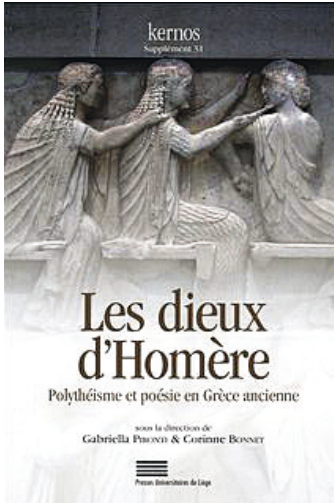


LES DIEUX D' HOMÈRE



PIRONTI, GABRIELLA and BONNET, CORINNE (eds.) (2017). *Les dieux d'Homère. Polythéisme et poésie en Grèce ancienne*. Kernos Supplément 31. Liège: Presses Universitaires de Liège. 257 pp., 25,00€ [ISBN 978-2-8756-2130-6].

FRANCISCO JAVIER GONZÁLEZ GARCÍA
 UNIVERSIDAD DE SANTIAGO DE COMPOSTELA
 FRANCISCOJAVIER.GONZALEZ@USC.ES

LA OBRA, TRADUCCIÓN AL FRANCÉS DEL LIBRO HOMÓNIMO publicado en Italia por Carocci Editore en 2016,¹ reúne nueve trabajos presentados en un seminario que, centrado en el estudio de los dioses homéricos, tuvo lugar en Roma durante el mes de septiembre de 2015.²

El libro, como señalan sus editoras (“Introduction”, pp. 7-17), pretende ofrecer una lectura de Homero desde una perspectiva politeísta cuyo punto de partida radica

1. Pironi y Bonnet, 2016.

2. Continuado, un año más tarde, en Madrid con un segundo seminario: “Los dioses de Homero. Cuestionar el antropomorfismo y más allá” (programa consultable en: https://www.casadevelazquez.org/fileadmin/fichiers/investigacion/Epoque_antique_medievale/2015-2016/Diptyques_et_affiches/CARTEL_HOMERE_BD4.pdf), recientemente publicado en la misma colección que la obra aquí comentada: Gagné y Herrero de Jáuregui, 2019.

en la imposibilidad de llegar a comprender los poemas homéricos sin los dioses, debido a la profunda interacción existente entre la dinámica narrativa de los poemas y la densa red de potencias divinas que en ellos intervienen. Los trabajos que integran la obra optan, a la hora de aproximarse a sus respectivos objetos de estudio, por un planteamiento teórico-metodológico basado en la antropología histórica del mundo antiguo, concebida de acuerdo a los presupuestos desarrollados, desde la década de los años sesenta del siglo pasado, por la denominada “Escuela de París”.³

Estamos, por tanto, ante una obra de profundo influjo francés tanto por su planteamiento teórico-metodológico como por su objetivo fundamental: llevar a cabo una lectura politeísta de la Antigüedad, centrada, en este caso, en los poemas homéricos y que, en última instancia, deriva de la consideración realizada por Vernant del panteón griego, y en general del de cualquier religión politeísta, como una estructura en la que cada divinidad se define por las relaciones que lo unen y lo enfrentan con los otros dioses que forman parte de la misma.⁴ A partir de este tipo de presupuesto se desarrolló una línea de trabajo, en su inmensa mayoría de autoría francesa, orientada a la realización de una lectura del politeísmo antiguo.⁵ Ya para finalizar indicar que la aproximación antropológica a las divinidades homéricas que se realiza en la obra cuenta, también, con un precedente en lengua francesa: la primera parte, firmada por Giulia Sissa, de la obra que la colección *La Vie Quotidienne* dedicó a los dioses griegos.⁶

Centrándonos ya en el contenido del libro, señalemos en primer lugar que las diferentes aportaciones que la componen se organizan en tres secciones temáticas. La primera (“Raconter les puissances divines”, pp. 19-84) reúne tres trabajos centrados en delimitar las características de los dioses homéricos, a través de las formas o medios por

3. Con respecto a la Escuela de París ver: Leonard, 2005; Iriarte y Sancho Rocher, 2010.

4. Vernant, 1990, pp. 10-11: “Tout panthéon, comme celui des Grecs, suppose des dieux multiples; chacun a ses fonctions propres, ses domaines réservés, ses modes d’action particuliers, ses types spécifiques de pouvoir. Ces dieux qui, dans leurs relations mutuelles, composent une société de l’au-delà hiérarchisée, où les compétences et les privilèges font l’objet d’une assez stricte répartition, se limitent nécessairement les uns les autres en même temps qu’ils se complètent. Pas plus que l’unicité, le divin, dans le polythéisme, n’implique, comme pour nous, la toute-puissance, l’omniscience, l’infinité, l’absolu”. La traducción castellana (Vernant, 1991) omite, curiosamente, la sección final del pasaje citado.

5. Tal y como se manifiesta, por ejemplo, en algunos de los títulos publicados en la colección *Lire les polytheismes* de los *Annales littéraires de l’Université de Besançon*, cuyo primer título fue *Les grandes figures religieuses. Fonctionnement pratique et symbolique dans l’Antiquité*. Paris, 1986 o en monografías como Detienne, 1998, cuyo subtítulo es, a este respecto, totalmente evidente (existe traducción castellana: Detienne, 2001).

6. Sissa, 1989 (hay traducción castellana: Sissa y Detienne, 1989).

los que se hacen presentes a los mortales en los poemas o la caracterización de algunas divinidades mediante un análisis de su comportamiento en el ἔπος homérico.

Maurizio Bettini (“Visibilité, invisibilité et identité des dieux”, pp. 21-42) se aproxima a los poemas homéricos como primera manifestación de esa norma, típica de la cultura griega, que imposibilitaba ver a los dioses bajo su forma antropomorfa. Se plantea, así, la paradoja de una tradición poética que, afirmando constantemente la naturaleza antropomórfica de las divinidades, se niega a mostrarlas bajo dicho aspecto y las presenta bajo diversas formas, algunas humanas pero distintas a aquellas realmente propias de cada dios; apariencias o señales bajo las que se adivina su verdadera divinidad, en tanto que seres intangibles cuya realidad reside, precisamente, en escapar de los sentidos humanos. Estas distintas formas adoptadas por los dioses homéricos, detalladamente analizadas en el trabajo, no se pueden entender, en opinión de su autor, como metamorfosis sino como ilusiones, formas variadas asimiladas, a ojos los mortales, por los dioses homéricos.

En su contribución, Adeline Grand-Clément (“Des couleurs et des sens: percevoir la présence divine”, pp. 43-61) estudia las distintas manifestaciones sensoriales que dan cuenta, en Homero, de la presencia divina, con especial referencia a las dos formas principales: las basadas en indicios visuales y sonoros. Así, por ejemplo, la autora revisa el brillo divino, típico de dioses y hombres en los poemas homéricos y que por ello, a diferencia de lo que sucede en los himnos homéricos, no se puede considerar un marcador específico de divinidad; también se analizan los colores, en especial, el oro como tonalidad relacionada con más frecuencia con lo divino; la bruma que suele rodear a los dioses, o a sus favoritos, cuando interfieren en la acciones humanas; o la ensordecedora voz de los olímpicos; sin olvidar la importancia que, a este respecto, tienen también otros sentidos, como el tacto. Relaciones entre inmortales y mortales basadas en los sentidos que, como bien indica Grand-Clément, no eliminan las diferencias que separan a unos de otros.

A través de un análisis del “engaño de Zeus” de *Iliada* XIV, Gabriella Pironti (“De l'éros au récit: Zeus et son épouse”, pp. 63-83) profundiza en la caracterización que Homero hace de la principal pareja olímpica y los rasgos que definen a cada uno de sus componentes. A partir de esta escena, Pironti muestra las características fundamentales de ambos cónyuges para el politeísmo griego: su carácter de pareja soberana, superando, así, los simples roles de Zeus como marido infiel y Hera como esposa celosa. La diosa, de este modo, se presenta como la compañera por excelencia del soberano olímpico, su esposa, aquella con la que comparte lecho y trono. El trabajo también hace énfasis en cómo este pasaje del poema permite poner de manifiesto otra característica fundamental de la pareja: sus enfrentamientos y, en concreto, el rol

de Hera como antagonista de Zeus, capaz de enfrentarse a él no solo por sus infidelidades sino también para poner en entredicho sus decisiones y su autoridad.

La segunda sección (“Entre l’Olympe et la terre”, pp. 85-150) comprende otros tres capítulos que tienen como nexo común los mecanismos de relación entre los mundos humano y divino, centrándose, para ello, en el estudio de las asambleas olímpicas como lugares en que se decide el destino del mundo de los héroes homéricos, las figuras de Iris y Hermes como transmisores de la voluntad de Zeus y el ritual como mecanismo de comunicación entre mortales e inmortales.

Corinne Bonnet, (“Les dieux en assemblée”, pp. 87-112) estudia la importancia de las asambleas divinas en Homero, en tanto que elementos fundamentales para el desarrollo de las tramas del poema y como institución que permite captar las dinámicas que sirven para regular el poder y los conflictos dentro del mundo divino. Las asambleas divinas, sometidas en última instancia a la voluntad de Zeus, presentan diferencias según se trate de la *Iliada*, poema marcado por el enfrentamiento entre dos bandos tanto ante Troya como en el Olimpo, o la *Odisea*, en la que el peso recae sobre el destino de Odiseo e Ítaca. En el texto también se ponen de manifiesto las considerables similitudes y diferencias que existen, al mismo tiempo, entre las reuniones olímpicas y las asambleas humanas, como, por ejemplo, la limitación del uso de la palabra a unos pocos individuos o la mayor hostilidad del entorno en que se desarrollan las segundas. Bonnet también analiza el influjo que han podido ejercer las reuniones divinas de las tradiciones literarias próximo-orientales sobre la configuración de las asambleas de los dioses homéricos, concluyendo que ambas responden a dos concepciones que poco tienen que ver entre sí y que reflejan, cada una de ellas, horizontes políticos y antropológicos muy diferentes.

La contribución de Carmine Pisano (“Iris et Hermès, médiateurs en action”, pp. 113-133) analiza las figuras de los dos principales mensajeros de Zeus. Aclaradas las diferencias entre ἄγγελος (mensajero, simple reproductor literal del mensaje que se le ha comunicado) y πομπός (enviado que une otras funciones a su labor de mensajero), el trabajo revisa la amplia variedad de personajes divinos que, en Homero, pueden actuar como mensajeros; pluralidad que, sin embargo, no convierte a la mensajería en una actividad compartida por todos los dioses, como lo indica el frecuente desempeño por Hermes e Iris, en los poemas, de la función de mensajero (ἄγγελος) de Zeus ante mortales e inmortales, tarea que Hermes, además, compatibiliza con la más amplia y especializada de κήρυξ (heraldo). Como bien señala la autora, estas diferencias entre ambas divinidades no constituyen, dentro del flexible y plural politeísmo griego, una norma de estricto cumplimiento sino una tendencia estructural; así, por ejemplo, pese a que Iris es la mensajera más frecuente de Zeus en la *Iliada* y Hermes en la *Odisea*, ambos, sin embargo, pueden actuar juntos (como en *Iliada*

XXIV durante el rescate del cadáver de Héctor); Hermes actúa preferentemente en espacios situados en los confines del cosmos, mientras que a Iris le corresponden aquellos propios del ámbito humano que, llegado el caso, también pueden servir de escenario al dios mensajero; mientras que Iris generalmente transmite de forma literal los mensajes de Zeus, Hermes, en cambio, no solo da cuenta de la voluntad del soberano olímpico sino que también intenta persuadir a su interlocutor para que la acepte, motivo por el actúa como mensajero ante destinatarios de dudosa obediencia, tarea que, si el contexto lo exige, también puede desempeñar Iris, dando cuenta, así, de unas capacidades de mediación y persuasión similares.

El último trabajo de esta sección, firmado por Vinciane Pirenne-Delforge (“Le rituel: communiquer avec les dieux”, pp. 135-150), centra su atención en el estudio del principal canal de comunicación entre los planos divino y humano: la práctica ritual. Los héroes homéricos, como sabemos, son incapaces de ver la presencia divina pero, en cambio, sí perciben su poder. Los dioses se pueden mezclar con los hombres, entrando así en contacto con ellos, pero los mortales, para poder comunicarse con los dioses, necesitan de diversos procedimientos (sacerdotes, plegarias u ofrendas) vinculados, todos ellos, con prácticas rituales que hacen posible que se supere la barrera que separa la esfera divina de la humana. Solo unos pocos escogidos, como consecuencia de su linaje semi-divino, pueden contactar directamente con algunos dioses, como le sucede a Aquiles con su madre, Tetis. El rito, en toda su variedad, se constituye, por tanto, como el principal método de contacto entre hombres y dioses, con el que los mortales pretenden ganarse el favor de los inmortales olímpicos. Entre todas estas prácticas rituales (libaciones, plegarias, súplicas, etc.) resultan especialmente destacadas aquellas que van acompañadas de sacrificios, a cuyo análisis dedica la autora la sección final de su trabajo.

La última sección del libro (“De la guerre au salut”, pp. 151-228) está compuesta por tres trabajos que tienen en común su interés por las consecuencias que sobre la esfera humana tienen las acciones y voluntades divinas: la guerra de Troya que, como es sobradamente conocido, tuvo su origen último en un deseo divino y la salvación por acción de un dios, clara manifestación de la preferencia y simpatía de un dios por un mortal.

Pascal Payen (“Conflicts des dieux, guerre des héros”, pp. 153-176) analiza el importante peso que la guerra, tanto para la esfera humana como para la divina, desempeña en la *Iliada* y su papel como medio para la reflexión sobre el conflicto bélico e, incluso, su cuestionamiento. Payen rechaza el carácter de la guerra como hecho natural, optando por su consideración como fenómeno histórico y cultural. La definición del significado histórico y cultural de la guerra de Troya lleva al autor a analizar el papel que en ella desempeñan sus principales protagonistas, dioses y

héroes, así como sus diferencias, derivadas básicamente de la naturaleza mortal e inmortal de unos y otros, y sus similitudes, principalmente los distintos intereses que llevan a cada uno de ellos a participar en el conflicto. Este análisis permite descubrir que la guerra, como el sacrificio, constituye una barrera infranqueable entre mortales e inmortales: frente a unos dioses que no arriesgan nada en ella, los héroes, en cambio, ponen en juego su vida a cambio de la gloria (κλέος) inmortal que ofrece el canto del poeta. Pese a su centralidad a la hora de delimitar el cosmos iliádico, la guerra, sin embargo, no es una situación anhelada ni por dioses ni por hombres.⁷ Esta ambigüedad de la guerra se manifiesta, en el plano humano, en la figura de Aquiles, tanto porque su gloria supone su muerte en combate en plena juventud, ejemplo de la pérdida de vidas jóvenes implícita en todo conflicto bélico, como por la conversión del héroe en un ser brutalmente asocial, doble humano de Ares, que solo se sabe manifestar mediante la destrucción del enemigo. Datos que, junto con otros expuestos en su trabajo, llevan a Payen a considerar que la *Iliada* no es un poema de guerra sino, principalmente, sobre la guerra.

La aproximación de David Bouvier (“La choix d’Aphrodite et les causes de la guerre”, pp. 177-202) a la guerra homérica se centra en el estudio de su componente religioso; relación entre guerra y religión que no deriva de su carácter como conflicto religioso o santo sino, principalmente, de su capacidad para, al igual que ocurre en el sacrificio, poner en relación esos dos ámbitos opuestos que son los mundos divino y humano. El autor, siguiendo la misma línea que Payen, se opone a la consideración de la guerra como hecho natural y profundiza en su carácter como fenómeno cultural, como categoría religiosa, en este caso. La guerra, como señala Bouvier, siempre fue considerada como un hecho de orden divino, un principio constitutivo del antiguo politeísmo griego, de ahí la presencia, en el panteón, de divinidades de clara funcionalidad bélica (Ares, Atenea, Éris, Pólemos, etc.). El trabajo profundiza en este carácter religioso de la guerra a través del análisis de los acontecimientos narrados en *Iliada* III y IV y el crucial papel que en ellos desempeñan Afrodita, Atenea y Hera, diosas responsables, en última instancia, de la guerra de Troya: desde la propuesta de combate singular de Paris a Menelao para intentar poner fin al conflicto, frustrada por el “secuestro” de Paris por Afrodita en pleno combate, hasta la ruptura, por causa de la actuación de Hera y Atenea, del pacto

7. Tal y como, para el plano divino, lo indica Zeus en *Iliada* V 890-981 cuando afirma sobre Ares: “ἔχθιστος δέ μοι ἔσσι θεῶν οἷ’ Ὀλυμπον ἔχουσιν: / αἰεὶ γάρ τοι ἔρις τε φίλη πόλεμοί τε μάχαι τε.” (“Eres para mí, el más odioso de los dioses dueños del Olimpo, pues siempre te gustan la disputa, los combates y las luchas”, versión castellana de Emilio Crespo Güemes: Homero, *Iliada*, Madrid, 1991).

y la tregua momentánea que aquel había implicado. Bouvier, tras dicho análisis, concluye que, para entender las causas de la guerra de Troya, es preciso comprender el conflicto que enfrenta a estas tres potencias divinas, irreconciliables entre sí, sus distintos ámbitos de acción y sus interrelaciones. Este hecho permite captar la auténtica funcionalidad de los dioses homéricos, más allá de su papel de simples figuras literarias, mitológicas o religiosas, como instrumentos utilizados por el antiguo pensamiento griego para crear y comprender realidades, como la guerra, que eran fundamentales para lograr el equilibrio socio-religioso.

El último capítulo, firmado por Miguel Herrero de Jáuregui (“Quand un dieu sauve”, pp. 203-228), nos aproxima a otra forma de implicación divina en la acción bélica: la salvación de un héroe por un inmortal; tema, como el autor indica, descuidado desde hace décadas por la investigación y generalmente abordado con la finalidad de buscar erróneamente, en el mundo griego, un concepto de salvación *postmortem* similar al del cristianismo; concepción que resulta inconcebible en Homero, donde la salvación se reduce exclusivamente al mundo terrenal y la creencia en una feliz existencia ultraterrena solo se intuye en unos pocos pasajes de la *Odisea*. El vocabulario homérico, como se indica en el trabajo, cuenta con una gran variedad de términos para designar la acción de salvar, careciendo, sin embargo, de los conceptos abstractos de salvador o salvación que posteriormente se designarán en griego mediante σωτήρ o σωτηρία. Esta acción salvadora de los dioses homéricos se ejerce fundamentalmente sobre tres tipos de peligros, en principio los dos más habituales, respectivamente, en la *Iliada* y la *Odisea*, la guerra y el mar, y también la enfermedad. Cualquier divinidad puede actuar como salvador pero la última palabra, en cualquier acto de salvación, siempre le corresponde a Zeus, único dios capaz de modificar el destino de cada individuo y que, además, actúa como árbitro en los conflictos que la salvación de un favorito puede provocar entre los dioses. Las motivaciones personales de una divinidad, su amor hacia aquellos mortales que piadosamente les ofrecen sacrificios, plegarias o súplicas, explican, como señala Herrero, la gran variedad de acciones salvadoras que pueden adoptar diversas formas en función de los contextos en que se produzcan. Los procedimientos de salvación generalmente suponen una epifanía divina, con la consiguiente aproximación física entre salvador y salvado; no obstante los dioses también pueden salvar a distancia, como sucede en el caso de Zeus que, con frecuencia, y de un modo similar a como transmite sus mensajes, salva por intermediación.⁸ Pese a esta actividad salvadora de los dioses, en Homero no hay

8. Tal y como establece el juicio de Atenea en *Od.* III 231: “ρεῖα θεός γ’ ἐθέλων καὶ τηλόθεν ἄνδρα σώσσει” (“Fácil es para un dios, si lo quiere, aunque sea desde lejos, socorrer a un mortal”, versión ca-

lugar para un “dios salvador”, una divinidad especializada en la salvación, del mismo modo que, como vimos, su léxico también carece de términos generales para designar los conceptos de salvación o salvador.

Digamos, ya para concluir, que, por lo que se refiere al contenido, se trata de un trabajo importante para comprender el valor y el significado cultural de las divinidades homéricas. A esta valoración positiva cabe añadir además, en el aspecto formal, que el libro se presenta en una manejable y resistente edición en rústica y que, en el caso de aquellos trabajos que incluyen ilustraciones, cuenta con un nítido y claro, pese a su pequeño tamaño, aparato gráfico (concentrado en las páginas 29 y 106 del libro). Pese a estas virtudes, en la obra se detectan, no obstante, pequeños errores de ajuste, propios de un trabajo escrito por distintas manos, que se han escapado del control de los editores, como, por ejemplo, algunas ausencias, en la bibliografía final, de obras citadas en las notas a pie de página como, por ejemplo, las referencias a Loraux (1991) y Vernant (2000) de la nota 1 de la página 22 o a Branham (1989) de la nota 2 de la página 87. Estos mínimos errores no merman, sin embargo, la labor de las editoras del volumen, evidente en la elaboración de la bibliografía conjunta final (“Bibliographie”, pp. 229-241) y, sobre todo, en la inclusión de los dos útiles índices que cierran la obra (“Index général”, obra de Francesco Xella, pp. 243-250, e “Index de principaux passages cités”, pp. 251-257).

stellana de José Manuel Pabón: Homero, *Odisea*, Madrid, 1982) cuyo análisis abre el capítulo firmado por Herrero.

BIBLIOGRAFÍA

- Detienne, M. (1998). *Apollon le couteau à la main. Une approche expérimentale du polythésisme grec*. Paris: Gallimard.
- Detienne, M. (2001). *Apolo con el cuchillo en la mano*. Madrid: Akal.
- Gagné, R. y Herrero de Jáuregui, M. (eds.) (2019). *Les dieux d'Homère II. Anthropomorphismes*. Liège: Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique.
- Iriarte, A. y Sancho Rocher, L. (eds.) (2010). *Los antiguos griegos desde el observatorio de París*. Madrid: Clásicas.
- Leonard, M. (2005). *Athens in Paris. Ancient Greece and the Political in Post-War French Thought*. Oxford: Oxford University Press.
- Pironti, G y Bonnet, C. (eds.) (2016). *Gli dèi di Omero*. Roma: Carocci.
- Sissa, G. (1989). Homère anthropologue. En Sissa, G. y Detienne M. (1989). *La vie quotidienne des dieux grecs* (pp. 25-155). Paris: Hachette.
- Sissa, G. y Detienne, M. (1989). *La vida cotidiana de los dioses griegos*. Madrid: Temas de Hoy.
- Vernant, J.-P. (1990). *Mythe et religion en Grèce ancienne*. Paris: Du Seuil.
- Vernant, J.-P. (1991). *Mito y religión en la Grecia antigua*. Barcelona: Ariel.