



Sociedades Precapitalistas, vol. 5, n° 2, e008, junio 2016. ISSN 2250-5121
 Universidad Nacional de La Plata.
 Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
 Centro de Estudios de Sociedades Precapitalistas (CESP)

Basileïs en combate. Fundamentos de la autoridad en Homero

Basileïs in combat. Fundaments of authority in Homer

Sergio Ariel Amor

Facultad de Filosofía y Letras - Universidad de Buenos Aires, Argentina
 | sergioamor88@gmail.com

PALABRAS CLAVE

Oïkos
 Basileïs
 Estado; Guerra
 Transición

RESUMEN

Los poemas homéricos muestran una sociedad en transición entre dos mundos, el del oïkos y el de la pólis, que comparten valores como la centralidad de lo bélico, pero que traducen esos valores en formas de liderazgo y patrones de conducta diferentes, en función de la creciente institucionalización que anuncia el surgimiento del Estado. El conflicto entre Aquiles y Agamenón puede leerse como reflejo de esa tensión, en la que la centralidad de lo bélico adopta dos formas diferentes y antagónicas. Aquiles, el mejor de los guerreros homéricos, representa valores anclados en una sociedad poco estratificada, en la que el líder es aquel que sobresale por sus características personales y cuyo lugar debe ser ratificado constantemente. Agamenón, en cambio, expresa una lógica que aparece con las transformaciones que surgen con el tránsito hacia una sociedad más estratificada: su liderazgo sigue siendo militar, pero su preeminencia sobre los otros basileïs no se basa ya en su destreza marcial, sino en su capacidad de reclutar una mayor capacidad de guerreros. El de la *Iliada* es un mundo en el cual ambas lógicas están en tensión, y cuyo conflicto, en consecuencia, no puede saldarse sin matices en favor de ninguno de ellos.

KEYWORDS

Oïkos
 Basileïs
 Statehood
 War
 Transition

ABSTRACT

The Homeric poems reflect a society in transition between to different worlds: the oïkos and the pólis, that share values such as the centrality of war, but translate those values into different forms of leadership and patterns of behaviour, according to the increasing level of institutionalization that announces the emergence of statehood. The conflict between Achilles and Agamemnon can be read as a reflection of that tension, where the centrality of war takes two antagonistic shapes. Achilles, the best of the Homeric warriors, represents the values of a bareky stratified society, where the leader is the one who outstands, and whose place must be constantly ratified. But Agamemnon expresses a logic that appears with the changes that come along the transition towards a more stratified society: his leadership is still war-based, but his prominence over the other basileïs is no longer based on his martial skills, but on his ability to recruit a larger number of warriors. In the world of the *Iliad*, these logics are in strain, and their conflict, therefore, can't just be solved in favour of either one of them.

Recibido: 22 de febrero de 2016 | Aceptado: 5 de mayo de 2016 | Publicado: 15 de junio de 2016

Cita sugerida: Amor, S. A. (2016). Basileïs en combate. Fundamentos de la autoridad en Homero. *Sociedades Precapitalistas*, 5(2), e008. Recuperado de <http://www.sociedadesprecapitalistas.fahce.unlp.edu.ar/article/view/SPv05n02a03>



Esta obra está bajo licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es_AR

1. Introducción

Entre los cantos I y II de la *Ilíada*¹ tiene lugar un conflicto entre dos de los grandes héroes del poema homérico, Aquiles y Agamenón, causado por una disputa en torno a dos cautivas que habían, respectivamente, tomado como botín. Desde un punto de vista literario, el episodio funciona como una excusa para delinear personajes, explicar la ausencia del primero en el campo de batalla y permitir su feroz regreso en busca de venganza tras la muerte de su caro amigo Patroclo.

Sin embargo, estos pasajes han captado la atención de los especialistas desde el inicio de los estudios homéricos.² Sea por el elevado grado de tensión con que abre el poema, con Aquiles no sólo agrediendo de forma verbal al líder de la expedición, sino llegando a estar a punto de desenvainar su espada contra él, sea por los interrogantes que semejante accionar despierta sobre el alcance y los fundamentos de la autoridad en la sociedad homérica (se corresponda ésta, o no, con una sociedad histórica concreta),³ los helenistas no han dejado de repasar el episodio. El mismo, en efecto, expresa un conflicto fundamental, que comprende más que la colisión entre dos personajes con cualidades marcadamente diferentes. Las que se enfrentan son dos concepciones divergentes, aunque no necesariamente excluyentes, acerca de los factores que determinan el status y el lugar social de la persona, así como el fundamento último de la autoridad, en el marco de una sociedad en la transición hacia el Estado.

2. La historicidad del mundo homérico

La publicación, en 1954, del ya clásico *El mundo de Odiseo*, de Moses Finley, generó un vuelco en el debate acerca de la historicidad del mundo homérico. Publicado el mismo año en que Gray se permitiera firmar el acta de defunción de “la creencia en una sociedad homérica histórica” (1954: 1), el trabajo Finley dio nuevos bríos a la posición en la que este artículo se basa: hay un sustrato histórico real en la sociedad descrita por los poemas homéricos. En efecto, tras un análisis exhaustivo de las instituciones políticas y prácticas sociales presentes en los poemas, Finley (1961 [1954]: 77) concluye:

“La prueba que estoy ofreciendo es la presencia, en un cuerpo dado de poesía heroica, de una pauta de comportamiento que, mediante el estudio comparativo, puede demostrarse que existió en otras sociedades aparte de la que estamos examinando. Semejante pauta de comportamiento, si es integral al relato y razonablemente consistente en su pintura, debe ser aceptada como parte de una realidad social. No puede ser producto de la imaginación o de la invención poética”.

Las conclusiones de Finley fueron respaldadas por un amplio arco de autores entre los que podemos encontrar a Adkins (1971: 1), Donlan (1982: 172) y Van Wees (1994, 131), y atacadas por otros, entre las que se destaca la de Anthony Snodgrass (1974, *passim*) quien cuestiona la consistencia interna de algunas de las prácticas presentes en los poemas homéricos, como las relacionadas al matrimonio y la herencia.

Sin embargo, las crítics de Snodgrass están lejos de ser concluyentes. Como explica Ross (2009: 29-30), “La naturaleza de la poesía oral épica”, género al que tanto la *Ilíada* como la *Odisea*

pertenecen,⁴ “explican muchas de esas supuestas inconsistencias, mientras que las que permanecen no son lo suficientemente significativas para descartar el peso de la evidencia comparativa”. Whitley (1991: 341-343), por su parte, reconoce la existencia de prácticas sociales incompatibles entre sí a lo largo de los poemas, a pesar de lo cual sostiene su utilidad para conocer la Edad Oscura griega. Para las sociedades agrícolas preestatales, explica, la norma es la diversidad.

3. ¿Quiénes mandan en el mundo homérico?

Las formas y alcances de la jerarquización social experimentan una profunda transformación en toda la Hélade tras la caída de los palacios a fines del siglo XIII a. C.⁵

Desaparecida toda huella de la burocracia palaciega, y tras un breve interludio conocido como “renacimiento micénico” que no sobrevive más allá del 1100, las sociedades griegas se hunden en una verdadera Edad Oscura. Morris (1997: 541) asegura que la evidencia material se vuelve aún más escasa en siglo XI, lo cual prueba el escaso grado de diferenciación alcanzado por las elites sociales. “El estilo de vida micénico había sido abandonado, pero ninguna visión alternativa de un orden social había tomado su lugar. Si algún período puede ser verdaderamente llamado Edad Oscura, es este”, concluye. Recién a partir del siglo X, en el tránsito hacia el llamado período Geométrico, (900-700 a.C.), aparecen nuevamente trazos materiales que evidencian una cierta diferenciación social.

Dickinson (2006: 141-142) señala que en esta época aparecen “edificios relativamente grandes” como la tumba de Lefkandi que requirieron para su concreción una mano de obra que superaba con creces las posibilidades de la unidad familiar. Morris (1997: 543) llama la atención sobre la riqueza funeraria de estos sitios, y los compara con las descripciones presentes en el relato homérico. Whitley (1991: 347) destaca la inestabilidad de estos sitios, que tienden a ser abandonados, y concluye que esa inestabilidad se condice con la fragilidad que poseen las nuevas formas de autoridad y el escaso grado de diferenciación alcanzado por las mismas. Los tres autores coinciden en identificar a los ocupantes de estos edificios con los *basileîs* de los poemas homéricos, líderes surgidos en el seno de las relaciones aldeanas y cuya autoridad se encuentra aún en un estadio embrionario.

Estos “reyes”, como habitualmente traducimos el término, son en consecuencia más bien jefes o caudillos,⁶ o incluso *big men*,⁷ que deben ratificar constantemente su posición mediante actos, imposibilitados como están de lograr una institucionalización que sostenga su posición social independientemente de sus cualidades personales.

Estos actos se engloban fundamentalmente en dos categorías íntimamente ligadas: la guerra y el reparto. Pocas dudas deja el poema homérico de la primacía de la primera, al menos en el plano de las representaciones. Como veremos, un pésimo líder, que no es justo al repartir, puede no ganarse el agrado de los suyos, pero seguirá mandando en tanto demuestre que tiene la fuerza para hacerlo. Resulta pertinente traer a colación las ya clásicas palabras de Finley (1961 [1954]: 92-93): “Gobernar, después de todo, es tener poder (...) un rey débil no era rey (...), un rey tenía poder para gobernar o no era rey en absoluto”.

Aunque dedicado al estudio de la Grecia Clásica, el análisis de Connor (1988: *passim*) sobre el

lugar simbólico de la guerra resulta en este punto provechoso. El autor discute a quienes sostienen que la guerra era algo omnipresente y naturalizado, a lo que en consecuencia los propios griegos dedicaban poca reflexión.⁸ Lo que ocurre, plantea, es precisamente lo contrario: la guerra es frecuente, pero no tan omnipresente como su constante aparición en las fuentes puede hacernos pensar. Es el rol simbólico que poseía la actividad bélica en las sociedades helenas lo que explica una mención tan recurrente: la guerra no era sólo un factor de cohesión, sino un dispositivo legitimador de las jerarquías sociales. Los que mandan son los que van a la guerra, los que pelean en primera línea y los que, en tiempos de paz, dirigen los sacrificios, verdadero símil del hecho bélico, con paralelismos elaborados hasta el detalle.⁹ Durante mucho tiempo se ha pensado, por esto mismo, que los *basileis* homéricos llevaban a cabo todo el esfuerzo militar, lo que les confería a ojos de sus subordinados el derecho a gobernar.¹⁰ Análisis más recientes,¹¹ sin embargo, han demostrado la existencia del combate masivo en los poemas homéricos, lo cual indica el rol fuertemente ideológico¹² que tiene el constante foco en las acciones bélicas de los héroes, que aparecen como decisivas a la hora de definir el curso de una batalla (tanto que la misma participación del resto del ejército ha pasado a menudo desapercibida).

Un caso particularmente significativo lo constituye el de Áyax el Menor: a pesar de encabezar a los locrios, que luchan desde el fondo con arco y flecha (arma considerada poco viril, y por ello mismo impropia de los grandes héroes que se ubican en el vértice de sus comunidades), lo encontramos en el frente de batalla empuñando la espada o la lanza, armas que sí corresponden a la jerarquía social a la que pertenece.

Nacido de la fuerza, el poder de los *basileis* no conoce otro límite que la fuerza misma. No hay ley alguna que se interponga entre su voluntad de estos líderes y su ejecución, en tanto tengan la capacidad para llevarla a cabo. En *Il.* I.74-86 el adivino Calcante, consultado por los jefes aqueos sobre la causa de la peste que asola el campamento, tiene miedo de irritar a Agamenón con su respuesta, y sólo responde luego de que Aquiles le asegura que pondrá su espada en su defensa si alguien quiere atacarlo. En un análisis centrado, no en los fundamentos de la autoridad sino en las causas para obedecer, Dean Hammer (1997: 4) sostiene que el recurso a la fuerza consigue una obediencia pasiva, expresada generalmente en el silencio y la omisión, pero no un apoyo activo. La autoridad de Agamenón es de hecho cuestionada en al menos dos ocasiones (puntualmente, en *Il.* I.225 e *Il.* XIV.133), cuando sus decisiones parecen por completo erradas, pero no deja de ser significativo que sólo los más bravos de entre los héroes aqueos se animan a llevarle la contra.

La manera en la que los héroes griegos fundamentan su derecho a hablar y ser escuchados en el campamento aqueo no deja dudas sobre el hecho de que la principal forma de legitimación social en la sociedad de rango de la Edad Oscura no era otra que la militar. El fundamento de esta primacía de lo militar¹³ tiene múltiples raíces: sea por la cara económica que esta actividad poseía a través de las campañas de saqueo,¹⁴ sea por la aceptación interna que obtenía quien lograba defender a la comunidad de ataques exteriores, o bien por la simple razón de que en una sociedad donde la autoridad está tan poco institucionalizada, la misma solo puede caer sobre quien tiene la fuerza para ejercerla, resulta difícil discutir que “un *basileús* era ante todo un líder guerrero; no había otra vía, otro camino hacia el status de élite ni otra manera de mantenerse en la cima” (Donlan, 1994: 347). La *Ilíada* nos provee de reiterados ejemplos de esta realidad. Entre ellos, las palabras que Sarpedón

dedica a Glauco en *Il.* XII.310-321 resultan particularmente esclarecedoras:

“¿Para qué, Glauco, a nosotros dos se nos honra más con asientos de honor y con más trozos de carne y más copas en Licia? ¿Para qué todos nos contemplan como a dioses y administramos el inmenso predio reservado a orillas del Janto, fértil campo de frutales y feraz labrantío de trigo? Por eso ahora debemos estar entre los primeros licios, resistiendo a pie firme y encarando la abrasadora lucha”.

El pasaje es muy ilustrativo,¹⁵ en tanto que otro de los atributos que aparece siempre ligado a la posición social, la riqueza, es mencionado claramente como signo o consecuencia de esta posición, mas no su justificación: es su rol guerrero el que legitima su posición social, así como la gloria y las riquezas que esta posición conllevan. Bien puede argüirse que, independientemente de sus virtudes personales, Glauco y Sarpedón heredaron la *basileía*, pero si tenemos en cuenta que ya se nos había dicho (*Il.* VI.179-195) que la misma fue obtenida, en primera instancia, por su común abuelo Belerofonte tras una serie de proezas militares que incluyeron la derrota y muerte de los mejores hombres (los *áristoi*) de Licia, vemos que tanto en su origen como en su ratificación, el fundamento de superioridad social de los *basileîs* radica, de manera excluyente, en su calidad de líderes guerreros.

Diversos pasajes de la *Ilíada* corroboran este punto. En el catálogo de las naves del canto II, el poeta sitúa al frente de cada contingente a sus líderes y gobernantes¹⁶ (*hegemónes kai koíranoi*), y en todos los casos estos gobernantes son además los mejores guerreros.¹⁷ Lo mismo ocurre con los *basileîs* del lado troyano.¹⁸ Y cuando Odiseo recorre, cetro en mano, el campamento para restaurar el orden tras el malogrado discurso de Agamenón, la palabra que emplea para denotar la inferioridad de los hombres de pueblo (a quienes apalea, en contraste con los *áristoi* que sólo reciben amables palabras) no podría ser más significativa: en esta sociedad de guerreros, inútil se dice *apólemos* (“no-bélico”).

La sociedad del *oîkos*, en la que los liderazgos deben ser ratificados y se basan, al menos en parte, en las cualidades personales del líder, genera una moral guerrera donde la autoridad para mandar y las razones para ser obedecido están estrechamente vinculadas al valor militar de una persona. Incluso cuando la *basileía* ya está lo suficientemente afianzada para que, como vemos en Homero, la transmisión del liderazgo sea, a grandes rasgos, hereditaria (digo a grandes rasgos porque el caso de Telémaco demuestra con claridad lo poco que vale el linaje cuando no se lo puede hacer valer sobre los otros grandes hombres que compiten por el primer lugar), la moral guerrera sigue primando, haciendo por completo impensable la idea de un líder desprovisto de esas capacidades. Sin embargo, los criterios de jerarquización basados en la superioridad militar no son unívocos. Aquiles y Agamenón encarnan dos formas diferentes de primacía militar, cuyo potencial antagonismo emerge del conflicto narrado en el poema.

4. El liderazgo en la Edad Oscura. Aquiles como modelo

Hijo de una diosa y descendiente por vía paterna del propio Zeus, el lugar social de Aquiles, el respeto que merece de parte de los otros *basileîs*, no se basa sin embargo en su elevado linaje, sino en su destreza guerrera sin par. La diferencia que lo separa del resto de los hombres (tengan o no una ascendencia en parte divina) es inconmensurable. El propio Héctor, quizás el segundo mejor

guerrero del poema, lo espera ante las puertas de la ciudad sabiendo que no puede ganar esa batalla, y en el último momento intenta una insólita y poco heroica huida alrededor de los muros de Troya. La preeminencia de Aquiles es propia de la llamada sociedad del *oïkos*, que emerge en la Hélade tras la caída de los palacios: se trata de una sociedad de rango, en la que imperan las tendencias centrífugas por sobre las centrípetas. La obediencia a las figuras de autoridad, que emergen gracias a sus cualidades personales y su capacidad redistributiva (lo que hace que, más allá del lugar que este factor tenga en la moral de la época, la posesión de un *oïkos* rico sea también una condición para la elevación social),¹⁹ es allí siempre inestable. La forma más sólida y duradera de lealtad la encontramos, sostiene Donlan (1989: 288), en las bandas de *hetaïroi* (compañeros o seguidores) basadas en el parentesco y la vecindad, que acompañan al héroe en sus campañas. Es de esperar que un líder que tiene mucho para repartir pueda hacerse de más seguidores, y Van Wees (1988: 22) destaca acertadamente que el tamaño de las bandas de *hetaïroi* es, a grandes rasgos, proporcional a la capacidad guerrera del *basileús* en cuestión: densas nubes de *falanges* rodean a Áyax en *Il.* IV.274, mientras que Nireo es *alapadnós* (débil, poco guerrero), por lo que pocos lo siguen (*Il.* II.675).

En un análisis sólido y pormenorizado de la guerra en la *Ilíada*, Van Wees (1986) demuestra que estas bandas constituyen la base de los ejércitos aqueos. No sólo la gran alianza de pueblos que ponen sitio a Troya constituye una creación poética, sino que incluso los grandes contingentes que se presentan en el catálogo de las naves nacen de la necesidad de poner a los grandes héroes mitológicos al frente de una fuerza militar sobre la que mandar: dado que la autoridad proviene, en la moral homérica, del liderazgo guerrero, no es pensable una figura que emerja a la cabeza de toda una región (como Diómedes en Argos o Menelao en Lacedemonia), sin que esta se encuentre al frente de un contingente regional. La ausencia de un comportamiento siquiera a grandes rasgos unitario de estos contingentes, que desaparecen sin dejar rastro luego del catálogo, nos indica que los mismos han sido creados por el poeta por razones estrictamente narrativas. Los *basileïs* abandonan con frecuencia el frente (un punto central en el argumento de Van Wees es que siempre que se mencionan los movimientos de los jefes, el poeta da por entendido que con él van sus seguidores, que lo siguen como la extensión de su propio cuerpo que virtualmente constituyen y a quienes sólo nombra de manera ocasional, cuando alguno de ellos interviene activamente en la acción), o cambian de posición a capricho. Su desinterés por la conducción de los contingentes como unidades militares sólo tiene una explicación: esos contingentes no existen en el campo de batalla. Éstos constituyen meros agregados de las múltiples bandas de *hetaïroi* (las más grandes de las cuales pertenecen, por supuesto, a los grandes *basileïs* que lideran el campamento aqueo), cuyos jefes mantienen, podemos asumir, alguna relación de subordinación respecto al *basileús* que lidera el contingente. Esta subordinación, sin embargo, es mucho más endeble que la dependencia directa, mecánica, que mantienen los *hetaïroi* respecto a sus líderes, de la misma manera que es frágil el control que ejerce Agamenón, a la cabeza de toda la expedición, sobre los otros *basileïs* del campamento aqueo. Por lo demás, estas formas de subordinación no sólo son menos estables, sino que tienen un origen distinto y responden a una dinámica histórica diferente.

En efecto, lo dicho hasta aquí torna inevitable el planteo de una pregunta: ¿Por qué, si toda autoridad emana del liderazgo militar, no es el mejor guerrero, Aquiles, quien encabeza la expedición, sino Agamenón, que es llamado cobarde en más de una ocasión? ¿Por qué se impone su

voluntad incluso sobre la de los otros *basileîs*, que aconsejan al hijo de Peleo no llevarle la contra? La respuesta, explícita y contundente, es puesta por el poeta en palabras del anciano Néstor, el más sabio de todos los aqueos: “tu eres más fuerte (...), sin embargo él es superior (*phérteros*) pues reina sobre más hombres” (*Il.* I.280-281). *Phérteros* puede traducirse también por “más poderoso”, indica la capacidad de acarrear, de empujar. A pesar de su incuestionable inferioridad física (siempre respecto a Aquiles, puesto que, por las razones esgrimidas más arriba, cualquier *basileús* que no esté entrado en años es tenido por superior a un hombre del común), Agamenón es más que el mejor de los aqueos.

5. Agamenón: Nuevas formas de autoridad en el tránsito hacia la *pólis*.

En su análisis de la transición hacia el Estado en el mundo griego, Runciman (1982: 352-355) define a la sociedad del *oîkos* como semi-estatal. Al menos tres de las cuatro condiciones que menciona para la estatalidad plena se encuentran aún ausentes en estas sociedades: no hay una clase ni estrato especializado en administración del gobierno, ni centralización de la toma de decisiones, ni estabilidad del poder más allá de la fortaleza personal del *basileús*.²⁰ Más cerca de la estatalidad plena se encuentra el proto-Estado, en que todos los rasgos básicos de la estatalidad están ya presentes, si bien no consolidados: “En el primero, algo debe ocurrir para que sobrevenga la estatalidad; en el segundo, algo debe ocurrir para prevenirla” (Runciman, 1982: 355). El paso a una sociedad protoestatal requiere un movimiento centrípeto de concentración de poder en los grandes hombres de la sociedad del *oîkos*. En esa transición, precisamente, se sitúa la *Ilíada*, y ese movimiento de concentración es el que vemos encarnado en Agamenón, quien a pesar de no sobresalir en los valores guerreros de los que está imbuido el poema es reconocido como el más poderoso, y en tanto tal lidera toda la expedición.

Podría pensarse que su autoridad proviene de sus cualidades como general, pero esto solo sería cierto en tanto lo comparado fuera exclusivamente el tamaño de los “ejércitos” que cada uno puede movilizar: en lo que hace a la calidad de las decisiones, Agamenón deja tanto que desear como el gran héroe troyano, Héctor. No hay mayor profundidad estratégica en las decisiones de ninguno de ellos, y si bien Agamenón acepta en más de una ocasión planes contrarios a los suyos (*Il.* IX. 39-79 es un pasaje particularmente ilustrativo, en el que tanto Néstor como Diómedes se le oponen), nunca en todo el poema es bien recibida una sugerencia de retirada: los líderes son líderes porque buscan y desean la batalla, y retirarse es propio de cobardes, de hombres inferiores condenados a obedecer.

Tampoco es Agamenón más justo que el hijo de Peleo, sino todo lo contrario. En numerosas ocasiones recibe críticas de sus pares por el trato desigual que les dispensa, siendo las más significativas las que el propio Aquiles le dedica en el primer canto del poema: “Nunca tengo un botín igual al tuyo (...). La mayor parte de la impetuosa batalla son mis manos las que la soportan. Mas si llega el reparto, tu botín es mucho mayor” (*Il.* I.163-167). Agamenón no es un líder carismático ni un hombre sabio, y si bien su linaje lo ampara, los hombres lo obedecen por el miedo que inspira su poder. A diferencia de lo que ocurre con el *basileús* que emerge como líder aldeano, y que basa su autoridad en sus cualidades personales, la posición social de Agamenón está lo suficientemente institucionalizada como para que su poder no dependa de su generosidad ni su destreza. El fundamento de su autoridad es cualitativamente distinto, propio de una sociedad en

transición hacia el Estado.

No quiere decir esto que Aquiles sea un mero *big man*, escasamente diferenciado respecto de su comunidad, y Agamenón el jefe de una sociedad protoestatal mucho más desarrollada. Si así fuera, difícilmente podrían ambos *basileîs* discutir en pie de igualdad, como lo hacen. Si bien la jerarquía de Agamenón es superior, no deja de tratarse de un *primus inter pares*, cuya superioridad es tan frágil que en más de una ocasión otros *basileîs* deben tomar la voz de mando para evitar el desastre.²¹ Lo que se trata de señalar es el modelo de liderazgo que cada uno representa, así como el tipo de sociedad, de las dos que están en tensión en Homero, en la que se ancla esa forma de liderazgo. Por lo demás, tanto Aquiles como Agamenón (y todos los principales *basileîs* del campamento aqueo) comparten características propias del movimiento de centralización y afianzamiento del poder que tiene lugar en Grecia a fines del siglo VIII. Todos ellos, por ejemplo, reclaman para sí linajes encumbrados, y la *basileía* es “hasta cierto punto hereditaria” (Van Wees, 1988: 18), o al menos es clara la pretensión de que así sea. Pero a Telémaco se le hace imposible suceder a su padre en Ítaca basándose sólo en un supuesto derecho de filiación, y cuando Eneas reta a Aquiles sobre el final de la *Ilíada*, este le pregunta si lo hace porque aspira a “ser soberano entre los troyanos”, desplazando a Príamo (*Il.* XX.179). La formulación de los linajes regios es ciertamente un indicio de las tendencias centrípetas que se están afianzando en el tránsito hacia el estado; la fragilidad de estos linajes demuestra que el proceso está lejos de completarse.

Signo incuestionable de estas tendencias centrípetas, la existencia de centros de reciprocidad negativa, por la cual el *basileús* se apropia de una parte superior del trabajo colectivo a la que reparte a través de sus regalos, se hace patente en la *Ilíada* a través de las denuncias de una distribución inequitativa. Nuevamente es Aquiles quien nos provee de uno de los mejores ejemplos: enfurecido con Agamenón, quien ha tomado para sí a su cautiva (su botín de guerra), Aquiles lo llama “rey devorador del pueblo” (*demoborós basileús*), término que no puede sino recordar a los reyes “devoradores de regalos” (*doróphagoi*) de los que habla Hesíodo en *Los trabajos y los días*. Es en su riqueza, la misma que le permite, para reparar la afrenta que reconoce haberle hecho, ofrecer a Aquiles “siete trípodes no tocados por el fuego, diez talentos de oro, veinte fogueados calderos, doce caballos briosos (...), siete mujeres” que había tomado para sí cuando el propio Aquiles conquistó Lesbos, además de Briseida, la esclava por la que había tenido lugar el conflicto, y en las alianzas familiares y militares de las que esta riqueza proviene, donde radica su capacidad de mandar sobre tantos hombres. Pocos *hetaîroi* siguen a los débiles, pero tras Agamenón vienen desde Micenas el doble de naves que las que acompañan a Aquiles.

El reconocimiento social de la superioridad de Agamenón aparece ilustrado por su posesión de un elemento cuyo carácter simbólico no puede pasar inadvertido: el cetro. Presentado en el segundo canto del poema, se nos dice de él que fue forjado por Hefesto como regalo a Zeus, luego de lo cual perteneció a una secuencia de reyes, hasta llegar a Agamenón. “Portadores de cetro” (*skeptôûchoi*) aparece como adjetivo que califica a los *basileîs* (*Il.* II.86), pero cuando Aquiles se enfrenta a Agamenón, Néstor lo amonesta diciendo que no puede disputar con el rey que porta el cetro (*skeptôûchos basiléus*) y a quien Zeus otorga gloria. El cetro aparece así como un atributo de los reyes, frente al pueblo, y de Agamenón frente a los otros *basileîs*. Desciende de Zeus, soberano de los dioses, como de Zeus descende el orden que rige el mundo y les otorga a los *áristoi* el derecho a mandar. También de Zeus, vale la pena recordar, así como de los otros dioses olímpicos,

provienen los linajes que gobiernan cada ciudad.

Sin embargo, el cetro aparece también (por ejemplo, en *Il.* XVIII.567) cargado del significado que observamos en la *pólis* clásica: en la asamblea, los heraldos custodian el cetro y se lo otorgan a quien va a tomar la palabra, garantizándole inviolabilidad mientras lo tenga en sus manos. Es decir que lo encontramos sucesivamente representando la autoridad personal y la palabra colectiva.²² Más que una contradicción, lo que observamos es, nuevamente, la ambigüedad de un mundo en transición: el cetro, materialización de la palabra, contiene y expresa el poder de decisión y de mando que está siendo concentrado, proceso que acompaña y corona el surgimiento del Estado en el mundo del *oîkos*. Que el cetro sea “tachonado de áureos clavos” (*Il.* I.246), epíteto casi idéntico al que acompaña la mención de las espadas de los héroes (“tachonada de argénteos clavos”), nos está indicando que, aunque simbólica, no deja de ser un arma, y no está de más, en consecuencia, mencionar que en el mismo canto es que nos es dada la genealogía del cetro de Agamenón, el mismo es empleado como un arma contra Tersites, el único plebeyo en todo el poema que se anima a disputarle la palabra a los *basileîs*. Es asombroso lo perfecto que cierra el esquema: palabra pública materializada, el cetro, propiedad de los *basileîs*, les es legado por los mismos dioses de los que desciende el linaje que reclaman como origen y legitimación de su derecho a mandar ejerciendo esa palabra, pero su forma es al mismo tiempo la de un arma, verdadero origen y reaseguro de ese poder, y como un arma es empleado cuando esa palabra (cuando esa autoridad) resulta amenazada.

6. Conclusión

El enfrentamiento entre Aquiles y Agamenón expresa un conflicto mucho más profundo y significativo que la disputa entre ambos personajes. Como ocurre a menudo en los conflictos que trascienden lo episódico, ambos tienen razón (y es eso lo que lo hace irresoluble), pues hablan desde lugares de enunciación diferentes. Aquiles es la voz de un mundo en retroceso, cuya moral, sin embargo, sigue imperando en tiempos del poema. Exige un trato equitativo por parte de un *basileús* (un igual), a quien no tiene razones, dentro de su sistema de valores, para tratar como un superior. La confiscación de Briseida por parte de Agamenón le resulta injusta, inaudita e inasimilable, y llega a estar a punto de desenvainar la espada contra el líder de la expedición.

Para Agamenón, en cambio, no es en absoluto claro que la calidad de guerrero inigualable haga de Aquiles el *áristos*, el mejor (más noble, superior) de los Aqueos: la riqueza de Aquiles es incomparablemente menor, muchos menos hombres lo siguieron hasta Troya y tampoco goza el líder de los mirmidones del reconocimiento de sus pares, los otros *basileîs*, del que Agamenón sí puede jactarse. Agamenón logra imponer su voluntad sobre la de Aquiles, pues en el mundo de los hombres él es más que el mejor guerrero. La audacia del átrida, sin embargo, no está exenta de castigo: empeñado como está en demostrar su poder haciendo valer su voluntad, Agamenón pierde a su mejor guerrero y conduce en más de una ocasión a los aqueos hasta las puertas mismas del desastre. Sólo cuando ya es demasiado tarde intenta reparar su daño, lo hace atendiendo a las normas que Aquiles representa y por encima de las cuales se había situado al principio del poema, buscando recuperar al *basileús* de Ftía no mediante órdenes sino por medio de regalos. Agamenón representa tendencias que habrán de imponerse sobre el mundo del *oîkos*. Pero el mundo del poema es uno en el cual ambas lógicas están en tensión, y cuyo conflicto, en consecuencia, no puede

saldarse sin matices en favor de ninguno de ellos.

Notas

1 Para este trabajo se utilizará la traducción Crespo (1982).

2 Ver, por ejemplo, Snider (1883: 374).

3 Asumiremos, como la mayoría de los autores que retomaremos en el artículo, que hay un sustrato real, histórico, en la sociedad descrita en los poemas homéricos. Para ver algunos argumentos a favor y en contra de esta posición, ver Donlan (1982) y Snodgrass (1974).

4 La caracterización de la *Ilíada* y la *Odisea* como poemas orales fue propuesta por Finley (1961 [1954]: 76). Morris (1986: 85) considera probado que “los poemas homéricos definitivamente pertenecen a la categoría de la literatura oral”, lo que explicaría algunas de las inconsistencias menores: “Parece posible que la *Ilíada* y la *Odisea* fueran poemas en constante cambio hasta el momento en que fueron fosilizados en la escritura”.

5 “Los palacios micénicos fueron destruidos y abandonados alrededor del 1200. La escritura lineal B, la arquitectura monumental y otras ‘habilidades’ desaparecieron. La población cayó quizás un 75%” (Morris, 1997: 540)

6 Calhoun (1934: 304) traduce el término como *petty kings*, régulos o reyezuelos, donde el diminutivo tiene doble significado: por lo limitado de su poder sobre sus “gobernados” y por la reducida territorialidad sobre la que la ejerce. En los casos más extremos, estos *basileîs* no tenían ningún poder más allá de su aldea. Para un desarrollo de este último punto, ver Andreev (1979).

7 Tal es la lectura que vemos en Donlan (1985). Qviller (1981), por su parte, sostiene que la *basileía* homérica denota un lugar intermedio, un liderazgo más estable que el del *big man*, en el tránsito hacia la jefatura.

8 Ver, al respecto, Momigliano (1966), Finley (1983) y Garlan (2003: 10), quizás quien ilustra de forma más clara la posición mencionada: “Seguramente sea una paradoja que los Antiguos tuvieran tan poco éxito al pensar sobre la guerra, cuando resulta que ocupaba la mayor parte de su tiempo y sus energías; sin duda ello se debió a que, por su ubicuidad y carácter perenne, parecía escapar a la iniciativa humana y emanar del mundo natural o del ámbito de los dioses”.

9 Connor (1988: 22) menciona, por ejemplo, que el llanto de las mujeres al momento del sacrificio, el *ololugmós*, posee hasta en su mismo nombre un claro eco del grito de guerra de los soldados, el *alalagmós*. Para un análisis más detallado sobre las funciones sociales del culto y los paralelismos entre la guerra y la sangre, ver Burkert (2007: 329-356).

10 Esta visión está estrechamente ligada a la teoría de la revolución hoplítica, según la cual un cambio brusco en la participación del *démos* en la guerra se encontraría en el origen de los procesos de democratización. Ver, por ejemplo, Starr (1983: 210).

11 Ver Van Wees (1986: 1988).

12 Morris (1986: 124-125) es enfático en este punto: “Homero (...) glorificaba a los *basileîs*, presentando al *démos* como totalmente dependiente de ellos. (...). La poesía era explotada para

servir como herramienta ideológica para legitimar la dominación de la elite”.

[13](#) Ver, al respecto, Carneiro (1981), quien sostiene que las sociedades de jefatura son inherentemente militaristas.

[14](#) Finley (1961: 69) asegura que guerra y pillaje son dos conceptos indisolubles en la Edad Oscura. Austin y Vidal-Naquet (1986: 59), asimismo, interpretan la mítica guerra de Troya como una gran campaña de saqueo.

[15](#) Breves análisis de este fragmento se encuentran en Thalmann (1988: 5) y Van Wees (1988: 18).

[16](#) “Príncipes y caudillos”, en la traducción de Crespo.

[17](#) De Esquedio, a quien encontramos al frente de los feacios en *Il.* II.517, se nos dice en *Il.* XVII.307 que es “con mucho el más bravo” de éstos. Algo similar ocurre con Toante entre los etolios en *Il.* XV.282. Aquiles, Ayax, Agamenón y Diómedes, son reconocidos por todos su pares como los mejores guerreros del campamento aqueo (*Il.* VII.179-180). Néstor, por su avanzada edad, parece ser una excepción, pero se nos dice que en su juventud ha realizado grandes proezas, superiores a las de los *basileîs* más jóvenes, que escuchan su consejo. Aún así, ni su sabiduría ni su gloria pasada bastan para imponer su parecer sobre Agamenón al principio del poema, pues el atrida escoge desobedecer su consejo y vengarse de Aquiles tomando posesión de Briseida.

[18](#) Sarpedón y Glauco destacan entre los Licios (*Il.* XVI.550). Pírcmes es “el que mejor guerra” (*aristeúeske máxesthai*) entre los peonios, de la misma manera que Héctor lo es entre todos los troyanos (*Il.* VI.461).

[19](#) Donlan (1989: 295) enfatiza la confluencia de ambos factores en la *basileía*: “[El] *basileús* era un hombre de habilidad sobresaliente, cuyo *oîkos* era suficientemente rico para mantener muchos dependientes y numerosos seguidores”.

[20](#) Acerca del cuarto factor, la superación de la estructura de parentesco como fundamento del poder, el que tal estructura haya primado en Grecia en algún momento de la Edad Oscura es algo discutido. Ver Bourriot (1976) y Roussel (1976). Para una explicación no ligada al parentesco de los términos *phrétre* y *phulé*, ver Donlan (2007).

[21](#) Odiseo, tras la estampida hacia las naves en *Il.* II.183-277 y Diómedes, luego del desesperanzado discurso de Agamenón en *Il.* IX.31-49, por citar algunos ejemplos.

[22](#) Rose (1988: 16).

Bibliografía

Adkins, A. (1971). Homeric Values and Homeric Society. *Journal of Homeric Studies*, 91, 1-14.

Andreev, J. (1979). Könige und Königsherrschaft in den Epen Homers. *Klio*, 61, 361-384.

Austin, M y Vidal-Naquet, P. (1986). *Economía y sociedad en la antigua Grecia*. Barcelona: Paidós.

Bourriot, F. (1976). *Recherches sur la nature du génos: étude d'histoire sociale Athénienne-périodes archaïque et classique*. Lille.

- Burkert, W. (2007). *Religión Griega*. Madrid: Abada.
- Calhoun, G. (1934). Clases and masses in Homer II. *Classical Philology*, 24, 301-316.
- Carneiro, R. L. (1981). The chieftdom: precursor of the state. En D. Jones y R. Kautz (eds). *The transition to statehood in the New World*. Cambridge.
- Crespo, E. (trad.) (1982). *Homero, Ilíada*. Barcelona: Gredos.
- Connor, W (1988). Early Greek land warfare as symbolic expression. *Past and Present*, 119, 3-29.
- Dickinson, O. (2006). *El Egeo. De la Edad del Bronce a la Edad del Hierro*. Barcelona: Bellatera.
- Donlan, W. (1982). Reciprocities in Homer. *The Classical World*, 75, 137-175.
- Donlan, W. (1985). The social groups of Dark Age Greece. *Classical Philology*, 80, 293-308.
- Donlan, W. (1989). The Pre-State Community in Greece. *Symbolae Osloenses*, 64, 5-29.
- Donlan, W. (1994). Chief and followers in pre-state Greece. En *From political economy to anthropology: situating economic life in past societies*. Black Rose Books: Montreal.
- Donlan, W. (2007). Kin-groups in the Homeric epics. *The Classical World*, 101, 29-39.
- Finley, M. (1961 [1954]). *El mundo de Odiseo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Finley, M. (1983). *Politics in the Ancient World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Garland, Y. (2003). *La guerra en la antigüedad*. Madrid: Aldebarán.
- Gray, D. (1954). Metal-working in Homer. *Journal of Homeric Studies*, 74, 1-15.
- Hammer, D. (1997). Who shall readily obey?: Authority and politics in the 'Iliad'. *Phoenix*, 51, 1-24.
- Momigliano, A. (1966). Some Observations on Causes of War in Ancient Historiography. En A. Momigliano (comp.). *Studies in Historiography*. London: Weinfeld & Nicholson.
- Morris, I. (1986). The use and abuse of Homer. *Classical Antiquity*, 5, 81-138.
- Morris, I (1997). Homer and the Iron Age. En I. Morris y B. Powdell (eds.). *A New Companion to Homer*. Leiden: Brill.
- Postlethwaite, N. (1988). Thersites in the Iliad. *Greece & Rome*, 35, 123-136.
- Qviller, B. (1981). The dynamics of Homeric society. *Symbolae Osloenses*, 41, 109-155.
- Rose, P. (1988). Thersites and the plural of voices of Homer. *Arethusa*, 21, 5-25.
- Ross, S. (2009). Homer as History: Greeks and others, En K. Myrsiades (ed.). *Reading Homer*. Cranbury: Fairleigh Dickinson University Press.
- Russel, D. (1976). *Tribu et cité: études sur les groupes sociaux dans les cités grecques aux époques archaïque et classique*. Paris: Les Belles Lettres.
- Runciman, W.G. (1982). Origins of States: The Case of Archaic Greece. *Comparative Studies in Society and History*, 24, 351-377.

- Snider, D. J. (1883). A study of the 'Iliad'. *The Journal of Speculative Philosophy*, 17, 367-382
- Snodgrass, A. (1974). An historical Homeric society? *The Journal of Hellenic Studies*, 94, 114-125.
- Thalman, W.G. (1988). Thersites: Comedy, Scapegoats and Heroic Ideology in the Iliad. *Transactions of the American Philological Association*, 118, 1-28.
- Van Wees, H. (1986). Leaders of men? Military Organization in the Iliad. *The Classical Quarterly*, 36, 285-303.
- Van Wees, H. (1988). Kings in combat: Battles and heroes in the Iliad. *The Classical Quarterly*, 38, 1-24.
- Van Wees, H. (1994). The Homeric way of war: the Iliad and the hoplite phalanx (II). *Greece & Rome*, 41, 131-155.
- Whitley, J. (1991). Social Diversity in Dark Age Greece. *The Annual of the British School at Athens*, 86, 341-365