

³⁷ Son muchas las ocasiones en que podemos comprobarlo. Véanse IV 23, 24, 36, 42; V 421, 762; VIII 407, 421, 460, 461; XIV 207, 306, 310; XV 72, 122, 138, 155, 210, 217, 223; XXI 479; XXIV 55.

³⁸ VI 205

³⁹ *χολωσαμένη* (IX 538)

del destino, tras la muerte de Heracles está el *χόλος* de Hera. El *χόλος* de los dioses también se produce ante la muerte de un *φίλος*, tal es el caso de Poseidón al caer Anfímaco, su nieto (XIII; 206). Por otro lado, el Escamandro se irritó⁴⁰ contra Aquiles cuando éste mató a Licaón, ya que, al fin y al cabo, los troyanos siempre sacrificaban en su honor toros y caballos (Aquiles no se pliega al orden) y Zeus siente *χόλος* ante el comportamiento del Pelida respecto al cadáver de Héctor (XXIV 114, 135). También Zeus puede irritarse si Aquiles mata a Eneas, ya que su destino no es morir, sino que les está reservado un gran futuro a sus descendientes (XX 301).

Χόλος está presente como peligro de ruptura de la armonía en la esfera mortal en todas partes. Las mujeres riñen (XX 253-5), las comunidades cometen desmanes unas contra otras (IV 391; XI 703). La ira entre miembros de la familia tampoco es infrecuente (II 629; IX 553, 565, 560) y llevan al exilio y a la ausencia de solidaridad⁴¹. Sabemos por ejemplo que Patroclo, por causa de *χόλος*, mató a un joven durante una partida de tabas (XXIII 88), como sabemos que Idomeneo y Ayante se enfrentan llevados por *χόλος* (ruptura ante la que reacciona Aquiles) durante los juegos funerarios del canto XXIII (v. 482).

Pero el caso principal es el de Aquiles y Agamenón. Comencemos por éste. Su *χόλος* provoca la ruptura de las bases del reconocimiento y la compensación (lo que provoca *χόλος* en Aquiles). Sin embargo, deberíamos plantearnos que el origen del *χόλος* de Agamenón está también en lo que él ve como una ruptura del mismo tipo al perder a Criseida. El término *χόλος* y el verbo derivado aparecen asociados a Agamenón en varias ocasiones, veamos cuáles. Se dice de Agamenón, por ejemplo, que emplea «iracundas palabras» para alentar a los que ve flojear en el combate (IV 241), ya que es un modo, efectivamente, de instar a la lucha. Más explícitos sobre el funcionamiento del grupo son los versos IV 178 y IX 33. En el primero, Menelao ha sido herido por Pándaro, y Agamenón afirma que sería un oprobio dejarlo allí muerto, que algún troyano seguramente saltaría sobre la tumba exclamando irónicamente «(...) ¡Ojalá Agamenón satisfaga su *χόλον* con todos igual que ahora (...)». La muerte de un *φίλος* (se trate de un pariente, de un compañero o de un individuo con el que se mantiene una relación propia de lo que denominé «*φιλότης* cultural», esto es, un huésped o un suplicante) lleva al *χόλος*, y la pérdida impele a la solidaridad entre iguales. El Atrida teme aquí ser tachado de falto de tales mecanismos. En el canto IX Agamenón ha vuelto a proponer la retirada y Diomedes se opone, ya que eso es lícito (*θέμις ἐστίν*), y el Atrida no deberá por ello irritarse (IX 33). El verso nos informa de modo claro de los usos en funcionamiento, y cómo, si no hay ruptura del sistema, no debe haber *χόλος*. Pero sin duda el caso más importante es el

⁴⁰ *χολώσατο* (XXI 136, 146)

⁴¹ Aunque también hay casos de *χόλος* ante el daño hecho a un pariente, como el de Preto al oír que Belerofonte ha intentado seducir a su esposa (VI 166) o el posible *χόλος* de Príamo si viera el estado del cadáver de Héctor (XXIV 584).

χόλος que se produce en el contexto de su querrela con Aquiles. La primera mención al χόλος de Agamenón es, precisamente, hecha por Néstor (I 283), cuando le pide que no prive a Aquiles de la muchacha (ya que supondría una ruptura del orden social) y que deponga su ira contra él (ira que proviene de la pretensión del Pelida de alterar la jerarquía establecida, restándole valía)⁴². En el Pelida vemos dos formas de χόλος. Por un lado, el hecho de que Agamenón le prive de tasación social (lo cual es en sí mismo una ruptura del orden) provoca en él χόλος, y ese χόλος suyo le lleva a su vez a la ruptura de los lazos de la solidaridad previsible que los héroes anhelan. Por otro lado, cuando muere Patroclo, su χόλος buscará, ante la pérdida, el reequilibrio mediante la venganza contra Héctor (este segundo χόλος supone, precisamente, recuperar el vínculo solidario que invalidó en el primer episodio). Cuando Aquiles se plantea desenvainar la espada contra Agamenón, Atenea interviene para detener su χόλος, y así decide hacerlo como mejor opción (I 192 y ss.) ya que los dioses escuchan de buen grado al que les obedece. Pero aunque no recurre al enfrentamiento violento⁴³, el χόλος permanece en él ante el desequilibrio social que ha provocado la actuación de su interlocutor (I 224; IV 513; IX 646; XIV 367; XVIII 111)⁴⁴. El modo de reequilibrar el daño a su tasación son los δῶρα que el Atrida le ofrece (IX 157, 261, 299), supeditados a que deponga su χόλος (los δῶρα recompensan la solidaridad). Las rupturas se solapan, se multiplican, y de ahí lo complejo que resulta una resolución favorable de la Embajada (IX 675, 678). El χόλος es visto pronto de modo peyorativo ya que «corroe el ánimo» (IX 260), es doloroso (X 107), maligno (XVI 206) y anula la solidaridad en las relaciones de alteridad (IX 436; XXIV 395). El más elocuente en su crítica contra el χόλος de Aquiles es Patroclo, quien en XVI 30 pide que nunca le invada a él un χόλος como el que el Pelida alberga, le hace ver cómo nadie se beneficiará de ello, le califica de despiadado. También los propios mirmidones, al parecer, lo llamaban obstinado y cruel. Finalmente, como sabemos, Aquiles reconocerá que no es posible conservar en las mientes la ira (κεχολῶσθαι) para siempre (XVI 61) y permite que el Meneciada ocupe su lugar. El fin del χόλος por τιμή (de ira por honor social) llega en XVI y es ratificado en XIX 67, pero la muerte de Patroclo lleva a Aquiles a experimentar el χόλος que muchos otros héroes sienten ante la pérdida de un φίλος, un χόλος que lleva a la acción de venganza para reequilibrar dicha pérdida. Irritado (χολωσάμενος) por la muerte del compañero «el divino Aquiles matará a Héctor», dice Zeus en XV 68. Ayante también habla de χόλος de Aquiles hacia Héctor en XVII 710, un Aquiles a quien el χόλος le invade ante la simple visión de las armas que Hefesto ha fabricado para él (XIX 16). Χόλος es lo que siente el Pelida y lo que le lleva a intentar reequilibrar la

⁴² Véase también I 387 cuando Aquiles refiere a su madre lo ocurrido con el Atrida.

⁴³ Curiosamente Tersites dice de él que no hay χόλος en sus mientes, sino indulgencia (II 241).

⁴⁴ En XIV 50 Agamenón habla de χόλος para calificar lo que tiene en su interior Aquiles contra él, lo mismo que tienen el resto de los aqueos.

muerte de Patroclo (un principal) con la muerte del hijo de Príamo y doce ilustres vástagos troyanos (XVIII 337; XXIII 23)⁴⁵.

Conclusiones

El estudio de los términos vistos nos revela un tema cultural bipolarizado. Por un lado, las manifestaciones de enfado e ira nos acercan a la idealidad de los usos sociales, ya que la furia se desata al ser éstos quebrados. Podemos concluir que la sociedad del poema (como construcción mítico-ideológica) pretende, ante todo, evitar la ruptura de los postulados que ella ha definido como convenientes, esto es, el respeto por las normas de interacción de los ἄριστοι: tasación y reconocimiento, estrategias de alteridad simbiótica (parentesco, compañerismo...) o de «φιλότης cultural» (súplica, amistad hospitalaria y acuerdos). Por otro lado, y desde mi punto de vista, dado que la *Iliada* pretende evitar el comportamiento imprevisible entre principales, critica la ruptura de los vínculos, así como cualquier violencia interna (léase enfado e ira) que entorpezca la mencionada previsibilidad. El concepto de ἀγαθός se llena de un nuevo significado, ya que para que un hombre siga siéndolo no debe cerrarse a su ira, ira que le colocaría fuera de la comunidad en la que vive⁴⁶. La moderación es, por tanto, necesaria⁴⁷. Es preciso que

⁴⁵ Otros héroes y por los mismos motivos (τιμή no reconocida, mecanismo de solidaridad-defensa...): en I 139, Agamenón sabe que κεχολώσεται aquel a quien priva de su γέρασ; durante la celebración de los juegos funerarios en honor de Patroclo, Antíloco amenaza con χόλος a Aquiles si éste le quita el premio de la carrera de carros (XXIII 543) y contra Antíloco está el χόλος de Menelao (XXIII 567). Todos ellos reaccionan con χόλος ante la ruptura del sistema de «retribución heroica», del mismo modo que ante la muerte de un φίλος, el χόλος (que se confía sea algo que la muerte de uno inspire en los otros) lleva a una reacción en busca de un reequilibrio simbólico en la muerte de un enemigo (caso de Aquiles y Patroclo). Ejemplos de ello tenemos en IV 494, 501; XIII 203, 660; XVI 320, 546, 585. Para el análisis de un conjunto de términos relativos al enfado y la ira más amplio, véase Montes Miralles, M. Y., *Ideología aristocrática en los orígenes del Arcaísmo griego. Estrategias de alteridad en la Iliada*, BAR, Oxford, 2006, pp. 84 y ss.

⁴⁶ Véanse Dickie, M. W., *Virtue and knowledge in Homer*, Diss. University of Toronto, 1972, pp. 71 y ss. y Romilly, J. de, «L'haine et l'inimitié dans Homère», en J. H. D'Arms y J. W. Eadie (eds.), *Ancient and modern. Essays in honor of Gerald F. Else*, Ann Arbor Center for Coordination of Ancient and Modern Studies, University of Michigan, 1977, pp. 1-10.

⁴⁷ Cf. Saxonhouse, A. W., «Thymos, justice and moderation of anger in the story of Achilles», en C. H. Zuckert (ed.), *Understanding the political spirit: philosophical investigations from Socrates to Nietzsche*, Conn. Yale University Press, New Haven, 1988, p. 34. De acuerdo con Hans Van Wees, la ira será un foco de inestabilidad potencial para la comunidad, y es perniciosa no porque esté moralmente mal, sino porque puede tener efectos paralelos impredecibles (cf. Van Wees, H., *Status warriors: war, violence and society in Homer and history*, Gieben, Amsterdam, 1992, p. 135). Me planteo si no es posible que se defina una «ética» a partir de aquello que es provechoso o perjudicial para un determinado colectivo social... El capítulo III de la obra de Van Wees que acabo de citar se titula «La importancia de estar enfadado» (la traducción es mía) y en él, el autor justifica el comportamiento violento por la rivalidad por el status, al tiempo que defiende la ira como una reacción constitutiva de la sociedad homérica, una emoción que debe expresarse en circunstancias precisas en busca del respeto de la posición (cf. p. 127). Al mismo tiempo, Van Wees reconoce que los héroes son conscientes de que la ira puede llegar a estar fuera de control y tener consecuencias catastróficas (XXIV 82-6); los hombres que disfrutaban del conflicto, de hecho, resultan odiosos (I 176-9; V 890-1; IX 63-4) e incluso Aquiles maldice la ira en XVIII 107-110 y Peleo aconseja a su hijo que contenga su ánimo (IX 254-8). La ira es una emoción indispensable para la sociedad y al mismo tiempo peligrosa, cuyos problemas morales, psicológicos y prácticos son explorados por la épica (cf. *ibid. supra*, pp. 127-8).

cada sociedad exponga cuál es su ἀρετή, la excelencia por antonomasia, así como sus manifestaciones. La ἀρετή homérica incluye la bravura, el arrojo, la audacia, la habilidad en la lucha, pero también una dimensión cooperativa con dos vertientes: por un lado, dado que los ἄριστοι se encargan de la defensa de la comunidad, ésta se beneficia, curiosamente, de la ética heroica; por otro, documentamos una cooperación en el mantenimiento de las estrategias de alteridad propias del colectivo que pretende la preeminencia y que es quien conduce nuestra perspectiva. En el universo simbólico del ἄριστος, la batalla, así como la asamblea, proporcionan gloria (κῦδος), pero no sólo ellas, también, por ejemplo, una actitud compasiva. Κλέος es el renombre, la huella que el héroe deja en la memoria de las generaciones, lo que los «otros» dicen de él gracias a su actitud en el combate. Pero κλέος repercute tanto en el individuo que lo gana como en su progenitor y, muy significativamente, en su comunidad, ésa que los ἄριστοι épicos creen (o quieren creer) que les demanda que busquen la fama. En otras palabras, una situación de ruptura de los parámetros psico-sociales establecidos recibe un apelativo tan gráfico como el de ἄτη. Al mismo tiempo, la μῆνις se rige básicamente por el motivo de la infravaloración psico-social, al que debemos añadir el de la desobediencia a la autoridad, la privación a los difuntos de ser enterrados, la violación de las reglas de la hospitalidad, el fallo en el rescate... La ruptura del orden estipulado en cualquiera de los parámetros definidos y que podemos abstraer como la normativa de la predictibilidad social provoca ira, pero, como si se tratara de una reacción en cadena, la disputa provoca una nueva ruptura (que siempre debe sanarse). En síntesis, el mensaje último y fundamental es que las manifestaciones de ira y enfrentamiento deben ser, en todo momento, evitadas, ya que colocan a los interlocutores en el peligroso camino que derrumbaría toda la fábrica de la cultura de la previsibilidad exclusiva de los ἄριστοι, los «otros iguales», los principales, a los que el poema pretende convertir (a todos ellos) de forma perfectamente estética, en φίλοι.