



# MÁSTERES de la UAM

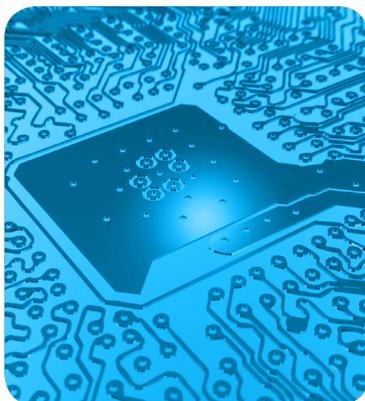
Facultad de Filosofía y  
Letras/13-14

Máster  
Interuniversitario en  
Historia y Ciencias de  
la Antigüedad



## La percepción de la identidad panhelénica en *Ilíada*.

*Maria Firvida  
Fernández*



# Índice

---

Introducción.....	3
1. Estado de la cuestión: ideas en torno a la creación del concepto de “panhelenismo”.....	5
2. La identidad panhelénica post-homérica.....	13
2.1 El <i>Catálogo de las mujeres</i> de Hesíodo y otras referencias arcaicas.....	13
2.2 El <i>tò hellenikón</i> de Heródoto: las cuatro características básicas del “ser griego”.....	16
2.3 Los discursos panhelénicos de Isócrates.....	20
3. ¿Hay en <i>Iliada</i> un sentimiento de identidad griega?.....	23
3.1 La terminología étnica del poema.....	24
3.2 ¿Hay evidencia indirecta de la identidad?.....	32
3.2.1 La cuestión de la lengua.....	35
3.2.2 Los epítetos y antropónimos aplicados a los troyanos.....	37
3.2.3 El comportamiento colectivo de aqueos y troyanos.....	38
3.2.4 Costumbres: matrimonio y vestimenta.....	45
3.2.5 La tendenciosidad del poeta hacia el bando aqueo.....	47
3.3 El carácter panhelénico del auditorio del poema.....	48
Conclusiones.....	51
Bibliografía.....	55

# La percepción de la identidad panhelénica en *Iliada*

---

## Introducción

Desde los años 80 del siglo pasado, el estudio de los sentimientos identitarios de las sociedades (para lo que en inglés se ha acuñado el término “ethnicity”) se ha convertido en un asunto de continuo debate: qué define la comunidad, qué elementos son necesarios para afirmar la existencia de la misma o, la más compleja, cuándo podemos hablar del nacimiento de una “identidad compartida” por los miembros de esa comunidad. El tema, por tanto, está presente en los actuales debates académicos, marcado como queda el mundo occidental contemporáneo por conflictos étnicos tras, por ejemplo, la guerra de Yugoslavia o la caída de la Unión Soviética. La historiografía no es un elemento ajeno a las circunstancias presentes, o lo que es lo mismo, el historiador responde y es parte de las exigencias del momento dado que le ha tocado vivir. A esta línea de estudio pertenece el presente trabajo, que pretende responder, en la medida de lo posible, a la siguiente pregunta: ¿existe en la *Iliada* un sentimiento de identidad suprarregional, compartida por miembros de distintas comunidades que ceden sus posturas en favor de una solidaridad común? Ante esta cuestión surgen otras que consideramos imprescindible tratar en la tarea de dar respuesta a la primera: ¿qué define, tradicionalmente, la “grecidad”? Es decir, ¿qué entiende un griego post-homérico que es “ser griego”? Dado el inmenso campo de estudio que se abre ante esta cuestión y la copiosa bibliografía que se ha acumulado sobre el tema en estos últimos decenios, decidimos aquí delimitar el objeto de análisis a tres momentos particulares: Hesíodo y el *Catálogo de las mujeres* en el siglo VII a.C., Heródoto y su definición del *tò hellenikón* en el siglo V a.C. e Isócrates y sus discursos en el IV a.C. Partiendo de lo que estos tres autores, en tres momentos distintos y posteriores a Homero, que situamos en la segunda mitad del siglo VIII a.C., entienden por “grecidad”, pretendemos observar si ya en la *Iliada* se percibe o no un discurso identitario.

En esta tarea, estructuramos el presente trabajo en tres capítulos. En el primero de ellos presentaremos una breve historia de la cuestión, centrándonos en los estudios sobre el sentimiento identitario en los poemas homéricos y, en particular, en la *Iliada*, resumiendo los temas que la bibliografía reciente ha podido tratar. Partimos de una

lectura bibliográfica lo más representativa posible, teniendo en cuenta la enorme cantidad y calidad de estudios sobre el tema, con el objetivo de delimitar las posturas que se han tomado alrededor de un posible panhelenismo en *Iliada* y del concepto de panhelenismo en general. Una vez realizado este estado de la cuestión, el capítulo II se dedicará a exponer los rasgos sobre los que se basa el sentimiento de identidad helénica en época arcaica post-homérica y en época clásica, focalizando el estudio, como hemos podido mencionar, en Hesíodo, Heródoto e Isócrates. El capítulo III procurará, sobre la base de lo visto anteriormente, entender el panorama presentado por *Iliada*, para lo cual la metodología del presente trabajo pretende tener por base la lectura y tratamiento directo de la fuente, a través de la cual pretendemos observar las posibles referencias directas e indirectas a una identidad panhelénica o suprarregional en el poema. Nos preguntaremos, en primer lugar, cuál es la terminología étnica de la obra, es decir, el “quiénes son” y “de dónde vienen”; a continuación, veremos si es posible rescatar evidencias indirectas que delaten la existencia de un concepto de identidad panhelénica en un poema que se supone difuso en sus descripciones, si no incoherente, fruto de una amalgama compositiva de varios siglos de tradición oral. Veremos que no hay referencias directas a la identidad helénica, por lo que la pregunta que se plantea a continuación es si existe o no tendenciosidad en la narración del poeta de *Iliada* a favor de los aqueos en su conjunto, lo que delataría un sentimiento identitario panhelénico que no se expresa de manera explícita. Esta idea nos lleva a preguntarnos por el carácter del auditorio del poema, que entendemos una base referencial para comprender el fenómeno panhelénico en *Iliada*. Así, trataremos cuestiones como la onomástica, los epítetos, las costumbres y formas de comportamiento y la lengua con el objetivo de entender en qué medida el poema puede tomarse como una referencia clave en la construcción de un discurso identitario griego.

## 1. Estado de la cuestión: ideas en torno a la creación del concepto de “panhelenismo”

En su obra *La invención de la tradición* (2002), el británico Eric Hobsbawm reflexionaba sobre las conexiones deliberadas con un pasado histórico que las sociedades del mundo habían tomado como un axioma en la creación de su identidad comunitaria, de su tradición común. Llamaba entonces “tradición inventada” al grupo de prácticas gobernadas por reglas de naturaleza simbólica o ritual, que buscaban inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición, “lo cual implica, automáticamente, continuidad con el pasado” (2002, p. 8). Hablaba así de tres tipos de tradiciones inventadas (ib., p. 16): las que establecían o simbolizaban cohesión social o pertenencia al grupo, ya fueran comunidades reales o artificiales; las que establecían o legitimaban instituciones, estatus o relaciones de autoridad y las que tenían como objetivo la socialización, el inculcar creencias, sistemas de valores o convenciones relacionadas con el comportamiento. De las tres, sostenía que la primera había sido la dominante a lo largo de la historia, ya que las otras dos se considerarían implícitas. Esta “tradición inventada” para establecer “cohesión social o pertenencia al grupo”, con una referencia continua a un pasado heroico, de fuerte carácter simbólico y/o ritual, es la que aquí copará nuestra atención: cómo se conjuga la idea de pertenencia a una “comunidad de helenos”, si es que se hace, y cómo ésta ha sido manejada en la historiografía de los últimos años.

La dificultad es aparente desde el principio: la Grecia antigua no parece responder a un criterio político de estado-nación, ni a uno geográfico meridianamente definido y delimitado, ni tampoco a uno lingüístico caracterizado por una lengua estándar unitaria, conformada como está por una miríada de dialectos. Esta situación volvió complejo el estudio de la *identidad* de la *comunidad* de los *griegos*: ¿con qué territorio se identifican? ¿Con qué lengua? ¿Hay un pasado común? Tras la Segunda Guerra Mundial los motivos para estudiar la etnicidad caen en un descrédito que solo los antropólogos lograrían reconducir mediante un acercamiento instrumentalista a la identidad étnica, que proclamaba que esta era solo una pose adoptada por grupos cuyos intereses eran meramente políticos y/o económicos. Los decenios de 1970 y 1980 ven la recuperación absoluta del interés histórico por la conformación de la identidad, presentando una serie de puntos que retaban (y retan) las nociones estáticas e instrumentalistas:

- a) El grupo étnico no es biológico, sino social, distinguido de otros por su adscripción a un mito de descendencia compartida o parentesco y/o por su asociación a un determinado territorio.
- b) La identidad no es estática ni monolítica, sino dinámica y negociable.
- c) La construcción de la identidad es discursiva, es decir, construida a través de un discurso hablado y escrito.

El debate se ramifica entonces en una multitud de aproximaciones al lenguaje, la geografía y la política de “Grecia”: cómo, cuándo y por qué se llega a la noción panhelénica de Isócrates en el siglo IV a.C. o a las nociones sobre el *tò hellenikón* de Heródoto en el V a.C. (8.144.2). El debate parte, a nuestro juicio, de la propia etimología: las palabras “Hélade”, “helenos” o “panhelenos” aparecen ya en Homero, pero limitadas, como veremos con detalle en el tercer capítulo del presente trabajo, a una región concreta de Grecia. ¿Puede existir aquello que no se nombra o especifica? En el estudio histórico sobre la noción de una identidad griega común, del panhelenismo, las posturas tocan a veces sus extremos, unas más rígidas y otras más flexibles, pero parecen moverse siempre en torno a dos cuestiones nucleares: si es cultural o político y si aparece antes o después de las Guerras Médicas. Se usa así para intentar definir una cultura compartida, un sentido de pertenencia a una misma región geográfica e incluso una visión política. ¿Qué define la identidad? ¿Es la *lengua* un elemento verdaderamente definidor de la “grecidad”? ¿Son realmente las costumbres, el *ethos*, algo que defina al griego y lo oponga al bárbaro? ¿Juega la definición política un papel importante? ¿Y el parentesco? En último término: ¿cuándo adquieren las comunidades griegas un sentido de solidaridad y pertenencia a la “Hélade”? ¿Debe existir un nombre para que la realidad exista?

Dada la multitud de estudios que en los últimos años pretenden, o han pretendido, dar respuesta a estas cuestiones, nos limitaremos aquí a algunas contribuciones bibliográficas que entendemos representativas de la discusión académica en torno a la formación de la identidad. Edith Hall planteó en 1989 que la identidad helena compartida no podía entenderse antes del siglo V a.C., cuando las Guerras Médicas polarizan al griego y al bárbaro y convierten al primero en un elemento de base identificadora: “nosotros” y “ellos” (1989, p. 6). Antes de este fenómeno, el panhelenismo estaría reducido y subordinado a una identidad regional-local, de manera que solo en circunstancias excepcionales, como la celebración de festivales panhelénicos, la “grecidad” superaría al resto de identidades menores. E. Hall (ib., p. 8;

también C. Morgan, 1993, p. 18) reconoce, no obstante, la existencia de un cierto sentido de comunidad compartida para el siglo VIII-VII a.C., favorecido por el proceso de la colonización, la difusión del alfabeto y de los poemas épicos y la fundación de instituciones panhelénicas y centros de culto. Aún así, el panhelenismo como fenómeno de identificación sistemática y reconocida en una comunidad de helenos no se puede entender, según Hall, sin la oposición al bárbaro, personificado en el persa del siglo V a.C.

Homero e *Iliada* quedan así al margen de su definición de panhelenismo, como analizaremos en sucesivos capítulos, así como toda manifestación pre-clásica, limitada a nociones vagas y poco definidas de la “helenidad”. Es decir, el sentido subyacente de identidad griega colectiva estaría presente en la épica arcaica, pero aún en competición y ensombrecido por la identidad de grupo ligada a la región geográfica o al *ethnos*, basado en la supuesta comunidad de ancestros comunes. No hay, según E. Hall, etnicidad en Homero, sino “heroísmo”: “status is assessed by lineage and valour, never by ethnicity” (ib., p. 54). Nuestro error es así, por un lado, el de querer ver en la épica la serie de valores y nociones identitarias de la tragedia clásica, interpretando las primeras a la luz de las segundas y, por el otro, el de leer *Iliada* sobre la base de concepciones de autores posteriores que toman el texto como la primera referencia a una acción comunitaria griega y derogan a los troyanos a la posición de los primeros “bárbaros” enfrentados a “Grecia” (ib., p. 25), cuando son más las similitudes que las diferencias aparentes entre unos y otros.

Jonathan Hall (2002, p. 35) tampoco reconoce una identidad colectiva formada en el siglo VIII a.C., aunque sí distingue dos mecanismos de construcción de la identidad: uno agregativo, propio de la época arcaica, y otro, en la línea de Edith Hall, oposicional, típico del siglo V a.C. y su tradicional contraposición griego-bárbaro. Es decir, para él la tradición arcaica está caracterizada por una miríada de tradiciones locales o regionales que parten de las historias familiares que debían circular en un mundo micénico fragmentado, de manera que la conformación de relatos globales se habría producido, efectivamente, por una agregación de éstas en un relato suprarregional. Posteriormente, la dicotomía Grecia-Persia, fundamentalmente en lo que a culto se refiere, habría roto con las ideas vagas del período arcaico al situar frente a frente al griego y al bárbaro, que ya no comparte con él lo que el troyano compartía con el aqueo. Así, el sentido de “grecidad”, de pertenencia a una comunidad, está para él ausente en la épica arcaica, al menos no plenamente desarrollado en Homero; lo que nos

estarían mostrando *Iliada* y *Odisea* no es más que el resultado del aumento de las interacciones entre griegos y aquellos otros que luego llamaríamos “bárbaros” (1997, p. 46).

Una de las claves del punto de vista que sostiene Jonathan Hall es su rechazo a la idea de que la lengua constituye, necesariamente, un elemento de identificación étnica (1997, p. 3; 2002, p. 115); por ejemplo, los grupos dialectales que nos presentan los relatos sobre las migraciones no son para él más que eso, grupos lingüísticos, de manera que un análisis detallado de los dialectos demostrará cómo estos lazos no necesariamente indican lazos étnicos, pues, para él, uno y otro pudieron operar de forma independiente (1997, p. 3). Un caso claro de cómo la lengua no representa un elemento de identificación es, según su teoría, la inexistencia de problemas de comunicación entre aqueos y troyanos en *Iliada* y el hecho de que todos los autores antiguos parezcan ser conscientes de la variedad lingüística de Grecia y, en general, del mundo que conocen (2002, p. 113). Por ejemplo, el diálogo entre Solón y el rey lidio Creso o entre el faraón Amasis y el tirano samio Polícrates (Heródoto, 1.30-33 y 3.40-43, respectivamente) indican para él la existencia de un claro bilingüismo en el mundo antiguo, en que los pueblos no-griegos eran proclives a la enseñanza del griego a sus hijos y en que los matrimonios entre familias de distintos territorios favorecían la enseñanza de diversos idiomas (ib., pp. 114-115). El lenguaje griego no es para él más que una colección de dialectos regionales mutuamente inteligibles (ib., p. 116) y quizás un factor importante en la creación futura de una conciencia de grupo, pero desde luego no uno determinante.

Frente a esta idea reacciona A. Domínguez (2006, pp. 447-448), que toma la lengua como un elemento diferenciador de primer orden en un contexto primordial para la formación de la identidad: el de la colonización. Si J. Hall veía los poemas homéricos como el producto de una *intensificación* de los contactos entre griegos y otros pueblos, Domínguez llama la atención sobre lo novedoso de los movimientos colonizadores del siglo VIII a.C., que implicarían en todo momento una nueva realidad y, por tanto, una reformulación de la identidad donde la lengua sí debía tener un papel protagonista. Es más, para él la Edad del Bronce ve ya algún tipo de sentimiento de pertenencia a un mismo grupo dada la homogeneidad ideológica (mismas tumbas y palacios), lingüística (aunque dialectal) y de escritura (Lineal B), incluso aunque ésta conciencia se produjera solo entre la élite (ib., p. 447). En contra de J. Hall, afirma que no podemos suponer que el bilingüismo fuera un fenómeno extendido en el mundo antiguo, mucho menos en el

primer siglo de contactos entre griegos y otros pueblos en época arcaica; es más, siguiendo la más pura lógica, la lengua tuvo que constituir un elemento claro de diferenciación entre un contingente griego que, pese a sus distintos orígenes y dialectos, se entendía mutuamente y la población nativa a la que no comprenden (y viceversa). Es decir, pese a que en el siglo VIII a.C. no hay ninguna teoría sobre la lengua griega que determinara qué era esta y qué los dialectos, lo cierto es que, en la práctica, los griegos de diversos lugares se entendían entre sí y se reconocían, frente al *otro*, como parte de una misma comunidad lingüística: “I do not see any difficulty in believing that they regarded their different dialects just as variants of the same language” (ib., p. 449), o lo que es lo mismo, decir que la lengua no pudo ser un factor determinante por la miríada de dialectos implicaría, para él, no reconocer que los griegos del siglo VIII a.C. se entendían, cosa que, en efecto, ocurría.

Hay para Domínguez (ib., p. 453), quizá no una conciencia definida de etnicidad en el siglo VIII a.C., pero sí de comunidad, basada en la misma lengua y los mismos valores. Es posible, por ejemplo, que la élite griega tuviera contactos con élites no-griegas y que en términos de “clase” estuviera más cerca de aquellas que del *demos*, pero en el momento en que el aristócrata necesita ejercer el liderazgo sobre la gente, se va a comportar conforme a las normas aceptadas por la mayoría de los miembros de *su* comunidad (ib., p. 453). En todo este fenómeno, la colonización juega para Domínguez un papel primordial: los colonos tienen conciencia de una serie de lazos como la lengua, el comportamiento o los *mores*, que los unen y diferencian de los nativos y que ahondan en un proto-panhelenismo, en un sentimiento aún no definido de pertenencia a una comunidad suprarregional (ib., 450). El concepto definido de identidad que se empieza a imponer en el siglo VI a.C. no sale de la nada, no emerge como algo radicalmente nuevo, sino que se asienta sobre un concepto de identidad helénica arcaica quizás menos delimitado, pero aún así basado en realidades tangibles (ib., p. 454).

Esta idea evolutiva, flexible y dúctil de la formación del panhelenismo nos parece la más adecuada, en tanto que no fija el nacimiento del término y del sentimiento a hechos concretos del siglo VI o V a.C., sino que reconoce una progresiva evolución del mismo desde los propios poemas homéricos y el arcaísmo hasta época helenística. Gregory Nagy (1994, p. 53; 1996, p. 41), sin ir más lejos, insiste en la relatividad del panhelenismo: la noción no es en sí misma estática, sino que se manifiesta de muy diversas maneras en muy distintas épocas de la Grecia Antigua. El concepto es entonces para él resultado de un patrón de intensificación de la intercomunicación entre las

regiones de Grecia que, seguramente, comienza en el siglo VIII a.C. (1994, p. 53; 1996, p. 39) y que tiene como máxima representación la difusión de los poemas homéricos, para él panhelénicos en esencia, a través de su representación en los festivales panhelénicos como mera repetición de un texto ya fijado (1994, p. 54). Nos resulta de enorme interés la relación establecida por Nagy entre la canonización de los textos homéricos y el panhelenismo, en la que nos detenemos a continuación. En su teoría, la verdad (*aletheia*) del poeta tiende a oponerse a las tradiciones locales en el proceso de lograr una versión convergente, aceptable a todos los miembros de la comunidad suprarregional. La poesía homérica que ahora conservamos, por tanto, sería el resultado de la canonización o cristalización de la última versión a lo largo de un proceso de difusión primero mediante recomposición, luego a través de la mera repetición. Y esta canonización no puede explicarse, según Nagy, por otro motivo que no sea su panhelenismo, su capacidad de adaptación y superposición a las tradiciones locales por ser capaz de presentar una tradición común a todos y peculiar a ninguno (1994, pp. 54-60). En definitiva, lo que marca qué se conserva y qué no en la larga tradición de versiones y relatos cantados por *aedos* durante toda la época arcaica (y anterior) es para él si estas composiciones son en sí mismas una *aletheia* panhelénica o no: “in the archaic period, I argue, the general principle that determines what is worthy of special recognition and what is not can be formulated as a question: what is Panhellenic, *aletheia*, and what is not?” (ib., p. 62).

No es el único que sitúa el origen de un sentimiento de identidad comunitaria en el arcaísmo. Desde la arqueología, A. Snodgrass considera los Juegos Olímpicos, la institución del oráculo de Delfos y la propia composición y difusión de los poemas homéricos tres hechos puntuales que demuestran un panhelenismo temprano (1987, pp. 160-165). El propio M. I. Finley (1986, p. 127) sostenía que para estudiar verdaderamente la identidad comunitaria griega era necesario un análisis sistemático y cuantitativo de todo aquello que estuviera disponible en la documentación de cualquier época, desde los primeros textos conservados hasta el período helenístico, con el fin de observar cómo el término evoluciona y hasta qué punto está sujeto al contexto que lo produce. Sostiene que Grecia no llega a conformarse nunca como “nación” política capaz de superar los particularismos de la ciudad-estado, pero que sí lo hace como comunidad cultural (ib., p. 132), siendo una prueba de ello la difusión y aceptación (la canonización de Nagy) de la poesía épica homérica; no son los hechos históricos probables lo que buscan las generaciones presentes y futuras que escuchan *Iliada*, sino

la *aletheia*, el conjunto de verdades universales que ésta contenía sobre las formas de vida (también Scodel, 2002, p. 173), sobre el mito, el gran maestro de todas las materias del espíritu (ib., p. 13).

E. Lévy (1991, p. 50) y R. Scodel (2002, p. 180) insisten en la idea de que los poemas homéricos y el arcaísmo en general ven nacer una noción de identidad comunitaria que no puede ser excluida cuando se habla de panhelenismo. S.A. Ross (2005, p. 299) acepta que la máxima expresión de la identidad panhelénica se debe producir en torno al siglo V a.C., pero, recalcando las ideas de A. Domínguez, sostiene que esta debió de asentarse en un proto-panhelenismo arcaico en que la comunidad del lenguaje tuvo que jugar un importante papel. Por su parte, David Konstan (2001, p. 29) sostiene que no hay razón para creer que la identidad griega fuera algo constante a lo largo de la historia de Grecia, estudiándola por separado en tres momentos diferentes: la época arcaica de los poemas homéricos, la época clásica y el período de dominación romana. Nos parece adecuada la definición que Lynette Mitchell (2007, p. XV), da sobre el panhelenismo: forma de auto-representación basada en un cuerpo de ideas o temas como la religión, el parentesco o las costumbres, íntimamente ligado con la auto-conciencia de una comunidad helénica que se crea mediante convención. Es decir, la identidad, y así lo recogeremos en el presente trabajo, es en su opinión una construcción, algo que es “imaginado para ser” antes que “ser” realmente (ib., p. 1); y como convención, la identidad evoluciona, se dinamiza y negocia con su contexto, ahondando así en la idea que aquí venimos intentado mostrar: que la identidad helénica y la(s) noción(es) de panhelenismo no es estática, sino que se ve continuamente recreada y modificada.

Por ejemplo, Isócrates es considerado la “cumbre” del panhelenismo al llamar a la unión contra el bárbaro para acabar con las luchas internas que desangraban Grecia y engendrar así una unidad helénica que se consideraría sin precedentes. Pero lo cierto es que Isócrates no es el último ni el primero en ser considerado defensor del panhelenismo: Adriano es panhelénico por alentar en el siglo II d.C el *Panhellenion* con centro en Atenas, pero también lo es Heródoto en el siglo V. a.C. por su famosa sentencia acerca del *tò hellenikón* y lo que definía al griego (8.144.2) e incluso el propio Homero tres siglos antes por su presentación de una acción conjunta aquea contra la ciudad troyana. Queremos decir con esto, siguiendo a Mitchell y a los autores hasta aquí mencionados, que la identidad y la noción de pertenencia a un grupo no es más que una forma de auto-representación: “a communal identity is what a community imagines

itself to be” (ib., p. 2). La literatura y el arte forman parte de la creación de la noción del panhelenismo. Por ejemplo, A. Domínguez recalca cómo, durante la colonización, la cultura material es una base importante en la auto-definición: “Greeks prefer to use crockery of Greek type” (2006, p. 453); asentados en lugares lejanos, los colonos importarían cerámica griega (principalmente corintia) a sus nuevos lugares de habitación, dados los ritos, usos y costumbres ligados a esos objetos y que los definen como comunidad. De la misma manera, la poesía épica, concretamente aquí los poemas homéricos, debieron de hallarse en el corazón de un panhelenismo temprano, de una sensación de pertenencia a una comunidad que no es solo la local. Por ejemplo, F. J. González García demuestra en un extenso estudio genealógico cómo todos los caudillos aqueos que participan en la expedición a Troya están emparentados entre sí (1997, p. 159). No obstante, todo esto solo podrá ser defendido si aceptamos que el panhelenismo es dinámico y flexible, que las auto-representaciones cambian y se desarrollan en el tiempo, adaptándose a las necesidades de la comunidad.

Y es cierto que no hay un nombre para esta auto-definición en los siglos VIII-VII a.C. “Hélade” es en Homero una región del Sur de Tesalia y los “helenos” no son los griegos, sino una parte del contingente de Aquiles. ¿Si no existe el término, no existe el concepto? Finley (1986, p. 121) ya llamaba la atención sobre la fuerte tendencia que ha existido siempre a creer que cualquier cosa que reciba un nombre debe tener entidad (y viceversa), por lo que el hecho de que “Hélade” y “helenos” tengan en época arcaica un sentido restringido parece indicar que no existe (o no puede existir) en el período una noción de identidad helena o panhelena. El lingüista Steven Pinker (2001, pp. 57-61) sostiene, sin ir más lejos, que las realidades no expresadas no necesariamente no existen, pues la lengua no determina para él las nociones mentales. La idea de “libertad”, por ejemplo, existiría aunque no tuviera forma en la estructura del lenguaje, de la misma manera que un sentimiento de pertenencia a una entidad suprarregional, limitado o no a una élite<sup>1</sup>, de identificación de valores, costumbres, lengua y religión, debía existir en el siglo VIII a.C., muy ligado a la colonización, seguramente, y al reto identitario que esta supone y cuyo resultado es la canonización y difusión de los poemas homéricos por su sentido intrínsecamente panhelénico.

---

<sup>1</sup> Defensor de una visión de los poemas homéricos como poemas donde el *laos* es protagonista es J. Haubold, 2000.

## 2. La identidad panhelénica post-homérica

Para entender la formulación de la identidad comunitaria que se presupone en la *Iliada* de Homero entendemos necesario observar cuáles son las formas definatorias de la “grecidad” para un griego post-homérico, es decir, qué nos dice Hesíodo en el arcaísmo, qué Heródoto en época clásica y qué Isócrates en el final de la misma que es (o debe ser) un griego o la propia Grecia en estos tres momentos. La datación de los poemas homéricos ha sido y sigue siendo tema de continuo debate, por lo que es necesario indicar que nos adscribimos aquí a una fecha de composición de en torno a la segunda mitad del siglo VIII a.C. Teniendo presente la evolución del término y las no pocas incongruencias y dificultades que presenta su estudio, así como la enorme flexibilidad de nociones como las expresadas por los términos “Hélade” o “helenos”, consideramos que la aproximación a la obra de Homero se volverá mucho más diáfana si partimos de este punto, pudiendo así establecer comparaciones: qué presenta Homero que no presentan los demás, y viceversa; de qué carece o qué añade.

### 2.1 El *Catálogo de las mujeres* de Hesíodo y otras referencias arcaicas.

En el fragmentario *Catálogo de las mujeres*, de autoría incierta pero generalmente atribuido al poeta Hesíodo, se encuentra la referencia más antigua a la etnicidad griega basada en la genealogía<sup>2</sup>: Prometeo engendra a Deucalión, que tomará por esposa a Pirra, engendrando cuatro hijos (fr. 2, 4): dos hijas, Protogenea y Melantea, y dos hijos, Anfictión y Helen. De éste último se dice que “derivan helenos y Hélade” (fr. 2)<sup>3</sup>. A su vez: “de Helen, rey amante de la guerra, nacieron Doro, Juto y Éolo” (fr. 9), con lo que Hesíodo está justificando los nombres concretos recibidos por las diferentes etnias griegas (dorios, eolios y jonios) y el genérico con que debían ser designados todas ellas (helenos). La estructura del catálogo es genealógica, narrando la historia general de grandes familias y mostrando los descendientes de manera lineal, primero las hijas y luego los hijos. La *Biblioteca mitológica* de Apolodoro debió de tomarlo como referencia (1.7.2-3) y, es más, la historia vuelve a aparecer en el siglo VI a.C. de la mano de Acusilao de Argos (*FGrHist* 1, 35) y de las *Odas Olímpicas* de Píndaro (9. 41-45).

---

<sup>2</sup> La fecha de composición del *Catálogo* es incierta, aunque parece que la forma canónica se alcanza, al menos según propone Rutherford (2005, p. 114), en el siglo VI a.C., con elementos lingüísticos y mitológicos que parecen sin duda más antiguos, al menos tanto como el propio Hesíodo.

<sup>3</sup> Todas las menciones a los fragmentos del *Catálogo de las mujeres* se corresponden con la traducción de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez (ver bibliografía).

El mito es el que sigue. Tras la destrucción de la humanidad debido a un gran diluvio (fr. 4), Deucalión, hijo de Prometeo, y Pirra, hija de Epimeteo y Pandora, repueblan el mundo lanzando piedras al suelo de las que surgirán los nuevos habitantes de la Tierra (Apolodoro, *Biblioteca Mitológica*, 1.7.2). Para añadir más significado al relato en la tarea de dar origen a las diferentes tribus griegas, Pirra no solo se une con Deucalión, sino también con el propio Zeus (fr. 5), con lo que se está implicando un doble origen (Clay, 2005, p. 28): uno semi-sagrado, salido de Deucalión y Pirra, y otro brotado directamente de la tierra a partir de las rocas lanzadas por la pareja. Así, la época de los héroes en el catálogo es post-prometeica y comienza y termina con un cataclismo: el diluvio al inicio, la Guerra de Troya al final.

El mito de Deucalión y Pirra, no obstante, no llega a triunfar en la tarea de establecerse como relato autoritario del origen del hombre, manteniéndose en esencia como un mito local locrio (J. Hall, 2002, p. 31). Es más, hay que tener en cuenta que no todos los griegos piensan aquí su origen; en particular, atenienses y arcadios pasaban por se autóctonos, por lo que el deseo de hacer remontar a todos los griegos a Deucalión y Pirra es discutible. Fuera como fuese, lo que a nosotros interesa es la referencia en el *Catálogo de las mujeres* a un ancestro que es común a distintas etnias griegas, de quien todas ellas proceden, esto es, Helen, padre de Doro, Eolo y Juto. La importancia de la genealogía en la creación de una identidad comunitaria es primordial: no es el pasado común a lo que alude Hesíodo, como tampoco lo harán Heródoto o Tucídides, sino el parentesco, los ancestros compartidos de quienes todos emanan. Solo Isócrates en el siglo IV a.C., como veremos, parece romper por primera vez de forma clara con la importancia nuclear de las genealogías para sustituirlas por el pasado común (Saïd, 2001, p. 280); Hesíodo, Homero y autores clásicos posteriores aún ceden a éstas el protagonismo en la creación de una conciencia solidaria compartida. Aquí, lo verdaderamente importante a nuestro propósito es observar su eminente carácter panhelénico al tratar de reconciliar y construir conexiones entre las tradiciones míticas y genealógicas de diferentes partes de Grecia en una tradición suprarregional común a todas ellas.

La definición del espacio, no obstante, no está aún clara. Por ejemplo, en el fr. 130, el *Catálogo* usa el término “panhelenos” para describir a los pretendientes de las hijas de Preto, cuestión que, como cabría esperar, ha suscitado un importante debate. Para Jonathan Hall (2002, p. 132) el prefijo “pan-” puede entenderse de dos maneras: bien como una connotación superlativa, bien denotando actividades públicas inclusivas,

como, por ejemplo, el festival de las Panateneas; según esta teoría, los “panhelenos” de Hesíodo serían simplemente “los mejores de los helenos”, es decir, la élite que busca la mano de la hija de Preto, pero en ambos casos eso supondría aceptar que existe una comunidad de helenos previa, más exclusiva en el primer caso, más inclusiva en el segundo, cuestión que, como sabemos, Hall no está dispuesto a aceptar para este momento. Plantea así una tercera vía (ib., p. 132): que “panhelenos” no derive de “helenos”, sino de “Hélade”, es decir, que el prefijo “pan-” no esté enfatizando la unidad sino la diversidad de los grupos de población que habitan la tierra de Hélade. La cuestión es compleja y volveremos a ella con detalle en el tercer capítulo del presente trabajo, pero cabe anticipar que estamos más conformes con la idea de Lévy de que “panhelenos” estaría aquí haciendo referencia a la Grecia central y al Peloponeso (1991, p. 66). Por ejemplo, en *Los trabajos y los días* Hesíodo menciona la Hélade y a los panhelenos refiriéndose, seguramente, a la Grecia Central: en 651-653 evoca la reunión de los aqueos en Áulide para salir “desde la sagrada Grecia a Troya la de bellas mujeres” y en 528 describe cómo el sol ilumina a los panhelenos en su recorrido, refiriéndose posiblemente a Ascra, su ciudad de origen, también en la Grecia Central (ib., 65). No obstante, dado que Preto era rey de Tirinto, para Lévy no es descabellado pensar que los panhelenos pretendientes de su hija en el *Catálogo* no son solo los de la Grecia central, sino también los del Peloponeso, aunque J. Hall (2002, p. 128) niega que haya nada en el fragmento que haga indicar una situación geográfica que sobrepase el centro de Grecia.

Podemos mencionar más ejemplos. En Arquíloco (fr. 102 IE West) se habla de la desgracia de los panhelenos llegados a Tasos, colocando así a los insulares entre estos; en Alcman (fr. 27, *PMG* Page), Hélade es “hogar de héroes”, considerado por J. Hall la primera referencia a Grecia en un sentido amplio, incluyendo todo el continente (2002, p. 132; también Crespo, 2004-2005, p.43) y en Jenófanes se menciona la “tierra de Hélade” (frs. 6, 8 IE<sup>2</sup> West). De nuevo para J. Hall, “helenos” pasaría a designar toda la población de Grecia solo en época de Hecateo, a finales del siglo VI a.C. (ib., p. 133), aunque la fecha puede cambiar si tomamos por cierta la información de Pausanias (10.7.6) al describir una dedicación del arcadio Equémbroto a Heracles en Tebas como vencedor de los juegos Píticos del 586 a.C.. Según el geógrafo, en la inscripción dedicada por el ganador en un trípode de bronce, éste dice cantar su victoria a los helenos, lo que lleva a Lévy a plantearse (1991, p. 65), si tomamos, claro está, esta referencia de Pausanias como cierta, que el término “helenos” esté aquí refiriéndose no

sólo a la Grecia central, sino a un espacio más amplio: el público de los juegos píticos no se limita a esta zona y desde luego el ganador no tiene por qué querer minimizar la amplitud de su victoria. En 5.9.5, el mismo autor afirma que nueve *hellanodikai* fueron encargados de administrar los Juegos Olímpicos a partir de la vigesimoquinta olimpiada, del 680 a.C., personajes encargados de juzgar las credenciales “helénicas” de los participantes y que por tanto supondrían la existencia de una noción de “helenos” en sentido amplio ya para el siglo VII a.C.. La cuestión, como vemos, es compleja. Tucídides (1.3.1-3) afirma que Grecia no tendría si quiera nombre antes de la Guerra de Troya, o lo que es lo mismo, que antes de los tiempos de Helen, hijo de Deucalión y Pirra, ancestro de todos los griegos, no existiría el “país” ni habría, por tanto, designación alguna para el territorio. En 2.178. 2-3, Heródoto narra cómo las ciudades jónicas de Quíos, Teos, Focea y Clazómenas colaboraron con las ciudades dorias de Rodas, Cnido, Halicarnaso y Faselis y con la ciudad eolia de Mitilene en la fundación de un santuario llamado *Hellenion* en Náucratis entre el 569-525 a.C.; dado que hemos hallado piezas de cerámica inscritas que parecen indicar una dedicación a todos los dioses de los helenos, es posible pensar que para el siglo VI a.C. ya existe una conciencia definida de pertenencia, al menos, a una misma comunidad de culto (Hall, 2002, p. 130; C. Morgan, 1993, p. 37; Mitchell, 2007, p. 3).

Es evidente, por tanto, que la comúnmente aceptada “primera definición de lo griego” en el siglo V a.C. de la mano de Heródoto se inscribe en un patrón de evolución de la noción de identidad comunitaria en lugar de surgir como algo radicalmente nuevo. Su formulación de lo que es el *tò hellenikón*, el “ser griego”, debe cobrar sentido en una dinámica evolutiva más que rompedora.

## **2.2 El *tò hellenikón* de Heródoto: las cuatro características básicas del “ser griego”.**

Tras la batalla de Salamina del 480 a.C., los persas envían una embajada a Atenas con el objetivo de pactar con ella y separarla de la causa común. Las razones que dan los atenienses para rechazar el pacto son para nosotros enormemente significativas:

“La primera y principal la constituye el incendio y la destrucción de las imágenes y los templos de los dioses (...); por otro lado está el mundo griego, con su identidad racial y lingüística, con su comunidad de santuarios y de sacrificios a los

dioses y con sus usos y costumbres similares, cosas que, de traicionarlas, supondrían un baldón para los atenienses” (8. 144. 2; traducción de Carlos Schrader).

Misma lengua, misma sangre, mismas costumbres y mismo culto parecen constituir para el siglo V a.C. la definición de lo griego, el *tò hellenikón*, lo compartido por todos independientemente de su región, ciudad-estado o afiliación. La investigación tradicional entiende el pasaje dentro de una dinámica de enfrentamiento entre el griego y el bárbaro que cobra sentido a partir de las Guerras Médicas (Jonathan Hall y Edith Hall entre ellos) y que emerge como un concepto novedoso; el persa, diríamos, ya no es el troyano que tan similar se antoja al aqueo, como tendremos ocasión de analizar, sino que se opone a él y le permite realizar, como griego, su propia auto-definición. La sangre, esto es, los ancestros comunes, parecen haber calado en el mensaje panheleno desde el *Catálogo de las mujeres* (todos son hijos de Helen), de la misma manera que el idioma, pese a los dialectos y las dificultades que estos pueden ocasionar a causa de su heterogeneidad (1. 142) es, al final, reconocido como el mismo. Hay que tener en cuenta que Heródoto no define Grecia, sino el “ser griego”; es decir, la definición geográfica que hemos venido discutiendo no importa lo más mínimo en su descripción: no se plantea dónde están los santuarios, sino únicamente si son comunes. La cultura y la religión se convierten así en las dos grandes novedades de Heródoto en la definición de identidad (J. Hall, 1997, pp. 44-45; Thomas, 2001, p. 215), sustituyendo a lo que cabría esperar en una descripción identitaria: el territorio y la política. En Heródoto está clara una postura que ya hemos defendido anteriormente: que los hombres están por encima de los lugares (Lévy, 1991, pp. 68-69), o, lo que es lo mismo, que la noción de país puede no estar clara, pero sí la dignidad de sus habitantes.

Este pasaje marca la creencia tradicional en un panhelenismo exclusivo a partir del siglo V a.C., obviando las muestras anteriores y encuadrando la noción entre límites restringidos: dado que nadie antes había descrito con tanta claridad un sentimiento de pertenencia cultural y ancestral a una misma comunidad, este sentimiento no debía existir previo a la época clásica; no al menos tan claramente delimitado. Si comparamos la noción de solidaridad y de afinidad cultural que presenta Heródoto con la que presenta Homero, éste último sale perdiendo. No obstante, la intención del mensaje de Heródoto puede y debe ser matizada. En 8.30, el historiador explica cómo los focidios no pactan con los persas solo por su enemistad con los tesalios (aliados de los medos) y

varios pasajes le costaron al historiador el apelativo de “filobárbaro” cinco siglos más tarde por parte de Plutarco (*De malig. Her.* 857a). Su mensaje, por tanto, no puede ser reducido ni simplificado al de narrador de lo griego frente a lo bárbaro.

Para David Konstan (2001, pp. 33-34), esta referencia a los focidios se inscribe dentro de una dinámica atenocéntrica en que Atenas es el verdadero núcleo del sentir panhelénico, articuladora y garante de la victoria en la guerra contra el persa. Para él, la obra de Heródoto debe ser entendida en su contexto, escrita seguramente a inicios de la Guerra del Peloponeso, por lo que el discurso atribuido a Atenas puede no ser más que una forma de contraponer y reconocer los lazos que les unieron en una causa común frente a los intereses que ahora les hacen enemigos. Para Konstan (*ibi.*, p. 36) hay una clara “ironía” en el discurso panhelénico de Heródoto si tenemos en cuenta el momento de reclamo de exclusividad racial y cultural que vive Atenas en este momento, ejemplificado en la ley de Pericles sobre la ciudadanía, del 451 a.C., o en su discurso fúnebre, recogido por Tucídides en 2. 35-46. Para él, a finales del siglo V a.C. la idea de una identidad griega basada en sangre, lengua, religión y costumbres era parte de un complejo de identidades enfrentadas, entre ellas el mito de la autoctonía ateniense y esta misma noción de un carácter común como la base solidaria panhelénica (*ib.*, p. 36).

Rosalind Thomas (2001, p. 213) y E. Gruen (2011, p. 75) insisten en la complejidad y flexibilidad de Heródoto. Para la primera (2001, p. 213), sus palabras son tomadas al pie de la letra y por tanto descontextualizadas, como si se tratara de un reflejo directo de la visión que los griegos tienen de sí mismos cuando no hay que olvidar, dice, que el interés de Heródoto no está sólo en la definición de lo griego, acumulando descripciones extensas de las costumbres de muy diversos pueblos. En esta idea incide también Jonathan Hall (1997, p. 45), insistiendo en el respeto a las diferencias culturales que muestra Heródoto y en su abstención de comparaciones adversas entre bárbaros estereotipados e indefinidos frente a los griegos. En efecto, su obra es casi una reflexión general sobre las identidades, sobre los caracteres de unas gentes y otras y lo que han tomado prestado entre ellas. Es decir, vemos a un escritor que se preocupó del origen de varios grupos étnicos, entre ellos el griego, para responder finalmente a la gran pregunta de la obra: cómo los griegos derrotaron a los persas (Thomas, 2001, p. 213). En esta tarea, las bipolaridades no están tan claras y de ahí que, para Plutarco, Heródoto fuera un verdadero filobárbaro. Por ejemplo, el autor es claramente proclive a contar qué ha tomado prestado cada grupo y qué admira de los persas, por lo que no parece haber, contrariamente a lo interpretado posteriormente

sobre su obra, una idea estática de la identidad basada en lo natural o lo original (Thomas, 2001, pp. 215-217; J. Hall, 1997, p. 45; 2002, p. 194).

Por ejemplo, los contrastes entre las formas de gobierno griegas y persas no están tan claras como se ha querido ver. Para E. Gruen, no habría un impulso hacia la libertad en Grecia y otro hacia la esclavitud en Persia, sino que lo que nos presenta Heródoto de ésta última es que, simplemente, es capaz de equilibrar su estructura constitucional con las ventajas de otras posibles opciones (2011, p. 70). El autor define las características de unos y otros, pero la balanza no siempre cae del lado griego (de ahí el peligro de simplificar el mensaje de Heródoto contra el que clamaba Rosalind Thomas); se mueve en una continua ambigüedad, donde el persa y el griego se reflejan el uno en el otro en las buenas y las malas acciones. Por ejemplo, en 9. 82. 2-3 se expresa el lujo y la ostentación persa frente a la famosa austeridad griega, pero en 1. 71 ya se nos había dicho que los medos no estaban inclinados desde siempre a la búsqueda del confort, sino solo tras la guerra contra Lidia. Heródoto no es nada cerrado en sus descripciones, jugando con una etnicidad que sabe flexible donde el “yo” y el “otro” se sobreponen en no pocas ocasiones. En 9. 78-79, un egipcio le dice al espartano Pausanias tras la victoria en Platea que crucifique a Mardonio en venganza por la muerte de Leónidas, pero éste lo rechaza por considerarlo una prerrogativa de los pueblos bárbaros. Sin embargo, en 7. 133-136 los espartanos maltratan una embajada persa, dejándola perecer de hambre, castigándoles los dioses con el desdén de los sacrificios y con malos presagios. Para salvar el estado, un grupo de voluntarios se dirige a Jerjes para quitarse la vida frente a él, pero éste rechaza el sacrificio porque dice no querer tratar a los espartanos como ellos habían tratado a su embajada, manteniendo así la fe en la inmunidad diplomática.

En efecto, Heródoto tiene buena impresión de algunas costumbres persas. En 1. 136. 2 afirma que los medos enseñan tres cosas a sus hijos: a montar a caballo, a usar el arco y a decir siempre la verdad, cosa esta última en la que incide Heródoto como ejemplo de buen hacer. El objetivo del autor, por tanto, no parece ser el de encomiar a unos y reprochar a otros, sino el de mostrar ambigüedades. En 6. 58-59 narra una costumbre espartana por la cual, llegado un nuevo rey al poder, éste perdonaba las deudas a los ciudadanos. Pero es que esta costumbre se da también en Persia, nos cuenta, en que el nuevo rey perdonaba a los ciudadanos de todo el imperio los tributos pendientes. Para Gruen, ni siquiera la religión constituye el elemento diferenciador definitivo. El culto es distinto, efectivamente, pero no parece haber para él una condena

clara en la descripción de la religión meda. Por ejemplo, la quema de los altares, mencionada por los atenienses como uno de los pretextos para la guerra, sería una acción en realidad aislada fruto de la toma de Naxos por parte de Datis. Tras la derrota en Maratón, Heródoto cuenta cómo este mismo personaje para en Mikonos de regreso a Asia, donde descubre una estatua robada de Apolo escondida en un barco fenicio. La toma personalmente y la restituye a Delos, donde la pone a seguro en un templo con la intención de que pudiera ser devuelta a sus dueños (6. 118. 1-2). El plano dualístico persa-griego queda aquí eliminado. Los persas tienen algunos ideales admirables, pero no siempre los llevan a la práctica. Los griegos tampoco. Los valores se sobrepone más que contraponerse y los usos y costumbres se distinguen, pero no necesariamente en términos de calidad. Queremos mostrar con esto que las identidades culturales, como hemos venido anunciando desde el inicio, son ambiguas y flexibles. Es decir, ni siquiera Heródoto, con una definición tan clara de las cuatro características esenciales que definen el “ser griego”, establece en su obra una noción cerrada de identidad.

### **2.3 Los discursos panhelénicos de Isócrates.**

Uno de los aspectos más comunes a la hora de delimitar identidades está totalmente ausente en Heródoto: el recurso a un pasado común. S. Saïd (2001, p. 275) afirma que esta carencia puede deberse, precisamente, al enfrentamiento entre Atenas y Esparta, que debió de volver muy complicada la búsqueda de una historia compartida. El orador ateniense Isócrates, del siglo IV a.C., parece convertirse así en el primero en recurrir a un pasado común (ib., p. 280), que incluía las Guerras Médicas y la Guerra de Troya, en un mensaje panhelénico que supera en definición a todos los demás y que convierte a Isócrates en el tradicional “padre del panhelenismo”. Las ideas de Heródoto de las tribus griegas divididas en función del dialecto, mitos comunes de descendencia y con un ancestro epónimo y un lugar de origen común ya no tienen cabida en el siglo IV a.C. Los eolios no aparecen una sola vez en los discursos de Isócrates, los jonios lo hacen solo en dos ocasiones (*Panegírico*, 122, 156) y los dorios son generalmente substituidos por “peloponesios” o “lacedemonios”. Así, el tratamiento de la colonización de Jonia por parte de Atenas es distinto: Atenas es el líder de la colonización, pero no se hace referencia a los jonios (*Panatenaico*, 166), por lo que, en la interpretación de Saïd, la polis pasa de liderar una colonización panjónica a una panhelénica (ib., p. 278). Esta casi absoluta falta de referencias a identidades intra-helénicas hace de sus discursos verdaderos estandartes del panhelenismo, refiriéndose

en ellos al conjunto de Grecia y a no a regiones particulares y contando su historia común, y no sus mitos locales.

No obstante, sigue sin haber en Isócrates una definición geográfica clara de “Grecia”, hablándose del “territorio griego” (*Filipo*, 107), definido por los griegos que lo habitan; de ahí que Grecia incluya en el *Panegírico* a Italia y Sicilia (169), que forman parte del “ser griego” definido por Isócrates. Aquí, la lengua sigue siendo nuclear. En la carta IX a Arquidamo, el orador afirma que aquellos que hablan la lengua griega son llamados griegos aún cuando sus costumbres sean, en cierta manera, bárbaras (8). Los ritos y santuarios comunes (*Panegírico*, 180), así como el *ethos* o modo de vida compartido siguen también presentes, sobre todo en la comparación con el bárbaro: “Greeks are what the barbarians are not” (ib., p. 279). A menudo comparados con animales, los bárbaros son insolentes (*Panegírico* 117), desagradecidos y sacrílegos (*Panegírico*, 155), desleales (*Filipo*, 91), blandos y no versados en la guerra (*Panegírico* 150, *Filipo*, 124) e incapaces de organizar su vida sin tiranía (*Filipo*, 107). Isócrates es consciente de la capacidad de asimilación del hombre de las maneras y costumbres entre las que ha sido criado (*Areopagítico*, 40), por lo que la inferioridad bárbara es a menudo consecuencia de su régimen político y su falta de educación (*Panegírico*, 150; *Filipo*, 139). Ya hemos mencionado que la historia y el pasado común son esenciales en la definición de identidad de Isócrates, cumpliendo el papel hasta ahora jugado por las genealogías de proveer a los helenos de un nexo de unión. Agamenón se convierte entonces en el primer griego en liderar la primera expedición panhelénica de la historia de la Hélade, en una guerra que tiene en Isócrates la función de prevenir a Grecia de convertirse en víctima de la agresión bárbara (*Panatenaico*, 72-83).

En este sentido, los discursos y cartas de Isócrates son un continuo llamamiento a la necesidad de concordia interna en las ciudades de Grecia en la lucha contra el bárbaro (*Panegírico*, 3; *Antídosis*, 77; *Filipo*, 16, 30; *Panatenaico*, 13), al que hay que combatir como se combate un animal. No obstante, su punto de partida no deja de ser enormemente atenocéntrico: dirigiéndose a un público ateniense, Atenas debe preocuparse no solo de sí misma, sino de toda Grecia (*Areopagítico*, 84; *Antídosis*, 85), por lo que la definición de identidad griega acaba saliendo de la propia Atenas, dada su reconocida superioridad cultural:

“Nuestra ciudad aventajó tanto a los demás hombres en el pensamiento y oratoria que sus discípulos han llegado a ser maestros de otros, y ha conseguido que el nombre de griegos se

aplique no a la raza, sino a la inteligencia, y que se llame griegos más a los partícipes de nuestra educación que a los de nuestra misma sangre” (*Panegírico*, 50; traducción de Juan Manuel Guzmán Hermida).

Este punto resulta primordial: los griegos son aquellos que comparten nuestra educación y cultura, dictada por Atenas, y no aquellos con los que compartimos descendencia. Para Saïd (*ib.*, p. 282) esta es la primera definición cultural de helenismo de la historia de Grecia. Isócrates no abandona por completo la anterior descripción basada en los mitos sobre los orígenes, pero sí plantea una definición alternativa en forma de opinión, donde Atenas juega un papel esencial. Tanto es así que la ciudad se convierte en la protagonista de la práctica totalidad de los acontecimientos pasados de Grecia, convirtiendo las guerras de los ancestros contra invasores bárbaros en empresas panhelénicas, justificando la colonización ateniense e incluso transformando en panhelénicos a algunos héroes de la mitología de Atenas como Teseo, convertido en benefactor de toda Grecia en el *Elogio de Helena*, 29-37, en *Filipo*, 144-145 y en el *Panatenáico*, 129. Es decir, Atenas es en Isócrates la representación y máximo estandarte del sentimiento panhelénico y éste viene determinado, como gran novedad, no por la descendencia (no necesariamente) sino por la educación y la política. La identidad griega, por primera vez, no se da por supuesta, por lo que puede ser perdida y/o ganada (*ib.*, pp. 66-67). Por ejemplo, Salamina, en Chipre, pierde su grecidad al ser arrebatada por un usurpador fenicio que la “barbariza” y “esclaviza” (*Evágoras*, 20-21, 47), pero cuando es recuperada por Evágoras se vuelve a reconocer su identidad griega (*Evágoras*, 66-67). La helenización se convierte así en sinónimo de civilización.

Para Saïd (*ib.*, p. 286), no obstante, la realidad del siglo IV a.C. debía ser distinta a las visiones panhelénicas y atenocéntricas de Isócrates; la identidad colectiva que parece seguir importando es la política y la cívica, es decir, que para los atenienses, como para el resto de ciudadanos de otras polis, su “nación” era Atenas, no Grecia<sup>4</sup>. Con todo, es la disertación construida la que a nosotros interesa, la convención discursiva de lo que debe identificar al colectivo. Las guerras pasadas y los individuos que las protagonizan se convierten en ejemplos, transformando su significado y construyendo así nuevas percepciones de la identidad. Por ejemplo, en el 396 a.C.,

---

<sup>4</sup> Aún así, consideramos que no necesariamente debe haber contradicción entre el patriotismo de la polis y el sentimiento de comunidad griega.

Agésilao busca enlazar su campaña con la Guerra de Troya al partir, como habría partido Agamenón, de Áulide (Jenofonte, *Hell.*, 3.4.3-5) y Alejandro se autoproclama el nuevo Aquiles en continuidad con el relato heroico.

Esa reinterpretación del pasado y la continua relectura de los poemas homéricos en clave presente nos lleva a plantearnos qué contienen estos para convertirse en el elemento guía de la identidad cultural helena desde el arcaísmo hasta época helenística. Su continuidad temporal como elemento de referencia a la hora de acudir en busca de justificaciones para una identidad compartida debe significar, para nosotros, que su contenido permite el desarrollo de nociones panhelénicas. Ahora bien, ¿cómo se construye? ¿Hay identidad panhelénica real en *Ilíada*?

### **3. ¿Hay en *Ilíada* un sentimiento de identidad griega?**

Los problemas que plantean el estudio y análisis de los poemas homéricos, en nuestro caso, particularmente, de *Ilíada*, emergen de una serie de cuestiones relativas a su datación y a las incongruencias sistemáticas que el poeta de la cólera de Aquiles y la guerra contra Troya parece habernos legado. Partimos aquí de la segunda mitad del siglo VIII a.C. como fecha de composición de los dos grandes poemas épicos que Grecia tomaría en siglos sucesivos como referente cultural del pasado (García Iglesias, 2000, p. 250; Sherratt, 1990, p. 819; Carlier, 2005, p. 55; Ross, 2005, p. 300) aunque asumimos que la investigación reciente tiende a rebajar esa fecha, como proponen Crielaard y West (1995 y 2011), entre otros. Susan Sherratt elabora en 1990 un cuidadoso análisis sobre los momentos de transmisión del contenido de los poemas orales de la tradición griega, desde una época pre-palacial hasta la fijación de los textos homéricos, *Ilíada* y *Odisea*, en el siglo VIII a.C. (1990, pp. 814-821). Las contradicciones y anomalías de los relatos y, en particular, la presencia de rasgos pertenecientes a diferentes épocas, tales como la pervivencia de objetos de la cultura material micénica, no serían producto de una incoherente arcaización del poema, sino de largos siglos de tradición oral. Estamos, seguramente, ante una yuxtaposición de distintas etapas compositivas (Sherratt, 1990, p. 815; Raaflaub, 1997, p. 647; García Iglesias, 2000, p. 244), lo que explica los anacronismos y las incongruencias y lo que permite al poeta ignorar desarrollos recientes y aplicar a su sociedad heroica una pátina arcaizante, es decir, combinar elementos antiguos con otros más recientes que formaban parte de la vida del auditorio, al que este arcaísmo no choca en ningún momento, pues espera, precisamente, que el tiempo de los héroes sea distinto al suyo (Carlier, 2005, p. 198).

Como afirma García Iglesias: “en la medida en que no haya otra vía de transmisión más fácil, habrá que concluir que se han transmitido oral y poéticamente” (2000, p. 243).

Consideramos que retrasar la fecha de composición final de los poemas homéricos al siglo VI a.C., como algunos investigadores han hecho en los últimos años, supone “confundir el cierre compositivo de los poemas con la recensión pisisrátida, es decir, la recepción y manipulación atenienses” (ib., p. 247). Teniendo esta problemática presente, pretendemos aquí observar si existen o no en *Iliada* referencias directas y/o indirectas a una identidad suprarregional, siendo conscientes de lo limitadas que serán nuestras conclusiones y de que hablamos siempre en términos aproximativos. Para ello, partimos de la terminología étnica del poema, el “quiénes son” y “de dónde vienen”, para ver en qué medida se corresponde con lo que autores posteriores hemos visto que entienden por “Hélade” o “helenos”; una vez dilucidada esta cuestión, conviene observar si existen referencias indirectas a la identidad basándonos en la lengua, los antropónimos y epítetos, el número de muertos y el comportamiento de ambos bandos, con el fin de determinar si hay o no “tendenciosidad” favorable a los aqueos en el poeta de *Iliada* y su narración del enfrentamiento entre aqueos y troyanos. Por último, y relacionado con todo lo anterior, cabe cuestionarse cuál es el auditorio del poema, o lo que es lo mismo, a quién va dirigido el relato sobre el asedio de Troya y la cólera de Aquiles. Con todo ello pretendemos responder, en la medida de lo posible, a la pregunta que encabeza el presente capítulo: ¿hay en *Iliada* un sentimiento de identidad griega?

### 3.1 La terminología étnica del poema.

En 2. 681-685, el poeta de *Iliada* da cuenta de la tropa de Aquiles. Afirma :

“A continuación, cuantos habitaban el Argos Pelásgico, los que administraban Alo, Álope y Trequine, los que poseían Ftía y Hélade, de bellas mujeres: se llamaban mirmídones, helenes y aqueos. De sus cincuenta naves era jefe Aquiles”<sup>5</sup>.

Tanto este “helenes”, como el étnico “panhelenos” aparecen solo en una ocasión, el último cuando se describe la pericia del locrio Ayante, hijo de Oileo, con la pica: “descollaba con la pica sobre panhelenos y aqueos” (2. 530). Encontramos “Hélade”, en cambio, en cinco ocasiones, incluyendo la ya mencionada “los que poseían Ftía y Hélade” (2. 683), en el “Catálogo de las naves”. En 9. 395, Aquiles rechaza las

---

<sup>5</sup> Todas las menciones a *Iliada* se corresponden con la traducción de Emilio Crespo Güemes (ver bibliografía).

dádivas ofrecidas por Agamenón en la embajada formada por Ulises, Ayante y Fénix, sosteniendo que no se casará con una hija del Atrida porque “muchas aqueas hay por la Hélade y por Ftía” que su padre pueda procurarle. En ese mismo canto, en el verso 447, Hélade vuelve a aparecer, esta vez en la boca de Fénix, que recuerda “la primera vez que abandoné Hélade, de bellas mujeres” por una contienda con su padre. Volvemos a encontrar el término poco después, en 478, de nuevo en el mismo contexto en que Fénix relata su huida: “huí entonces lejos a través de la Hélade, de anchos espacios, y llegué a Ftía”. Por último, en 16. 595, Glauco acaba con la vida de Baticles, hijo de Calcón, del que se dice que “habitaba una casa en Hélade” y que descollaba entre los mirmídones por su bienestar y riqueza.

Es innegable que los nombres que luego designarían a Grecia y a los griegos no equivalen en *Iliada* más que a una pequeña región de la Península Balcánica (Crespo, 2004-2005, p. 34), pero ya hemos visto que el problema en torno a la noción de “Grecia”, al menos geográficamente, sigue presente en Hesíodo y que incluso Isócrates define la identidad griega huyendo de nociones geográficas. En la mención a la Hélade en el “Catálogo de las naves”, parece claro que estamos ante una región específica de Tesalia, adyacente pero distinta de Ftía, seguramente el valle del Esperqueo (Kirk, 1985, p. 229; Lévy, 1991, p. 59; Hall, 2002, p. 127; Crespo, 2004-2005, p. 33; Mitchell, 2007, p. 44) y en la mención de los “helenos”, estos no parecen ser más que una porción del contingente de Aquiles. En su lugar, los “griegos” son colectivamente identificados en *Iliada* bajo los términos aqueos, dánaos y argivos, el primero tradicionalmente identificado con la *Ahhijawa* hitita, el segundo derivado del nombre del rey Dánao, fundador de Argos, y el tercero designando en origen a los habitantes de Argos, tanto del Peloponeso como del Argos Pelásgico en la Grecia central (Crespo, 2004-2005, p. 34). Todos, en cualquier caso, parecen coincidir en términos aproximados con las poblaciones identificadas como griegas en época clásica (Konstan, 2001, p. 31), aunque el propio Tucídides, consciente del problema de la nomenclatura de la expedición griega en Troya, afirmaba, recordemos, que antes de la guerra no existía si quiera la Hélade y que el propio Homero atestiguaba la debilidad de la noción de una nomenclatura colectiva para este momento:

“En ninguna ocasión llama así a todos en general ni en particular a otros que no sean los que vinieron con Aquiles desde la Ftiótide, los que eran realmente los primeros helenos;

por el contrario, en sus poemas épicos los llama dánaos, argivos o aqueos” (1. 3. 1-3; traducción de Luís M. Macía Aparicio).

La asociación de la Hélade con Ftía, como queda patente en *Iliada* y como reconoce el propio Tucídides, aparece así mismo en *Odisea*, cuando Ulises conversa con el alma de Aquiles en 11. 495-496, quien reclama saber si su padre sigue conservando “la dignidad real entre los numerosos mirmídones o le menosprecian en Hélade y en Ftía porque la senectud debilitó sus pies y sus manos”<sup>6</sup>. En el mismo poema, Penélope se jacta en 1. 344 de que la fama de su marido se extiende por “la Hélade y el centro de Argos”, y en 15. 80, Menelao se ofrece a acompañar a Telémaco en caso de que este prefiriera volver “por la Hélade y por el centro de Argos”. J. Hall (2002, pp. 127-128) llama la atención sobre estas dos últimas referencias, advirtiendo que deberían referirse a una tierra amplia y no solo a una pequeña región de Tesalia, sobre todo en el caso de la jactancia de Penélope, que carece de sentido si solo estamos hablando de una región del Sur de Tesalia (Hélade) y de una ciudad concreta en el Peloponeso (Argos). La fórmula “Hélade y Argos” designan, según él, toda Grecia en general, con “Hélade” denotando el centro y Norte de Grecia y Argos la zona al Sur del istmo de Corinto, es decir, el Peloponeso. Ya hemos visto que, con posterioridad, el término “Hélade” sigue denotando la Grecia central, alcanzando el término su verdadera extensión en el siglo V a.C. de la mano de Hecateo de Mileto, que, en el contexto de la revuelta jonia, se refiere a “toda Hélade” como lugar de bárbaros (*FGrHist* 1, 119).

Esta noción geográfica extensa, como estamos viendo, no está presente en *Iliada*. En el poema, “Hélade” y “helenos” designan una región del Sur de Tesalia asociada a Ftía pero distinta de ella y una porción de la tropa de Aquiles, respectivamente. Para J. Hall (2002, p. 134) esto es producto de un arcaísmo deliberado del poeta, una representación consciente de un tiempo pasado que debía llevar a la audiencia a creer que la Hélade original había estado en el valle del Esperqueo y que los primeros helenos eran parte del contingente de Aquiles. Para Lévy (1991, p. 60), del poema se desprende que mirmidones, aqueos y helenos son la misma población igual que argivos, aqueos y dánaos designan de manera distinta al mismo colectivo, pero entonces cabe preguntarse por qué en el resto del poema, al margen del “Catálogo de las

---

<sup>6</sup> Todas las referencias a *Odisea* se corresponden con la traducción de Luís Segalá y Estalella (ver bibliografía).

naves”, el contingente de Aquiles recibe siempre el nombre de mirmidones, y no ninguno de los otros dos étnicos. Para el autor francés, los aqueos no vuelven a designar a estos últimos porque el término se refiere generalmente al conjunto de la expedición; los helenos, en consonancia con J. Hall, podían no corresponderse ya con la realidad del poeta fuera del catálogo (ib., p. 60). Es decir, que para el siglo VIII a.C. los helenos ya no fueran solo una pequeña parte de la población del Sur de Tesalia y sí, quizás, los habitantes de la Grecia central, pero esto siempre en el campo de la especulación.

En cualquier caso, es importante resaltar que los tres étnicos, aqueos, argivos y dánaos, son intercambiables entre sí, aunque los dos primeros aparecen en una proporción mucho mayor. Por citar brevemente algunos ejemplos, en 10. 45-52 Agamenón habla con Menelao preocupado acerca de la situación aquea, diciendo necesitar “un consejo provechoso capaz de proteger y salvar a los argivos y sus naves ahora que el favor de Zeus nos ha vuelto la espalda”; poco después en la misma conversación, el Atrida exclama refiriéndose a Héctor: “¡tantos males ha imaginado contra los aqueos!”. En 15. 365-370, Apolo está destruyendo el muro de los “aqueos”, provocando el pánico entre los “argivos”; en 4. 257-261, Agamenón dice apreciar a Idomeneo entre los dánaos tanto en el combate como en el banquete, “cuando el rutilante vino honorífico los adalides de los argivos mezclan en la crátera”; en 9. 246-251, los habitantes de Argos son los aqueos y los dánaos y en 12. 266-269, los dos Ayantes arengan “la furia de los aqueos” diciendo que “para todos los argivos” hay trabajo que hacer. Los ejemplos se suceden: 2. 331-334, 3. 79-82, 13. 676-680, 14. 67-70, 15. 2-8, 19. 78-85 ó 23. 701-706. En 8. 227-228, se nos dice que Agamenón vocifera a los “dánaos” diciendo: “¡vergüenza, argivos, malos baldones de aspecto admirable!”, cuestión que se repite en 11. 586-587 de la voz de Eurípilo, en 11. 275-276 con un herido Agamenón y en 17. 247-248 con Menelao.

La insistencia no puede ser casual: el poeta debe querer mostrar que los tres nombres se refieren en todo momento a una sola población, o lo que es lo mismo, al conjunto de la expedición aquea. Para Lévy, el término “panaqueos”, que aparece nueve veces en *Iliada* (2. 404, 7. 73, 159, 327, 385; 10. 1, 19. 193, 23. 236 y 9. 301) parece incidir en el hecho de que el contingente aqueo está formado por una unión de diferentes pueblos. Por ejemplo, en 2. 404, Agamenón llama “a los ancianos paladines del bando panaqueo” a reunirse, acudiendo Néstor, Idomeneo, los dos Ayantes, Diomedes, Ulises y Menelao. Aquiles queda fuera por su aislamiento voluntario de la comunidad fruto de su cólera, pero hemos de pensar que estaría también invitado y que

forma parte, sin duda, de la élite panaquea. A partir de este fragmento, Lévy propone que la geografía panaquea sería la siguiente: el Peloponeso (Esparta, Micenas, Argos y Pilo), la Grecia central (la ausente Ftía), Ítaca y Creta (ib., p. 55). Ya habíamos mencionado que para Jonathan Hall, el prefijo “pan-” podía simplemente indicar una connotación superlativa y lo cierto es que en ocho de las nueve ocasiones, el término va asociado a la mención de la élite de los aqueos. Al margen de ello, en un total de 34 ocasiones, contadas por Lévy (ib., p. 55), encontramos la fórmula “todos los aqueos” (diecisiete ocasiones), “todos los argivos” (siete ocasiones) y “todos los dánaos” (tres ocasiones), frente a un total de siete veces en que podemos encontrar la fórmula “todos los troyanos”, ahondando en la insistencia del poeta por mostrar la unidad del campo aqueo-argivo-dánao.

Además de todo ello, consideramos importante mencionar una importante distinción entre la patria referida por los aqueos y la referida por los troyanos. En 4. 100-103 y 121 Pándaro evoca la ciudad de Zelea como su hogar y en la famosa conversación sobre sus privilegios entre Glauco y Sarpedón, ambos hacen continua referencia a Licia (12. 310-321). En 5. 472-492 se produce una conversación clave a este respecto. Sarpedón recrimina a Héctor su particular falta de actividad en la batalla y la de los troyanos en general, aludiendo entonces a su condición de aliado como la base de su reprimenda:

“Los que luchamos somos los que estamos aquí como aliados. También yo soy un aliado y he venido de muy lejos, pues lejos está Licia (...), donde dejé a mi esposa y a mi tierno hijo y muchas riquezas, que el menesteroso apetece. Pero aún así estímulo a los licios y yo mismo ardo en deseos de luchar contra ese hombre. Y eso que aquí no tengo nada que los aqueos pudieran cargar o llevarse como botín. Mas tú estás inactivo y ni siquiera mandas a las demás huestes resistir y defender a sus propias esposas (...)”

A Sarpedón le parece inaudito que él y los licios, aliados, defiendan con más ímpetu la ciudad de Troya que Héctor y los propios troyanos, ya que nada tienen allí que los aqueos pudieran llevarse como botín, es decir, ya que nada tienen que perder. La patria de Sarpedón es Licia y como tal ha llegado a luchar al lado de Héctor, pero no pierde oportunidad de recordarle que él debe ser el encargado de encabezar la lucha dado que él es el verdadero interesado en ella. En 5. 685-688, de nuevo Sarpedón

suplica a Héctor ayuda habiendo sido herido por Ulises, diciendo: “¡defiéndeme, aunque luego me abandone la vida en vuestra ciudad, porque ahora veo que no era mi destino regresar a casa, a la querida tierra patria, y regocijar a mi esposa y a mi tierno hijo!”. Opone así su patria, Licia, a la de Troya, que es “vuestra”, pero no suya. Tales casos no encuentran paralelo en el bando aqueo, donde los combatientes suelen referirse a una patria común generalmente evocada bajo el nombre de Argos, que es, junto con otras muchas islas, el reino de Agamenón (2. 108, 115; 4. 171, 9. 22, 13. 379), el lugar del que parte la expedición (2. 348) y el lugar al que vuelven Agamenón (2. 115, 9. 22) y los aqueos que abandonan la expedición (9. 141). Argos es el “país” enfrentado a Troya.

Todo ello nos lleva a pensar que, pese a la ausencia de “Hélade”, “helenos” y “panhelenos” para designar a Grecia, como cabría esperar por los testimonios post-homéricos, la *Iliada* no ignora el carácter colectivo de la expedición, llamando Argos a la futura Hélade y argivos, aqueos y dánaos a los futuros helenos. Edith Hall se muestra contraria a este planteamiento (1989, pp. 6-8), afirmando que la falta de un nombre común a la expedición aquea implica que no debía haber un sentimiento desarrollado de comunidad y que los “panhelenos” debían simplemente designar a la población del Noroeste de Grecia opuesta al Peloponeso. Esto último es también sugerido por Lynette Mitchell, que afirma que los “panhelenos” serían poblaciones norteñas a las que es necesario distinguir de los aqueos (2007, p. 44), aunque afirma no poder negar que existe en *Iliada* un sentimiento proto-panhelénico que creó las condiciones para la definición del futuro panhelenismo. De nuevo Lévy (1991, pp. 60-61) sugiere que los “panhelenos” equivalen, en realidad, al conjunto de la expedición. Por ejemplo, en 14. 124 se dice de Tideo que destacaba con la pica “entre todos los aqueos”, una fórmula paralela a aquella que decía que Ayante descollaba con la pica entre “panhelenos y aqueos” (2. 530) y en 16. 564 se dice que “los troyanos y los licios, los mirmídones y los aqueos” lucharon por el cuerpo sin vida de Sarpedón. Cabe pensar que, en el primer caso, se ha sustituido “panhelenos y aqueos” por “todos los aqueos” y, en el segundo, que “los mirmídones y los aqueos”, enfrentados a “los troyanos y los licios”, conforman el conjunto de la expedición; o lo que es lo mismo, que “todos los aqueos” y “los mirmídones y los aqueos” equivalen a “los panhelenos y los aqueos” o incluso a los “panaqueos”, es decir, que todas las fórmulas refieren lo mismo: el conjunto del campamento (ib., pp. 60-61). La cuestión, no obstante, es debatible, ya que “panhelenos” parece hacer referencia estricta a una parte del contingente locrio

mandado por Ayante, hijo de Oileo (Crespo, 2004-2005, p. 33), sin que se pueda sonsacar mucho más de la expresión.

Partimos, en cualquier caso, de la siguiente base: que la Hélade no defina aún al conjunto de Grecia y los helenos no sean aún los griegos no implica, necesariamente, que no exista una noción de comunidad en *Iliada*, marcada como está por la insistencia en la intercambiabilidad de las tres designaciones más comunes, aqueos-argivos-dánaos, por la correlación de fórmulas que acabamos de analizar y por la evocación de “Argos” como la patria común. La comunidad geográfica es un factor que suele contribuir a crear una identidad colectiva, asociados sus habitantes a un mismo clima, flora, fauna, paisaje y cultivos. La *Iliada*, desde luego, muestra una clara afiliación con un territorio concreto en uno y otro bando, o lo que es lo mismo, el catálogo de las naves asocia de forma directa a cada bando con un espacio determinado (ib., p. 38): los aqueos están asentados en el Sur de la Península Balcánica, Eubea, Creta, Rodas y las islas próximas; los troyanos, por su parte, ocupan el ángulo Noroeste de la península de Anatolia, con los dardanos al pie del monte Ida y los aliados ocupando la cuenca del río Axio y Tracia hasta el Quersoneso y el Oeste de la península de Anatolia, excepto Eólida, Jonia y Dóríde. Una muestra de ello es para E. Crespo (ib., pp. 38-39) que gran parte de los nombres propios, tanto de griegos como de troyanos, están formados mediante procedimientos derivativos griegos a partir de nombres propios de étnicos o topónimos con o sin sufijo de derivación. Edith Hall (1989, p. 24) y Jonathan Hall (2002, p. 118) sostienen que la onomástica es la misma, y es cierto no hay apenas diferencias entre los nombres griegos y los troyanos, pero cuando los antropónimos derivan de un étnico o topónimo, lo hacen del lugar del que procede el guerrero. Es decir, planteamos que, en la onomástica, queda patente la íntima de relación de cada bando con un territorio.

Por ejemplo, muchos nombres troyanos derivan de lugares relacionados con la Tróade, como E. Crespo recoge en un estudio a este respecto (2004-2005, pp. 38-41): Satnio (14. 443) deriva del río Satnioente, que se menciona como lugar de origen de Élato en 6. 34; Simoesio (4. 474) deriva del nombre del río Simoente, como el propio poema nos hace ver: “por eso lo llamaban Simoesio” (4. 477); Escamandrio, hijo de Estrofo en 5.49 y de Héctor en 6.402, deriva, cómo no, del río de mismo nombre, al igual que Ésepo (6. 21) lo hace de “la negra agua de Esepo” (2. 825), en la tierra de Zelea. También encontramos derivados de nombres de núcleos urbanos como Crises, sacerdote de Apolo, derivado de Crisa (1. 37), nombre del puerto de la Tróade frente a Ténedos; Ilioneo (14. 489), que deriva de Ilion; Dárdano (20. 215) coincide con el

nombre de un lugar del Helesponto (Her. 5. 117); Pédaso (6. 21) tiene el mismo nombre que una ciudad situada junto al río Satnioente (6. 35; 20. 92) y que otra situada en Mesenia en 9. 152; Pedeo, hijo de Anténor, está basado en la ciudad de mismo nombre en la que habitaba Imbrio, hijo de Méntor (13. 172). Encontramos también antropónimos derivados de étnicos de la Tróade, como Tros (20. 263), hijo de Alástor, que coincide con el epónimo troyano, o con áreas cercanas a la Tróade como Ascania, que deriva del nombre del área de Frigia en la que estaba la laguna de Ascania, al Sur de la parte oriental de la Propóntide: “conducían a los frigios Forcis y el deiforme Ascanio. Venían de lejos, de Ascania” (2. 862-863).

En el bando aqueo, sin embargo, la situación cambia. Guneo, jefe de los enianes y los perrebios (2. 748) deriva de Gono, ciudad de Perrebia, en el Norte de Tesalia, y Toante (4. 527) parece derivar, a su vez, de las islas Thoai (*Od.*, 15. 299). No obstante, la proporción de antropónimos griegos derivados del topónimo o étnico de que proceden es mucho menor que en el caso troyano que acabamos de ver; es decir, los troyanos evocan en sus nombres la región de que proceden en una cantidad mucho mayor que los griegos (*ib.*, p. 40), lo que puede ser indicativo de su relación con la zona desde la que han llegado a la llanura troyana y que evocan, como hace Sarpedón, siempre que tienen ocasión para recordar su condición de aliados. En este caso, los antropónimos de unos y otros nos parecen indicativos de la intención del poeta de *Iliada* de sancionar la relación de cada bando con un territorio determinado, la Tróade y Grecia; sin embargo, una vez indagamos en la formación de los antropónimos, observamos que, dentro de ambas, los troyanos parecen más dispuestos a vincularse a regiones determinadas que los aqueos.

En su obra *El instinto del lenguaje*, Steven Pinker afirma: “dado que la vida mental puede existir con independencia de las lenguas particulares, los conceptos de libertad e igualdad seguirán siendo concebibles por muy innombrables que sean” (2001, p. 86). Lévy, en la misma línea, sostiene: “là aussi la conscience d’une différence a précédé sa fixation dans un nom unique” (1991, p. 67) y Finley insiste: “the tendency has always been strong to believe that whatever receives a name, must be an entity” (1986, p. 121) ¿Podemos entonces sugerir que el concepto de comunidad es concebible “por muy innombrable que sea”?

### 3.2 ¿Hay evidencia indirecta de la identidad en *Iliada*?

Dado que aceptamos que el término que luego denominará a los griegos no denomina en *Iliada* más que a una pequeña parte del contingente aqueo y a una porción de Grecia identificada con el Sur de Tesalia, ¿es posible, ya que no lo es desde el punto de vista geográfico, rescatar evidencias indirectas de la identidad? Por ejemplo, ¿está presente una noción de parentesco, basada en el mito de Helen? ¿Constituye la lengua un elemento diferenciador? ¿Se observan divergencias en el culto? ¿Hay diferencias entre unos aqueos y otros? ¿Y entre los aqueos y los troyanos? Ya habíamos mencionado que la primera referencia al origen étnico de los “helenos” en su conjunto lo encontramos en el *Catálogo de las mujeres* de Hesíodo, posiblemente canonizado en el siglo VI a.C. pero con elementos muy anteriores, de la propia época del poeta. En el primer texto de la literatura griega conocido, *Iliada*, la descendencia de las distintas tribus griegas a partir de Helen, hijo de Deucalión y Pirra, no está presente, aunque F. Javier González García (1997) sugiere en un amplio estudio genealógico que todos los caudillos aqueos están, de alguna manera, emparentados entre sí. Fuera como fuese, parece que no son los ancestros comunes los que funcionan como nexo de unión en *Iliada*, como tampoco semeja que la religión diferencie a unos y otros.

Partimos de la base de que aqueos y troyanos adoran a los mismos dioses y son protegidos por ellos, cada cual escogiendo su favorito, y de que hacen gala de un *ethos* muy similar, un conjunto de prácticas y formas de comportamiento que impide que los troyanos pertenezcan a esa categoría monolítica que conocemos como “pueblos bárbaros”. La tierna escena de despedida de Héctor y su familia en las puertas Esceas (4. 404 ss.), la pulcritud de Héctor en el ritual de la libación (6. 264-268), la petición de este a Aquiles de que, tras su duelo, ambos respeten el cadáver del contrario (22. 254-269), la célebre escena de intercambio de armas entre el troyano Glauco y el aqueo Diomedes una vez se reconocen unidos por la amistad ritual de sus ascendientes (6. 119-236) o el mismo hecho de que Apolo, el dios civilizador por excelencia, sea el eterno protector de Héctor, tornan controvertido el asunto de la distinción identitaria. Este punto es, precisamente, el causante de las mayores discusiones en torno a las posibles ideas étnicas de *Iliada*: sin el “bárbaro” enfrente, ¿cómo puede definirse el aqueo? ¿Hay referencias indirectas a la identidad colectiva de los argivos?

Para Jonathan Hall (1997, p. 46; 2002, p. 118) no hay ninguna diferencia étnica real en *Iliada* entre unos y otros, defendiendo que presentan la misma onomástica, los mismos dioses, la misma organización cívica y que incluso son descritos con clemencia

y cierta lástima por el poeta. Aunque hay pistas, sostiene, de que los troyanos son ligeramente más irritables e indisciplinados, no se puede sugerir que haya tendenciosidad en el poeta a favor de los dánaos. En la misma línea, Edith Hall (1989, pp. 19-47) sostiene que, dado que no hay un “manual de moralidad popular arcaica”, no podemos conocer el verdadero contenido de las descripciones del poeta de *Iliada*; es decir, afirma que nuestras interpretaciones sobre la identidad aquea y la identidad troyana proceden de los *scholia* helenísticos o de interpretaciones de autores claramente posteriores, que, en un momento de definición de la identidad frente al *otro*, transforman al troyano en un bárbaro. Por ello, E. Hall va a sostener que es imposible, sobre la base de la épica, distinguir a aqueos de troyanos, que conformarían entonces una misma entidad cultural indisoluble.

David Konstan (2001, pp. 31-32) insiste en este último aspecto: lengua, costumbres, religión e incluso genealogía son las mismas, por lo que no habría en la *Iliada* recurso alguno a la nacionalidad común como una razón para la guerra contra Troya. Por nuestra parte, consideramos que ambas realidades no son incompatibles: es cierto que la guerra de Troya no afecta en forma directa al *demos*, como ya sostenía M. I. Finley en el clásico *El mundo de Odiseo* (1961, p. 125), pero ello no implica que no pueda existir un sentimiento de solidaridad compartida, aunque esta se produzca solo entre una élite constreñida por lazos privados de hospitalidad y amistad ritual. De ahí el peligro de la cólera de Aquiles y lo que ello supone, esto es, el desafío a la comunidad, que pone en jaque al bando argivo durante buena parte del relato. En el canto I, Aquiles deja claro a Agamenón que no ha acudido a Troya por una ofensa de los troyanos contra él, sino para rendir cuentas ante Menelao (1. 152 ss.); es decir, a pesar de que solo este último ha recibido de forma directa la ofensa, la expedición se organiza con una conciencia de solidaridad que busca vengar la afrenta de Paris y la ruptura de la *xenia*, institución sacrosanta, que este ha conculcado llevándose a Helena de la casa de Menelao; o lo que es lo mismo, el insulto al Atrida se acaba convirtiendo en un insulto a todo el bando aqueo, como el propio Konstan reconoce (*ib.*, p. 32). Para él, no obstante, es significativo de esta ausencia de un discurso identitario aqueo el hecho de que ningún héroe se defina a sí mismo en singular como aqueo, argivo o dánao. Consideramos que es necesario tener presente que la valía de los guerreros es meramente individual, destacando entre los demás por su condición de héroes, algunos hijos de dioses o diosas, y no por el lugar del que proceden. A la idea, por tanto, de que no hay en *Iliada* una noción de “ser aqueo”, como sostiene acertadamente Konstan, se podría contraponer

que tampoco la hay de “ser itacense”, “ser lacedemonio” o “ser cefaleno”. Con Ulises, Diomedes, Aquiles o Agamenón no hay una elevación particular de sus lugares de origen, sino, únicamente, de sus condiciones heroicas individuales; son lo que son por sus circunstancias particulares, no por su nacimiento en tal o cual lugar de “Argos”. Es más, el campamento troyano se concibe como una alianza eventual de gentes venidas de muy lejos, cada una con su lengua; son los *epikouroi*, esos “aliados” llegados al socorro de los beligerantes, que contrastan claramente con la unidad de aqueos-argivos-dánaos, que nunca se distinguen, insistimos, por sus poblaciones. Partiendo de lo visto hasta ahora, creemos que sí es posible establecer diferencias de comportamiento entre unos y otros, en contra de las ideas fundamentales de Edith Hall (1989), Jonathan Hall (1997, 2002) o David Konstan (2001), entre otros muchos que resultarían aquí inabarcables.

Es innegable, para empezar, que aqueos y troyanos se comunican entre sí sin ningún tipo de dificultad, por lo que hemos de suponer que los habitantes de Troya hablan griego, incluso que son bilingües, tesis que, como hemos visto, ha sido defendida por J. Hall (2002, p. 113) para la época arcaica. Por su parte, Edith Hall (1989, pp. 19-21) insiste en el poco interés que parece haber en la literatura arcaica en general<sup>7</sup> y en *Iliada* en particular por el lenguaje como marcador de diferenciación, hecho que considera demostrado por la ausencia de distinción entre la lengua aquea y la troyana. La libre comunicación en griego entre ambos bandos es incuestionable y la cuestión de la lengua está lejos de ser tan clara como la presenta Heródoto, pero quizás estas posturas deban ser matizadas. En torno al lenguaje como marca de identidad para la época arcaica se han postulado dos teorías: una que, como hemos visto, niega su valor identificador, dando importancia a la división de la lengua en varios dialectos, y otra que, más flexible, reconoce que, pese a ellos, las barreras de comunicación serían nulas o bajas en la mayoría de los casos, dado que los griegos se entenderían fácilmente entre sí (A. Domínguez, 2006, pp. 447-448; Ross, 2005, p. 302). La idea de J. Hall de que la raíz de la identidad debía estar en la creencia en un ancestro común y no en la lengua (2002, pp. 111-117) deja la poesía homérica fuera del estudio y análisis de la identidad, por lo que nos situaremos aquí en la segunda de las hipótesis. Siendo así, y teniendo presente que no hay distinción étnica basada en la lengua entre aqueos y troyanos, ¿marca el lenguaje algún tipo de diferencia en *Iliada*?

---

<sup>7</sup> Una excepción, no obstante, la constituye el poeta Hiponacte, que recoge léxico de lenguas de Asia Menor en sus poemas griegos.

### 3. 2. 1 La cuestión de la lengua.

En 2. 803-806, Iris se dirige a Héctor para encargarle que conduzca a los jefes troyanos a la batalla. Le dice:

“Ya que numerosos son los aliados en la gran ciudad de Príamo, y distintas sus lenguas por proceder de varios sitios, que cada uno dé la señal a aquellos de los que es jefe, y coloque en orden y se ponga al frente de sus conciudadanos”.

En 4. 437-438 se describe a los troyanos en la guerra de la siguiente forma: “no era de todos igual el clamor, ni único el modo de hablar; las lenguas se mezclaban al ser las gentes de múltiples lugares”. Y en 2. 867 se nos dice que Nastes “iba al frente de los carios, de bárbara lengua”. Parece entonces que no hay entre los troyanos uniformidad lingüística: Iris aconseja a Héctor que hable con los caudillos de los aliados para que cada uno transmita las órdenes a su batallón en su propia lengua, que no parece así ser la misma que la del hijo de Príamo; en el catálogo troyano los carios hablan, directamente, una “bárbara lengua”. Ambos contingentes se comunican entre sí sin mayor problema, pero esta situación no se produce entre los mismos troyanos, que tienen que sortear una serie de barreras lingüísticas sin paralelo en el lado argivo. Es decir, frente a la uniformidad lingüística aquea (jamás se menciona en *Iliada* problema alguno de comprensión en el bando argivo), los troyanos tienen serias dificultades para entenderse entre ellos porque “distintas son sus lenguas por proceder de varios sitios”. Ross afirma, a este respecto: “the selective recognition of linguistic diversity among Trojan ἐπίκουροι, versus the homogeneity of the Akhaians, offers a glimpse of an undeveloped and unstable proto-Panhellenism” (2005, p. 299).

El caso más discutido ha sido el de los carios “de bárbara lengua” del canto II, siendo este el único caso en *Iliada* en que encontramos la palabra “bárbaro” e incluso el único conocido antes del siglo VI a.C. (con Anacreonte; Hall, 2002, pp. 111-112; Ross, 2005, p. 304). Para Ross (2005, pp. 304-305) el término no debe denotar aquí más que “de lengua extranjera” antes que “el que no habla griego”, es decir, que el poeta estaría contemplando a los carios como una población extraña no solo para los aqueos, sino también para los propios troyanos. Según J. Hall (2002, pp. 111-112), existen cuatro grandes problemas en torno al término “bárbaro” en *Iliada*. En primer lugar, que es un *hapax*, es decir, es la única vez que aparece en toda la épica homérica; en segundo lugar, que el término, como hemos indicado, no vuelve a aparecer hasta Anacreonte en el siglo VI a.C.; en tercer lugar, que Tucídides (1. 3. 3) no parece ser consciente de que

el vocablo ya había sido usado por Homero y, por último, que precisamente los carios eran, de los extranjeros, los más cercanos a Grecia. Con respecto al segundo y tercer punto, Hall sostiene que la falta de atestiguación del término antes del siglo VI a.C. pudo deberse a la simple casualidad. Por otro lado, el hecho de que Tucídides no note su existencia en Homero podría indicar que, en su época, aún circulaban varias versiones de la épica homérica (ib., p. 112). Fuera o no así, centra la discusión en las posibles connotaciones lingüísticas de la palabra “bárbaro”, que él considera no necesariamente válidas, sugiriendo que, en época arcaica, incluido Homero, “bárbaro” no tendría vinculación alguna con la lengua. En el caso concreto de los carios, su conclusión es que, dada la relativa familiaridad de estos y los griegos, puede que los “barbarófonos” en *Iliada* indiquen, no aquellos que no hablan griego, sino aquellos que lo hacen mal (ib., p. 112). La teoría, no obstante, es meramente especulativa; Kirk (1985, pp. 260-261) también llama la atención sobre lo sorprendente de que precisamente los carios sean así llamados en el poema, dada la larga tradición de relaciones de los griegos con la zona desde la Edad del Bronce y seguramente durante la época arcaica; no plantea, no obstante, que “barbarófono” indique “el que habla mal griego”, sino el que no lo habla, como también formula E. Crespo (2004-2005, p. 37).

Para Ross (2005, p. 303), el lenguaje en *Iliada* revela una situación que constantemente diferencia entre aqueos y otros sin establecer una oposición directa o estricta, lo que nos lleva a los tres fragmentos antes comentados sobre las barreras lingüísticas entre los troyanos. En 4. 433-438, antes de indicar que sus lenguas se mezclaban por ser ellos de múltiples lugares, se compara el clamor de estos en la batalla con el balar desordenado de las ovejas:

“Los troyanos, como las incontables ovejas de un varón  
acaudalado están quietas en el establo mientras ordeñan su  
blanca leche y balan sin pausa al escuchar las llamadas de los  
corderos, así el bullicio de los troyanos sobrevolaba el ancho  
ejército”.

Este pasaje parece indicar una diferencia étnica entre los aqueos, que se comprenden mutuamente, y los dispares troyanos, de manera que la diferencia en el lenguaje marcaría el orden o desorden del bando en la batalla. H. Mackie (1996, pp. 1, 5, 12) establece un análisis de la forma de hablar de unos y otros —dicción, tema, objetivo y duración—, ultimando que el discurso hablado de los aqueos es agresivo, público y político, mientras que el del bando troyano es introspectivo, privado y poético.

Su conclusión es que estas no son diferenciaciones étnicas, sino estéticas (ib., p. 9), cuestión que aquí rechazamos en favor de una idea que ve en el lenguaje unificado aqueo una construcción consciente de comunidad, fenómeno que no se produce en un bando troyano lastrado por su desunión lingüística, reflejo de su dispersión política. Mackie no se atreve a ir más allá, cerrando la puerta a la discusión sobre un posible panhelemismo en *Iliada*, pero S. A. Ross (2005, pp. 306-307) plantea que esta distinción y la insistencia en la unidad lingüística aquea no puede ni debe ser casual. El deseo de caracterizar al troyano como dividido y caótico frente al aqueo organizado y unido parece estar en la base de la diferenciación lingüística intra-troyana presentada por el poeta de *Iliada*.

### **3.2.2 Los epítetos y los antropónimos aplicados a los troyanos.**

En esta sutil diferenciación se pueden mencionar bastantes más casos. Por ejemplo, algunos de los epítetos aplicados a los troyanos denotan un significado denigratorio (Crespo, 2004-2005, p. 35), como “autores de ultrajes” (*hubristeisi*) en 13. 633, en palabras de Menelao. En otros casos son sus antropónimos los que refieren un carácter arrogante: Hipíroco, muerto por Diomedes junto a Hipódamo en 11. 335, significa “soberbio”, “engreído”; Hiperénor, cuya vida es arrebatada por Agamenón y cuya soberbia es evocada por Menelao en 17. 24, quiere decir “Superhombre” (14. 516); Hipirión es “Superior” en 5. 144, herido por Diomedes y Arqueptólemo, “que comienza la guerra” o “que manda sobre la guerra” en 8.128, substituto del fallecido auriga de Héctor, Eniopeo, hijo “del soberbio Tebeo” en 8. 120. Para E. Hall, *hubristeisi* es el único epíteto realmente peyorativo aplicado a los troyanos, aunque, según ella, pierde peso e importancia si se compara con las decenas de ocasiones en que los troyanos son simples “domadores de caballos” (veinticuatro veces; E. Hall, 1989, p. 24). No obstante, E. Crespo (2004-2005, p. 35) llama la atención sobre lo extraño que es en la épica encontrar epítetos denigratorios, por lo que los troyanos “hacedores de ultrajes”, de *hybris*, no pueden aparecer en *Iliada* por casualidad, más sin encontrar paralelo en el bando aqueo. Precisamente las palabras de Menelao nos sirven aquí de ayuda. Con el pie apoyado sobre el cadáver de Pisandro, Menelao deja clara cuál es su motivación en la guerra:

“La afrenta que contra mí cometisteis vosotros, viles perras, sin temer en vuestro ánimo la pesada cólera del tonante Zeus hospitalario (...), vosotros que con mi legítima esposa y

muchas riquezas tuvisteis la locura de zarpar a pesar del amistoso trato que os dispensé.” (*Il.*, 13, 622-627).

A esa afrenta, el Atrida añade la soberbia con que ahora los troyanos pretenden tomar las naves, reclamando la ayuda de Zeus contra lo que considera una injusticia:

“A qué complacer entonces a estos hombres, autores de ultrajes (*hybris*), los troyanos, cuyo ardor siempre es inicuo y que no logran saciarse de la porfía del combate, que a todos por igual doblega (...). ¡Solo los troyanos son insaciables de lucha!” (13. 633-639).

Y, mucho antes, en el combate singular con Paris, Menelao insiste: “¡Zeus soberano! Concédeme vengarme del que antes ha hecho mal, del divino Alejandro (...) para que también los hombres venideros se estremezcan de hacer mal al que aloje a un huésped y le ofrezca amistad” (*Il.*, 3, 351-354). La afrenta la inician los troyanos, es indudable. Invitado en la casa de Menelao, Paris secuestra a la mismísima esposa del jefe del *oikos*, llevándola a su propio hogar; rompe entonces toda etiqueta de bienvenida, poniendo en grave peligro las relaciones entre ambas comunidades. En seguida Menelao busca su lista de amigos-huéspedes y reúne un ejército para vengar la ofensa, comenzando un asedio de diez años cuyo trasfondo simbólico no es otro más que el quebranto de los valores culturales del mundo griego representados por la *xenia*: “la caída de Troya (...) muestra cuál es el castigo que acechaba a los quebrantadores de la hospitalidad” (Hoces de la Guardia y Bermejo, 1987, p. 54). Por muy similares que sean sus valores culturales y culturales, por no decir casi idénticos, el poeta de *Iliada* no pierde la oportunidad de señalar quiénes fueron los primeros en romper los sagrados pactos de hospitalidad por los que el asedio a Troya se está llevando a cabo; es más, vuelve a ser un troyano, en este caso Pándaro, el causante de la ruptura de los juramentos en el duelo singular entre Paris y Menelao (4. 105 ss.), reanudándose entonces la contienda.

### **3.2.3 El comportamiento colectivo de aqueos y troyanos.**

Edith Hall (1989, p. 31) recurre entonces a una supuesta unidad troyana frente a un bando aqueo en continua tensión, con Aquiles desafiando la comunidad por su cólera y poniendo en grave peligro la integridad del campamento argivo, cuando lo cierto es que, aparte del simbolismo de la desunión lingüística que acabamos de analizar, el bando troyano vive sus propias tensiones. En el canto sexto, Héctor sale momentáneamente de la contienda para entrar en la ciudadela y convencer a su hermano

de que salga del palacio y emprenda la lucha, ya que los troyanos y los aliados están muriendo por culpa de sus ultrajes. La escena en que Héctor, vestido para la batalla, sucio de barro y sangre y con su inmensa lanza de once codos en la mano, encuentra a Paris, es inmensamente significativa: “lo halló en la habitación manipulando las muy bellas armas, el broquel y la coraza, y palpando las piezas del corvo arco. La argiva Helena entre las sirvientas de la casa estaba sentada y a las criadas ordenaba primorosas labores” (6. 321-324). Ante tal tesitura, Héctor no puede más que exclamar:

“¡Desdichado! (...) Las tropas en torno de la fortaleza y de la escarpada muralla perecen batiéndose, y por tu culpa el griterío y el combate arden alrededor de esta ciudad. Tú mismo te opondrías a otro a quien en un sitio vieras remitir en el abominable combate. ¡Arriba! No sea que la ciudad arda pronto con fuego abrasador” (6. 325-331).

Poco después, ante la impuntualidad de su hermano, Héctor insiste en la falta de voluntad de Paris en la guerra, causa por la que los troyanos están sufriendo múltiples penalidades (6. 521-525). Pero ya antes Paris había recibido la reprimenda de Héctor. Al encontrarse con Menelao yendo hacia él en la batalla, Alejandro se repliega presa del pánico, por lo que Héctor, al observar la patética escena, pronuncia unas palabras que creemos significativas:

“¡Calamidad de Paris, presumido, mujeriego y mirón! (...) A carcajadas seguro que se ríen los aqueos, de melenuda cabeza, que creían que eras paladín y campeón, porque es bella tu apariencia; pero en tus mientes no hay fuerza ni coraje. (...) ¿No quieres aguardar de pie firme a Menelao, caro a Ares? (...) No te socorrerán ni la cítara ni los dones de Afrodita, ni la melena ni la galanura, cuando te revuelques en el polvo. Mas los troyanos son muy timoratos; si no, ya estarías vestido con pétrea túnica por tantos males como tienes en tu haber” (3. 39-57).

Poco después, en el mismo canto, volvemos a encontrar referencias a la galantería de Alejandro de la mano de Afrodita, que manda a Helena ir al tálamo a encontrarse con su esposo después de sacarlo de la batalla, diciendo: “allí está él (...), destilando belleza del cuerpo y del vestido. No dirías que viene de pelear con un hombre, sino que va a la pista de baile o que se acaba de sentar, nada más dejar la danza” (3. 391-394). En el último canto, Príamo lamenta la muerte de Héctor haciendo

una comparativa de sus hijos fallecidos con los que han quedado vivos (entre ellos, como sabemos, Paris), diciendo: “me han quedado todos estos baldones, mentirosos, danzarines, valiosos solo en las cadencias del coro, depredadores de los corderos y los cabritos de vuestro propio pueblo” (24. 260-262). Incluso podemos recordar el discurso (casi reprimenda) de Sarpedón a Héctor en 5. 472-492, en que el héroe licio reprocha al Priámda que sean los aliados los que más ímpetu ponen en una guerra que no es la suya, producida por causas ajenas a su bienestar y que tienen que ver con la afrenta de Paris. Por ello se espera de este que esté en la primera línea de la batalla, dado que en todo momento se reconoce que, si hay algún culpable, desde luego es Alejandro y la ofensa que comete contra los aqueos al romper los deberes de hospitalidad (la *xenia*). Ni siquiera Helena sale en su defensa. En el canto VI, justo después de que Héctor obligue a su hermano a dejar la seguridad del palacio y salir a la batalla, la argiva exclama: “ojalá entonces hubiera sido la esposa de un hombre mejor, que conociera la recta irritación y los reproches de las gentes. Pero este ni ahora tiene firmeza en las mientes ni más adelante la tendrá” (6. 350-353). Y antes, tras ser salvado Paris por Afrodita de su enfrentamiento con Menelao, Helena expresa el deseo de que Alejandro hubiera perecido en el combate “doblegado ante el fuerte guerrero que fue mi anterior marido” (3. 429). La situación, por tanto, está lejos de ser idílica en el bando troyano. Paris representa aquello por lo que la ciudad de Troya está pereciendo. Es más, las acusaciones a este de falta de valía y de regocijarse más en los placeres y la música que en la guerra no encuentran paralelo en el bando aqueo; salvo Aquiles y su sempiterna cólera, no hay entre los argivos reproche alguno a Menelao o Agamenón, a quienes no se considera culpables de haber acudido al asedio de Troya. Si hay una guerra justa, esta es la contienda contra los troyanos, particularmente contra Paris, tímidamente orientalizado en su descripción de cobarde y casi afeminado.

Pero podemos rescatar más evidencias indirectas de identidad en base a la conducta. Cuando los troyanos obtienen su primera victoria, Héctor se dirige a ellos en asamblea en el campo de batalla, una vez apartados los cadáveres, llevando en la mano la misma lanza de once codos con la que, simbólicamente, acudía a llamar a su hermano Alejandro y sobre la que se apoya ahora para dirigirse a los troyanos (8. 493-494). Esta escena puede contraponerse a la convocatoria a asamblea que realiza Agamenón en el canto II, tras haber recibido el engañoso consejo de Ensueño de que es hora de tomar la ciudad, en que el soberano de hombres toma el cetro para ir llamando a los caudillos aqueos, símbolo de la palabra en la asamblea (2. 46). Para Griffin (1983, p. 13), esto es

evidencia de que unos y otros poseen valores distintos, negando Héctor el símbolo del orden cívico, el cetro, y substituyéndolo por la lanza, símbolo de la fuerza militar. Pero uno de los puntos más insignes en el debate sobre la identidad aquea tiene que ver con la propia forma de hacer la guerra. En 4. 428 ss. se describen las formas de acudir a ella de aqueos y troyanos. De los primeros se dice: “daba órdenes a los suyos cada príncipe, y los demás iban callados -habrías asegurado que tantas huestes como les seguían no tenían voz en el pecho- y en silencio, temerosos de los capataces”. De los segundos, ya lo sabemos: acuden chillando como ovejas que balan, desordenados y hablando distintas lenguas. En el canto III se repite la imagen:

“Una vez ordenado cada ejército con sus príncipes, los troyanos marchaban con vocerío y estrépito igual que los pájaros, tal como se alza delante del cielo el chillido de las grullas, que, cuando huyen del invierno y del indecible aguacero, entre graznidos vuelan hacia las corrientes del Océano (...). Los aqueos, en cambio, iban respirando furor en silencio, ansiosos en su ánimo de prestarse mutua defensa” (3. 1-9).

Quizás por ello, el número de muertos totales en la contienda es menor en el bando argivo que en el troyano. Edith Hall (1989, p. 30) cuenta ciento ochenta y nueve troyanos frente a cincuenta y tres aqueos, Kirk (1990, p. 22) da cifras aproximadas de entorno a ciento setenta troyanos y cincuenta aqueos y E. Crespo (2004-2005, p. 38) rescata un episodio particular a este respecto que creemos representativo. En la batalla ante los barcos en 15. 405-591, ésta parece producirse de un modo equilibrado, es decir, ni los aqueos son capaces de rechazar a los troyanos ni éstos llegar a las naves. Sin embargo, el recuento de muertos al final de la batalla revela, de nuevo, más fallecidos troyanos (seis) que aqueos (tres). El desastre que produce la cólera de Aquiles y su ausencia de la contienda a lo largo del relato y hasta su reincorporación tras la muerte de Patroclo parece estar diezmando las tropas argivas y, sin embargo, cuando observamos detalladamente el número de fallecidos, son más los troyanos que están muriendo en la batalla que los propios aqueos. Para E. Crespo (ib., p. 38) es importante resaltar cómo se desarrolla el desastre dánao, que sigue siempre el mismo esquema: a cada victoria argiva le sigue una derrota que empeora la situación; y, aún empeorándola, sus héroes mueren en menor cantidad.

Las referencias a los troyanos bulliciosos, como ovejas o grullas, frente a los silenciosos aqueos, que contienen el furor en el pecho, refleja dos maneras de hacer la

guerra, que, en parte, ya nos vienen adelantadas por la desunión lingüística troyana: la disciplina, el orden y la unidad aquea frente al caos, la desunión y la dispersión troyana (Kirk, 1985, p. 265; Crespo, 2004-2005, p. 38). Los aqueos, nos viene a decir el poeta, ganaron la guerra de Troya debido a que eran mucho más disciplinados, con una incipiente conciencia de unión solidaria frente al enemigo, y la manera de mostrarlo a la audiencia toma la forma de referencias indirectas como las hasta ahora vistas: frente a un bando aqueo que no presenta problema alguno de comunicación, ni el propio Héctor puede dirigirse directamente a sus hombres porque cada batallón, o al menos muchos de ellos, habla su propia lengua; por ello, frente al bullicio troyano, que implica desorden, el aqueo va a la batalla en silencio, indicando disciplina (Lévy, 1991, p. 52; Crespo, 2004-2005, p. 36; Ross, 2005, p. 306). Es más, incluso fuera de la batalla, Homero insiste en el estruendo de los enemigos de los aqueos. Tras recomendar Iris a Héctor que se dirija a los jefes troyanos dado el problema de la barrera lingüística intra-troyana, este levanta la asamblea y en seguida “se precipitaron a las armas, todas las puertas se abrieron y se lanzó fuera la hueste de infantes y de cocheros; y se suscitó un enorme estruendo” (2. 808-810). Estas referencias, unidas quizás a la imagen de Héctor hablando en la asamblea mientras se apoya en su lanza y no en el cetro, denotan el carácter militar e irreflexivo de los troyanos, que son como “grullas” y avanzan de forma desordenada.

La razón del menor número de muertos aqueos en la contienda nos la da el propio poema. Luchando por el cadáver de Patroclo, troyanos y argivos caen a manos unos de otros. De estos últimos se afirma, directamente, lo siguiente: “tenían pérdidas menores porque no olvidaban protegerse entre la muchedumbre del abismo de la muerte” (17. 365-365). Edith Hall no va más allá de la siguiente afirmación: “this is the exception that almost proves the rule” (1989, p. 30), sugiriendo que los muertos se substituyen por heridos en el bando aqueo porque la tradición requiere que algunos argivos sobrevivan a Héctor y por el propio hecho de la caída de Troya. No obstante, la afirmación no nos parece del todo consistente. Aún contemplando la substitución de muertos por heridos en el bando argivo, la diferencia entre los muertos de uno y otro bando es enorme, de más del doble de fallecimientos. Sin eliminar a los héroes que sobreviven a la caída de Troya, lo cierto es que el poeta de *Iliada* podía haber imaginado otras muchas muertes de personajes con mucha menor trascendencia, incluso inventados para la causa, y decide no hacerlo. No hay que olvidar que, al fin y al cabo, Homero es un artista, no un historiador ni un sociólogo (Raaflaub, 1997, p. 627) y esto

explica que vigilara no cometer anacronismos flagrantes, como que ciertos héroes que sobreviven el asedio de Troya mueran en la llanura troyana, pero no con el detalle que esperaríamos de alguien interesado en construir un relato histórico.

La superioridad aquea viene marcada también por otros cauces. Por ejemplo, nunca son capturados ni suplican al vencedor abrazando sus rodillas, cuestión que sí se produce con frecuencia entre los troyanos. En el canto 6. 45-50, Adresto suplica su vida a Menelao: “¡préndeme vivo, hijo de Atreo, y acepta un rescate digno!”, y continúa mencionando las muchas riquezas que su padre estaría dispuesto a darle a cambio de la vida del hijo. Lo mismo ocurre con el célebre personaje de Dolón, reflejo de soberbia y cobardía; acudiendo voluntariamente como espía a las naves aqueas, es divisado por Ulises y Diomedes, que en seguida ponen en marcha un plan para capturarlo. Una vez es alcanzado por la pica del Tidida, el comportamiento de Dolón es significativo: “se detuvo, presa del terror, balbuciendo -los dientes le castañeaban en la boca- y pálido de espanto” (10. 374-376). Inmediatamente se echa a llorar e inicia su súplica: “¡prendedme vivo, que yo me rescataré, pues tengo en casa bronce, oro y forjado hierro!” (10. 378-379), y, como Adresto, recuerda las riquezas que su padre pagaría por su vida. En 11. 122-135, Agamenón captura a los hermanos Pisandro e Hipóloto, hijos de Antímaco, que, siguiendo el ritual, suplican por su vida aludiendo a las riquezas de su familia; lo mismo ocurre en 16. 330, en que Ayante, hijo de Oileo, captura vivo a Cleobulo; en 20. 463-465, Aquiles hace lo propio con Tros Alastórida y en 21. 26-28 selecciona a doce troyanos como prisioneros para hacerlos quemar vivos en la pira funeraria de Patroclo. En la descripción de la captura y muerte de Licaón, hermano de Héctor, encontramos la referencia más larga y detallada al rapto de un troyano, seguido de la súplica y culminado con la muerte (21. 34-135). Estas referencias son importantes en tanto que no encuentran paralelo en el bando argivo; o lo que es lo mismo, solo los troyanos son capturados vivos, ante lo cual el esquema de acontecimientos es siempre el mismo: suplican por su vida (si pueden) y acaban muriendo a manos del que se ha apoderado de ellos.

En 15. 348-351 encontramos otra imagen sin igual en el bando aqueo. En plena batalla por las naves, Héctor arenga a los troyanos diciendo:

“Al que yo vea en otro sitio que no sea junto a las naves, allí mismo me las ingeniaré para matarlo, y quizá no le hagan partícipe del fuego tras la muerte sus parientes y parientas, sino que los perros lo arrastrarán delante de la ciudad”.

La amenaza con dejar los cadáveres para consumo de los perros, sin recibir un enterramiento digno, no es, desde luego, una excepción en *Iliada*, pero sí lo es la intimidación con matar a los propios compañeros si estos no se comportan en la batalla como debían. Héctor no cumple su amenaza y es innegable que el único sacrificio humano en el poema viene de la mano de Aquiles, cuando, como hemos podido indicar, quema en la pira de Patroclo a doce jóvenes troyanos. De ahí, por ejemplo, la insistencia de Edith Hall (1989, p. 27) en la arbitrariedad de “barbarizar” al troyano y no hacer lo mismo con el que ella considera el verdadero salvaje del poema, esto es, Aquiles. No obstante, la investigación tiende a ver el conflicto y el comportamiento del Pelida desde dos perspectivas: en primer lugar, que sea una forma de conectar a la audiencia con los conflictos presentes, quizás con la problemática de una élite emergente; y, en segundo lugar, que el “salvajismo” de Aquiles sea una forma de mostrar, por oposición, los valores que debían definir el comportamiento aqueo. No debemos olvidar que el trasfondo social y material del poema tiene sentido desde una perspectiva antropológica, es decir, debió de existir en un tiempo y un espacio concretos, centrándose en conflictos típicos y/o en dilemas éticos de su época, pero situando estos relatos en un “contexto histórico” que es, en realidad, secundario: “heroic epic is historical in appearance, but contemporary in meaning” (Raaflaub, 1997, p. 628; también Ross, 2005, p. 301). De manera que el comportamiento de Aquiles puede tener significado ante un auditorio que conoce los motivos de su cólera, y quizá los comparta, pero que sabe que, pese a todo, pertenece a su órbita cultural<sup>8</sup>. En este contexto, los excesos troyanos no deben sorprender a la audiencia: en 21. 130-132, en el contexto del rapto y muerte de Licaón, Aquiles menciona que los troyanos tienen por costumbre tirar caballos vivos al río Escamandro.

Podemos mencionar más evidencias indirectas sobre la identidad basada en el comportamiento. El canto X, conocido como “Dolonía” y al que ya hemos hecho referencia de manera breve, ha sido tomado tradicionalmente como el contraste más evidente entre aqueos y troyanos. Al inicio del canto, Agamenón observa en la noche los dos ejércitos acampados en la llanura troyana. Viendo al enemigo, “admiraba las numerosas hogueras que ardían ante Ilio, los sonos de las flautas y zampoñas y el bullicio de las gentes” (10. 12-13); en cambio, cuando mira hacia las naves de los

---

<sup>8</sup> La cuestión del sacrificio de los doce troyanos, no obstante, ha sido enormemente discutida (¿es el reflejo de una “prehistoria” griega?), en la línea de los debates en torno al sacrificio humano en Grecia, por lo que dejaremos aquí la cuestión al rebasar los límites del presente trabajo.

aqueos “se mesaba la cabeza, arrancando de raíz a mechones el pelo en honor del sublime Zeus, y su noble corazón gemía con fuerza” (10. 15-16). Contrasta así el ambiente festivo, de nuevo bullicioso, del bando troyano, frente a la quietud y preocupación de los aqueos. Por ejemplo, las flautas y las zampoñas no son mencionadas en ninguna escena argiva (Hainsworth, 1993, p. 158), lo que, sumado al carácter troyano, crea una imagen de imprudencia y engreimiento ante la posible victoria que no encuentra paralelo en el bando aqueo. La propia figura de Dolón, de quien ya habíamos rescatado su súplica, es altamente simbólica. Siendo el único hijo varón de cinco hermanas, es descrito “de aspecto vil pero ligero de pies” (10. 314-316), en un claro intento de menospreciar su figura (ib., p. 186): su físico no es agraciado y su jactancia resulta por ello patética; es más, siendo el único hombre entre cinco hermanas cabe incluso pensar que su carácter es afeminado (ib., p. 187). El propio nombre de Dolón hace referencia a su carácter traicionero y engañador. No obstante, es posible que no se esté aquí tomando a Dolón como referente troyano, sino como espejo del anti-héroe, tal como lo era Tersites en el bando aqueo en 2. 212 ss. (E. Hall, 1989, p. 32).

### **3. 2. 4 Costumbres: matrimonio y vestimenta.**

Otro ejemplo de contraste entre identidades lo constituye la monogamia aquea enfrentada a la posible poligamia troyana. El caso más comentado ha sido tradicionalmente el de Príamo, quien recuenta en el último canto los hijos que le quedan vivos: “diecinueve me habían nacido de un único vientre, y otras mujeres habían alumbrado en el palacio a los demás” (24. 496-497). Se entiende así que Hécuba tiene diecinueve de los cincuenta hijos de Príamo (24. 495) y que ¿sus demás mujeres? dan a luz al resto. Estas últimas son llamadas en el poema *gunaikes*, que puede significar, efectivamente, “mujeres”, pero también “esposas” (ib., p. 43), por lo que el verso hace gala, en realidad, de una gran ambigüedad. En *Iliada*, aparte de Hécuba, se menciona a Laótoe (21. 85 y 22. 48), madre de Licaón y Polidoro (22. 46) y a Castianira, madre de Gorgitión (8. 302-305). Del total de los cincuenta hijos de Príamo, en *Iliada* solo encontramos mencionados veintidós; si de estos restamos los tres hijos que no son de Hécuba (Licaón, Polidoro y Gorgitión), nos queda un total de diecinueve hijos (datos recogidos por Richardson, 1993, p. 325), curiosamente los que Príamo menciona como hijos “de un único vientre”. Dado que los aqueos distinguen claramente entre esposas y amantes y Príamo parece no hacerlo, llamando *gunaikes* a las mujeres con las que tiene hijos aparte de ese único vientre, y dado también que no se llama “bastardo” a ninguno de los hijos que no son de Hécuba, cabe pensar que la ambigüedad es deliberada, es

decir, que el poeta de *Iliada* nos está presentando una práctica polígama en contraste con la monogamia argiva (E. Hall, 1989, p. 43; Crespo, 2004-2005, p. 37).

Por otro lado, en varias ocasiones se menciona la vestimenta ostentosa de algunos troyanos para el combate como una contraposición entre lo útil y sobrio de los aqueos, como siempre, y lo vano, insustancial y teatral de los primeros. En el “Catálogo de las naves”, el jefe cario Nastes va cubierto de oro “como una muchacha” (2. 872), por lo que se le llama “insensato” (2. 873) y se le recuerda que el metal precioso no le librá de morir en la batalla (2. 873-875), como en efecto le sucede a manos de Aquiles. En 3. 15-20 se describe el atuendo de Paris al entrar en la contienda, de entre el que destacamos una piel de leopardo que el Priámda se echa sobre los hombros (3. 17). Aquí, Edith Hall llama acertadamente la atención sobre el hecho de que Agamenón (10. 23) y Menelao (10. 29) visten también una piel de león y de leopardo moteado respectivamente, queriendo hacer ver que la vestimenta no necesariamente indica diferencia; no obstante, Griffin (1983, p. 5) y E. Crespo (2004-2005, p. 45) insisten en que las circunstancias son diferentes: Paris se echa sobre los hombros una piel de leopardo como la de Menelao, pero lo hace para entrar en combate, algo totalmente inapropiado y, desde luego, exótico. Los Atridas, sin embargo, visten estas prendas para acudir a la asamblea nocturna del canto X, cuando las naves de los aqueos están siendo cercadas, en un contexto, por tanto, muy distinto. Para Hainsworth (1993, pp. 160-161) es posible, incluso, que la piel de leopardo de Menelao sea una referencia directa y consciente a la vestimenta de su rival, Paris, como una forma de enfrentar los hábitos de unos y otros: ambos poseen el mismo atuendo, pero desde luego Menelao no acude con él a la batalla. Es más, recordemos que en el mismo momento en que Paris sale al encuentro del Atrida con la piel de leopardo, en seguida echa a correr presa del pánico, por lo que Héctor le recrimina, con todo el sentido, su carácter mujeriego y presumido (3. 39).

Dolón, de quien ya hemos podido hablar, lleva igualmente en 10. 333-334 una piel de lobo sobre los hombros y, en la cabeza, un casco hecho con piel de comadreja, símbolo de una reputación maligna (Hainsworth, 1993, p. 189; E. Crespo, 2004-2005, p. 37). En 17. 43 ss., Euforbo, que viene de acabar con la vida Patroclo, muere a manos de Menelao. En la descripción del impacto de la pica del Atrida sobre el troyano se nos dice que “de sangre se empapó su cabello, semejante al de las Gracias, y los bucles, que formaban avisperos sujetos de oro y plata” (17. 51-52), un exceso que quizás ayuda a conformar la imagen de su orgullo y caída (Edwards, 1991, p. 68), con la sangre

envolviendo el lujo del muerto, al tiempo que conlleva una visión excéntrica, como en los casos de Paris y Nastes, de acudir a la batalla, con un peinado sujeto con oro y plata. Somos conscientes de que en todos estos casos estamos ante descripciones individuales que no se aplican al conjunto de los troyanos (Crespo, 2004-2005, p. 37). Es más, la descripción de las panoplias de Paris, Agamenón, Patroclo o Aquiles son muy similares, de manera que las diferencias entre ellas se deben al individuo y no a su origen. Sin embargo, consideramos que estas referencias no deben ser pasadas por alto ni catalogadas como excepciones o anécdotas en el conjunto del poema, sino que representan una genuina tendenciosidad por parte del poeta y, por tanto, una noción de comunidad.

### **3. 2. 5 La tendenciosidad del poeta hacia el bando aqueo.**

Edith Hall (1989) concluye que, dadas las semejanzas de uno y otro bando, no habría en *Iliada* tendenciosidad hacia los aqueos, es decir, que el poeta no pretendería que la audiencia tomara partido por uno u otro bando, sino que se mostraría neutral y proclive a la empatía con el bando troyano. Una idea semejante plantea Jonathan Hall (1997, 2002), al considerar que el panhelenismo es un fenómeno casi exclusivo del siglo V a.C. y profundamente atenocéntrico, con lo que niega las diferencias étnicas del poema y la tendenciosidad que estas suponen. Para Lévy (1991), en cambio, hay en *Iliada* un primigenio sentido de panhelenismo, lo mismo que para Nagy (1994, 1996), García Iglesias (2000), Ross (2005), Crespo (2004-2005), Carlier (2005) o Mitchell (2007). Las referencias indirectas a la identidad aquea contrapuesta a los modos, conductas y hábitos de algunos troyanos (o de los troyanos en general, como su modo de acudir a la batalla) indican, para nosotros, una línea de tendenciosidad del poeta de *Iliada* hacia el bando aqueo, de tal manera que, pese a que a primera vista no hay diferencias, cuando se producen la balanza cae siempre hacia el lado argivo.

Según Nagy (1996, p. 30), la tendenciosidad es evidente desde el momento en que el poema toma una dimensión de autoridad panhelénica, es decir, desde que se difunde y se repite con rapidez pasmosa a partir del siglo VIII a.C.. Cabe preguntarse por qué se conserva *Iliada* como un elemento central de la cultura griega aún en época helenística, por qué se sigue discutiendo en los ámbitos académicos sobre el contenido, la geografía o la etnografía que presenta el poema. Consideramos que la respuesta debe estar en el germen de panhelenismo que contiene la historia sobre la expedición de los diferentes reinos de lo que luego será la Hélade contra un enemigo común, Troya. Esto es, que el poeta, a través de la serie de evidencias que hemos rescatado, sí se mueve con

tendenciosidad, haciendo ver que, pese a las semejanzas, al final los aqueos son más disciplinados, más ordenados, más leales, más prudentes y están más unidos que los troyanos. No puede ser casual que el gran héroe troyano, Héctor, eche a correr presa del pánico al enfrentarse por fin frente a frente con Aquiles; pese a las atrocidades de este, no olvidemos que su acción está siempre enmarcada por la cólera, el pretexto que muestra al auditorio de qué formas se puede romper con aquello que le define: “both epics make the audience blame for problems those who violate conventional norms of behavior or ignore their social position” (Scodel, 2002, p. 211).

Quizá no estemos ante un relato en blanco y negro, como no lo estábamos tampoco ante la obra de Heródoto, sino ante una confrontación ambigua, no fácil de ver a primera vista, entre el aqueo y el troyano, pero también entre los propios valores aqueos que Aquiles desafía. Hemos desgranado aquí la serie de evidencias a la identidad que *Iliada* refleja, pero entendemos que su efectividad debe residir en los que escuchan la historia de los últimos días de Héctor y de la cólera de Aquiles. Sin un auditorio que asimile los valores transmitidos por el poema, este no habría logrado difundirse y mantenerse en el tiempo de la manera en que lo hizo. Ambos, *Iliada* y auditorio, son conceptos inseparables.

### **3.3 El carácter panhelénico del auditorio del poema.**

El éxito y la difusión de la *Iliada*, su mantenimiento en el tiempo como núcleo de la cultura griega, no puede ser accidental. Debe contener algo que explique su potencial de duración, su repetición insistente. El texto adquiere una autoridad cultural que es innegable. Por ejemplo, en el siglo VII a.C. parece que Solón pretendió apoyar las reivindicaciones atenienses sobre Salamina invocando dos versos de *Iliada* en que Áyax reparaba sus barcos entre los atenienses: “Ayante había traído de Salamina doce naves y las guió y apostó donde estaban los batallones atenienses” (2. 557-558); los megarenses acusaron a Solón de haber introducido los versos en el poema de forma fraudulenta para justificar las pretensiones atenienses y la acusación se extendió a lo largo de toda la Antigüedad. Igualmente, Gregory Nagy (1996, pp. 65-66) llama la atención sobre la importancia de las Panateneas en la difusión de los poemas homéricos y, sobre todo, en el control de los mismos. Invoca un fragmento de Heródoto (5. 90. 2) en que éste afirma que los Pisistrátidas *poseían* manuscritos de poesía oracular que almacenaban en la Acrópolis de Atenas como símbolo de prestigio, riqueza y poder, siendo esto para él una perversión de la posesión pública de la poesía, que debía ser

consultable y abierta a la polis, no privada. La recensión pistrática y la obligación de recitar los poemas homéricos en el festival de las Panateneas, como se afirma en el Hiparco 228 b-c, diálogo del *corpus* platónico pero generalmente considerado espurio, pudieron así responder a un intento de control del contenido de unas obras que debían tener una autoridad previa a estos momentos del siglo VI a.C.; o lo que es lo mismo, tener la posesión de la poesía implicaría tener el control de su contenido. Nagy plantea entonces que es ahora cuando los poemas se ponen por escrito, precisamente en este contexto de intervención pistrática; nosotros preferimos quedarnos con la idea de que la recensión y la obligación de su canto en las Panateneas debían implicar que su canonización ya estaba lograda y que su control era algo ansiado por las estructuras de poder.

Entendemos que la respuesta al por qué de la fijación de *Iliada* está en su incipiente panhelenismo, implícito en el propio poema por medio de las evidencias indirectas a la identidad que acabamos de tratar y por el hecho de que, ante todo, intente ser lo más abarcador posible. Los poemas homéricos tienen un potencial inclusivo y ello no puede obedecer solo a causas narrativas. Debe tratarse, como aquí defendemos, de una autoridad diferente, de una definición de la identidad social colectiva que escucha y asimila el poema precisamente porque éste representa una serie de cuestiones sociopolíticas con las que la audiencia se identifica (Nagy, 1994, pp. 54-60; García Iglesias, 2000, pp. 251-252; Scodel, 2002, p. 176; Crespo, 2004-2005, p. 43; Ross, 2005, p. 307; Mitchell, 2007, p. 42; Haubold, 2000, p. 145). Sin esta base, los poemas, quizá, no hubieran alcanzado la tremenda difusión que sabemos que lograron.

En los últimos años se viene cuestionando la vinculación aristocrática de los poemas homéricos, es decir, que fueran compuestos y difundidos únicamente en contextos de élite. En los años 60, Kirk (1962, pp. 274-278) planteaba que *Iliada* y *Odisea* pudieron ser compuestos, efectivamente, en un entorno aristocrático, pero que, aunque así fuera, en seguida habrían salido de ese círculo para acabar logrando una audiencia mucho mayor, desde luego no solo elitista, como demuestra para él el propio nombre de Demódoco, “que complace a- o es aceptado por- el *demos*”. Según Nagy (1994, p. 57), para que la tradición sobreviva debe ser continuamente representada ante la mayor audiencia posible, entendiendo la poesía homérica como profundamente panhelénica al haber sido capaz de solapar o sobreponerse a las distintas tradiciones locales y así acabar resultando en un relato común a todos. Sostiene que la supervivencia de los elementos que conforman esta tradición está en los oídos de la

audiencia que la recibe, inmersa en un continuo proceso de recomposición, de manera que cada última representación, que está substituyendo a las anteriores, supone una crisis para el mito al decidir entonces el auditorio qué se sigue transmitiendo y qué no (ib., pp. 57-58). Recordemos que, para Nagy, lo que marca el éxito de los poemas es la *aletheia* del poeta, la suerte de “verdad universal” que tiende a oponerse a las tradiciones locales en el proceso de lograr una versión convergente, aceptable por todos los griegos (ib., p. 60). En este discurrir, lo que tenemos ahora sería el resultado de la canonización de la última versión aceptada y esta canonización no se puede explicar sin tomar en cuenta el panhelenismo del auditorio, la capacidad del poema de llegar al mayor número de gente posible y que explica su carácter inclusivo y su absoluta carencia de elevación de unos lugares por encima de otros.

Edith Hall decía que los poemas épicos *Iliada* y *Odisea* no eran tendenciosos ni panhelénicos porque, en realidad, esa imagen nos venía dada por los *scholia* helenísticos o clásicos, que manipulaban el texto para llevarlo a la conveniencia histórica y social de su época. Pero lo cierto es que el panhelenismo del auditorio de Homero debe explicar el por qué de la cristalización y aceptación de los poemas desde el siglo VIII a.C. hasta época helenística, aún sabiendo que es la influencia de los investigadores de la Biblioteca de Alejandría, particularmente de Zenódoto de Éfeso, la que diferencia decisivamente *Iliada* y *Odisea* del resto de poemas épicos. Si la difusión se hace desde un centro (Nagy, 1994, p. 54; 1996, p. 43) o desde varios (Beecroft, 2010, p. 102) no podemos saberlo con seguridad. Los poemas son fruto de un proceso evolutivo en el que Homero se convierte en el “culture hero of Hellenism, a most cherished teacher of all Hellenes” (Nagy, 1996, p. 112). La propia Edith Hall (1989, p. 48), contraria a esta visión, reconocía en su obra que, pese a todo, *Iliada* es profundamente etnocéntrica, es decir, que el autor del poema estaba produciendo un discurso que acabaría domesticando y subordinando en el imaginario griego la futura confrontación clásica entre lo que vino a llamarse Asia y lo que sería el conjunto de la Hélade.

No hace falta aún la figura del “bárbaro”, que tan bien se definirá después, para mostrar tendenciosidad al auditorio. Para Scodel (2002, p. 211): “perhaps the greatest achievement of the *Iliad* is that it can create such cohesion in its audience without demonizing the Trojans”. El auditorio se siente familiarizado con la unión lingüística, social y cultural de los aqueos, que quizá ve en el poema una extensión o idealización de su propia cultura compartida (Ross, 2004-2005, p. 314). Teniendo en cuenta la inestabilidad de nociones como la identidad de grupo, más en tradiciones orales, Ross

sugiere que la unidad aquea es efectiva como aparato literario en *Iliada* precisamente porque representa un genuino sentimiento de panhelenismo en el poeta y en la audiencia del siglo VIII a.C., posiblemente intensificado, como hemos visto, por las nuevas realidades surgidas tras la colonización. En un futuro, los aqueos son identificados como griegos, por más que los troyanos no sean en *Iliada* los “bárbaros” de Isócrates. En definitiva, *Iliada* ve un naciente “nosotros” contra un todavía poco definido “esos otros”, pero parece innegable que el auditorio del siglo VIII a.C. compartía lo suficiente como para aceptar una épica común en la que reconocen a los aqueos, en último término, como griegos.

## Conclusiones

La definición del sentimiento identitario ha sido y es una cuestión compleja. Su ambigüedad y maleabilidad impiden una exposición cerrada de sus características particulares, o al menos deberían imposibilitar cualquier pretensión axiomática de dilucidación de su estructura. En el tiempo pasado, y en el presente, la noción de “identidad” ha sido siempre un constructo, una convención aceptada por los miembros de la comunidad sobre la base de un grupo de elementos que suelen repetirse con frecuencia en los discursos étnicos o identitarios: el *compartir* la misma lengua, la misma religión, las mismas costumbres o folclore, el mismo pasado o la misma ubicación geográfica. Eric Hobsbawm insiste en la necesidad de destripar la *invención de la tradición*, es decir, de observar con la mayor distancia posible los discursos contruidos, inventados, que dan cabida a las reivindicaciones identitarias. Esta es la base principal sobre la que se sustenta el presente trabajo: la flexibilidad de esta noción, la imposibilidad de convertir su definición en algo adscrito a un tiempo determinado, la conciencia de que su significado puede variar según las necesidades y capacidades del momento, según las exigencias de la comunidad y lo que ésta está dispuesta a aceptar.

El caso de Grecia es, quizás, uno de los que mayor complejidad presenta en el estudio de la “conciencia de comunidad” en el pasado. Dividida su lengua en una miríada de dialectos, incapaces de mostrar una unidad política como la lograda por Roma, el caso griego presenta una serie de retos sin duda atractivos. Un poema del siglo VIII a.C., cuya tradición remonta casi con gran probabilidad a la época micénica e incluso a época de comunidad indoeuropea, sobrevive hasta época helenística como uno de los pilares de la cultura helena; su contenido, sin embargo, es en ocasiones difuso y su definición de la comunidad no parece ser tan evidente si se observa la fuente de

forma directa. No hay un recurso explícito a la “nacionalidad” griega en la lucha contra Troya y ni siquiera el enemigo parece ser tal, semejantes como son ambos bandos en sus costumbres. No parece poder observarse en la *Iliada* un “nosotros” contra “ellos” en términos de identidad directa: “nosotros” que hablamos nuestra lengua, adoramos a nuestros dioses y realizamos nuestros sacrificios y rituales en contra de “ellos” que no hablan nuestra lengua, no adoran a nuestros dioses y no realizan nuestros sacrificios y rituales. Aqueos y troyanos se comunican en griego, rezan a las mismas divinidades y tienen los mismos rituales. Sobre la base del panorama presentado por *Iliada*, nos preguntamos si es posible que, aún así, exista en el poema una identidad que, expresada solo de manera indirecta, refuerce los lazos de los aqueos y los diferencie de estos aparentemente tan similares troyanos, lo que nos llevó a plantearnos qué entiende un griego post-homérico que le une a los demás griegos de una supuesta Hélade, particularmente y por cuestiones de espacio, Hesíodo en el siglo VII a.C. (aún con los problemas de datación que sabemos que existen a este respecto), Heródoto en el siglo V a.C. e Isócrates en el IV a.C..

En todos los casos, la definición resulta ser flexible. Por ejemplo, la noción geográfica no parece estar presente en ninguno de los tres, Heródoto no confronta de forma explícita lo griego a lo bárbaro e Isócrates deja a un lado el papel de la genealogía en la construcción de la comunidad. Entendemos que el panhelenismo, es decir, la idea de una asociación solidaria suprarregional, no obedece a construcciones cerradas, sino que se mueve a lo largo del tiempo en dimensiones diferentes, a veces más explícitamente demandado, otras menos. La guerra contra el persa sin duda debió de contribuir a exacerbar un sentimiento de comunidad frente un enemigo compartido, pero ni siquiera en este caso todos los griegos se pusieron del bando que por tradición les correspondía (aunque esto no significa que no hubiera sentimiento de identidad helénica en los estados y confederaciones que se pusieron del lado de los persas). Entendemos que el panhelenismo del siglo V a.C. no puede haber surgido como un elemento radicalmente nuevo, sustentado en su propia originalidad, sino que seguramente se asienta en un sentimiento identitario que viene gestándose desde muy atrás, aproximadamente desde época arcaica, como muestran la existencia del *koinón* o *Panionion* de la dodecápolis jónica desde mediados del siglo VII a.C., congregado en torno del santuario de Posidón Heliconio en las cercanías de Micala según nos informa Heródoto (1. 142), la fundación del *Hellenion* en Náucratis en el siglo VI a.C., los nueve *hellanodikai* que menciona Pausanias para las Olimpiadas del 680 a.C., la

descendencia de un ancestro común que presenta Hesíodo, las nociones geográficas cada vez más amplias que supone la Hélade para algunos poetas arcaicos como Arquíloco y la serie de evidencias indirectas a la identidad compartida que hemos podido observar en *Iliada*, núcleo de este trabajo.

Se alude a la indefinición de los límites del panhelenismo arcaico para sustentar la creencia de que este es, únicamente, un fenómeno del siglo VI a.C. en adelante, muy particularmente del siglo V a.C. Y, efectivamente, ni Hesíodo, Arquíloco u Homero definen el “ser griego” de forma consciente e intencionada como lo hacen Heródoto o Isócrates. ¿Al carecer Homero de un mensaje similar al de Heródoto puede concluirse que no existe en su obra una conciencia de identidad suprarregional? Consideramos que la respuesta debe ser negativa y que muchos de los prejuicios ante la formulación de un panhelenismo homérico se sustentan en la ausencia de definición del “bárbaro” que tan delimitado estará en época clásica; es decir, que al no existir enfrente quien defina, por oposición, los valores de la cultura griega, esta no debía ser consciente aún de que los compartía. Defendemos aquí que, efectivamente, tal dicotomía debió ayudar en la creación de un discurso panhelénico, pero que no tuvo por qué ser definitiva. La cuestión para la época arcaica es compleja por la falta de fuentes, pero consideramos que es posible rescatar una serie de referencias indirectas a una identidad común, en nuestro caso, particularmente, en Homero, por la que entendemos que el panhelenismo es evolutivo, flexible y maleable.

La tendenciosidad (entendida la palabra *cum mica salis*) a favor de los aqueos y el carácter panhelénico del auditorio de *Iliada* son, para nosotros, pruebas de un sentimiento primigenio de identidad, quizás aún no tan delimitado como en siglos posteriores, pero sin duda latente. El troyano no es el “bárbaro”, pero tampoco es el griego: algunos de sus antropónimos son denigratorios, no existe evidencia de una lengua compartida entre los distintos aliados que acuden al socorro de Troya, su comportamiento denota en ocasiones cobardía, soberbia y pretenciosidad, son bulliciosos y con una disciplina mucho menor que los aqueos. Pese a que no hay una contraposición directa, sí se puede entender, por lo visto ahora, que en la cabeza del poeta y, por extensión, en la del auditorio, subyace una tendenciosidad a favor del bando aqueo que debió de facilitar su rápido éxito y difusión por el territorio griego a partir del siglo VIII a.C.. Consideramos que sería imposible entender esto último sin aceptar que la *Iliada* es pretenciosa en su narración del enfrentamiento con los troyanos, que el poema es, en su base, un poema de potencial panhelénico, con el que los griegos

del momento y los posteriores no tuvieron dificultad alguna en identificarse. Un griego siempre va a verse más como un aqueo silencioso, disciplinado y humilde que como un troyano eufórico y soberbio. Aquiles, pese a lo que pueda parecer, siempre tendrá mayor potencial de identificación que Héctor.

## Fuentes

APOLODORO: *Biblioteca mitológica*. Edición de José Calderón Felices. Madrid: Akal, 1987.

*Die Fragmente der Griechischen Historiker (FGrHist)*. Edición de F. Jacoby. Leiden: Brill, 1954-1969.

HERÓDOTO: *Historia: libros I-II*. Introducción de F. Rodríguez Adrados; traducción y notas de Carlos Schrader. Madrid: Gredos, 1992.

- *Historia: libros III-IV*. Traducción y notas de Carlos Schrader. Madrid: Gredos, 1995.
- *Historia: libros V-VI*. Traducción y notas de Carlos Schrader. Madrid: Gredos, 1988.
- *Historia: libro VII*. Traducción y notas de Carlos Schrader. Madrid: Gredos, 1985.
- *Historia: libro VIII-IX*. Traducción y notas de Carlos Schrader. Madrid: Gredos, 1989.

HESÍODO: *Obras y fragmentos*. Introducción, traducción y notas de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez. Madrid: Gredos, 1997.

HOMERO: *Iliada*. Prólogo de Carlos García Gual y traducción de Emilio Crespo Güemes. Madrid: Gredos, 2010.

- *Odisea*. Introducción de Luis Alberto Cuenca y traducción de Luis Segalá y Estalella. Madrid: Akal, 2007.

*Iambi et elegi graeci ante Alexandrum cantati. Vol. 1-2*. Edición de M.L. West. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1971-1972.

ISÓCRATES: *Discursos I*. Introducción, traducción y notas de Juan Manuel Guzmán Hermida. Madrid: Gredos, 1979.

- *Discursos II*. Introducción, traducción y notas de Juan Manuel Guzmán Hermida. Madrid: Gredos, 1980.

PAUSANIAS: *Descripción de Grecia*. Introducción, traducción y notas de María Cruz Herrero Ingelmo, Madrid: Gredos, 1994.

PÍNDARO: *Odas y fragmentos*. Introducción, traducción y notas de Alfonso Ortega. Madrid: Gredos, 1995.

PLATÓN: *Diálogos*. Introducción de Carlos García Gual. Madrid: Espasa-Calpe, 1998.

PLUTARCO: *Obras morales y de costumbres (Moralia), 11*. Introducción, traducción y notas de M<sup>a</sup> Ángeles Durán López y Raúl Caballero Sánchez. Madrid: Gredos, 2004.

*Poetae Melici Graeci*. Edición de D.L Page. Oxford: Clarendon Press, 1967.

TUCÍDIDES: *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Edición de Luis M. Macía Aparicio. Madrid: Akal, 1989.

### **Bibliografía**

BEECROFT, A. (2010): *Autorship and cultural identity in Early Greece and China: patterns of literary circulation*, Cambridge: Cambridge University Press.

CARLIER, P. (2005): *Homero*, Madrid: Akal.

CLAY, J. S. (2005): “The beginning and the end of the *Catalogue of Women* and its relation to Hesiod”, en R. Hunter (ed.): *The Hesiodic Catalogue of Women. Constructions and reconstructions*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 25-34.

CRESPO, E. (2004-2005): “Los nombres de persona de los troyanos y los griegos en la *Iliada*”, en *Classica: revista brasileira de estudos clássicos*, 17-18, pp. 33-47.

CRIELAARD, J.P. (1995): “Homer, history and archaeology: some remarks on the date of the Homeric world”, en J. P. Crielaard (ed.): *Homeric questions: essays in philology, ancient history and archaeology, including the papers of a conference organized by the Netherlands Institute at Athens (15 May 1993)*, Amsterdam: Gieben, pp. 201-288.

DOMÍNGUEZ MONEDERO, A.J. (2006): “Hellenic identity and Greek colonization”, en *Ancient West & East*, vol. 4, nº 2, Leiden-Boston: Brill, pp. 446-457.

EDWARDS, M.W (1991): *The Iliad: a commentary. Volume V: books 17-20*, Cambridge: Cambridge University Press.

FINLEY, M.I (1961): *El mundo de Odiseo*, Madrid: Fondo de Cultura Económica.

- 1986: *The use and abuse of history*, Londres: The Hogarth Press.

GARCÍA IGLESIAS, L. (2000): *Los orígenes del pueblo griego*, Madrid: Síntesis.

GONZÁLEZ GARCÍA, F.J. (1997): *El catálogo de las naves. Mito y parentesco en la épica homérica*, Madrid: Ediciones Clásicas.

GRIFFIN, J. (1983): *Homer on life and death*, Oxford: Clarendon Press.

GRUEN, E. (2011): “Herodotus and Persia”, en E. Gruen (ed.): *Cultural identity in the Ancient Mediterranean*, Los Angeles: The Getty Research Institute Publications Program, pp. 67-85.

HAINSWORTH, B. (1993): *The Iliad: a commentary. Volume III: books 9-12*, Cambridge: Cambridge University Press.

HALL, E. (1989): *Inventing the barbarian. Greek self definition through tragedy*, Oxford: Clarendon Press.

HALL, J. (1997): *Ethnic identity in Greek Antiquity*, Cambridge: Cambridge University Press.

- 2002: *Hellenicity: between ethnicity and culture*, Chicago-London: The University of Chicago Press.

HAUBOLD, J. (2000): *Homer's people. Epic poetry and social formation*, Cambridge: Cambridge University Press.

HOBBSWAM, E. (2002): "Introducción: la invención de la tradición", en E. Hobsbwam y T. Ranger (eds.): *La invención de la tradición*, Barcelona: Crítica, pp. 7-21.

HOCES DE LA GUARDIA Y BERMEJO, A. (1987): "La hospitalidad en Homero", *Gerión*, 5, pp. 43-56.

KIRK, G.S. (1962): *The songs of Homer*, Cambridge: Cambridge University Press.

- 1985: *The Iliad: a commentary. Volume I. Books 1-4*, Cambridge: Cambridge University Press.

- 1990: *The Iliad: a commentary. Volume II. Books 5-8*, Cambridge: Cambridge University Press.

KONSTAN, D. (2001): "To Hellenikon ethnos: ethnicity and the construction of Ancient Greek identity", en I. Malkin (ed.): *Ancient Perceptions of Greek ethnicity*, Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, pp. 29-50.

LÉVY, E. (1991): "Apparition des notions de Grèce et de Grecs", en S. Saïd (ed.): *'ΕΑΛΕΝΙΣΜΟΣ. Quelques jalons por une histoire de l'indetité Grecque: actes du Colloque de Strasbourg, 25-27 octobre 1989*, Leiden-New York: Brill, pp. 49-69.

MACKIE, H. (1996): *Talking Trojan: speech and community in the Iliad*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.

MITCHELL, L. (2007): *Panhellenism and the barbarian*, Wales: The Classical Press of Wales.

MORGAN, C. (1993): "The origins of Panhellenism", en N. Marinatos y R. Hägg (eds.): *Greek sanctuaries. New approaches*, Londres: Routledge, pp. 18-44.

NAGY, G. (1994): *Pindar's Homer. The lyric possession of an epic past*, Baltimore: John Hopkins University Press.

- 1996: *Homeric Questions*, Texas: University of Texas Press.

PINKER, S. (2001): *El instinto del lenguaje: cómo crea el lenguaje la mente*, Madrid: Alianza Editorial.

- RAAFLAUB, K.A. (1997): "Homeric Society", en I. Morris & B. Powell (eds.), *A new companion to Homer*, New York: Brill, pp. 624-648.
- RICHARDSON, N. (1993): *The Iliad: a commentary. Volume VI: books 21-24*.
- ROSS, S.A. (2005): "Barbarophonos: language and Panhellenism in the *Iliad*", en *Classical Philology*, vol. 100, n° 4, pp. 299-316.
- RUTHERFORD, I. (2005): "Mestra at Athens: Hesiod fr. 43 and the poetics of Panhellenism", en R. Hunter (ed.): *The Hesiodic Catalogue of Women. Constructions and reconstructions*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 99-117.
- SAÏD, S. (2001): "The discourse of identity in Greek rhetoric from Isocrates to Aristides", en I. Malkin (ed.): *Ancient Perceptions of Greek ethnicity*, Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, pp. 275-299.
- SCODEL, R. (2002): *Listening to Homer. Tradition, narrative and audience*, Michigan: The University of Michigan Press.
- SHERATT, S. (1990). "Reading the texts: archaeology and the Homeric Question", en *Antiquity*, 64, Durham: Durham University, pp. 807-824.
- SNODGRASS, A.M (1987): *An archaeology of Greece. The present state and future scope of a discipline*, Berkley-Londres: University of California Press.
- THOMAS, R. (2001): "Ethnicity, genealogy and Hellenism in Herodotus", en I. Malkin (ed.): *Ancient Perceptions of Greek ethnicity*, Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, pp. 213-233.
- WEST, M. L. (1995): "The date of the *Iliad*", en *Museum Helveticum*, 52, pp. 203-219.
- 2011: "Date of Homer", en M. Finkelberg (ed.): *Homer Encyclopedia*, Chichester-Malden: Wiley-Blackwell.