

El miedo al desorden: estrategias de recuperación del equilibrio social en el mito iliádico*

M^a Yolanda MONTES MIRALLES

UCM

RESUMEN

Las próximas páginas se ocupan del análisis de las estrategias de recuperación del orden social en el contexto del mito iliádico. Tales estrategias se incluyen en lo que denomino el “lenguaje exclusivista del *isos allos*” (“el otro igual”, léase héroes/aristócratas) y nos acercan a la idealidad del funcionamiento de una sociedad que no tiene por qué ser real sino una elaboración ideológica útil para la definición de un grupo determinado en un marco histórico específico.

Palabras clave: *Iliada*, recuperación orden social, estrategia ideológica.

ABSTRACT

The following pages deal with those strategies aimed at the recovery of social order in iliadic myth. According to my opinion, the above mentioned strategies are a part of an “*isos allos* exclusive language” (“the same other”, that is to say, heroes/aristocrats), and help us to understand the ideal working of a society that is not a real one but an ideological one, which would be useful for the definition of a concrete group in a specific historical period.

Key Words: *Iliad*, Social Order Recovery, Ideological Strategy.

Considero imprescindible comenzar este artículo con una declaración de principios. Pese al riesgo que implica la siguiente afirmación, debo decir que creo en la susceptibilidad del poema de ser utilizado como fuente por el historiador, desde luego no para establecer una sucesión precisa de hechos o para hacer una descripción ajustada de diferentes instituciones sociales, pero sí para acercarnos al imaginario de un colectivo que haría uso de la épica como recurso ideológico (y para ello no creo que sea preciso esperar a la edición de una vulgata literaria). El mito inventa una “naturaleza” hipotética que no se corresponde con la vida, sino que trata sobre ella y que aparece gobernada por una serie de reglas que pueden o no ser las mismas que las del mundo ordinario, pero que sí se encuentran limitadas por las leyes de la cultura en la que nace. Nuestra labor, por tanto, deberá ser la de identificar los mensajes codificados existentes en la épica homérica y unirlos a las cir-

* Este trabajo de investigación forma parte de uno de los capítulos de mi tesis doctoral, 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.

cunstancias sociales y políticas que con mayor probabilidad los produjeran y/o los utilizaran. La existencia de un sustrato histórico en la *Ilíada* es probable, pero su demostración sigue sin ser posible, al fin y al cabo hecho histórico y descripción poética, aunque puedan solaparse, son entidades diferentes.

Tendremos que buscar una alternativa a la definición tradicional de la “historicidad de la sociedad homérica”. El mundo homérico no tiene por qué ser “real” desde el punto de vista más pragmático y muchas características recogidas en el poema serán ficticias, pero nos hablan de una ideología subyacente, ya que la “ilusión” de un fenómeno (el modo en que se representa de forma ideal, estética y estereotipada) supone una parte del mismo. El propósito de estudiar los poemas homéricos es, por tanto, histórico-cultural y podemos definir la “sociedad homérica” como la que aparece descrita en el poema, con todas sus características funcionales y “artefactuales”, pero también y sobre todo, como la que se mira en ése, su propio constructo cultural, a la hora de definir su identidad. La realidad del poema, quizá no material, pero sí inmaterial, la historicidad de la *Ilíada* en definitiva, radica en el análisis de la mentalidad de la audiencia para la que resultaba significativa en los orígenes del Arcaísmo, primera fase de regularización de expresión y contenido épico y época cuyos condicionantes históricos mejor parecen adaptarse a las características del poema, tanto a las más como a las menos explícitas. En otras palabras, la utilidad histórica (que no es lo mismo que realidad histórica) del poema radica en la psicología social del grupo que la utiliza, a partir de lo que dice, de cómo lo dice, incluso de lo que no dice, de lo que perpetúa, elimina, exalta y critica...y muy especialmente de lo que le desestabiliza (al fin y al cabo escoge y magnifica un tema tan significativo y, en efecto, desestabilizador desde el punto de vista social, como es el de la cólera). Y es que a pesar del grado de fantasía del poema, su información presenta un peso específico de primer orden para el historiador de las mentalidades ya que, aunque lejano de la realidad más tangible, refleja experiencias, miedos e ideales de aquellos que fantasean.

LA SOCIOLOGÍA ILIÁDICA

Nos será útil, en efecto, hacer un breve análisis de las características que, a mi juicio, mejor definen esta sociología mítica.

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 *Ilíada*. 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 en el que ese distanciamiento es preciso o simplemente “estético”.

La *ἀρετή* se refiere a la excelencia por antonomasia (así como a sus manifestaciones) y es preciso que cada sociedad exponga cuál es la suya. 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 sueño 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. Heroísmo y comunidad tienen, de nuevo curiosamente, en el imaginario épico, muchos puntos en común.

Lo que denomino “el lenguaje exclusivista de los *isoī alloī*” (esto es, de los “otros iguales”, los *ἄριστοι*) se define tanto por ciertos mecanismos específicos de mantenimiento del orden social (lo que califico como “cultura de la previsibilidad”, definida por la máxima de que al menos entre los que son mis iguales las relaciones puedan ser predecibles y no violentas), 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, definida, a su vez, por sistemas de verbalización del cosmos, de tasación y reconocimiento social y por la retórica característica del círculo de la *φιλότης*.

En la *Ilíada* 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

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, y asimismo la observancia de la flexibilidad deseable en quien es un principal, la importancia 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 participen 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 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. La valoración cuenta con una dimensión fija estipulada por la pertenencia al colectivo heroico/aristocrático 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 “excelencias cooperativas” parecen no encajar, vemos importantes intentos de colocarlas juntas. El paradigma tradicional, el imaginario épico, quizá se “adapta para adoptar” nuevas cualidades útiles.

Según mi opinión, el círculo de la φιλότης es una de las estrategias clave del lenguaje exclusivista del *isos allos* iliádico. Podríamos dividir este círculo, a su vez, en tres tipos: φιλότης simbiótica parental, φιλότης simbiótica no parental y φιλότης cultural (perfecto ejemplo de lo que, también a título personal, suelo calificar como “el miedo al otro”). Con la expresión “círculo” quiero referirme a aquel colectivo en el que la interacción social puede ser predecible y no violenta, dado que 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... El hecho mismo de que hablemos de “círculo” no es casual. El empleo del verbo (φιλέω) y del adjetivo (φίλος) nos permite delimitar lo que es “previsiblemente no hostil” y ese círculo se expande y se contrae y opera tanto en el micro nivel como en el macro nivel a partir de la extensión de sus postulados y la retórica que le es característica. 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 ἑτάριοι, y asimismo a la que hemos llamado φιλότης cultural y que incluye ὄρκια (acuerdos), ξενία (amistad hospitalidad) y ἵκετεία (súplica). Si para

que exista comunicación emisor y receptor deben conocer el código utilizado, idealmente 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 aspiraciones. Esta φιλότης se caracteriza por dos elementos principales. Uno de ellos es αἰδώς, la “vergüenza social”, 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 ansiado mantenimiento del lenguaje de los ἄριστοι. El segundo elemento es ἔλεος, la compasión. Ἐλεος por el padre, por el compañero, pero también por aquél con el que he 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.

Especialmente interesante es ese ámbito de la φιλότης cultural al que acabamos de hacer referencia (recordemos, ὄρκια, ξενία y ἰκετεία).

Los acuerdos implican siempre la existencia de una relación entre dos o más partes autónomas que conlleva una reciprocidad de obligaciones donde la moderación es el denominador común. Son llevados a cabo entre individuos o colectivos, y estos últimos, a su vez, tienen lugar bien en el seno de un mismo grupo, bien entre grupos diferentes, pero el fin de todos ellos es el mismo: buscar que el comportamiento de un *alter* pueda ser predecible. Los ὄρκια (idealmente πιστά, como adjetivo propiciatorio) convierten o pretender convertir en φίλοι culturales a enemigos potenciales, siempre ἄριστοι.

La ξενία, la hospitalidad formal denominada “amistad hospitalaria”, designa un tipo particular de relación en la que ambas partes son afines en rango y riqueza y el ξένος está considerado como si fuera un pariente metafórico. Saber cómo y cuándo ser hospitalario es propio sólo de un grupo, es una forma de distinción, ya que los que no pertenezcan a él no se comportarán correctamente en tal situación. En un mundo donde la solidaridad del grupo se dibuja esencial, la consciencia del papel que se debe desempeñar dentro de él (tanto por parte del poseedor como de los demás miembros) es lo que proporciona los indicios del comportamiento esperado sin el cual la continuidad y estabilidad de la sociedad (léase la de los ἄριστοι) se ven amenazadas; de ahí, reitero, la importancia del conocimiento mutuo de las reglas del juego. El ξένος no pertenece al grupo, no tiene un papel asignado, ni derechos ni obligaciones, se desconfía de él y por eso se le teme como peligro potencial, ya que su comportamiento no puede ser encasillado ni predecido. Tal riesgo se reduce mediante la “institucionalización” del comportamiento, la definición de un ritual comunicativo reconocido por ambas partes que mantiene las posibles tensiones, la peligrosidad y la incertidumbre de la situación dentro de límites tolerables. La confianza genera ausencia de violencia y es por todo eso que el enemigo posible es ahora un φίλος (hemos pasado de la sospecha a la φιλότης). Ξένος transforma su sentido original y el mismo término es empleado en un contexto cultural para describir una institución que supone la superación de las trabas de aquel sentido previo en las relaciones de alteridad, lleno así de un nuevo significado cuyo conocimiento es compartido.

La súplica (ἵκετεία) es una forma de negociación que implica un intercambio dialéctico, físico, verbal y material entre suplicante e individuo a quien se suplica. Tiene lugar en diferentes contextos, como son el campo de batalla, en el marco de las escenas de hospitalidad, en las de petición de asilo... La humillación gestual del suplicante implica cierta violencia, ya que anula la distancia respecto al interlocutor, invade el espacio del otro, lo cual sólo es factible para alguien que pertenezca al círculo de los íntimos, pero es que el suplicante está, precisamente, pidiendo a un “otro” que respete la φιλότις que les une o, si se trata de un desconocido, que le incluya, simbólicamente, entre los φίλοι, es decir, que pueda confiar en lo que la φιλότις supone como estrategia abstracta de alteridad. Y es que la posibilidad del sistema de la súplica observable entre φίλοι creados a partir de la alteridad simbiótica aparece igualmente entre desconocidos, con la intención de hacer previsible desde la esfera cultural las relaciones con “el alter” en coyunturas especialmente delicadas. Podemos decir a modo de resumen que la ἵκετεία es una acción simbólica que coloca a los agentes sociales dentro de un patrón ordenado de comportamiento que pone en marcha la retórica de la φιλότις, tanto para el que ya está incluido en ese círculo como para el que aspira a ser incluido por medio de la transformación de la indiferencia en atención.

Si continuamos con el análisis del lenguaje exclusivista de los *isoi alloi*, debemos decir que sólo los ἄριστοι saben cuándo se ha roto el orden. El análisis de los mecanismos de deconstrucción (que no destrucción) social nos acerca a la comprensión de la idealidad del cosmos definido ideológicamente hablando, donde se manifiesta de forma coherente el sistema que he propuesto ¿Qué comportamientos se denostan 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 (ἀναίδεια). 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 a las de la súplica... todo aquello que resquebraja la pretendida confianza y por tanto no permite una reducción de los riesgos en las relaciones con los *alloi*. Una situación de quiebro de los parámetros sociales establecidos que debe reequilibrarse 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) de ahí que el mensaje último y fundamental sea que las manifestaciones de ira y enfrentamiento deberán, en todo momento, evitarse, ya que colocan a los interlocutores en el peligroso camino que derrumbaría toda la fábrica de la cultura de la previsibilidad. De modo análogo, el poema condena el exceso, la desmesura que se

traduce en la transgresión del orden debido de las cosas y que implica, normalmente, la invasión de los derechos del otro. El engaño consiste en la disociación entre lo que se dice y lo que se hace e implica una ruptura del equilibrio por lo que es también criticado, ya que mina la confianza en la retroalimentación social. Por medio del estudio de determinadas raíces lingüísticas¹ deducimos que es “poco estético” el ultraje cometido contra un cadáver y Tersites, como personificación del “otro diferente”, es feo y miserable. Pero tampoco es estético el hecho de dejar de cumplir con las cualidades bélicas requeridas, como no lo es no inmutarse ante la φιλότης simbiótica o cultural. Negativo “en las mientes” será todo aquello que quiebre la idealidad del cosmos prescrito (la reciprocidad más general, o la más concreta de la tasación o el mantenimiento del equilibrio con el extraño). Así, la ofuscación, de nuevo el desprecio por la φιλότης, los ardides, la insensatez o los “malos sentimientos” son comportamientos etiquetados como “negativos”. Pensar/sentir de modo diferente tampoco permite una relación de minimización de riesgos entre los agentes que interactúan, ya que esa diversidad de pensamiento nos da a entender el uso de lenguajes socio-culturales distintos o bien la desvirtuación del que comparten. Un comportamiento calificado como κακός es, por definición, un comportamiento poco práctico socialmente hablando. Lo es tratar sin αἰδώς ni ἔλεος a un suplicante, no respetar las leyes de la alteridad simbiótica o de la amistad hospitalaria, el abuso verbal entre iguales, la indiferencia ante las obligaciones propias del *status* o la no aceptación de los sistemas de reparación. La ignorancia es equiparada a la insensatez, en otras palabras, el desconocimiento del lenguaje que mi interlocutor emplea habitualmente o coyunturalmente (lo que es, si cabe, más peligroso) me lleva a acometer acciones insensatas escasamente productivas. “Poco práctico” es un acuerdo o un compañero en quien no puedo confiar, entendiendo confianza como el vínculo metafórico que habla de la reciprocidad predecible. La crueldad misma es equivalente en el poema al desdén por los sistemas de tasación-reequilibrio y de recuperación del orden. El reproche y la “indignación” llegan ante la falta de cumplimiento de las cualidades bélicas que garantizan aquel deseado papel preeminente del ἄριστος en la comunidad, pero no exclusivamente. También cuando la jerarquía se tambalea, cuando se carece de solidaridad en la defensa del principio compartido de lo que a todos define. La indignación justificada, medida por el sentimiento social, la νέμεσις, hace acto de presencia contra el que va “más allá de su porción” y no cabe duda de que la opinión colectiva reaccionará de forma crítica tanto ante el fracaso competitivo como ante el cooperativo. La exposición de sus manifestaciones no hará sino repetir y venir a confirmar lo que decíamos antes. Así, documentamos la νέμεσις cuando se rompe el lenguaje de la tasación y el reconocimiento, pero la νέμεσις opera igualmente en el contexto familiar y en el marco de la alteridad simbiótica de tipo no parental cuando se olvida la solidaridad recíproca presupuesta hacia un ἑταῖρος o ante la ruptura de la armonía social que quiebra la colaboración. Siguiendo el círculo delimitado por la φιλότης, llegamos a la “cultural”, en la que νέμεσις impide, por ejemplo, el maltrato a un suplicante.

¹ Así por ejemplo αἰκ-, αἰσχ-, ἐλεγχ-.

Es evidente aquí, una vez más, una crítica en el poema a las disputas. La querrela, la cólera, son actitudes condenadas expresamente por la *νέμεσις*, los conflictos entre individuos, la violencia y el exceso mismo. Otra de las actitudes reprochables en la sociedad de los *ἄριστοι* son las palabras desagradables entre iguales o la negativa a la práctica de la reparación y la reconciliación, aplicaciones concretas ambas del principio de la “propiedad” en el comportamiento interaristocrático tal y como veremos. En términos positivos, se considera que pueden sanar las mentes nobles, se incita a los principales a ser flexibles en sus actitudes, a una buena disposición hacia el par que ejerce de interlocutor para hablar del establecimiento del orden social o de su recomposición; se recomienda la moderación, la templanza, el dominio del ánimo en el pecho, la búsqueda de acuerdo y la actitud conciliadora entre *ἄριστοι*, la benevolencia, la prudencia, y la camaradería fiable.

LA RECUPERACIÓN DEL ORDEN SOCIAL

Como decíamos, dentro del “lenguaje exclusivista de los otros iguales” se incluye la sintaxis de la recuperación del orden como sistema para el reequilibrio social, y a tal aspecto dedicaremos las páginas centrales de este artículo. El método que emplearemos será el del análisis de ciertos términos y construcciones lingüísticas propias de esta manifestación de las relaciones de alteridad plasmadas en la idealidad de la épica en aquellos contextos psico-sociales recurrentes en los que aparezcan. Eludiré en todo momento la aportación de equivalentes lexicográficos, dado que trabajamos con términos tras los que late un universo simbólico con un sentido específico para aquellos que los emplean.

*Ἀρέσσω*²

Yo me inclinaría a traducir este verbo por el significado genérico de “reequilibrar”. Veamos en qué casos se utiliza.

Muy gráfico es el verso IV, 362, momento en que Agamenón se retracta de las duras palabras que ha dirigido a Odiseo cuando le acusó de no luchar entre los primeros y afirma que más tarde *ἀρεσσόμεθ'* lo que se haya dicho de ofensivo (*τι κακὸν*). Al fin y al cabo es un par social³...

Sin duda la situación que de forma más evidente debe ser reequilibrada es la ofensa que Agamenón ha inflingido a Aquiles al infratararle, de ahí que no sea extraño que en diferentes ocasiones en los libros IX y XIX se emplee alguna forma de este verbo para describir la acción de enmendar ese desequilibrio en la balanza de la valoración psico-social del Pelida (*ἀτιμάω*). Néstor dice específicamente a

² En *LDS* se recogen las acepciones de “hacer las paces”, “apaciguar”, “conciliar”. Por su parte, *DELG* añade las de “pedir perdón”, “sosegar”, “tranquilizar”.

³ Véanse también VI, 526 y XVII, 287.

Agamenón que deben pensar cómo ἀρεσσάμενοι al hijo de Tetis (IX, 112). El Atrida dice que está dispuesto a ello y, en IX, 120, afirma “(...) ἄψ ἐθέλω ἀρέσαι δόμεναί τ’ ἀπερείσι’ ἄποινα (...)”⁴. Unos versos más tarde, durante la intervención de Odiseo en la Embajada, el Laertíada se dirige primero a Aquiles para instarle a aceptar los δῶρα de Agamenón, que éste jure que no subió al lecho con Briseida y dé al Pelida “satisfacción” en su tienda con un banquete⁵. En su interpelación al Atrida dirá “(...) pues no es nada vituperable reconciliarse con un varón de condición real (...)”⁶ cuando uno se ha enfadado (χαλεπήνη) el primero.

Vemos cómo la reconciliación, el buen talante, la predisposición al reequilibrio y al trato previsible forman parte del lenguaje exclusivo y exclusivista de los ἄριστοι de la *Ilíada*⁷.

Τίνω⁸

Son muchos los verbos emparentados que nos delimitan el campo de lo que Wilson denomina “economía y política de la compensación”⁹. A τίνω habría que añadir ἀποτίνω (ni uno ni otro tienen como objetos personas, sino cosas, por ejemplo la τιμή)¹⁰, τίνυμαι y ἀποτίνυμαι (que designarían la acción proyectada por la parte agraviada y donde el acusativo que les acompaña puede referirse bien a la persona sobre la que se ejerce la acción, bien a aquello que uno quiere recuperar, bien a aquello de lo que uno se quiere vengar o bien, incluso, a la propia ποιινή)¹¹, τίνεσθαι/τίνυσθαι, ἀποδίδωμι (en ocasiones equivalente a ἀποτίνω nos evoca la idea de vuelta, de devolución, el gesto del deudor, y constituye un medio de borrar un acto de hostilidad). Así mismo deberíamos incluir aquí sustantivos como τίσις y adjetivos como τίτος, ἄτιτος, ἄντιτος...

Cada vez que se ha producido una ruptura del orden social, cada vez que hay un desequilibrio de cualquier tipo, la reacción es explicitada con este vocabulario, independientemente de que hagamos uso de la traducción de “pagar”, “recompensar” o “vengar”. Considero que la interpretación más acertada, de nuevo, sería “reequilibrar”, ya que lo que parecen tener en común todas sus acepciones es la men-

⁴ “(...) Estoy dispuesto a repararlo y a darle inmensos rescates (...)”, las mismas palabras que repetiré en XIX, 138.

⁵ “(...) αὐτὰρ ἔπειτ’ ἀ δαιτὶ ἐνὶ κλισίῃς ἀρεσσάσθω (...)” (XIX, 179).

⁶ “(...) οὐ μὲν γὰρ τι νεμεσητὸν βασιλῆα ἄνδρ’ ἀπαρέσσασθαι (...)” (XIX, 182-3).

⁷ De acuerdo con la opinión de HAFFA, A. J. M., *The cultural poetics of supplication in epic: Homer, Virgil, Tasso*, The University of Wisconsin-Madison, 1996, pp. 65 y ss., el verbo ἀρεσκω se usaría en asuntos legales para referirse a la obligación de un criminal de satisfacer a la persona que ha ofendido o dañado o bien a la familia de la misma.

⁸ LDS recoge las acepciones de “pagar un precio como recompensa; pagar una pena; pagar una deuda; exonerarse de una obligación”. En DELG “pagar una deuda, un rescate, una multa; castigar, vengarse”.

⁹ Cf. WILSON, D. F., “Symbolic violence in Iliad book 9”, *CIW*, 93, 1999, p. 135.

¹⁰ Véanse ADKINS, A. W. H., “Homeric values and homeric society”, *JHS*, 91, 1971, pp. 1-14 y, del mismo autor, “Values, goals and emotions in the Iliad”, *Classical Philology*, LXXVII, 1982, pp. 292-326.

¹¹ Cf. SCHEID-TISSINIER, E., *Les usages du don chez Homère: vocabulaire et pratiques*, Presses Universitaires de Nancy, 1994, p. 92.

ción de aquello que hay que poner en el segundo platillo de la “balanza” para que se mantenga equilibrada respecto a lo colocado en el primero¹². Miremos algunas escenas del poema, las cuales se ocupan de la búsqueda del equilibrio tras la pérdida de κῦδος o de tasación social, que nos hablan del reequilibrio por un φίλος, de la recuperación del orden tras un juramento perjuro o de una falta contra la hospitalidad o la súplica.

La pérdida de “gloria” (κῦδος) por parte de un héroe precisa ser reequilibrada, requiere, por tanto, la adquisición de nuevo κῦδος. Es eso mismo lo que pide Tetis a Zeus respecto a su hijo (τεῖσων, I, 508). Avanzado el poema vemos al propio Aquiles engañado por Apolo mientras perseguía a los troyanos. Gracias a un ardid del dios, los enemigos del Pelida han conseguido refugiarse en la muralla de la ciudad y eso implica pérdida de un κῦδος potencial para el héroe, quien exclama “(...) ¡Claro que τεῖσαίμην si tuviera poder! (...)” (XXII, 20)¹³.

Todo héroe, como actor social que es (aunque en el plano mítico), tiene una tasación, y sabemos que el modo de comportarse del resto del grupo en relación a él dependerá de dicha tasación (mecanismo, por otra parte, para el mantenimiento del κόσμος). Imaginemos que en un platillo de la balanza está colocada su tasación y en el segundo platillo el comportamiento de los “otros”. El “comportamiento adecuado” es el que reconoce la tasación, el que es, por tanto, “equivalente”. El verbo que describe esa actitud es τίνω, ya que, e insistimos en lo que decíamos al principio, el término hace referencia a aquello que hay que poner en el segundo platillo de la balanza para que se mantenga equilibrada respecto a lo colocado en el primero. Nuestro protagonista es Aquiles, la víctima de la ruptura de uno de los aspectos del lenguaje definido por los ἄριστοι. Agamenón ha puesto en el segundo platillo de la balanza de la tasación del Pelida algo no correspondiente a lo colocado en el primero, de ahí que en repetidas ocasiones se hable de que aquél a éste “no+alguna forma de τίνω” (I, 244, 354, 412; XVI, 274). El equilibrio debe recuperarse... Cuando Tetis intercede ante Zeus en nombre de Aquiles le pide que infunda poderío a los troyanos hasta que los aqueos τεῖσωσιν a su hijo (I, 510). También sobre Aquiles habla Néstor cuando dice a Agamenón que ha infravalorado (ἀτιμάω) al varón más valioso, ése que ἔτεισαν los inmortales (IX, 110) y así parece reconocerlo unos ver-

¹² Muy gráfico es Agamenón cuando propone a Aquiles convertirse en su yerno y afirma “(...) τίσω δέ μιν ἴσον Ὀρέστη (...)” (IX, 142 y IX, 284). Esto es, para el Atrida, si colocásemos en un platillo de la balanza la valoración que hace de Aquiles y en otro la que hace de Orestes, existiría una igualdad. También son gráficas las palabras de Héctor mientras azuza a sus caballos en VIII, 186-9: “(...) νῦν μοι τὴν κομιδὴν ἀποτίυετον los exquisitos cuidados que Andrómaca, la hija del magnánimo Eetión, os prodigó, sirviéndoos a vosotros los primeros dulce trigo y mezclándoos vino para beber cada vez que tenfais ganas (...)”. Los caballos reequilibrarían una supuesta balanza. También los términos que emplea Hefesto con Tetis en XVIII, 407 y ss. Sabemos que Tetis, junto a Eurínome, salvó al herrero cuando cayó del Olimpo, así que ahora, fabricando armas para Aquiles, tiene la oportunidad de τίνω aquella acción. Véanse también II, 356, 590, 743; XXI, 399, 412.

¹³ El dios no ha corrido ningún riesgo al proceder de tal modo, ya que no teme “τίσιν” (pago, castigo, venganza; recompensa, presente, sustantivos todos inmersos en el contexto del reequilibrio social) posterior (XXII, 19). Cualquier situación que implique una pérdida de tasación social conlleva un intento de reequilibrio pero, lógicamente, esto no es posible si uno de los interlocutores es una divinidad.

sos más tarde el Atrida (IX, 118). En el mismo libro IX, Odiseo trata de convencer al Pelida para que regrese a la lucha. Le hace ver que si Agamenón y sus δῶρα le son odiosos, que al menos sienta ἔλεος por los demás aqueos, quienes como a un dios le τείσουσ' (es decir, si colocásemos a Aquiles en un platillo de la balanza de la tasación y en el otro a una divinidad ambos quedarían igualados) ya que a sus ojos ganaría enorme κῦδος (IX; 303), κῦδος, que puede obtenerse, como vemos, mediante la compasión. Exactamente lo mismo aduce Fénix en IX, 603 para que acepte lo que el Atrida le ofrece¹⁴.

La muerte de un φίλος supone una ruptura, y al mismo tiempo pone en marcha el sistema de solidaridad: se busca la muerte equivalente, tantas muertes como sean precisas para equilibrar la balanza de la valoración socio-afectiva que se hacía del caído¹⁵. Cuando Ares conoce la muerte de su hijo Ascálafo, espera que no le vituperen los dioses si va a las naves de los aqueos a “τείσασθαι” dicha muerte (XV, 116). Asimismo Aquiles, tras tirar a Licaón al río, afirma que nada salvará a los troyanos, todos irán pereciendo hasta que, y dice textualmente, “τείσετε”, el asesinato de Patroclo y el estrago de los aqueos (XXI, 134). Curiosamente el término que se utiliza si no se reequilibra esa balanza es ἄπιτος... Deífobo ha matado a Hipsénor cuando su intención era acabar con Idomeneo, el asesino de su hermano Asio. El nombre del caído aquí es lo de menos, lo importante es que Asio ya no yace ἄπιτος (XIII, 414). Acamante ha herido a Prómaco y asegura que no quería que la ποιμή por su hermano Arquéloco estuviera mucho tiempo ἄπιτος (XIV, 484). Pero no sólo se precisa recuperar el equilibrio tras la muerte de un φίλος, también es necesario si es ultrajado de algún modo, ya que eso es lo que no se desea para uno mismo. Aquiles habla a Tetis de su deseo de matar a Héctor y que así ἀποτείσει haber convertido en rapiña al Menecíada (XVIII, 93).

La falta ante un acuerdo es un medio de invalidar la posibilidad de que el futuro social sea como yo espero, es una ruptura del orden, constituye un desequilibrio que hay que recomponer. En tal caso encontramos que las divinidades son las encargadas de hacerlo. Así queda puesto de manifiesto en el momento en que Agamenón establece los términos del enfrentamiento entre su hermano y Paris e invoca como testigos a “vosotros dos que τίνυσθον de aquellos que ἐπίορκον ὁμόσση” (III, 279), refiriéndose quizá a Zeus y Perséfone o bien a las Erinies, de las que se dice en XIX, 260 que “τίυυνται” a las gentes que juran en falso.

Una ruptura del sistema de hospitalidad impide, es evidente, una previsibilidad en el trato con el “otro”. El transgresor principal en este sentido es Paris. En III, Menelao ve acercarse a Alejandro, y se dice que el Atrida estaba entonces seguro de τείσεσθαι (III, 28) en su duelo. Preparados ambos para su enfrentamiento, Menelao pide a Zeus, específicamente, que le conceda τείσασθαι, para que, de este

¹⁴ La restitución de la τιμή no es una cuestión de aritmética. Si un héroe pierde “x” unidades de τιμή, “x” objetos no servirán para aplacarle, sino que debe añadirse un modo de curar los sentimientos heridos y, especialmente, de recuperar la confianza. Cf. ADKINS, A. W. H., “Values, goals and emotions in the Iliad”..., p. 305. Véase igualmente YAMAGATA, N., *Homeric morality*, E. J. Brill, Leiden/Nueva York/Colonia, 1994.

¹⁵ Véase XVI, 398.

modo, tras la muerte de Paris, los hombres futuros se estremezcan de hacer mal al que aloje a un huésped y le ofrezca φιλότητα (III, 351 y ss.). Poco después, en III, 366, Paris ha evitado la pica de su oponente y la espada de éste se rompe al golpear el crestón del casco. Menelao se lamenta, ya que estaba seguro de reequilibrar el mal hecho por Alejandro (τείσασθαι Ἀλέξανδρον κακότητος)¹⁶.

Cuando no se ha respetado el sistema de funcionamiento de la súplica, τίνω funciona como indicador de la recuperación del orden. Crises pide a Apolo "(...) que τείσειαν los dánaos mis lágrimas con tus dardos (...)” (I, 42), por tanto, lo que reequilibra la situación es la peste que Febo (infravalorado al mismo tiempo que su sacerdote) envía contra los de Agamenón. De modo similar, Fénix cuenta cómo cuando las Litai no son respetadas, éstas a su vez suplican a su padre, Zeus, para que aquél sea perseguido por Ate "(...) ἴνα βλαφθεῖς ἀποτεσίς (...)” (IX, 512).

Ἄποινα y ποιή

Comenzaré con unas consideraciones generales al respecto del tema de la compensación en el mito iliádico. Los elementos formales de dicho tema son “pérdida”, “intercambio potencial” y “resolución”, y el empleo de esos elementos formales son claves a la hora de identificar y clasificar dicho tema. La pérdida se produce por un daño percibido como gratuito. Un agente social toma algo valioso de otro y provoca el desequilibrio. Una respuesta a la pérdida es, asimismo, una respuesta al desequilibrio de *status*. Si la parte dañada o alguien en su nombre intenta recuperar la pérdida se inicia el tema de la compensación. El intercambio potencial por el que la pérdida puede ser recuperada a satisfacción de una o ambas partes es calificado por “*direction*”, “*path*” y “*sphere*”¹⁷. Me explico. La compensación puede tener dos “direcciones”. En la primera, la parte dañada, un pariente o, en términos generales, un φίλος, encuentra satisfacción a la pérdida a partir de quien la causó o de su familia o, colectivamente de sus φίλοι. Se trata de una ποιή, y se identifica con formas verbales como ἀποτινέμεν o ἀποτίνυσθαι. El pago compensa a la parte dañada por la pérdida y repara el desequilibrio de *status* que aquella generó. En el segundo tipo de dirección, la compensación preserva el desequilibrio que el daño creó y al mismo tiempo se recupera la pérdida, ya que la parte dañada aporta bienes materiales a quien infligió el daño con el fin de asegurar su vuelta, contexto marcado por vocablos como ἄποινα, ἀπολύω... Existe un tipo mixto, que comienza con una derrota en la batalla que genera la expectación de un tema del tipo ἄποινα, pero dado que el vencedor recuerda un daño previo infligido por la otra parte, el tema se resuelve con ποιή (por ejemplo VI, 45-64; XI, 122-47; XXI, 34-135; XXIV, 200-16)¹⁸.

¹⁶ Agamenón se niega a respetar la súplica de Pisandro e Hipóloto, dado que su padre, Antímaco, mandó matar a Menelao cuando fue en embajada junto a Odiseo a Troya. El Atrida les asegura “(...) τείσειε-τε λάβην (...)” (XI, 142). La afrenta del padre se reequilibra con la muerte de los hijos.

¹⁷ Cf. WILSON, D. F., *Ransom, revenge and heroic identity in the Iliad*, Cambridge University Press, 2002.

¹⁸ Cf. *ibid.* supra, “Symbolic violence in Iliad book 9...”

El tipo de intercambio depende de la naturaleza del daño, el *status* de las partes, la relación previa entre ambas, si reconocen las mismas convenciones o instituciones para resolver las disputas... El término “*path*” se emplea para comparar los objetos de intercambio. La “intercambiabilidad” está determinada de acuerdo no a una equivalencia cuantitativa, ya que el sistema es principalmente simbólico, sino que se analiza haciendo uso de una herramienta heurística llamada “esfera”. El “*path*” en el intercambio compensatorio marca la relación entre la esfera en la que la pérdida es sostenida y en la que se sitúa la compensación. La pérdida está a menudo en la esfera de las personas, por muerte o captura, y los ἄπολυα son ofrecidos bien por un guerrero en batalla (que podemos describir como “bienes por la vida”), bien por un guerrero fuera del combate, bien por una mujer capturada. La pérdida de una persona puede llevar a la petición de πολυή en vez de ἄπολυα y se produce la conversión de bienes materiales por la vida (XVIII, 497-508), la conversión de capital cultural por la vida (XVII, 198-208) o el cambio de vida por vida (XIII, 410-16, 445-47; XIV, 469-74, 478-85; XV, 113-18; XVI, 394-98; XVII, 34-42; XVIII, 497-508; XXI, 26-33, 34-135; XXIV, 200-16). También se documentan casos en los que el daño se comete fuera de la esfera de las personas (VI, 45-65; XI, 696-705; XVII, 160-4). La “esfera” hace referencia a las diferentes categorías de riqueza que existen de forma subjetiva en una sociedad dada. La riqueza se divide en cuatro esferas: bienes de subsistencia (no se emplean normalmente en el intercambio), de prestigio (confinada a la elite, incluye intercambio de regalos, distribución de premios honoríficos, pillaje), personas y riqueza cultural (deriva su valor de la escasez y concede *status* a su poseedor, tal es el caso del poder en la batalla, la locuacidad, el cetro...)

De forma sucinta podemos decir lo siguiente:

- No hay un único término para la compensación en el vocabulario homérico, sino varios (la propia estrategia polivalente del don¹⁹) que significan un intercambio compensatorio o que pueden significarlo en determinados contextos y que desde luego operan en un sistema coherente y unificado. Tanto ἄπολυα como πολυή derivan de la raíz indoeuropea *k^weyHI. ἄπολυα implica rescate (redención de miembros de la familia o posesiones) y πολυή la satisfacción por una pérdida en forma de venganza o reparación, pero la diferencia entre ambos no es sólo semántica, sino que cuentan con funciones simbólicas diferentes hasta el punto de que su empleo resulta excluyente²⁰.
- La compensación en la *Iliada* implica intercambios que pueden incluirse bajo el principio de la reciprocidad²¹.
- La ideología de la compensación es la resolución, no la circulación de la deuda²².

¹⁹ Véase HOOKER, J. T., “Gifts in Homer”, *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 36, 1989, pp. 79-90.

²⁰ Cf. WILSON, D. F., *Ransom, revenge and heroic identity in the Iliad...*, p. 136 y ss.

²¹ Cf. *ibid. supra.*, p. 13.

²² Cf. *ibid. supra.*

- La reparación o la venganza es una negociación dentro de unos límites reconocidos culturalmente²³.
- La compensación es uno de los modos en que los hombres refuerzan la solidaridad familiar y homosocial al tiempo que negocian su jerarquía mutua²⁴.

Centrémonos ahora en el término ἄποινα²⁵. Se trata de la suma de elementos materiales (bienes de prestigio) que sirven para recuperar algo que pertenece a una persona o grupo, que reequilibran el orden en el sistema de la tasación. Dicho de otro modo, es aquello que debe aportarse para que el “otro” vea nivelados los platillos de su “balanza” tras una pérdida de evaluación y reconocimiento grupal. Pensemos en el siguiente contexto. Un héroe toma un prisionero o prisionera, con lo que ello supone como marcador externo de su valía. Para que el prisionero pueda ser liberado (acto que conlleva una pérdida de tasación equivalente al valor del liberado o liberada) un pariente de éste, normalmente el padre²⁶, deberá dar al héroe en cuestión una suma material que recomponga esa tasación, sabiendo que la suma aportada deberá tener en cuenta asimismo la tasación del propio héroe. Por tanto, los ἄποινα no compensan a la parte dañada, sino a un vencedor por lo que cede a cambio de aceptarlos. Es cierto que presuponen enemistad y no se dan entre φίλοι, pero en cualquier caso debemos considerar que el don tiene un obvio poder pacificador y creador de vínculos en términos etológicos, el cual, al ser aceptado, reduce el nivel de competición y mitiga la agresividad. Veamos qué ocurre en el poema.

Encontramos el caso de Crises y su hija (I, 13, 20, 23, 95, 111, 372, 377). Criseida fue hecha prisionera por los aqueos y tras el reparto de γέρας ha correspondido a Agamenón. Si el sacerdote quiere recuperar a la muchacha deberá dar al Atrida lo suficiente para que su tasación no se resienta, y en la mente la idea de que la reparación (el reequilibrio de la balanza) de un héroe principal será siempre más costosa por la valía psico-social de la que parte y que le acompaña. Es muy significativo el hecho de que se diga que la aceptación de los ἄποινα del sacerdote supone la muestra de αἰδώς (I, 23, 377) ya que, al fin y al cabo, el conocimiento y respeto por las normas del reequilibrio permiten mantener el orden social²⁷.

²³ Cf. *ibid. supra*, p. 17.

²⁴ Cf. *ibid. supra*, p. 29. En esta misma obra (cf. p. 14) Wilson cree que es razonable pensar que los dos tipos de compensación que vemos en la *Iliada*, ἄποινα y ποιινή, serían familiares en la Edad del Hierro.

²⁵ DELG describe el término como el rescate, el precio pagado para salvar la vida o conseguir la libertad y, asimismo, como “compensación”. En *LDS* (mantenemos el inglés) leemos: “ransom, price paid, to recover one’s freedom, to save one’s life, for the corpse of a slain friend; atonement, compensation, penalty; recompense, reward”.

²⁶ No podemos dejar de mencionar algo, y es que aunque el padre suele ser el encargado de aportar ἄποινα no es el único, digamos que cualquier otro individuo que forme parte del círculo de la φιλότις (parental o no) puede ejercer ese papel. Así, Hermes, en sueños, dirá a Príamo que se marche del campamento aqueo cuanto antes, ya que si Agamenón sabe de su presencia, si le prenden, sus hijos deberían dar triples ἄποινα por su vida (XXIV, 686) y sabemos de héroes que fueron rescatados por huéspedes.

²⁷ En I, 12-21 Crises ofrece ἄποινα. En I, 42 la petición del sacerdote corresponde a la tipología y sintaxis de ποιινή: pide a Apolo que haga que los aqueos “paguen” sus lágrimas, una estrategia de τίσις que restauraría su τιμή a expensas de la τιμή de los aqueos y por extensión de la de Agamenón. Crises consigue convertir un tema de ἄποινα en uno de ποιινή al inmiscuir al dios. Cf. WILSON, D. F., *Ransom, revenge and heroic identity in the Iliad...*, p. 45.

Otro ejemplo. Tersites, en su intervención en la asamblea del libro II recrimina a Agamenón su codicia y dice textualmente:

“(…) ¿Es que aún necesitas también el oro que te traiga alguno de los troyanos, domadores de caballos, de Ilio como ἄποινα por el hijo que hayamos traído atado yo u otro de los aqueos (…)”
(II, 229-31)

La súplica en batalla por la propia vida es una imagen recurrente a lo largo del poema²⁸. El vencido suele pedir ser prendido vivo y ofrecer, a cambio, ἄποινα (la muerte de un enemigo incrementa mi valía, si pierdo tal oportunidad, algo deberá suplirla). Así, Adresto pide a Menelao en VI, 46-50:

“(…) ¡Préndeme vivo, hijo de Atreo, y acepta ἄξια (...) ἄποινα!
Muchos tesoros hay guardados en casa de mi opulento padre:
bronce, oro y muy forjado hierro; de ellos
mi padre estaría dispuesto a complacerte (χαρίσαιτο) con inmensos rescates,
si se enterara de que estoy vivo en las naves de los aqueos (…)”

El término ἄξια es muy gráfico, ya que Adresto asegura que lo entregado será equivalente a la tasación del Atrida, pues lo contrario sería ofensivo²⁹.

Dolón expone a Odiseo y Diomedes lo siguiente:

“(…) ¡Prendedme vivo, que yo me rescataré,
pues tengo en casa bronce, oro y forjado hierro! De ellos
mi padre estaría dispuesto a complacerlos (χαρίσαιτο) con inmensos ἄποινα
si supiera que estoy vivo junto a las naves de los aqueos (…)”
(X, 378-81)

Pisandro e Hipóloco suplican a Agamenón en estos términos:

²⁸ El ofrecimiento de ἄποινα a veces está acompañado de súplica y peticiones de αἰδώς y ἔλεος al vencedor. La compensación se asocia a la súplica sólo en esas escenas en las que el guerrero vencido ofrece ἄποινα en la batalla, normalmente en nombre de su padre, pero aunque la súplica puede verse solapada con la compensación en circunstancias específicas, súplica y compensación son temas autónomos en Homero y existen independientemente el uno del otro.

²⁹ Ἄποινα aparece 27 veces en la *Ilíada*. En 7 de ellas sin calificación, 16 con un epíteto repetido al menos una vez y en 4 con un calificativo único. Los epítetos que aparecen con ἄποινα son ἀπερείσια (11 veces), ἀγαά (en tres ocasiones) y ἄξια (dos veces). Cada uno de estos epítetos es usado en un contexto particular. Ἄπερείσια cuando nos estamos refiriendo a la parte que ofrece la compensación (debemos pensar que, a pesar de que esta retórica de bienes “ilimitados” apunta a un valor de prestigio, la escala numérica de lo intercambiado es pequeña), ἀγαά a la que la recibe y ἄξια cuando nos referimos a la parte que la ofrece pero que se coloca mentalmente en la posición de la parte que la recibe. En ambos casos (VI, 46; XI, 131) el contexto contiene una forma imperativa (δέχομαι): los hablantes están pidiendo por sus vidas y suplican a sus interlocutores que acepten a cambio una compensación “del mismo valor”, esto es, equivalente a lo que habrían ganado con el carro y los caballos tomados a la víctima. Los hablantes son los que ofrecen, sin embargo, por medio de la segunda persona imperativa que utilizan para describir ἄξια, y es como si lo hicieran desde el punto de vista de quien recibe los ἄποινα. Véase DE JONG, I. J. F., “The homeric epithets of apoina”, *MH*, 46, 3, 1989, pp. 242-243.

“(…) ¡Préndenos vivos, hijos de Atreo, y acepta ἄξιτα (...) ἄποινα!
 Muchos tesoros hay guardados en casa de Antímaco:
 bronce, oro y muy forjado hierro; de ellos nuestro
 padre estaría dispuesto a complacerte (χαρίσαιτο) con inmensos ἄποινα
 si se enterara que estamos vivos en las naves de los aqueos (...)”
 (XI, 131-5)

En VI, 425 y ss. Andrómaca recuerda cómo Aquiles liberó a su madre tras recibir inmensos ἄποινα y al comienzo del libro XI se nos cuenta cómo en el pasado Aquiles había capturado a Iso y Ántifo (hijos bastardo y legítimo de Príamo, respectivamente) y los liberó ἀποίνων (XI, 106). Sin embargo Aquiles va a dejar de plegarse a los comportamientos propios del reequilibrio que pretenden la previsibilidad en el trato cuando, tras la muerte del Menecíada, diga a Licaón:

“(…) Insensato (νήπιε), no me hables de ἄποινα, ni me lo menciones.
 Antes que el día fatal alcanzara a Patroclo,
 grato de algún modo era para mi alma perdonar la vida
 a los troyanos, y a muchos apresé vivos y vendí.
 Pero ahora no ha de escapar de la muerte ninguno de todos
 los troyanos que la divinidad arroje en mis manos ante Ilio,
 y, sobre todo, ninguno de los hijos de Príamo. (...)”
 (XXI, 99-105)

La misma actitud mantiene respecto a Héctor en un primer momento, y así se lo hace saber al propio Priámida cuando afirma que nada librará su cabeza de los perros

“(…) ni aunque ἄποινα diez veces o veinte veces
 me lo traigan y lo pesen aquí y además prometan otro tanto,
 y ni siquiera aunque mandara pagar tu peso en oro
 Príamo Dardánida (...)”
 (XXII, 349-52)

Es decir, Aquiles no aceptará aquello que serviría para compensarle por la pérdida del cadáver del enemigo... Sin embargo, tras la intervención de Tetis a instancias de Zeus, el héroe se plegará de nuevo a las normas de la compensación, una compensación que, en todo momento, se denomina ἄποινα (XXIV, 137, 139, 276, 502, 555, 579, 594). Aquiles acepta que quien venga con ἄποινα se llevará el cuerpo de su enemigo, ἄποινα que son “en pago” por la cabeza de Héctor, ἄποινα que califica de en absoluto ofensivos (ἀεικέα) cuando habla con el fantasma de Patroclo, de ahí que no quepa el enfado en el amigo³⁰.

³⁰ Prueba de que ἄποινα es un modo de reequilibrio y reconocimiento de la tasación y no un simple rescate es que es el término que Agamenón emplea para referirse a lo que ofrece al Pelida. En IX, 120 y XIX, 138 repite la misma frase “(…) estoy dispuesto a ἀρέσαι (de ἀρέσκω) y darle inmensos ἄποινα (...)”

Sobre el éxito o fracaso de la compensación material, de los 11 ofrecimientos de ἄποινα no monumentales son aceptados 3 (VI, 425-8; XI, 101-12; XXI, 34-135), uno más, el rescate de Príamo por sus hijos, aunque resulta innecesario, es visto como potencialmente exitoso. Todos los demás fracasan. El factor más importante en el éxito de una oferta de ἄποινα es si dicha oferta se realiza en el tiempo que transcurre entre el episodio de Crises y el del libro XXIV. Llegan a buen término los que tienen lugar antes o después de ese lapso de tiempo, mientras que los que tienen lugar en él, fracasan. La yuxtaposición de temas de ἄποινα exitosos e infructuosos ayuda a crear una tensión narrativa para la audiencia, a quien se incita a comparar el patrón presente en el poema con el del pasado y el futuro de los libros que cierran la *Iliada*³¹ y generar así una moraleja.

Por lo que se refiere a ποινή³², Glotz la definía en 1904 como el término central de la práctica prejurídica sobre el homicidio que designa el precio de la sangre derramada que se paga con la venganza o, en una segunda fase, ya presente en la *Iliada*, con un precio material³³. Para Vatin, la ποινή es, igualmente y ante todo, una reparación por la sangre y tiene que ver con la ofensa irreparable. En caso de muerte, el clan culpable debe una reparación compensatoria por la privación definitiva que ha inflingido³⁴. Ποινή representa en el mundo homérico un tipo de reparación por agravio. Un φίλος de la víctima³⁵, o menos frecuentemente, la propia víctima, toma compensación por una pérdida de la parte que inflingió el daño y tiene la función, opuesta a la de ἄποινα, de hacer que el vencedor “devuelva” las ganancias de riqueza y *status* que consiguió tomando una vida, frecuentemente con la suya propia (esa ποινή exacta de daño por daño se denomina τίσις)³⁶ o en forma de bienes de prestigio que permita al culpable evitar la venganza de la familia de la víctima (composición). Al fin y al cabo cuando un héroe pierde la vida en batalla tanto él como los suyos pierden τιμή. En el momento en que otra vida es tomada como ποινή lo que se recupera para él y su círculo es, precisamente, τιμή³⁷. En un inter-

³¹ Véanse SCHEID-TISSINIER, E., *Les usages du don chez Homère: vocabulaire et pratiques...*, y WILSON, D. F., *Ransom, revenge and heroic identity in the Iliad...*

³² DELG recoge las acepciones de “precio de la sangre, castigo, pago por un crimen, venganza y, excepcionalmente, recompensa”. LDS (mantenemos el inglés) lo traduce como “blood-money, were-gild, fine; price paid, satisfaction, requital, penalty; recompense, reward for a thing; redemption, release”.

³³ Cf. GLOTZ, G., *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*. París, 1904, pp. 103-104. Una obra citadísima aunque sobradamente rebatida acerca del tema que nos ocupa es la de TRESTON, H. J., *Poiné. A study in ancient Greek blood vengeance*, Longmans, Green & Co., Londres, 1923.

³⁴ Cf. VATIN, C., “Poinè, timè, thoiè dans le droit homérique”, *Ktèma*, VII, 1982, pp. 275-280, ve ποινή más como un castigo que como una composición, y así también lo entiende Benveniste en el capítulo correspondiente al honor y los honores en *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*.

³⁵ El papel de tomar ποινή por el daño inflingido dentro o fuera de la batalla puede ser asumido por el padre de la víctima (V, 265-7; XV, 113-8), por el hermano (VI, 45-65; XI, 122-47; XIV, 478-85; XVII, 34-42) o por otro pariente (XVIII, 497-508), por un compañero de armas (XIII, 410-6, 445-7; XIV, 469-74; XVI, 394-8; XXI, 26-33, 34-135) o por otro φίλος (XVII, 198-208; XXI, 396-414). De hecho, las escenas de ποινή en la batalla que implican a miembros de la familia y las que implican a compañeros de armas son idénticas.

³⁶ Cf. WILSON, D. F., *Ransom, revenge and heroic identity in the Iliad...*, p. 40.

³⁷ Cf. *ibid. supra*, p. 35.

cambio completo de ποιινή, quien hizo el daño devuelve lo que justamente pertenece a la parte dañada y quien en principio infligió la pérdida ahora pierde τιμή (lo que constituye una ganancia correspondiente para la víctima)³⁸. De acuerdo con la tónica que venimos manteniendo, ποιινή es aquello que reequilibra el orden a partir de una situación preexistente que lo rompe.

Agamenón se dirige a los dioses para establecer los términos del enfrentamiento entre Paris y Menelao:

“(...) Si Alejandro aniquila a Menelao,
 conserve entonces para sí a Helena y todas las riquezas,
 y nosotros regresemos en las naves, surcadoras del ponto.
 Pero si a Alejandro mata el rubio Menelao,
 que los troyanos devuelvan a Helena y todas las riquezas,
 y paguen (ἀποτινέμεν) a los argivos la multa (τιμήν) que parezca apropiada
 (ἔουκεν)
 y se mantenga además en la memoria de los hombres futuros.
 Y si Príamo y los hijos de Príamo la multa (τιμήν) no
 me la quieren pagar (τίνειν), una vez caído Alejandro,
 seré entonces yo también quien luchará por la expiación (ποινήσ),
 permaneciendo aquí hasta alcanzar la meta de la guerra. (...)”
 (III, 281-91)

Durante la Embajada Ayante habla con Odiseo en presencia de Aquiles sobre lo siguiente:

“(...) Aquiles
 ha vuelto feroz el magnánimo corazón que hay en su pecho,
 ¡el cruel! (σχέτλιος), y ni le inmuta la amistad de sus compañeros
 (φιλότητος εταίρων),
 que hacía que lo honráramos (ἐτίομεν) en las naves sobre todos los demás.
 ¡Despiadado! (νηλῆς) Incluso del asesino del hermano
 o por la muerte del propio hijo se acepta poinhēn,
 y uno permanece allí entre su pueblo pagando una fuerte multa
 (πόλλ' ἀποτείσας),
 y al otro se le contiene el corazón y el arrogante ánimo,
 al recibir ποινήν. (...)”
 (IX, 628-36)

También en la escena del pleito del escudo de Aquiles se habla de ποιινή:

“(...) Los hombres estaban reunidos en el mercado. Allí una contienda (νέικος)
 se había entablado, y dos hombres pleiteaban (ἐνείκεον) por la eἴνεκα ποινήσ
 a causa de un asesinato: uno insistía en que había pagado (ἀποδοῦναι) todo

³⁸ Cf. WILSON, D. F., “Symbolic violence in Iliad book 9”..., p. 139. Según YAMAGATA, N., *Homeric morality...*, p. 141, la ποιινή es en ocasiones compensación material, pero la emoción humana va siempre más allá del mero cálculo.

en su testimonio público, y el otro negaba haber recibido nada,
 y ambos reclamaban el recurso a un árbitro para el veredicto³⁹.
 Las gentes aclamaban a ambos, en defensa de uno o de otro,
 y los heraldos intentaban contener al gentío. Los ancianos
 estaban sentados sobre pulidas piedras en un círculo sagrado
 y tenían en las manos los cetros de los claros heraldos,
 con los que se iban levantando para dar su dictamen por turno.
 En medio de ellos había dos talentos de oro en el suelo,
 para regalárselos al que pronunciara la sentencia más recta. (...)»⁴⁰
 (XVIII, 497-508)

Una muerte, por tanto, requiere *ποινή*, un reequilibrio (pecuniario o no) a los *φίλοι* por la pérdida sufrida. Así lo vemos en XIII, 659 cuando, muerto Pilémenes, se habla de que ninguna *ποινή* serviría para su afligido padre. Cae el hermano de Acamante en batalla y éste hiere al beocio Prómaco, que estaba arrastrando por los pies al caído. Acamante afirma que no deseaba que la *ποινή* por su hermano permaneciera mucho tiempo “impagada” (*ἄτιτος*, XIV, 483-4). Cuando Patroclo entra en batalla en el libro XVI el poema dice que daba muertes *πολέων δ' ἀπετίυτο ποινήν* (XVI, 398), esto es, buscando el reequilibrio por la muerte de muchos. Y Aquiles coge vivos a doce muchachos troyanos que arderán en la pira de Patroclo como *ποινή* por la muerte de éste (XXI, 28)⁴¹.

³⁹ Estos versos son de difícil interpretación. Durante mucho tiempo se ha asumido que el juicio tenía que ver con la cuestión de si la *ποινή* se había pagado en su totalidad o no. Esta es aún la visión que tiene el mayor apoyo, especialmente entre los filólogos. Sin embargo, los historiadores del derecho y algunos de esos filólogos tienden a ver la motivación del juicio en si el precio de la sangre por el asesinado debería ser aceptado o no, si aceptar o no la *ποινή*. ANDERSEN, O., “Some thoughts on the shield of Achilles”, *SO*, LI, 1976, p. 12, se inclina por esta segunda posibilidad. De hecho, aceptar el precio de la sangre parece ser una práctica común, tal y como le recuerda Ayante a Aquiles en IX. Andersen no cree que sea coincidencia que la idea del precio de la sangre sea traída a colación en la embajada. La escena del juicio nos recuerda el conflicto entre Agamenón y Aquiles y la fatal actitud de éste, así como la idea del precio de la sangre se relaciona, específicamente, con el hecho de que Aquiles termina por aceptar rescates por Héctor, esto es, debe haber un fin a la venganza, en el escudo y en la *Iliada*. Véase asimismo TAPLIN, O., “The shield of Achilles within the Iliad”, *G&R*, 27, 1980, pp. 1-21.

⁴⁰ Otro punto complicado son esos dos talentos. Una interpretación posible es que se trate de una especie de depósito hecho por el acusado que sería reclamado por éste si ganaba y que, en caso contrario, iría a parar a la otra parte. Glotz dice que es una especie de tasa para los jueces. BONNER, R; SMITH, G., *The administration of justice from Homer to Aristotle*, Chicago, 1930, pp. 72 y ss., desarrollan la siguiente interpretación: cada parte aporta un talento, el asunto se deja al arbitrio de los jueces y será el ganador del litigio quien se hará con los dos talentos. Estos mismos autores afirman que el arbitrio se convertiría en práctica obligatoria desde mediados del siglo VIII a mediados del VII. BROWN, A., “Homeric talent and the ethics of exchange”, *JHS*, 118, 1998, pp. 165-172, cree que el talento sería igual a una cantidad de oro no trabajado (según el autor, unos 25 kilos) y dice sobre los dos talentos del escudo de Aquiles que, en un periodo de corrupción judicial, Homero imagina un estado de cosas donde un incentivo produce un veredicto justo y desinteresado. Para LUCE, J. V., “The polis in Homer and Hesiod”, *Transactions of the Royal Irish Academy*, 78, serie C, Dublín, 1978, p. 2, la escena del pleito en XVIII presenta un estadio en el desarrollo legal, en concreto un estadio intermedio entre el delito de sangre como asunto puramente familiar y el tratamiento del homicidio como crimen punible por el estado.

⁴¹ Véanse otros ejemplos de *ποινή* en V, 266 (sobre los caballos de Eneas, que son los que dio Zeus como *ποινή* a Tros por su hijo Ganimedes) y XVII, 207 (momento en el que el Crónida permite a Héctor ponerse las armas de Aquiles como *ποινή* de que Andrómaca ya no le recibirá tras la lucha).

Podemos deducir que la aceptación de πολλή minimiza los riesgos de las relaciones violentas, mientras que el rechazo de un acuerdo material para tomar una πολλή ilimitada favorece una conducta salvaje (IV, 25-6; XXIV, 200-16). El catálogo de comportamientos que emergen en esas escenas se alinea con βίη, una negación de la cultura que disuelve, incluso, los lazos familiares. La retórica asociada a πολλή es la de “valor equivalente”, es decir, limitada, no obstante, la realidad en la economía de *status* de la sociedad guerrera tradicional es que, siempre que sea posible, se busque un pago superior. Así, el peligro de que πολλή sea tomada sin límite aparece en varias ocasiones y es valorado de modo peyorativo⁴².

Τιμή

Τιμή cuenta entre sus acepciones con la de “compensación”, y así lo vemos en los siguientes usos, en los que representa un tipo de reparación por agravio. La sociedad exige del culpable la restitución del objeto o la persona, por tanto la τιμή tiene que ver con la ofensa reparable e incluirá un conjunto de bienes de valor tangible.

La expedición a Troya tiene la intención de ganar τιμή para los Atridas (I, 159), aunque quizá aquí deberíamos entender mejor el acto que recompone la valoración social de un principal una vez alterada. Así lo explicita Aquiles cuando dice que a él los troyanos no le han hecho nada. También cuando Eneas mata a Cretón y Orsíloco, hijos de Diocles, se cuenta la historia de cómo estos dos jóvenes fueron a Ilio para ganar τιμή para los Atridas (V, 552) o cuando, muerto Patroclo, se suscita una gran contienda en torno a su cadáver, Menelao se ve rodeado en el combate y se plantea abandonar al Menecíada, quien yace allí precisamente por haber buscado la τιμή del Atrida (XVII, 92).

En la misma línea puede explicarse la siguiente escena. En el duelo entre Paris y Menelao se establecen las condiciones del enfrentamiento. Habla Agamenón:

“(…) Si Alejandro aniquila a Menelao,
 conserve entonces para sí a Helena y todas las riquezas,
 y nosotros regresemos en las naves, surcadoras del ponto.
 Pero si a Alejandro mata el rubio Menelao,
 que los troyanos devuelvan a Helena y todas las riquezas,
 y ἀποτινέμεν a los argivos la τιμήν (...) ἦν τιλ' ἔουκειν,
 y se mantenga además en la memoria de los hombres futuros.
 Y si Príamo y los hijos de Príamo la τιμήν no
 me la quieren τίθειν, una vez caído Alejandro,
 seré entonces yo también quien luchará por la πολλῆς,
 permaneciendo aquí hasta alcanzar la meta de la guerra (...)”
 (III, 281-291)

⁴² Cf. WILSON, D. F., *Ransom, revenge and heroic identity in the Iliad...*, p. 39.

Dado que τιμή es, además de una tasación, una indemnización, el uso del verbo τίνω en este contexto no debe resultarnos tan extraño. La pregunta sería ¿qué es lo que debe reequilibrarse? Podemos pensar que la afrenta a Menelao, la muerte de muchos aqueos⁴³...

CONCLUSIONES

Redfield⁴⁴ llega a decir que los acuerdos y las reconciliaciones no entran en el modelo de la gesta heroica, lo cual, como hemos tenido ocasión de comprobar, no es correcto. Lo cierto es que a pesar de las ambigüedades en la solución de las disputas en Homero existen dos principios generales; por un lado, el de la adherencia a las normas de comportamiento adecuado y por otro el de la compensación por los daños (restitución, retribución o ambas)⁴⁵. La práctica de hacer reparaciones es una aplicación concreta del principio de “propiedad” en el comportamiento y actuar convenientemente se traduce en la demostración de αἰδώς y la sensibilidad a la νέμεσις⁴⁶.

Para los griegos, la sociedad mantiene su estabilidad mediante el equilibrio de fuerzas opuestas. Si una fuerza (o individuo) se inmiscuye en la porción concedida a otro debe hacerse una restitución, debe recuperarse el equilibrio. La esperanza del restablecimiento del orden es la esperanza de que se recuperará la paridad⁴⁷, de ahí

⁴³ Según Benveniste (*op. cit.* 31) hay que distinguir ποινή de τιμή. La τιμή que los troyanos deberán pagar será un tributo que supera la simple restitución de bienes e implica el reconocimiento del poder real y la atribución de honor que acompaña. Por lo que respecta a la ποινή, esa por la que Agamenón seguirá luchando si Príamo y sus hijos rehúsan dar la τιμή prevista, constituye, según este mismo autor, la compensación que Agamenón tendrá derecho a reivindicar en contrapartida a los juramentos que no habrían sido respetados (cf. SCHEID-TISSINIER, E., *Les usages du don chez Homère: vocabulaire et pratiques...*, pp. 141 y ss.). Otro término susceptible de estudio en el ámbito del reequilibrio y la compensación es θωή, la sanción a un individuo por una comunidad entera ante una conducta que rechaza la solidaridad de grupo y las responsabilidades inherentes al lugar que uno ocupa en él. Tenemos un ejemplo en XIII, 669, versos en los que el animal que Equépolo entrega a Agamenón por no participar en la expedición es la sanción que le impone la colectividad por no cumplir las obligaciones que ella establece (cf. VATIN, C., “Poinè, timè, thoè dans le droit homérique”..., pp. 278-9).

⁴⁴ Véase *Nature and culture in the Iliad. The tragedy of Hector*, Duke University Press, 1994.

⁴⁵ Cf. GAGARIN, M., *Early Greek Law*, Berkeley/ Los Ángeles, 1986, p. 108.

⁴⁶ Véase LONG, A. A., “Morals and values in Homer”, *JHS*, 90, 1970, pp. 121-139. Véase igualmente HOHENDAHL-ZOETELIEF, J. M., *Manners in the homeric epic*, Mnemosyne, Suppl. LXIII, Brill, Leiden, 1980. Cuando se trata de expresar “arrepentimiento”, Homero usa fórmulas más o menos fijas que apuntan a la existencia de patrones aceptados de comportamiento correcto en ese sentido. Dentro de las disculpas, habla de cuatro tipos: aquellas que están acompañadas de una fórmula oficial y constituyen una afirmación enfática del arrepentimiento y que incluso incluye una promesa o el ofrecimiento de un regalo conciliatorio (IV, 362-3; VI, 526; XIX, 78-144); una versión menos enfática, semi oficial, breve advertencia para no provocar un sentimiento de rechazo por la acción del ofensor manteniendo así el orden (IX, 33-49; X, 145; XV, 115; XVI, 22); las auto acusaciones (VI, 344-58, 518-9); la explicación de la conducta personal como sustituto de una petición formal de disculpas (VI, 360-8; XI, 644-54). La etiqueta marca el modo de proceder, siempre con el mismo fin, el de procurar la reconciliación y evitar la desintegración del orden (cf. *ibid. supra* pp. 180 y ss.)

⁴⁷ Cf. MACLACHLAN, B., *The age of grace: charis in early Greek poetry*, Princeton University Press, Princeton, Nueva Jersey, 1993, pp. 19-20.

que la predisposición de una persona a ser propiciada es esencial para la vida de su sociedad⁴⁸. Los intercambios de compensación están alineados con la oposición cultural entre μήτις y βίη. Ganar sin recurrir a la βίη se asocia a μήτις o la moderación, mientras que rechazarlos y tomar una πίστις ilimitada está del lado de βίη. Μήτις y βίη se asocian, respectivamente, con normas culturales y desorden. En otras palabras, el significado social de la compensación en la sociedad homérica está relacionado con el orden civilizado y civilizador⁴⁹ y existe un código de comportamiento según el cual se piensa que un hombre está actuando de forma poco razonable si rechaza una oferta de compensación⁵⁰. Hemos tenido oportunidad de ver que toda vez que se produce una ruptura del orden social, toda vez que se experimenta un desequilibrio de cualquier tipo, la reacción se verbaliza dentro del marco del lenguaje exclusivista del *isos allos* mediante el vocabulario de la compensación y el reequilibrio, independientemente de que hagamos uso de traducciones como “pagar”, “recompensar” o “vengar”. El reconocimiento y respeto por las normas de la recuperación del orden permiten mantener el juego social y tal predisposición a dicho reequilibrio y al trato previsible forman parte del lenguaje exclusivo y exclusivista al que los ἄριστοι iliádicos aspiran. No hay un único término para la compensación en el vocabulario homérico, sino varios que significan un intercambio “que reequilibra” o que pueden significarlo en determinados contextos y que desde luego operan en un sistema coherente y unificado cuya ideología es la resolución del “conflicto”. Como vimos, la reparación, la venganza... son negociaciones que se incluyen dentro de unos límites reconocidos culturalmente dado que la compensación es uno de los modos en que los hombres refuerzan la solidaridad familiar y homosocial al tiempo que negocian su jerarquía mutua. Tras la pérdida de κῦδος o de tasación social, tras un juramento perjuro, tras una falta contra la hospitalidad o la súplica, tras la muerte o el ultraje de un φίλος, los héroes recurren a los procesos de reconstrucción social que devuelven a la paridad y al orden su mundo, bien mediante actos más o menos simbólicos, bien mediante la estrategia polivalente del don. La aceptación de las formas de compensación reduce el riesgo de reacción violenta y, sin embargo, el poema muestra en su marco temporal el fracaso del sistema así como, y esto es lo más interesante, las consecuencias de dicho fracaso. Lo cierto, insisto, es que a pesar de las ambigüedades en la solución de las disputas en la *Iliada* el poema establece sus propias convenciones de compensación, las cuales operan, desde mi punto de vista, intentando emular los pasos de la φιλότης hasta sus últimas consecuencias, que son la previsibilidad y la ausencia de violencia (y por tanto de ruptura) en el trato entre los ἄριστοι, convertidos todos ellos como colectivo en el imaginario utópico del poema en φίλοι⁵¹.

⁴⁸ Cf. CROTTY, K., *The poetics of supplication. Homer's Iliad and Odysse*, Cornell University Press, Ithaca/Londres, 1994, pp. 183 y ss.

⁴⁹ Cf. WILSON, D. F., *Ransom, revenge and heroic identity in the Iliad...*, pp. 136-137.

⁵⁰ Cf. LLOYD JONES, H., *The justice of Zeus*, University of California Press, Berkeley, Los Ángeles, Londres, 1971, pp. 151 y ss.

⁵¹ Podemos interpretar este recurso ideológico como una estrategia enormemente útil desde una perspectiva psico-social para la definición y fortalecimiento de la aristocracia como grupo histórico a comienzos del Arcaísmo.

BIBLIOGRAFIA CITADA

- ANDERSEN, O. (1976): "Some thoughts on the shield of Achilles", *SO*, LI, pp. 5-18.
- ADKINS, A. W. H. (1971): "Homeric values and homeric society", *JHS*, 91, pp. 1-14.
- ADKINS, A. W. H. (1982): "Values, goals and emotions in the Iliad", *Classical Philology*, LXXVII, pp. 292-326.
- BENVENISTE, E. (1969): *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* (2 vols.). Ed. de Minuit, París.
- BONNER, R. y SMITH, G. (1930): *The administration of justice from Homer to Aristotle*, Chicago.
- BROWN, A. (1998): "Homeric talent and the ethics of exchange", *JHS*, 118, pp. 165-172.
- CROTTY, K. (1994): *The poetics of supplication. Homer's Iliad and Odysse*, Cornell University Press, Ithaca/Londres.
- DE JONG, I. J. F. (1989): "The homeric epithets of apoia", *MH*, 46, 3, pp. 242-243.
- GAGARIN, M. (1986): *Early Greek Law*, Berkeley/Los Ángeles.
- GLOTZ, G. (1904): *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*. París.
- HAFFA, A. J. M. (1996): *The cultural poetics of supplication in epic: Homer, Virgil, Tasso*, The University of Wisconsin-Madison.
- HOHENDAHL-ZOETELIEF, J. M. (1980): *Manners in the homeric epic*, Mnemosyne, Suppl. LXIII, Brill, Leiden.
- HOOKER, J. T. (1989): "Gifts in Homer", *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 36, pp. 79-90.
- LONG, A. A. (1970): "Morals and values in Homer", *JHS*, 90, pp. 121-139.
- LUCE, J. V. (1978): "The polis in Homer and Hesiod", *Transactions of the Royal Irish Academy*, 78, serie C, Dublín, pp. 1-15.
- LLOYD JONES, H. (1971): *The justice of Zeus*, University of California Press, Berkeley, Los Ángeles, Londres.
- MACLACHLAN, B. (1993): *The age of grace: charis in early Greek poetry*, Princeton University Press, Princeton, Nueva Jersey.
- REDFIELD, J. M. (1994): *Nature and culture in the Iliad. The tragedy of Hector*, Duke University Press.
- SCHEID-TISSINIER, E. (1994): *Les usages du don chez Homère: vocabulaire et pratiques*, Presses Universitaires de Nancy.
- TAPLIN, O. (1980): "The shield of Achilles within the Iliad", *G&R*, 27, pp. 1-21.
- TRESTON, H. J. (1923): *Poine. A study in ancient Greek blood vengeance*, Longmans, Green & Co. Londres.
- VATIN, C. (1982): "Poinè, timè, thoiè dans le droit homérique", *Ktèma*, VII, pp. 275-280.
- WILSON, D. F. (1999): "Symbolic violence in Iliad book 9", *CIW*, 93, pp. 131-47.
- WILSON, D. F. (2002): *Ransom, revenge and heroic identity in the Iliad*, Cambridge University Press.
- YAMAGATA, N. (1994): *Homeric morality*, E. J. Brill, Leiden/Nueva York/Colonia.