

EL IDEAL HOMÉRICO DE LA «PORCIÓN JUSTA»*

La intención del presente artículo es valorar el papel que desempeña Agamenón en la *Iliada* y considero oportuno comenzar con una puntualización ya repetida en buena parte de la bibliografía especializada: cuando me refiera en las próximas páginas a la sociedad iliádica no pretenderé una identificación con ninguna sociedad histórica ni con ningún tipo de sociedad. El análisis que desarrolla este artículo es el de la *sociedad*, real o ideal, que aparece reflejada en el poema.

La forma en que el Atrida desempeña su liderazgo al frente de la hueste aquea ha sido muchas veces estudiada. La autoridad del personaje se ha descrito como dudosa, escasamente coercitiva, y se ha intentado adscribir el modelo político que vemos en el poema a alguno conocido por la Historia o la Antropología. Lo que pretenderé argumentar es que la tanto la definición de una monarquía o la negación de la misma, como el problema de la escasa autoridad de Agamenón que tanto ha preocupado a los estudiosos que se acercaban al funcionamiento de la sociedad homérica desde una perspectiva política tradicional, pierden trascendencia. Bien es cierto que deberemos movernos en el terreno de la especulación y que no me propongo definir un sistema que peque de la misma rigidez que aquellos que critico, pero sí prescindir de determinadas etiquetas ya que, como veremos, el papel de Agamenón en el poema es, en realidad, una estrategia, insisto, quizá no histórica, que busca reproducir a todas las escalas posibles los principios de mantenimiento de un ideal de grupo.¹

* Este trabajo ha sido posible gracias a la concesión de una beca predoctoral por parte del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.

¹ La traducción castellana que he tomado como referencia es la realizada por Emilio Crespo Gúemes y publicada por la Editorial Gredos, cuyas transcripciones para los nombres propios son las que se han seguido a lo largo del presente artículo, menos en el caso de Ulises, que se ha preferido Odiseo. Por lo que al texto griego se refiere he manejado la edición oxoniense de Monro y Allen.

I. INTERPRETACIÓN DEL SISTEMA EN LA BIBLIOGRAFÍA

Son, en efecto, múltiples las teorías que se han formulado sobre la posible adscripción del sistema descrito en la *Ilíada* a algún modelo político conocido por la Historia o la Antropología y, una vez hecho esto, y tal y como ocurre con tantos otros aspectos de la *Ilíada*, no pocos autores han intentado fijar dicho modelo en algún momento de la evolución histórica de Grecia desde época micénica a época arcaica. Así, para unos, la *Ilíada* refleja una monarquía en toda regla, para otros, un sistema aristocrático, para otros, el declive de la primera y su sustitución progresiva por parte del segundo. No son infrecuentes términos como «monarquía de tipo feudal», policentrismo político,² «liderazgo informal», realeza tribal³...

Podemos encontrar opiniones al respecto en todo tipo de publicaciones, desde los manuales más generales hasta los trabajos más especializados. Una revisión pormenorizada del modo en que se define la estructura política homérica en la bibliografía podría ser objeto en sí misma de un artículo, y no es nuestro propósito aquí. Me propongo exponer de forma sucinta algunas de las obras y posiciones más ilustrativas sobre el estado de la cuestión.

Βασιλεύς: es para G. C. Vlachos (1974) el signo distintivo de una categoría social, asociado a cualidades personales. Ellos son los ἡγέτορες ἢ δὲ μέδοιτες, son los miembros de una aristocracia, por lo que a veces se usa el término como forma de distinción de la gente común. El mismo Vlachos dice, sin embargo, que hay una categoría especial de βασιλέες, que son los portadores del cetro, los miembros plenipotenciarios del consejo. Todos los ἀνακτες son βασιλέες pero todos los βασιλέες no son ἀνακτες, ya que diferencia βασιλεύς: =«rey» de ἀναξ=«rey soberano».

Pierre Carlier en su libro sobre la realeza griega antes de Alejandro analiza el vocabulario real que aparece en la *Ilíada*, las prerrogativas reales, el estatuto político y religioso de los reyes, la ideología del poema...y llega a la conclusión de que los reyes homéricos no son reyes absolutos pero tampoco simples magistrados ni jefes militares intermitentes. Los reyes homéricos se merecen tal apelativo, son jefes supremos hereditarios de una comunidad,⁴ personajes que

² Cf. G. C. Vlachos (1974: 95)

³ Cf. C. G. Starr (1961: 124-128)

⁴ Cf. P. Carlier (1984: 145)

están a la cabeza de una *polis*, un pueblo o un ejército. De entre ellos sobresale un rey-monarca que recibe igualmente el título de βασιλεὺς y que no es un simple *primus inter pares*, sino aquél cuya familia ha recibido el cetro de los dioses. «ἀναξ y ἀνάσσω expresarían, por tanto, la idea de una autoridad fuerte de tipo monárquico. Este mismo autor apuesta por que el testimonio homérico pueda servir de punto de partida para la reconstrucción de la evolución política del Alto Arcaísmo.⁵

Por su parte, C. G. Thomas no cree que ἀναξ designe en la *Iliada* un liderazgo político real ni tampoco que βασιλεὺς implique un reinado o un liderazgo político. Los títulos a los que aparecen asociados los héroes de la épica (ἡγήτωρ, κοσμήτωρ, ἡγεμῶν...) no son títulos oficiales ni indican funciones especializadas. La capacidad de mando se basa en las habilidades personales.⁶

Otro especialista, R. Drews, afirma que el rey, como poseedor de un poder superior al de los otros jefes, no aparece en la *Iliada*.⁷

Geddes pone de manifiesto lo confuso de la descripción del *status* de los reyes en Homero: los términos ἀναξ y βασιλεὺς no ayudan a asignar una posición al rey en el poema; el hecho de que aparezca βασιλεὺς en comparativo y superlativo indica que la realeza no se trata de un cargo, sino de una característica de la que pueden tenerse grados; el cetro no prueba la existencia de una monarquía para Agamenón, ya que otros personajes pueden llevarlo... Tales anomalías le llevan a concluir que los reyes no parecen tener función alguna, no ejercen un papel constitucional y, así, la noción de realeza está vacía de contenido. Se requería una organización con el fin de conseguir que un grupo de hombres trabajasen juntos para un propósito común, de ahí la existencia de un liderazgo puntual cuyo papel depende de su poder de persuasión y su reputación ante los ojos de sus hombres.⁸

Tracey Rihll aboga por que no existe una idea clara de subordinación en el poema y que la correspondencia entre el *status* y las circunstancias de Agamenón y el concepto de rey es tan pobre que no

⁵ Cf. P. Carlier (1988: 11)

⁶ Cf. C. G. Thomas (1976)

⁷ Cf. R. Drews (1983)

⁸ (1984: 35-36)

entiende que se use tal término en las traducciones. El vocabulario no presenta usos consistentes de títulos diferenciados para significar los rangos que los distinguen y las formas comparativas y superlativas de βασιλεύς indican que la posición del Atrida no es absoluta.⁹

E. Lévy¹⁰ y F. Ruzé¹¹ están de acuerdo en que βασιλεύς implica una función política precisa. Éste goza de ciertos privilegios y tiene determinadas responsabilidades, entre las que destaca su función como comandante militar. Por otro lado ambos hablan de un carácter honorífico de ἄναξ desprovisto de valor institucional.

N. Yamagata diferencia ἄναξ y βασιλεύς de la siguiente forma: ἄναξ representaría la cara privada de la aristocracia, el liderazgo sobre base personal, y βασιλεύς la cara pública, el *status* social, definido objetivamente por el nacimiento y la riqueza.¹² El ἄναξ juega el papel de patriarca suplente en cada contingente, por lo que Agamenón es el patriarca «postizo» de los aqueos, quien lleva a cabo los rituales religiosos... Es, en definitiva, el protector de sus cosas y su gente tanto en la paz como en la guerra. Este mismo autor pone de manifiesto cómo ἄναξ aparece en aquellos contextos en los que simplemente se desea expresar deferencia. Entre los humanos, el llamado ἄναξ es de rango superior al que habla, y de este modo los aqueos instan a Agamenón a la acción llamándole ἄναξ (II, 284; 360; IX, 33); Antíloco se dirige a Menelao llamándole ἄναξ durante su disputa en XXIII, 588 y Odiseo escoge dirigirse a Aquiles como ἄναξ colocándole así simbólicamente por encima de él en la embajada (IX, 276) y cuando actúa como intermediario en la reconciliación entre Agamenón y el Pelida en XIX, 177.¹³

Desde el punto de vista antropológico habría que destacar la influencia de dos escuelas principales. Por un lado el estructural-funcionalismo de Radcliff-Brown, Fortes y Evans-Pritchard y por otro los postulados evolucionistas de Service, Sahlins, Fried y Cohen. Lo que la Antropología hizo por los estudios homéricos fue proporcionar una

⁹ (1992: 43-48)

¹⁰ (1985)

¹¹ (1989)

¹² R. Descat (1979) viene a exponer algo similar: el βασιλεύς representa una función de autoridad exclusivamente pública y el ἄναξ la soberanía en un lenguaje más personalizado que se circunscribe al dominio no político: el *oikos*.

¹³ N. Yamagata (1997)

herramienta para ver el mundo que reflejaba la épica como un sistema social en funcionamiento. En este línea B. Qviller (1981) presenta la *basileia* homérica como una estructura débil. El vocabulario no distingue entre el rey (*βασιλεύς*) y sus pares nobles (*βασιλέες*), lo que genera una posición incierta. Cree, sin embargo, que la sociedad de los poemas homéricos es coherente y que los conflictos políticos y sociales de este mundo se encuentran en otras sociedades en el mismo nivel de evolución. Compara a los *βασιλέες* homéricos con los *big men* melanesios, los cuales carecen de un poder personal y de un título institucionalizado, gobiernan por la fuerza, ejercen su influencia gracias a sus cualidades personales, su generosidad y su clientela. Sería el paso previo a la formación de una jefatura. En último término, su artículo es un intento de explicar las causas de la caída de la monarquía y el nacimiento de la *polis* con un gobierno aristocrático al frente. También Walter Donlan afirma que el liderazgo no exhibe un patrón análogo a una cadena de orden formal o a un sistema cónico de autoridad, sino que es asumido situacionalmente por un individuo en respuesta a las exigencias de un momento particular, que desaparece cuando dicho momento ha pasado.¹⁴ El patrón que sigue la división del botín en el poema se ajusta al patrón de los sistemas económicos tribales igualitarios, concretamente al modelo de tribu segmentaria.¹⁵ Habla de cuadro pre-estatal y dentro del esquema antropológico evolucionista presenta el mundo homérico en un estadio intermedio entre la sociedad igualitaria y la estratificada.

Tras este análisis, como prometimos, sucinto, del estado de la cuestión, veamos ahora cuál es el papel que desempeña el Atrida en el contexto de la sociedad homérica.

II. CARACTERIZACIÓN DEL PAPEL DE AGAMENÓN EN LA *ILÍADA*

II.1. *Agamenón como ἀναξ*

El título de *ἀναξ* atañe tanto a dioses como a hombres y es frecuente su aparición en caso vocativo. La individualización (en par-

¹⁴ Cf. W. Donlan (1979: 54)

¹⁵ Cf. *Ibid* (1982: 173)

ticular la aposición a un nombre) es más frecuente para ἄναξ de lo que lo es para βασιλεύς y se emplea para hacer referencia al señor de un estado, de una casa, de un colectivo de hombres, de un conjunto de animales...

«Ἄναξ aparece asociado a Agamenón 49 veces. Pero también Aquiles es mencionado como ἄναξ en seis ocasiones, Idomeneo en cuatro, Néstor en dos, Diomedes en dos, Menelao en una y también Eumelo, Filoctetes...y otra serie de personajes referidos en historias incluidas en el desarrollo principal.

Agamenón es llamado ἄναξ ἀνδρῶν en numerosas oportunidades¹⁶ pero tampoco es el único de los héroes de la Ilíada que recibe tal apelativo (así Eumelo en XXIII, 288; Eufetes, en XV, 532...). Agamenón es ποιμὴν λαῶν (pastor de huestes), aunque se aplica el mismo título a otros personajes como Néstor u Odiseo o incluso héroes «menores» como Macaón (XI, 506, 598, 651) o Biante (IV, 296).

Por lo que se refiere al verbo ἀνάσσω lo encontramos asociado en cinco ocasiones a Agamenón,¹⁷ bien haciendo referencia a la dirección de su grupo concreto bien a su liderazgo del ejército aqueo como un todo. Asimismo aparecen asociados a este verbo Aquiles en I, 288 (cuando el Atrida le acusa de querer «reinar» sobre todos) y en XVI, 171-2 (cuando se nos dice que había nombrado a cinco jefes entre los mirmídones y él era el que tenía el poder supremo); Néstor, en I, 252 (aludiendo a su posición en Pilos); Diomedes en XXIII, 471 (héroe de linaje etolio del que se nos dice que ἀνάσσει entre los argivos); Toante en II, 643 (ἀνασσέμεν sobre los etolios) y XIII, 218 (ἀνάσσε en Pleurón y Calidón); Epigeo en XVI, 572 (ἤνασσε en Budeo); Fénix (IX, 484, ἀνάσσων de los Dólopes).

II.2 Agamenón como βασιλεύς

El apelativo de βασιλεύς es exclusivamente humano y no aparece en caso vocativo. Además, debemos diferenciar su empleo en singular de su empleo en plural (más corriente para βασιλεύς que para ἄναξ).

¹⁶ I, 173, 442, 506; II, 108, 441; III, 267, 455; IV, 148, 336; VII, 162; IX, 278; X, 96, 114, 677, 697; XI, 64, 86, 104, 119; XII, 99, 254; XIV, 134; XVII, 111; XIX, 51, 146, 173, 184, 199; XXIII, 895.

¹⁷ I, 231; I, 281; II, 108; IX, 73; X, 32-3.

Agamenón aparece calificado como βασιλεύς con más frecuencia que cualquier otro de los héroes aqueos,¹⁸ pero también son referidos como tal muchos otros personajes. Es el caso de Aquiles, Néstor, el «rey» del Escudo del Pelida (XVIII, 556) por citar algunos.

Dos ejemplos destacables:

– En II, 188 Odiseo intenta que la tropa no huya y se nos dice que a cada βασιλεύς que encuentra lo retiene con amables palabras, a diferencia de la dureza que emplea con los hombres del pueblo.

– En XIX, 182 el mismo Odiseo interviene en la reconciliación entre Aquiles y Agamenón y le dice al Atrida que no es vituperable reconciliarse con un βασιλεύς.

Por lo que respecta al uso del plural, βασιλῆες, éste se emplea para:

– Referirse a los líderes en general (ésos a los que se dirige el Laertíada en el libro II diferenciándolos de los hombres del pueblo).

– Referirse a aquellos que intervienen junto a Agamenón en circunstancias numerosas: como guías de las tropas (II, 445; IX, 334, 346; XIV, 27, 379; XXIV, 404); para contener a los guerreros (XXIV, 404); como participantes en los banquetes (VII, 344; IX, 710); en los consejos (I, 176; II, 86; VII, 344; IX, 710; X, 166);¹⁹ aquellos que son oídos en la asamblea (II, 98); aquellos que participan en el sellado de un juramento o en un tratado de paz (III, 270; VII, 106, 344; IX, 59, 710; X, 166, 195; XIX, 309; XXIII, 36).

– Aquellos contra los que Tersites se enfrenta (II, 214, 247, 250, 277).

– Para designar a un grupo concreto (esa denominación se repite en diecisiete ocasiones, la mayoría en el contexto de algún tipo de ceremonia pública. En seis de esas diecisiete ocasiones es seguido de aqueos/argivos en genitivo).

¹⁸ Concretamente en 17 ocasiones: I, 9, 80, 231, 277, 279, 340, 410; III, 170, 179; IV, 402; VII, 180; VIII, 236; XI, 23, 46, 136, 262, 283; XIX, 182, 256. En dos de ellas, VII, 180 y IX, 46 asociado a Micenas.

¹⁹ Los miembros del consejo como grupo más restringido son calificados de βουλευφόροι. Pero además los βασιλῆες pueden recibir epítetos del tipo διοτρεφής, (I, 176; II, 98; 196; 445; IV, 338; V, 464; XIV, 27; XIV, 803) σκηπτούχος (en singular referido a Agamenón I, 279; XIV, 93; también en singular referido al rey del escudo de Aquiles XVIII, 556-557; en plural II, 86).

Entre los ejemplos del verbo βασιλεύω:

– II, 203 cuando Odiseo habla a los hombres del pueblo diciéndoles que no todos pueden ser βασιλεύς

– II, 206 sobre Agamenón

– II, 572 sobre Adrasto

– IX, 66 cuando Aquiles propone a Fénix compartir su posición

Encontramos, además, en el poema, expresiones del tipo βασιλεύτερος, es decir, «más βασιλεύς que» (IX, 160; 392; X, 239) y βασιλεύτατος («el más βασιλεύς», IX, 69).

II.3. *Autoridad compartida*

Tras este breve análisis de los términos ἀναξ y βασιλεύς queda puesto de manifiesto que Agamenón no ejerce un papel exclusivo y que contamos con una muchedumbre de líderes. Curiosa es la siguiente frase del Atrida:

«(...) Si una vez llegamos a coincidir en una decisión única, ya no habrá para los troyanos ni la más mínima demora de su ruina (...).» (II, 379-380).

Esto es, los planteamientos de los principales no tienen por qué ser los mismos, y, desde luego, los de Agamenón no son aplicados de forma inmediata.

Los que pretenden el liderazgo deben actuar de forma diferente y diferenciada manteniendo un código de comportamiento. Todos ellos comparten una nomenclatura, ostentan una posición (son βασιλῆες) y cuentan con una parte especial del botín (γέρας) que evidencia el lugar que les es reconocido en la sociedad (τιμή). Del mismo modo, exhiben una serie de cualidades que la sociedad del poema considera necesarias, bien de tipo físico, como el coraje, el valor, la bravura...pero también esenciales son la locuacidad, la resolución, la astucia...Eso es lo que el grupo demanda, y por medio de la exhibición de tales habilidades el líder gana y mantiene su posición. El ímpetu guerrero, el deseo de ganancia, la avidez por la rapiña, incluso la propia capacidad para matar son cualidades heroicas, dado que suponen un riesgo, y el que se arriesga con éxito merece la confianza de otros. Ser óptimo en la lucha y en la asamblea son dos cualidades deseables, ya que las dos, por extraño que parezca, dotan al grupo de fuerza y le permiten mantenerse unido. Todas las cualidades mencionadas se incluyen bajo un único título, la ἀρετή.

La definición más precisa del poder de Agamenón aparece en referencia a su dominio de Micenas,²⁰ pero ni Aquiles, ni Diomedes, ni Odiseo, ni ninguno de los héroes aqueos son sus subordinados, ni componen su corte, ni son sus consejeros privados. No existe en el poema una jerarquía clara ni una autoridad absoluta.

Cada líder dirige a su contingente. En IV 428-9 se dice «(...) daba órdenes a los suyos cada príncipe (...)»... y aunque Agamenón aparece en no pocas ocasiones como director del ejército aqueo²¹ también otros tienen la capacidad para estimular a la hueste en su conjunto (es el caso de Ajax en XII, 265-77 y XV, 687 o de Néstor en XV, 667).²²

Como grupo, tal y como ya vimos al tratar el empleo del término βασιλέες, ejercen de forma colegiada una serie de funciones (alianzas, pactos, estrategias bélicas...) Toda decisión en el mundo homérico está precedida de una deliberación, bien en un consejo, bien ante la asamblea. El consejo panaqueo no comprende a todos los jefes de contingente, sino sólo a aquéllos que son reconocidos como los más poderosos, los más bravos o los más sabios: Agamenón, Menelao, Idomeneo, Néstor, Diomedes, Odiseo, los dos Ayantes y Aquiles. Cuando la deliberación tiene lugar ante la asamblea, sólo los βουλήφοροι pueden tomar la palabra con el cetro en la mano.

Tenemos ejemplos de deliberaciones restringidas en II, 55-85 (cuando Agamenón informa a los principales de su sueño y se decide retomar el combate); VII, 323-343 (donde se propone la construcción del muro aqueo); IX, 69 y ss. (donde se plantea el envío de la embajada a Aquiles); IX, 669-713 (cuando Odiseo y Ayante informan de la decisión del Pelida); deliberaciones del canto X (donde se planea la misión de espionaje al campamento troyano)...

Ejemplos de asambleas serían los que encontramos en I, 15 y ss. (Crises suplica la vuelta de su hija); I, 54 y ss. (Aquiles convoca a la asamblea a causa de la peste); II, 95 y ss. (en la que se produce la intervención de Tersites); VII, 380-411 (en la que se rechaza la

²⁰ II, 509; IV, 376; VII, 180; IX, 44; XI, 46.

²¹ II, 474-480; IV, 223-249; V, 528-532; VIII, 218-244; XI, 15; XIV, 379-387.

²² Curiosamente cuando Príamo en el libro III ve a Odiseo le compara con un «carnero (...) que pasa revista a un gran rebaño de blancas ovejas» (III, 197-8) ya que los líderes de contingentes pueden pasar de la escala propia a la macroescala.

propuesta de paz de los troyanos); IX, 9-79 (Agamenón propone la vuelta a casa); XIX, 40-237 (asamblea de reconciliación entre Aquiles y Agamenón)...

En conclusión, podemos decir que el Atrida no decide en solitario en nombre del grupo, sino que debe en todo momento contar con el colectivo. Por mucho que quien tenga la capacidad de transformar una proposición en decisión sea el líder de líderes, esa decisión debe ser siempre tomada en público y debe ejercer su mando teniendo en cuenta la opinión del consejo y cediendo parte de sus atribuciones políticas a los βασιλῆες. Debe respetar las prerrogativas tradicionales de los héroes principales debidas a su rango y mérito, porque, de no hacerlo, se arriesga a la revuelta. Así, Walter Donlan (1979) habla de autoridad colectiva, como un medio de limitar la discordia potencial entre los que ostentan la posición. Esa autoridad de grupo tiene unas profundas raíces que emergen como un elemento conscientemente expresado sólo cuando es contradicho. La autoridad del líder depende de la autoridad colectiva de la que deriva y debe permanecer en constante contacto con tal principio.

II.4. *Autoridad escasamente coercitiva: críticas y desafíos*

Pero Agamenón no sólo debe compartir su autoridad con otros βασιλῆες, además, dicha autoridad es escasamente coercitiva. La capacidad de mando de Agamenón es puesta en entredicho con frecuencia, hasta el punto de ser criticado, desafiado, incluso «acorralado» por el resto de los principales del ejército aqueo. Agamenón no tiene un poder exclusivo, y el que tiene es, obviamente, discutido y discutible.

El liderazgo se apoya en los méritos individuales y en el consentimiento del grupo. No existe un derecho indiscutido para mandar, siempre hay que proporcionar argumentos. Ya que la dirección requiere la deferencia de unos hombres hacia otros, esos líderes deben explicitar permanentemente su lugar, deben ganar y mantener el respeto de los otros. La capacidad para iniciar una acción depende de la posesión bien de una posición social establecida bien de una habilidad física o mental específicas. La base de la posición de Agamenón y del resto de los principales aqueos es un compendio de herencia, sanción divina, edad, riqueza, número de seguidores... Desde ese punto de vista no es incorrecto calificar a Agamenón como un *primus inter pares*.

Agamenón es reconocido como jefe del ejército griego aunque no ostenta ninguna posición particularmente poderosa. Cuando Homero dice que está al mando suele aducir que es él quien trajo más naves. Néstor, intentando mediar en el enfrentamiento entre Aquiles y el Atrida, dice que éste es más grande porque «reina» sobre más hombres (I, 277-281). En el libro II (100-108) se explica que el derecho de Agamenón a comandar la hueste radica en su posesión del cetro, un cetro que, Zeus dio a Hermes, de éste pasó a Pélope, después a Atreo, a Tiestes hasta llegar a él, y así ἀνάσσειν en numerosas islas y todo Argos. En el libro IX Agamenón demanda la sumisión de Aquiles por ser rey en mayor grado (βασιλεύτερος) y de mayor edad (160 y ss.)

John Kenneth Galbraith en *Anatomy of power* (1984) distingue tres tipos de poder: el «merecido» (*condign*), en el que la sumisión viene dada por la habilidad para imponer una alternativa a las preferencias del individuo o grupo que es suficientemente desagradable o dolorosa como para que esas preferencias se abandonen (tiene un matiz punitivo), el «compensatorio», en el que la sumisión se gana mediante el ofrecimiento de un recompensa afirmativa, dando un valor al individuo sometido, y el «condicionado», en el que la persuasión, la educación o la obligación social hacia lo que parece natural, apropiado o correcto, hace que el individuo se someta al deseo de otro u otros. Esa sumisión no es reconocida, es la cara inconsciente del poder.

¿Cuál sería la «anatomía del poder» de Agamenón? Agamenón debe recurrir a la amenazas (*condign power*) tal y como vemos en el episodio de Calcante. La propia actitud del Atrida frente a Aquiles es una prueba de fuerza. Por tanto, eso es lo que tiene Agamenón, fuerza, pero no autoridad coercitiva. Si tuviera la capacidad de hacer que las huestes asuman que la deferencia hacia él es inherentemente apropiada, debida, no serían precisas esas justificaciones que nuestro personaje emplea. Nadie piensa que sea inherentemente correcto obedecerle. En cierta ocasión él mismo dice a Odiseo:

«(...) ¡Laertiada, descendiente de Zeus, Ulises fecundo en ardidés! Ni pretendo recriminarte de modo superfluo ni te doy órdenes (...)» (IV, 358-9).

Agamenón no puede exigir nada. El compromiso que tienen los héroes hacia él es absolutamente volitivo, e igual que han venido, pueden marcharse.

En medio de la batalla que ha tenido como consecuencia el derrumbamiento del muro aqueo, Néstor duda entre penetrar en la muchedumbre de los dánaos o ir en busca del Atrida. Si Agamenón tuviera un poder efectivo, el anciano no habría dudado un momento qué era lo primero que debía hacer. Cuando finalmente Néstor y Agamenón conversan, éste se lamenta de que, al igual que Aquiles, los demás aqueos guardan ira contra él y no quieren luchar junto a las popas de las naves. Si su autoridad fuera efectiva, este planteamiento sería intrascendente.²³

La naturaleza del control ejercido no está claramente delimitada y oscila entre la persuasión y la coerción.²⁴

Tras haber escuchado las súplicas de Crises, los aqueos aprueban de forma unánime respetar al sacerdote y aceptar el rescate que éste ofrece por su hija. «(...) pero no le plugo en su ánimo al Atrida Agamenón, que lo alejó de mala manera (...)» (I, 24-5). Agamenón pretende salirse con la suya, mientras el poema parece estar valorando esta acción como errónea. Nuestro protagonista es plantado cara en no pocas ocasiones. Son las palabras de iguales, no de hombres de diferente rango. Aquiles le critica en I, 122-129 por su avaricia calificándole de φιλοκτέανος (el más codicioso); en I, 149-171 le critica su insolencia llamándole «cara de perro»; en I, 225-244 le tacha de ser un mal «rey» (sin duda el insulto mayor que profiere contra él es el de δημοβόρος, en el verso 231). También Diomedes dirige unas duras palabras al Atrida en IX, 32 y ss. en las que le tacha de insensato. En ese mismo libro IX Aquiles vuelve a criticar a Agamenón e, incluso, insta a los hombres a desertar (vv. 417-420). Odiseo en XIV, 83 y ss. plantea que otro debería liderar a los aqueos. ¡El propio Tersites se había ya atrevido a hacerle frente!, es más, le coloca por debajo del Pelida y le habla en los siguientes términos:

«(...) No está bien que quien es el jefe arruine a los hijos de los aqueos (...)» (II, 233-4).²⁵

²³ XIV, 42 y ss.

²⁴ Esta misma apreciación es recogida por Tracey Rihll (1986: 88)

²⁵ En el presente artículo me he centrado en el análisis del papel de Agamenón desde la perspectiva de los ἀγαθοί. Para profundizar en el tema de la función del «pastor de huestes» y su fracaso, esta vez desde el punto de vista del λαός, ver la obra de Johannes Haubold *Homer's people*, Cambridge University Press, 2000.

El mismo Agamenón dice en el libro XIX:

«(...) Con frecuencia los aqueos (...) me han censurado; pero yo no soy el culpable, sino Zeus, el Destino y la Erinis (...)»

No hay una jerarquía definitiva ni claramente estructurada. Suele admitirse que en el poema Agamenón y Héctor ostentan la más alta autoridad en sus sociedades respectivas, pero si eso fuera realmente así todas las situaciones de autoridad que iniciaran ambos tendrían éxito, y no es el caso. Y aunque vemos en especial a Néstor (I, 277-281; IX, 69)²⁶ y a Odiseo, (II, 203-206) trabajando para que la autoridad de Agamenón se mantenga, múltiples ejemplos pueden interpretarse como desafíos a esa supuesta autoridad preeminente.

El Atrida propone en tres ocasiones abandonar la lucha. En la primera (II, 110 y ss.) la tropa toma sus palabras al pie de la letra y corre hacia las naves. Debe ser Odiseo quien recomponga el orden con el cetro en la mano; en la segunda (IX, 17 y ss.) Diomedes se dirige a Agamenón:

«(...) ¡Atrida! A ti, ante todo, me opondré por tu insensatez: eso soberano es legal en la asamblea (...) De dos cosas sólo una te ha dado el hijo del taimado Crono: con el cetro te ha otorgado ser honrado por encima de todos, pero no te ha dado el coraje, y eso es el poder supremo (...) Si tu ánimo ya está en marcha (...) vete: ahí tienes el camino, y cerca del mar están tus naves (...) Así habló, y todos los hijos de los aqueos lo aclamaron (...)» (IX, 32-50).

Unos versos después el mismo Tidida se permite aconsejarle luchar entre los primeros.²⁷

En la tercera oportunidad Odiseo le da a entender que su estrategia es errónea:

«(...) A otro ejército que fuera de infames habrías debido dar señales de mando y no ser soberano nuestro (...) esa propuesta (...) en absoluto podría salir de la boca de un varón que sepa en sus mientes expresar cosas sensatas y sea portador del cetro (...)» (XIV, 84-93).

De nuevo es Diomedes quien sugiere la alternativa de seguir luchando...

²⁶ Néstor, además, es uno de los personajes a quien más frecuentemente pide consejo Agamenón (X, 17-20) y quien en más oportunidades le dice al Atrida lo que hacer (II, 362 y ss.; VII, 171; IX, 103 y ss.)

²⁷ IX, 707-709.

La fórmula recurrente para proponer la retirada es: «Mas, ea, como yo os voy a decir, hagamos caso todos» (πειθόμεθα πάντες). En la primera de las ocasiones la obediencia a sus palabras lleva al desastre y en las otras dos Agamenón simplemente es incapaz de persuadir a los guerreros de sus palabras. Curiosamente cuando el Tidida usa esa misma fórmula en IX, 704 los héroes le aclaman.

Lo que se observa es que Agamenón puede verse reprendido por los que, teóricamente, parecen estar por debajo de él y sus propuestas son sistemáticamente desoídas.

Pero, sin duda, el desafío permanente lo protagoniza Aquiles. Él convoca dos asambleas en el poema, la del libro I y la del XIX; Aquiles promete protección a Calcante frente a Agamenón en I, 85-91, lo que nos lleva a plantearnos en qué lugar deja eso al Atrida; interrumpe al supuesto líder de líderes en su intervención final de la asamblea del primer libro, anulando su capacidad de persuasión.²⁸ Aquiles se refiere a Agamenón como el que se jacta (εὔχεται) de ser el mejor de los aqueos (I, 91) sugiriendo que su autoridad carece de sustancia. Le echa en cara su escasa participación en la lucha, critica el hecho de que, a pesar de ello, su botín es siempre el mayor... A duras penas trata éste de mantener su preeminencia desafiando a Aquiles a marcharse con sus naves:

«(...) para que sepas bien cuánto más poderoso soy que tú, y aborrezca también otro pretender ser igual a mí y compararse conmigo (...)» (I, 185-7).

¡Aquiles se planteará incluso desenvainar la espada y despojarle! Agamenón hace observar a Néstor que el Pelida pretende dominar a todos los aqueos (de nuevo la posibilidad de alterar la jerarquía). Es más, éste responde a Agamenón en un cierto momento que se le tacharía a él mismo de cobarde y nulidad si cediese ante todo lo que el Atrida dice, y afirma que ya no piensa obedecerle (I,293-6).

Aquiles se retira de la batalla y Agamenón ni puede impedirlo, ni puede ordenarle regresar, ni ordenar a otros que castiguen a aquél por su comportamiento. Al abandonar la lucha, Aquiles está subrayando su independencia y de paso está poniendo límites a la autoridad de Agamenón, cuya prepotencia no logra dominar la

²⁸ R. J. Rabel (1991: 106) afirma lo siguiente: el hecho de que Aquiles interrumpa a Agamenón en su discurso es algo que no ocurre en ningún otro momento en la Ilíada, por lo cual debió de resultar impactante.

situación. El Pelida ha demostrado su excelencia en las dos esferas más valoradas por el mundo heroico, esto es, las hazañas bélicas y la palabra, y es él quien se coloca al frente de la sociedad en el libro XXIII (es él quien reparte τιμή, es él el distribuidor de los premios y el árbitro de las disputas) y será él quien, en el libro XXIV, garantice a Príamo una tregua mientras duren los funerales en honor de Héctor.

III. *Una alternativa posible: el ideal homérico de la «porción justa»*

El ejército aqueo se compone de 29 contingentes. El Catálogo de las Naves describe, a grandes rasgos, su organización del siguiente modo:

– Tenemos casos de contingentes de los que se nos dice el lugar de habitación y que cuentan con un mando único o un mando conjunto de varios héroes.

– Ejemplos de contingentes con un mando único o un mando conjunto de varios héroes.

– Ejemplos de contingentes con un mando único o un mando conjunto de varios héroes sobre jefes de subgrupos.

Los verbos para referirse al mando son ἄρχω, ἄγω y ἡγέομαι. Los utilizados para referirse a los jefes de subgrupos son νέμω y ἔχω.

Por tanto, un contingente se forma de numerosos pequeños grupos de guerreros con sus respectivas cabezas, comandados a su vez por uno o varios héroes (vemos cómo el vocabulario coloca a éstos un paso por delante). Así, el poeta describe como líderes figuras menores que no son mencionadas en el Catálogo y que reciben los mismos apelativos que los principales.

Cada unidad, mayor o menor, disfruta de una gran libertad de movimientos e independencia y mantiene su identidad y su identificación con su guía respectivo, ya que la autoridad está basada en la relación personal con aquellos que le siguen. De ahí que nada ocurra porque un líder en un momento puntual abandone el campo de batalla, ya que siempre habrá otro que pueda hacerse cargo de la dirección. Cada individuo tendrá alguien a quien vincularse en la escala más próxima a él.

A cualquier nivel que nos situemos el ejército funciona de la misma forma. El héroe arenga a las tropas, las anima y reconforta, estimula a la lucha increpándolas, les infunde confianza... Su

influencia psicológica es tal que, en ocasiones, los héroes parecen auténticos fetiches de las huestes. Su posición física en el conjunto del ejército, (como πρόμαχοι), la colocación de sus seguidores respecto a ellos (en torno suyo), su aspecto, sus armas relucientes de bronce y plata, su grito, sus acciones valerosas, su «estar siempre un paso por delante» hace que el destino parezca depender de ellos.

Cada unidad mínima puede unirse a otra formando una unidad de alianza mayor. La vinculación de esos líderes de subgrupo al líder del contingente supone la vinculación de los subgrupos entre sí. De la misma forma, cuando es requerida la coordinación de acciones de todos los contingentes, el más preeminente de los líderes es autorizado, al parecer por consenso, a dirigir el ejército como un todo, reproduciendo la misma estructura que funciona en los niveles inferiores y compartiendo la autoridad con el resto de los guías. Dicho de otro modo: cada contingente cuenta con sus jefes propios, incluso con jefes de subgrupos. Los jefes de esos subgrupos dependen del jefe de grupo, y los diferentes jefes de grupo dependen de un único comandante, así, por extensión, sus hombres, y los hombres de los subgrupos...dependen también de Agamenón, ya que a éste están vinculados sus jefes más inmediatos.

El Atrida recibe el apelativo de κοσμήτωρ, es decir, en un ejército formado por diferentes grupos y subgrupos, imprime un orden a un conjunto heterogéneo. Es, además, pastor de huestes. El pastor es quien hace moverse como un todo a grupos de animales de diferentes procedencias y dueños. Eso es lo que hace Agamenón, sin él, sin que por él se definan las relaciones entre los diferentes miembros del ejército, ese ejército aqueo no sería una unidad. Igual que cada cabeza de contingente o subgrupo tiene unas determinadas prerrogativas, tales como establecer el momento de armarse o de entrar en batalla, cuando lo que se pone en movimiento es la globalidad del ejército aqueo, es Agamenón quien tiene esa capacidad. Todos los líderes tienen las mismas potestades en sus niveles de actuación, sólo que, dadas las circunstancias, Agamenón actúa de catalizador de todas ellas en la escala más amplia como «concesión» del resto. El Ensueño le dice al principio del libro II:

«(...) Duermes, hijo del belicoso Atreo. No debe dormir toda la noche el varón que tiene las decisiones, a quien están confiadas todas las huestes y a cuyo cargo hay tanto (...)» (II, 23-25).

El sistema busca mantener la unidad del ejército a partir de un hombre, socialmente igual al resto de jefes de grupos intermedios y menores. A nivel socio-político Agamenón es exactamente igual al resto de los βασιλῆες, y sólo puntualmente se le ha encomendado, concedido, confiado, ser el punto de referencia de las alianzas personales (igual que cada βασιλεύς lo es en su grupo particular). Es decir, se aumenta la escala de una situación micro social a una macro social. El cetro, símbolo de autoridad, puede ser llevado por cualquiera de los líderes. Agamenón es el poseedor habitual, pero el resto de los comandantes, que lo llevan muy posiblemente cada uno en su lugar de origen, son también susceptibles de hacerlo ahora. Agamenón lo ostenta en la situación bélica como concesión del resto de los jefes, como marca de que está colocado un paso por delante dadas las circunstancias, pero cualquiera de los que están «autorizados» a llevarlo en tiempos de paz pueden hacerlo en tiempos de guerra.²⁹

Agamenón extiende su capacidad de mando desde su grupo concreto (argivos) al resto de aqueos por medio de las vinculaciones personales de los líderes grupales. Cada uno de ellos adscribe a la causa a su grupo como consecuencia de las alianzas. En concreto hay tres referencias a un juramento entre la tropa:

– En II, 286-8 Odiseo dice que si se vuelven a casa no se cumplirá lo pactado cuando partieron de Argos (pacto que presenta un aspecto un tanto informal).

– En II, 339-41 habla Néstor y parece referirse a un juramento propiamente dicho, pero no se nos dice quién los hizo ni si incluían la lealtad a Agamenón.

– En IV, 266-7 Idomeneo parece estar haciendo referencia al asentimiento a unirse a la expedición más que a un juramento propiamente dicho.

La autoridad se crea desde el subgrupo y Agamenón no es más que la cabeza coyuntural del conjunto, el punto de referencia para establecer las formas de relación y las escalas en el ejército como

²⁹ Encontramos en la comunidad dos tipos de cetro: el de los heraldos, que pasa de mano en mano en la asamblea o el tribunal, hecho de madera con tachones de oro (I, 233-240) y el de Agamenón, que es entero de oro (II, 46, 101, 186, 199, 206, 265, 279; VII, 412; IX, 38, 99). Otras menciones a un cetro real aparecen en VI, 159 (sobre Preto) y en IX, 156, cuando se hace referencia a las siete ciudades que Agamenón promete a Aquiles.

unidad. Agamenón no puede en ningún momento exigir nada. Quien participa en la expedición lo hace porque le interesa, y el principio que les une no es más que el de utilidad, de beneficio mutuo, como veremos. La estructura es meramente funcional.³⁰

III. 1. *Procedimiento del sistema*

A medida que el ejército aqueo ha ido avanzando hasta llegar a Ilión ha saqueado numerosos emplazamientos. Armas, mujeres, metales, ganado, riquezas de todo tipo han ido a parar a manos de los griegos como grupo. El reparto del botín debe llevarse a cabo en público.

En ocasiones se menciona a «los hijos de los aqueos» como aquellos que lo conceden. Entre ellas:

– I, 125-6 dice Aquiles a Agamenón: «(...) lo que hemos saqueado de las ciudades está repartido, ni tampoco procede que las huestes los reúnan y junten de nuevo (...)»

– I, 135 dice Agamenón: «(...) si me dan un botín los magnánimos aqueos (...)»

– I, 161-2 dice Aquiles al Atrida «(...) me amenazas con quitarme tú mismo el botín por el que mucho pené, y que me dieron los hijos de los aqueos (...)»

– I, 276 dice Néstor a Agamenón hablando sobre Briseida: «(...) déjasela, pues se la dieron como botín los hijos de los aqueos (...)»

– II, 226-8 Tersites a Agamenón: « (...) Llenas están tus tiendas de bronce, y muchas mujeres hay en tus tiendas para ti reservadas, que los aqueos te damos antes que a nadie cuando una ciudadela saqueamos (...)»

– XVI, 56-8 Aquiles a Patroclo: «(...) La muchacha que los hijos de los aqueos me reservaron en prenda y que adquirí con mi lanza al saquear la bien amurallada ciudad me la ha quitado de las manos el poderoso Agamenón (...)»

³⁰ Sólo parece verse la organización en unidades antes de la batalla. Es el momento aprovechado por el comandante para exhortar a los hombres y dividir a éstos entre un número de líderes. Es por tanto en el comienzo de la batalla (en su preparación) cuando vemos la jerarquía de las bandas, secciones, contingentes... con sus respectivos jefes. Es cuando se ve la disposición espacial de la tropa, la disposición jerárquica entre los comandantes... Los contingentes y los subgrupos recuperan su independencia una vez iniciada la batalla. Al respecto véase Hans Van Wees (1986). También Carlier (1984: 171) argumenta que el papel de Agamenón disminuye una vez que el combate comienza.

– XVIII, 444 Tetis, hablando con Hefesto repite las mismas palabras que Aquiles en XVI, 56-8

En otras ocasiones es Agamenón a quien se menciona como el encargado de ese reparto. Dice el Pelida:

«(...) Doce ciudades de gentes he arrasado con las naves, y once a pie, lo aseguro, en la Tróade, de buenas glebas. De todas ellas valiosos tesoros he saqueado, y todos los he traído y he ido dando a Agamenón Atrida. Y él, quedándose atrás junto a las veloces naves, los recibía y repartía unos pocos y se guardaba muchos. Fue dando el botín que correspondía a los paladines y reyes de los aqueos (...)» (IX, 328-334)

Y continúa:

«(...) De aquí (...) me llevaré el oro, el rojo bronce, las mujeres (...) y el canoso hierro que me tocaron en suerte. Quien me dio la recompensa me la ha quitado (...)» (IX, 365-8)

El modo de distribución del botín parece dibujar la misma organización concéntrica que el propio ejército. Primero sigue un recorrido ascendente, en el que cada grupo entrega a su guía el botín conseguido, especie de gratificación por la labor de dirección, siguiendo unas líneas asumidas de forma consuetudinaria que permiten el mantenimiento de una relación casi contractual: el héroe, óptimo (ἀριστος) para la ocasión, dirige las tropas, y de éstas obtiene aquello que le posibilita mantener su imagen social. Gracias al sistema de engranajes entre grupos mayores y menores es lícito decir que el botín es obtenido por la hueste en su conjunto. Éste continúa su trayectoria hasta llegar a Agamenón e inicia el camino a la inversa, de arriba hacia abajo. Al llegar a la cúspide el líder de líderes actúa de distribuidor entre los principales.³¹

Las cabezas de los diferentes contingentes establecerán, a su vez, con sus respectivas huestes la misma relación que Agamenón con la globalidad del ejército.

Pero γέρας (parte de honor, don de honor, privilegio)³² no hace referencia únicamente a la parte del botín dada a un rey o a un guerrero eminente, también a los trozos de carne y las copas de vino que disfrutaban los héroes en los festines, así como a ciertas prerrogativas.

³¹ Agamenón tiene por ejemplo la capacidad de prometer a Teucro que, en caso de saquear Troya, él será, después del propio Atrida, quien tendrá un trofeo en sus manos, bien una pareja de caballos, o una mujer que comparta su lecho (VIII, 287-291).

³² P. Chantraine, *DELG*.

En la *Ilíada* hay varias alusiones generales a banquetes ofrecidos por Agamenón (IV, 259, 341 y ss.), pero sólo dos son presentados con una cierta precisión, el que ofrece el Atrida a la élite del ejército panaqueo tras el sacrificio a Zeus en II, 402-432 y el que ofrece en su tienda, por sugerencia de Néstor, en el libro IX, 68-75. La participación en los banquetes es la contrapartida a una actividad política, militar...ejercida al servicio del grupo (de hecho, es un insulto reprochar a un héroe que no se merece aquello que le es dado en los banquetes). Los principales deben demostrar que merecen sus lugares de honor, la comida, la bebida que reciben...La participación en el banquete del líder no reporta sólo una ventaja material, es también un honor, un reconocimiento a un rango y unos méritos por parte del grupo. Los γέρατα están jerarquizados. Sentarse junto al líder es una marca de honor y los pedazos de carne más preciados suelen ser para éste, pero igualmente puede cederlos a uno de los comensales (por ejemplo en VII, 321 Agamenón a Ayante). Algunos de ellos reciben una ración de vino, otros, notablemente los héroes más destacados, tienen su copa siempre llena y pueden beber todo lo que deseen.³³

Pero no sólo Agamenón puede presidir una de estas ceremonias. Sin ir más lejos ahí está la que tiene lugar en la tienda del Pelida en el libro IX, donde es él quien explicita la jerarquía y el reconocimiento del *status* de los comensales.³⁴ En concreto dice Odiseo:

«(...) ¡Salud, Aquiles! De equitativa porción en el banquete no hemos carecido ni en la tienda del Atrida Agamenón ni tampoco aquí ahora (...)» (IX, 225-7)

III. 2. *Utilidad del procedimiento*

Los γέρατα implican a un tiempo compensación y reconocimiento social, son la explicitación física de la τιμή, que podríamos calificar de valoración abstracta psico-social de un individuo. El verbo τιμάω significa honrar, manifestar la estima mediante regalos,³⁵ estipula el grado de τιμή. Se tiene tanta τιμή, se recibe tal compensa-

³³ IV, 262-3; IV, 345-6.

³⁴ El procedimiento se describe en IX, 199 y ss.

³⁵ P. Chantraine, *DELG*.

ción, se recibe tal compensación, se explicita el grado de τιμή. Cada cual mantendrá su τιμή (insisto, como término de reconocimiento y tasación social) mientras se comporte como se espera de él, y, en consecuencia, cada cual espera un determinado comportamiento hacia él según sea su grado de reconocimiento social, su tasación. Lo ofrecido debe ajustarse siempre al grado de τιμή de cada cual, lo contrario supone una ofensa.

Dicho de otro modo, ya que espero de los que son como yo que colaboren en ese mantenimiento del sistema, se espera que igual haga yo por ellos, que participe en la conservación de su valoración social. La τιμή persigue el mismo objetivo que el resto de los comportamientos sociales de la *Ilíada*, esto es la explicitación y el mantenimiento del rol de los principales. Este lenguaje, quizá ideal,³⁶ lo hablan todos y cada uno de los héroes de la *Ilíada*. Les permite participar de las normas de comportamiento y diferenciación propias de su grupo. Todos colaboran en su mantenimiento porque todos se benefician de él.

El botín conlleva la explicitación de la dignidad de cada cual, su tasación social, establece la jerarquía en el ejército como un cosmos, lo que permite reforzar los vínculos de tipo personal respecto a los seguidores, que a su vez, compensan la dirección de sus cabezas respectivas de esta forma. El reparto equitativo se relaciona con la posición del individuo en el cosmos, y lógicamente el líder, gracias a sus cualidades socialmente útiles (valentía, fortaleza, arrojo, locuacidad...) recibe una porción mayor. La equidad del reparto está definida por esa jerarquía. Todos reciben según les corresponde por su posición y por la posesión de cualidades útiles (lo cual coincide en esta sociedad). Agamenón tendrá más botín que Aquiles pero Aquiles tendrá más botín que cualquiera de los mirmídones. Lote=μοῖρα, orden=parte=μοῖρα.

Toda acción persigue siempre la publicidad permanente del lugar que ocupa cada cual en el grupo, de cómo es valorado y cómo debe ser tratado en consecuencia. De no ser así, la sociedad sería un caos. El botín no es útil desde el punto de vista «económico», sí a nivel

³⁶ K. A. Raaflaub (1998) recoge las opiniones de H. Van Wees (1992) y R. Seaford (1994) acerca de que el poema presenta un distanciamiento poético, una distorsión poética, cuyo efecto se refuerza con una distorsión ideológica: el poeta se centra en los líderes y el *oikos* antes que en la comunidad y la *polis* y presenta un cuadro idealizado de los valores y el comportamiento de la élite.

social abstracto ya que señala aquellos que son «capaces de» proteger, establecer alianzas ventajosas, jugar al mismo juego que los restantes miembros de su grupo, incluso de incrementar el prestigio de terceros mediante concesiones y en qué medida pueden hacerlo. El botín tiene un poder social latente, psicológico.

La utilidad del esquema, por tanto, es la siguiente: a partir de la tasación de cada individuo se establecen los repartos del botín, las porciones en el banquete (equitativas siempre en relación a esa tasación)...La *τιμή* define permanentemente la situación de un individuo en cada contexto.

CONCLUSIONES

Como dijimos al principio de este artículo, la definición de una monarquía o la negación de la misma, el problema de la escasa autoridad de Agamenón, el hecho de que pueda ser reprendido por los que, *a priori*, parecen estar por debajo de él en la escala política vista desde la perspectiva más tradicional, toma un nuevo significado al prescindir de esas categorías. El ejército de Agamenón no es *su* ejército y la sociedad de la Ilíada no tiene por qué ser una sociedad real, sino una elaboración ideológica.

Al respecto me parece acertada la postura de D. Hammer,³⁷ quien se basa en la obra de Victor Turner (*Dramas, fields and metaphors: symbolic action in human society*, 1974). En dicha publicación se critica esa visión tradicional de la política que enfatiza las estructuras estáticas, los sistemas de instituciones y grupos formales. Ambos autores apuestan por el flujo de procesos sociales, la formación de comunidades, la sucesión de acontecimientos, la búsqueda de objetivos, la puesta en orden de las relaciones, la emergencia del conflicto y las tensiones y los intentos de resolución, el establecimiento de normas, la creación de alianzas. Así se da una cierta fluidez a nuestra comprensión de la política, ya que los *political fields* (esferas políticas) pueden expandirse y contraerse, no son una simple institución establecida para resolver conflictos, sino que son campos en los que las comunidades continuamente definen quiénes son. Existe toda una serie de procesos y actividades que pueden identificarse como políticos: cuestiones de auto-

³⁷ (1998-9: 9-10)

ridad y legitimidad, ejercicio de la persuasión y la fuerza, la emergencia de demandas en la comunidad, temas de conflicto que amenazan la organización de la comunidad y cuestiones éticas de nuestra relación, obligaciones y responsabilidades hacia los demás...

La organización del ejército aqueo es una auténtica «metáfora social», ya que cada estrato, cada grupo, es un grupo social en sí mismo y sigue unas pautas perfectamente coherentes. Cada contexto social, cada sección social, aplica los mismos principios de reconocimiento y recompensa. El mismo mecanismo se extiende o se contrae según el nivel (micro o macro) en el que nos movamos.

Según James, M. Redfield³⁸ una comunidad necesita de una figura dominante, la existencia de una autoridad limita el conflicto, garantiza la solidaridad y permite a la comunidad funcionar. En cada circunstancia el punto de referencia de la jerarquía (el anfitrión en un banquete, cada comandante en su grupo respectivo o Agamenón respecto al ejército como un todo), reconoce y hace que se reconozca la valoración de cada participante, es el encargado de evidenciar esa valoración, es el punto de referencia. Se precisa de la explicitación de una jerarquía, independientemente de que sea coyuntural, para poder jugar con las mismas reglas habituales en la paz y en la guerra. El sistema necesita establecer un referente tanto en la micro como en la macro escala. Agamenón lo es en la segunda, es la cabeza visible en el contexto, quien está al frente de todos y cada uno de los aqueos como resultado del engranaje entre jefes grupales y subgrupales.

Agamenón es líder de líderes, pero su autoridad real es inexistente, ya que su «nombramiento» no es más que una estrategia funcional, y a efectos prácticos el cabeza del grupo o del subgrupo tiene la misma función en él que Agamenón respecto al conjunto. Colocado Agamenón como elemento de referencia puntual en la macroescala a nivel militar, su papel, también puntual en la macroescala a nivel socio-político, no es otro que el de servir de guardián de la distribución de la τιμή de forma exclusiva entre el grupo privilegiado. La obligación mutua es el incentivo para la lealtad.³⁹

³⁸ (1975: 92)

³⁹ Según G. Zanker (1990) el perfil ético dominante de la sociedad de la *Ilíada* es la cultura de la vergüenza y esa vergüenza pública y el honor son incentivo suficiente para la lealtad entre los guerreros. Lo que hace Zanker es desdibujar, en cierta medida, la línea tajante que separa, según A. W. H. Adkins, a las excelencias competitivas de las cooperativas.

Cada héroe buscará la concesión de la porción justa, equitativa a su posición, «ἴση δαίς». La preocupación del poema no es, creo, la mayor o menor fuerza coercitiva de un supuesto rey, sino el fallo en el papel que tiene encomendado que no es otro que el reparto de la τιμή. Así, las quejas de Aquiles de que el Atrida, soberano de hombres, le ha dejado ἀγέραστος y ἀτίμητος, jamás se ponen en entredicho en la *Iliada*.

Bibliografía

- Adkins, A. W. H. *Merit and responsibility*, Oxford University Press, 1960
- Carlier, P. *La royauté en Grèce avant Alexandre*. Études et travaux publiés par le groupe de recherche d'histoire romaine de l'Université de Strasbourg, 1984
- Carlier, P. «Observations sur la décision politique en Grèce: de l'époque mycénienne à l'époque archaïque» en W. Schuller (ed.), *Politische Theorie und Praxis im Altertum*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1988, pp. 1-18
- Carlier, P. «Les basileis homériques sont-ils des rois?», *Ktéma*, 21, 1996, pp. 5-22
- Chantraine, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Éditions Klincksieck, Paris, 1968, (=DELG)
- Descat, R. «L'idéologie homérique du pouvoir», *Revue des Études Anciennes*, LXXXI (3) 1979, pp.229-240
- Donlan, W. «Homer's Agamemnon», *CW*, LXV (4), 1971, pp. 109-115
- Donlan, W. «The structure of authority in the Iliad», *Arethusa*, XII,1979, pp.51-70
- Donlan, W. «Reciprocities in Homer», *CW*, 75 (3), 1982, pp. 137-175
- Finkelberg, M. «Timé and areté in Homer», *CQ*, 48 (1), 1998, pp. 14-28
- Geddes, A. G. «Who's who in homeric society?», *Classical Quarterly* 34 (1), 1984, pp. 17-36
- Hammer, D. C. «Who shall readily obey?, Authority and politics in the Iliad», *Phoenix*, 51 (1), 1997, pp. 1-24.
- Hammer, D. C. «The politics of the Iliad», *CJ*, 94 (1), 1998-9, pp. 1-30
- Lévy, E. «Areté, timé, aidós et némesis: le modèle homérique», *Ktéma*, 20, 1995, pp. 177-211.
- Lévy, E. «Lien personnel et titre royal: anax et basileus dans l'Iliade» en *Le système palatial en Orient, en Grèce et à Rome: Actes du Colloque de Strasbourg*, 1985
- Mc Glew, J. F. «Royal power and the Achaean assembly at Iliad 2.84-393», *Classical Antiquity*, VIII (2), 1989, pp. 283-295
- Qviller, B. «The dynamics of the homeric society», *SO*, 56, 1981, pp. 109-155
- Raaflaub, K. A. «A historian's headache. How to read 'homeric society'?» en N. Fisher & H. van Wees (eds.), *Archaic Greece*, Duckworth, Londres, 1998, pp. 169-193
- Rabel, R. J. «Agamemnon's Iliad», *GRBS*, XXXII (2), 1991, pp. 103-117
- Redfield, J. M. *Nature and culture in the Iliad. The tragedy of Hector*, University of Chicago Press, 1975

- Riedinger, J. C. «Remarques sur la τιμή chez Homère», *Révue des Études Grecques*, 89, 1976, pp. 244-264
- Rihll, T. «Kings and commoners in Homeric society», *Liverpool Classical Monthly*, XI, 1986, pp.86-91
- Rihll, T. E. «The power of homeric *basileis*» en J. Pinsent y H. V. Hurt (eds.), *Homer 1987: Papers of the third Greenbank Colloquium*, Liverpool, 1992, pp. 39-50
- Ruzé, F. «Basileis, tyrants et magistrats», *Métis*, IV (2), 1989, pp. 211-231
- Seaford, R. *Reciprocity and ritual: Homer and tragedy in the developing city-state*, Clarendon Press, Oxford, 1994
- Taplin, O. «Agamemnon's role in the Iliad» en C. B. R. Pelling (ed.), *Characterization and individuality in Greek literature*, Clarendon Press, Oxford, 1990, pp. 60-82
- Thomas, C. G. «From *wanax* to *basileus* (Kingship in the Greek Dark Age)», *Hispania Antiqua*, VI, 1976, pp.187-206
- Van Wees, H. «Leaders of men? Military organization in the Iliad», *Classical Quarterly*, XXXVI, 1986, pp.285-303
- Van Wees, H. «Kings in combat. Battles and heroes in the Iliad», *Classical Quarterly*, XXXVIII, 1988, pp. 1-24
- Van Wees, H. *Status warrior: war, violence and society in Homer and history*, Dutch monographs on ancient history and archaeology, 9, Amsterdam, 1992
- Vlachos, G. *Les sociétés potiliques homériques*, Presses Universitaires de France, París, 1974
- Yamagata, N. «Ἄναξ and βασιλεύς in Homer», *CQ*, 47 (1), 1997, pp. 1-14.
- Zanker, G. «Loyalty in the Iliad». *Papers of the Leeds Latin Seminar*, VI, 1990, pp. 211-227

M^a YOLANDA MONTES MIRALLES
Universidad Complutense de Madrid