



LA CONFIGURACIÓN DEL HÉROE ÉPICO GRIEGO ARCAICO A TRAVÉS DE HOMERO Y HESÍODO

*The Configuration of the Archaic Greek Epic
Hero through Homer and Hesiod*

Julio López Saco

julosa.ucv@gmail.com

Universidad Central de Venezuela. Venezuela

Fecha de recepción: 15/11/2017

Fecha de aceptación: 07/02/2018

RESUMEN: La emergencia del culto heroico cuenta aspectos relevantes de la antigua organización social griega. Los griegos concibieron a sus héroes legendarios como grandes hombres de un pasado mítico y glorioso, pero también como entidades sobrehumanas capaces de ofrecer protección al que les rindiese honores por medio de sacrificios y ofrendas. Las grandes figuras de la poesía homérica, Agamenón, Aquiles, Odiseo, probablemente comenzaron su andadura épica como reyes, guerreros y nobles micénicos de la tradición oral de la Época Oscura. Posteriormente, fueron transfigurados en semidioses. Así, parece factible que Homero y Hesíodo hubieran concebido el pasado distante como una era en la que el mundo estaba habitado por una raza semi divina. La arqueología parece mostrar que la percepción de ese pasado emergió poco antes de la composición de los grandes poemas épicos, hacia mediado el siglo VIII a.e.c., en una época de relevantes cambios sociales. El culto de los héroes míticos, por el que las familias renombradas legitimaban su prestigio al asociarse con ancestros heroicos, fue dejando paso al deseo de las comunidades de beneficiarse de la protección de héroes. En pleno clasicismo, seguirían siendo prototipos heroicos cuasi divinos, influyentes en la organización política doméstica.

Palabras clave: épica; héroe; Homero; Hesíodo; culto.

ABSTRACT: The emergence of the heroic cult has relevant aspects of the ancient Greek social organization. The Greeks conceived its legendary heroes as great men of a legendary and glorious past, but also as superhuman entities capable of providing protection for which surrender them honors by means of sacrifices and offerings. The great figures of Homeric poetry, Agamemnon, Achilles, Odysseus, probably began his epic career as kings, warriors and mycenaean nobles of the

oral tradition of the dark ages. Subsequently, they were transfigured in semi gods. So, it seems feasible that Homer and Hesiod had conceived the distant past as an era in which the world was inhabited by a semi divine race. Archaeology seems to show that past perception emerged shortly before the composition of the great epic poems, toward mediated the 8th century BC, in a time of relevant social changes. The cult of the mythical heroes, that renowned families legitimating their prestige associated with heroic ancestors, was giving way to the desire of communities to benefit from the protection of heroes. In the classicism, would continue to be heroic prototypes quasi divine, influential in domestic political organization.

Key words: epic; hero; Homer; Hesiod; cult.

SUMARIO: 1. Presentación. 2. La especial categoría de semidivino. 3. Héroes homéricos y hesiódicos. 4. Guerreros y héroes en el Hades. 5. La legitimación del culto heroico en la arqueología. 6. Conclusiones factibles. 7. Bibliografía.

1. PRESENTACIÓN

En el período arcaico tardío los griegos concebían a sus héroes legendarios no solamente como grandes hombres de un pasado glorioso, sino también como una suerte de entidades sobrehumanas capaces de proteger a todo aquel que les tributase honores por medio de sacrificios, ofrendas y juegos. Los grandes hombres de la *Ilíada* y la *Odisea*, como Aquiles, Odiseo o Agamenón probablemente comenzaron su andadura épica como reyes, guerreros o nobles micénicos o, al menos, como cabecillas de jefaturas creadas en la tradición oral de la Época Oscura. Más tarde finalizarían transfigurados en semidioses y siendo adorados como héroes.

Parece muy probable que tanto Homero como Hesíodo hayan concebido el pasado más distante como una edad en la que el mundo estaba habitado por una raza semi divina. La arqueología parece mostrar que tal percepción de ese pasado emergió no mucho antes de la composición de los grandes poemas épicos, hacia 750 a. e. c., en una época coincidente con relevantes cambios sociales. El cambio de estatus de esas egregias personalidades del pasado sería plasmado en las obras de ambos autores, permaneciendo invariable tiempo después¹. En el siglo V a. e. c., seguían siendo prototipos heroicos cuasi divinos. Se trataba de héroes legendarios cuyo recuerdo era evocado, sin ir más lejos, en las batallas más relevantes llevadas a cabo contra los persas.

2. LA ESPECIAL CATEGORÍA DE SEMIDIVINO

¹ Véase esta reconversión, entre otros, en Crielaard, 2002, esp. pp. 272-278; Morris, 1989; Van Wees, 1999, esp. pp. 10-14 y ss. Simónides (11, 18) al hablar de la batalla de Platea menciona que los combatientes de la guerra de Troya forman parte de una suerte de semidioses. Cf. al respecto Heród. VIII, 64, 83-5. Puede revisarse Peek, 1955; Boedeker, 1993; y Bowden, 1993.

Un himno homérico (31, 19-20; también 32, 19) conmemora la presencia de una raza de hombres semi divinos de ojos claros. Del mismo modo, en Hesíodo se menciona una raza de hombres-héroes, semejantes a deidades, que se denominan semidioses. En la *Ilíada*, por su parte, se representa la presencia, sobre la llanura troyana, de numerosos cascos y escudos pertenecientes a la raza de hombres semidioses caídos en el polvoriento suelo².

En numerosos otros poetas arcaicos y autores clásicos³ se evidencia la alusión a héroes legendarios como semidioses, si bien no siempre se menciona la pertenencia a una raza específica. Las figuras semidivinas son tan frecuentes en el mito que es una especie de etiqueta para todo héroe legendario⁴. Se trata de un término que es empleado en plural, hecho que se relaciona con la idea de denotar un conjunto o raza entera de personalidades de estas características. En cualquier caso, hijos de hombres o descendientes de dioses, el conjunto es denominado como héroes semidivinos. En el hesiódico *Catálogo de las Mujeres* (I, 6-8), se mencionan humanos y dioses mezclándose con libertad, deidades durmiendo con mujeres mortales, una situación a la que Zeus quiere poner remedio. El padre de los dioses desea abolir esta particular situación familiar propiamente épica, en la que vástagos de divinidades se mezclan con hombres ordinarios.

El vocablo semidivino se aplica también a grupos que incluyen a muchas notables personalidades con ancestros divinos. Algunos de estos héroes semidivinos tuvieron, por ejemplo, hermanos completamente mortales. Eurípides, sin embargo, describe a todos los aqueos que guerrear en Troya como semidioses. Simónides, en su caso⁵, apunta que aquellos que una vez existieron en un tiempo pasado como semidioses o hijos de deidades, no todos eran hijos de dioses, sino que los descendientes de las divinidades eran los mejores de entre ellos. A todos ellos les espera una dura vida de sufrimientos varios. Algunos, Heracles el que más, llegarán a ser inmortales a través de sus hazañas y su propia excelencia, más que por su particular nacimiento.

La evidencia, aunque confusa, acerca de los semidioses como seres que descienden de lado divino y mortal por partes iguales se encuentra en un pasaje del Crátilo de Platón, en donde Sócrates propone una precisa etimología para los

² Hes., *Trab. y Días*, 159-161; *Ilíad.*, XII, 23-24. Para Hesíodo, la raza de semidioses incluía a cada uno que hubiese vivido en esa pasada edad legendaria (*Trab. y Días*, 176-177).

³ Alceo, F 42.13; Baquílides, 13.155, F 20b.31; Calino, F 1.19-20; Melantio, F 1.2; el propio Platón, *Apol.*, 28c. 41a.

⁴ Arist., *Ret.*, 1396b10-14; Pínd., *Pít.*, IV, 11-14; véase, además, West, M. (1978). *Hesiod, Works and Days*. Oxford: Clarendon Press, en especial, pp.160-190, y Hainsworth, B. (1993). *The Iliad: A Commentary*, vol. III, Cambridge: Cambridge University Press, en especial, p. 320 acerca de Il., XII, 23-24 y ss.

⁵ Euríp., *Ifig. en Áulid.*, 171-172; Simón., F 523. Sobre Hipocoonte, el legendario rey de Esparta, Alcmán (F 1,7), y acerca de Preto y Adrasto, Baquílides (9-11; 11, 63).

términos héroe, dioses y seres humanos. Deriva *hêrôs* de *erôs*, deseo, porque todos los héroes fueron semidioses que nacieron porque una mujer mortal fue deseada por un dios, o una diosa lo fue por un hombre mortal. Sócrates va mucho más allá, y en la relación de héroe con *erôtan* (preguntar, solicitar), llega a la conclusión de que todos los héroes fueron expertos oradores⁶. Sin embargo, la descendencia de dioses y mortales es denominada simplemente como niños de los dioses, tal y como ocurría en el *Catálogo de las Mujeres*.

Los semidioses por descendencia divina, si bien comunes en el mito griego, no fueron particularmente prominentes entre los héroes que combatieron en la guerra de Troya o en la de Tebas. Aunque muchos hijos de inmortales lucharon en torno a la gran ciudad de Príamo, la gran mayoría no fueron más que vástagos poco relevantes de deidades menores o de ninfas, cuyos roles no tuvieron una significación destacada. Al margen de Aquiles, entre los comandantes que aparecen mencionados en el *Catálogo de las Naves*, únicamente los no muy conocidos hermanos Ascálafo y Yálmeneo, hijos de Ares, eran literalmente semidivinos⁷. Entre los generales troyanos, solamente Eneas y Sarpedón contaban con un pariente divino.

En tal sentido podría señalarse que semidivino no suele ser siempre el auténtico significado de la expresión. La idea de que «semidioses» quiere en todo momento referir una concreta categoría de seres sobrehumanos entre mortales y dioses, y que los griegos atribuían esta condición a toda una «raza» que creían que había existido una vez en el pasado más o menos remoto puede, por consiguiente, permanecer en discusión.

3. HÉROES HOMÉRICOS Y HESÍÓDICOS

El término griego más usual para definir a aquellos seres que eran más que humanos pero menos que divinos es el de héroe, más que semidivino. Uno de los tipos de héroes más destacado era el que representaba un hombre que manifestaba poderes especiales, en ocasiones destructivos, tras su muerte, como fue el caso de los vengativos espíritus de los feacios masacrados, que paralizaban a todo aquel que osara pasar cerca de sus tumbas; otra tipología, todavía más prestigiosa, incluía a un hombre que era reconocido tras su fallecimiento como más que humano en virtud de las excepcionales cualidades que había mostrado en vida. Es el caso de

⁶ Hes., *Teog.*, 968; 987-988, 1020-1022; cf. *Od.* XI, 631; II, VI, 191.

⁷ *Il.* XVI, 448-450; Sobre Ascálafo y Yálmeneo, *Il.* II, 512-516; IX, 82, 14; 517-524; XV, 110-143. Incluso Asclepio es en Homero (*Il.*, XI, 517-518), un simple «sanador», no una deidad propiamente dicha, de manera que sus hijos, entre ellos Macaón y Podalirio, no denotan personalidades de mixta descendencia divina y humana, sino que pertenecen a un extenso grupo en el que solo una pequeña proporción eran hijos de dioses, habiendo la mayoría nacido de padres mortales. Véase Hainsworth, 1993, sobre X, 47-51, p. 56; y Janko, 1994, sobre XVI, 445-450, p. 123.

grandes atletas, fundadores de ciudades o de notables y valerosos guerreros. Una tercera categoría la conformaban unos pocos hombres que eran elevados al estatus heroico durante su período vital, como ocurrió con Eutimos de Locros o Hagnón, el fundador de Anfípolis a mediados del siglo V a. e. c. Muchas figuras de la tradición épica fueron adoradas como héroes tal vez ya a fines del siglo VII a. e. c.⁸. Podemos recordar, al respecto, cómo Alceo (F 354 L-P) consideraba a Aquiles el gobernante de las tierras escitas debido a que era extensamente honrado en las ciudades griegas que se encontraban en las orillas del Mar Negro. Del mismo modo, una inscripción en una botella de perfume⁹, datada hacia 650-600 a. e. c., describía a Helena, la esposa de Menelao, como un alabado personaje legendario.

Antes de que se estableciese el culto de estos héroes, tales figuras legendarias eran ya denominadas como héroes en Homero y en Hesíodo, lo cual puede evidenciar que los consideraban como más que humanas. Sin embargo, es dudoso que ambos poetas usaran *hêrôs* en su acepción religiosa normal, pues parecen aplicar el vocablo a los hombres vivos (en su sentido religioso se asocia al muerto)¹⁰. Se ha enraizado desde hace tiempo la idea de que *hêrôs* en Hesíodo y en Homero se empleó como un término estrictamente secular, como un título honorífico equivalente a «señor».

Esa objeción de que el término *hêrôs* carecería de un sentido religioso cuando se aplicaba a hombres vivos no presenta un sólido fundamento. No debe dejarse de lado que algunos hombres en la Grecia histórica pudieron ser reconocidos como héroes mientras todavía vivían. Muy probablemente, se pensaba que ciertos personajes eran heroicos en función de sus grandes logros mientras vivieron, con anterioridad, por consiguiente, de alcanzar cualquier tipo de especiales poderes postmortem. En este sentido, un guerrero o un gran atleta heroizados tras su fallecimiento podrían haber sido contemplados, retrospectivamente, como habiendo sido héroes ya en vida. Los notables hombres del pasado legendario habían participado en grandes guerras y llevado a cabo hazañas propias de superhombres, mientras que sus esposas e hijos gozaban de una esplendorosa belleza, comparable a la de los propios dioses. Por otra parte, la arqueológica presencia de singulares

⁸ Cf. Heród., I, 168; V, 46-47. Sobre esta tipología debe revisarse Currie, 2002, esp. pp. 26-27; Hornblower, 1996, pp. 450-457 y ss. Sobre el culto heroico en la antigüedad griega sigue siendo una referencia obligada Farnell, 1921, *passim*. En relación a las categorías y significados de los héroes es imprescindible Bauzá, 1999, esp. pp. 35-48 y ss. Véase, asimismo, acerca de las peculiaridades genéricas del héroe griego, López Saco, 2004. Sobre las características genéricas, como la independencia personal y la pertenencia al ámbito de la memoria, de los héroes homéricos, véase Espejo Muriel, 1992, esp. pp. 123-124. Véase también, Buffiere, 1973, *passim*.

⁹ Acerca de la inscripción, Catling y Cavanagh, 1976; Jeffery, 1990, esp. pp. 446-449; Rohde, 2009, esp. p. 147, n.º 1; Farnell, 1921, pp. 284-290.

¹⁰ Véase Rohde, 2009, pp. 153-154; Farnell, 1921, esp. p. 17; West, 1978, esp. pp. 189-190; 372-373; Snodgrass, 1988, esp. p. 21; Barrigón, 2000, esp. pp. 2-3; 12-14.

fortificaciones y monumentales tumbas, anuncian capacidades que van mucho más allá de las propias de la tecnología de la Edad del Hierro¹¹. Esos hombres habían vivido en la mentalidad griega, por consiguiente, como verdaderos héroes.

El empleo de héroe en Homero cuenta con la particularidad de la referencia indirecta por parte de los personajes de la epopeya. Algunos se refieren a camaradas, amigos, enemigos, huéspedes o parientes, así como a las generaciones previas y a los fallecidos, como héroes. El término se usa entre ninfas y mortales, huéspedes y anfitriones o compañeros de batalla, relacionándose en ciertas oportunidades con algún que otro nombre personal (Telémaco, Eurípilo). En Homero, al igual que un dios llama a otro por su nombre, un héroe hace lo propio con su homólogo¹². Las deidades se dirigen a sus pares colectivamente como dioses o diosas (en ocasiones «inmortales»), pero también los mencionan individualmente (diosa Themis, diosa Iris o diosa Hera, por ejemplo). Se puede aceptar que el término *hêrôs*, incluso cuando es utilizado por los mismos héroes, pudo perfectamente haber poseído su sentido religioso¹³. Aunque no hay apelación a ningún héroe como hombres, naturalmente lo fueron.

Un rasgo notable es que el empleo de *hêrôs* en la poesía épica se vincula a todo hombre libre. Los poetas suelen otorgarle a los guerreros el epíteto héroe, si bien en Homero el mismo vocablo se asocia a personas de más bajo rango social e incluso (sobre todo en la *Odisea*), a ancianos y hasta a bardos. En plural se emplea para denotar ejércitos enteros y asambleas. De este modo, el ejército troyano cuenta entre sus filas con diversos rangos de héroes, en tanto que los soldados griegos son héroes aqueos. Incluso los comandantes helenos se dirigen a sus soldados, tanto en el campo de batalla como en las asambleas, como «héroes Danaos»¹⁴.

¹¹ Sobre la consideración textual y arqueológica relativa a los héroes homéricos, es recomendable Hadzisteliou-Price, 1973, esp. p. 132; Hack, 1929, esp. pp. 69-71; y Morris, 1988. Sobre la factible relación cultural de los héroes con el mundo micénico véase López Saco, 2010.

¹² Cf. *Il.* II, 256; XI, 771; XIII, 630; XVIII, 326; XXII, 297-298; XXIII, 152, 892; *Od.* I, 188; II, 99; IV, 616; VI, 303; XIV, 318, XV, 52, 118; XIX, 150; XXIV, 133; XXIV, 69-70. Sobre enemigos, generaciones anteriores y muertos, *Il.* IX, 524-525; 614; XI, 330; 628; XII, 165; *Od.* XI, 520; XXI, 299. Las referencias de deidades a ciertos mortales como héroes se encuentran, por ejemplo, en *Il.* VII, 453; XIII, 111-113; XVIII, 56; 438; XIX, 34.

¹³ Cf. *Il.* I, 216; 521-525: 548-550; 566, 576; VIII, 5, 18; XIV, 194; 244; XV, 93; 205; XIX, 102; XXII, 175; XXIV, 34-40; 62; XXIV, 103; *Od.* IV, 7; V, 7, 119-128; 173; 873; VIII, 306; XII, 376. Véase Dickey, 1996, esp. 84-87; 150-155; 178-183; y 187-189. En los *Himnos Homéricos* por dos veces un dios se dirige a un grupo de mortales como *anthrôpoi* (II, 256; III, 531-532). Por su parte, Héctor es llamado en una ocasión *aner*, en el sentido de marido (*Il.* XXIV, 726).

¹⁴ Es el caso, por ejemplo, de *Il.* V, 326; XXIV, 474; 575; *Od.* XVIII, 422. En relación a los ancianos, guerreros y bardos, cf. *Od.* II, 14-15; 156, VII, 154; XI, 341; XXII, 183-185; XXIV, 451; *Od.* VIII, 483; *Il.* I, 103; VI, 59-61; VII, 121; 322; en relación a Agamenón, II, 708; en lo concerniente a Protesilao, III, 377; XIII, 384 y 440 con respecto a Idomeneo; y XIII, 575 en lo tocante a Meriones, por ejemplo. También puede verse Hes., *Teog.*, 970, 1010, así como *Cypria* F 16.4. Véase acerca

Los feacios y los itacenses en asamblea también son llamados héroes, en tanto que entre los héroes aqueos se incluye asimismo a los timoneles que no entran en combate¹⁵. Así como Homero designa a todos los hombres como héroes, Hesíodo habla de una raza entera de héroes que son semidioses.

Durante el helenismo semejante generalización resultaba un tanto incomprendible, hasta el punto que algunos autores generalizaron la idea de que solamente los líderes eran héroes, mientras que el común de la gente simples seres humanos. Incluso los que aceptaron el uso extenso del término, intentaron explicar que los poetas épicos empleaban el vocablo *hêrôs* en un sentido especial¹⁶. De algún modo, sin embargo, las épicas guerras, las grandes hazañas y los esplendorosos monumentos de un pasado distante pudieron haberse sentido tan magnificentes que impresionarían, en tiempos del helenismo, a no pocos intelectuales, de tal manera que podrían concebir que hubieran sido llevados a cabo no sólo por unos pocos grandes hombres, sino por una entera raza de seres superiores, por tanto, heroicos.

En definitiva, *hêrôs* no pudo haber sido un título secular que después de Homero y Hesíodo llegase a ser una apelación religiosa. De hecho, un par de ejemplos en tablillas en Lineal B que registran ofrendas a un «triple héroe» (*ti-ri-se-ro-e*), demuestran que el significado religioso del vocablo puede retrotraerse a la Edad del Bronce¹⁷. Podría asumirse que las connotaciones religiosas de la palabra estuvieron de algún modo perdidas en la tradición épica, en tanto que continuaban existiendo en el mundo real, y que por medio de ciertas coincidencias muchos héroes seculares, literarios, también vendrían a ser adorados como héroes religiosos. Se ha sugerido, asimismo, que los griegos orientales habrían perdido el concepto de héroe como objeto de culto, pero habrían desarrollado una tradición épica en la que la palabra habría ganado un nuevo significado secular, en tanto que los griegos continentales continuarían teniendo un culto a los héroes, pero no una tradición épica hasta el surgimiento de aquellas propias de los siglos IX y VIII a. e. c.¹⁸.

de los ejércitos y las asambleas, *Il.* II, 580; V, 747-748; VIII, 391-392; XIII, 345; XV, 220; 262; XVI, 145; XX, 325; *Od.* I, 100-102; Sobre los «héroes Dánaos», *Il.* II, 110, VI, 68, XV, 734, XIX, 77-78. Aristónico (Escolio A y bT sobre *Il.* IX, 17), concluye que Homero denomina a todos héroes, no solamente a los líderes de los ejércitos.

¹⁵ Hes. *Trab. y Días*, 160, 171-172. El aparente uso de héroes sobre poblaciones enteras puede deducirse del *Escudo de Heracles*, 18-19 y *Od.*, IV, 267-268.

¹⁶ Es el caso del Pseudo-Aristóteles (*Probl.* 922b, 18-20 o de Istros (*FGrHist.* 334 F 69). El mencionado Aristónico (*Etymologicum Gudianum*, 248, 59; también Tzetzes sobre Hes., *Trab. y Días*, 159-160), argumentaba que héroe derivaba de la palabra era, un vocablo en dialecto para tierra, de tal manera que su significado original sería «terraplén». Véase acerca de esta generalización de la palabra héroe, Deger-Jalkotzy y Lemos (eds.), 2006, esp. pp. 368-369.

¹⁷ Se trata de las tablillas PY Fr 1204 y Tn 316, 5. En relación a este asunto, es imprescindible Chadwick, 1985, esp. pp. 195-196.

¹⁸ Véase West, 1978, esp. pp. 369-374, y Seaford, 1994, esp. pp. 179-181 y ss.

Sin embargo, esta hipótesis suena extraña y sea, tal vez, innecesaria, ya que creemos que podemos apreciar que tanto Homero como Hesíodo usaron la palabra en su sentido religioso normal, porque hablaban de una edad, de una era, una época, en la que todos los hombres eran vivientes y semidioses. Esta visión se reforzaría por la utilización, bastante frecuente, de epítetos del tipo «como un dios», o de otros, más esporádicos, como «sacro» (*hieros*), incluso si las connotaciones religiosas no se sentían con fuerza. Algunos pasajes, además, personifican la «fuerza sagrada» de personalidades como Telémaco u Odiseo, o el «espíritu sacro» de Antínoo y Alcínoo. Se ha sugerido¹⁹ que tales formulismos se habían preservado en los títulos cortesanos micénicos, si bien en ellos se intuye una percepción de los héroes como fuerzas sobrenaturales encarnadas.

4. GUERREROS Y HÉROES EN EL HADES

Los héroes arcaicos recibieron culto, generalmente en la forma de sacrificios sangrientos o a través de la realización de juegos atléticos, con la finalidad de aplacar su poder de dañar, o con la meta de evocar ese mismo poder pero como ayuda en las batallas o para alcanzar otra serie de múltiples beneficios. Homero nada comenta acerca de la adoración y de los poderes *post mortem* de los héroes, un factor que se ha usado como evidencia de su falta de familiaridad con el concepto religioso de *hērōs*. Pero es probable que, aunque consciente del especial estatus de los héroes tras la muerte, tuviera razones para ignorarlo²⁰.

Todos los héroes van al Hades, pero mientras los héroes que reciben culto pueden emerger del fango y levantarse de la tierra, los héroes épicos parecen irremediabilmente confinados al inframundo (Paus., I, 15, 5). Los fantasmas revolotean como si fuesen humo o sombras, sin ninguna sustancia física. La ausencia de toda facultad mental les impiden saber si están entre los vivos, con los que, en realidad, solamente se pueden comunicar a través de los sueños, y hace ininteligibles para ellos los sonidos. Pueden ser aterradores pero no peligrosos, pues las amenazas no proceden de ellos, sino de los dioses inframundanos, que son los que deben ser aplacados. Incluso los fantasmas de los fallecidos que no hubieran recibido sepultura no buscan venganza, aunque confían que sean los dioses los que castiguen a los

¹⁹ Concretamente, Ruijgh, 1995, esp. pp. 82-84. Para el caso de «fuerza sacra», cf. *Od.* II, 408; XVI, 475; XVIII, 60; 404-405; XXI, 102; 130; y *Hes.*, F 198, 2; para el de «espíritu sagrado», *Od.* VII, 166; VIII, 2-5; 386; XVIII, 33.

²⁰ Sobre el primer posicionamiento, Rohde, 2009, esp. pp. 146-149 y 154-155; West, 1978, esp. pp. 369-372; Johnston, 1999, esp. pp. 30-35 y ss. Acerca del segundo, Farnell, 1921, pp. 9-12; 18-19; Hack, 1929, esp. pp. 69-70; Nagy, 1979, esp. pp. 113-117 y ss.; y Edwards, 1985, esp. p. 224.

culpables de semejante sacrilegio. El muerto ni tiene conocimiento ni poder para intervenir en los asuntos humanos.

Esta particular visión del otro mundo estuvo un tanto lejana de la universalmente aceptada. Tanto Aquiles como Odiseo intentan abrazar los espectros de sus seres amados, sorprendiéndose cuando comprueban que es imposible hacerlo. El propio Aquiles habla de imágenes y almas en el Hades sin facultad mental alguna. Odiseo, por su parte, llega a creer que los dioses están jugando artemeramente con él, pero acaba reconociendo que es el específico estado de los mortales cuando fallecen²¹. El cadáver es, como el de Héctor vejado, enfáticamente concebido como nada más sino materia sin vida.

Dentro de los confines del Hades el muerto se comporta más o menos como lo hacía en vida formando, incluso, grupos sociales²². El gran poder que Aquiles disfruta se mantiene estrictamente entre los fallecidos. Las actividades de los muertos entre ellos mismos no son lógicamente inconsistentes con la inhabilidad percibida de interactuar con los vivos. Una imagen análoga del muerto sin poder puede vislumbrarse en el poeta Simónides de Amorgos (siglo VII a. e. c.). Tal percepción, que persistió en la época clásica, coexistió con una creencia en héroes poderosos y fantasmas vengativos. Parece evidente que Homero subrayó el pensamiento contemporáneo sobre la muerte a expensas del otro. En relación con dicho énfasis, no existe señal de culto en las tumbas de los héroes.

Los montículos de inhumación de los héroes caídos son mencionados con cierta asiduidad, si bien nunca lo son como lugares de adoración o como sitios que los parientes visitan y cuidan. Son, no obstante, monumentos relevantes, diseñados frecuentemente con la intención de que sean visibles desde la distancia para los viajeros que llegan por mar. Sirven, en consecuencia, para perpetuar la fama de los hombres, fundamentalmente guerreros, muertos. La mayoría de tales tumbas de guerreros y cenotafios se encuentran en suelo extranjero, por lo que no sería sorprendente que permanecieran desatendidos y no recibieran visitas, excepto, tal vez, por parte de los ejércitos enemigos. En este sentido, ni siquiera el sepulcro de Ilos, el mítico fundador de Troya, en frente de la propia ciudad, parece haber recibido cuidados ni culto, sino que se usaba con propósitos seculares, específicamente como el sitio concreto de una emboscada en el campo de batalla y el lugar en donde se celebró una improvisada asamblea de guerra. Incluso la denominada Colina de la

²¹ Para Aquiles, *Il.* XXIII, 99-105; para Odiseo, *Od.* XI, 205-219; 223-224. Acerca de la ausencia de sustancia y la falta de facultades mentales en *Od.* XI, 208; 222, 391-395; *Il.* XXIII, 99-101; *Od.* X, 492-495; XI, 474-477; *Il.* XXIII, 104; sobre el desconocimiento del destino de sus familias, *Od.* XI, 457-462; 490-504. Odiseo se asusta por los gritos que emiten auténticos enjambres de muertos (*Od.* XI, 44; 633), si bien reacciona sacrificando a Hades y a Perséfone (X, 530-535; XI, 45-47). Véase al respecto Farnell, 1921, esp. p. 9; Bremmer, 1983, esp. pp. 70-126; Garland, 1985, esp. pp. 1-13; y Ogden, 2001, esp. pp. 218-250 y ss.

²² Cf. *Od.* XI, 387-390; 467-471; 568-576; 601-609; XXIV, 16-23.

Zarza, lugar de la asamblea del ejército troyano²³, era un lugar del que los troyanos no permanecían conscientes sobre el hecho de que ocultaba una antigua tumba.

El encuentro en la tumba de Ilos no se modela a partir del culto de un héroe fundador en el ágora. Algunas otras sepulturas, situadas en el medio de la llanura troyana se usan, asimismo, como puntos de encuentro básicamente porque en ciertas ocasiones el ejército acampó allí en la noche. No se puede inferir de la ignorancia troyana acerca de la auténtica naturaleza de la Colina de la Zarza un culto heroico. Por otra parte, dato significativo, ningún culto se establece en las tumbas de Sarpedón ni de Héctor²⁴.

Algunas personalidades homéricas escapan a la muerte a causa de que disfrutaban de un favor especial por parte de los dioses. Es el caso de Ganimedes y Heracles, uno raptado por Zeus y el otro en su apoteosis, que son «transportados» al Olimpo, la residencia divina; de Ino, que se convierte directamente en diosa del mar (Leuco-tea); de Menelao, Helena o Radamantis, a quienes se les garantiza una vida eterna en la Isla de los Bienaventurados. No se mencionan cultos sobre estas figuras. En virtud de que ninguno muere, cualquier tipo de adoración que hayan podido recibir no habría sido en su lugar de descanso, es decir, en su sepultura. Parejas como Cástor y Pólux son honrados directamente por Zeus, son reverenciados como los mismos dioses, en tanto que Erecteo recibe, si bien en el templo de Atenea en la Acrópolis, sacrificios anuales de corderos y toros²⁵. El hecho de que tales héroes reciban culto depende únicamente de que han sido elevados por las divinidades a un estatus que está más allá del normal heroico.

La omisión por parte de Homero del culto del héroe, del ritual y de las actividades conmemorativas en las tumbas, es un tanto extrema. Con toda probabilidad, no desconocía algunas de las variadas prácticas cúllicas que se llevaban a cabo en los túmulos funerarios, bien atestiguados durante la antigua Edad del Hierro, así como otros rituales que incluían la decoración de las tumbas con cintas y coronas (algo común en la Atenas del clasicismo), y que difícilmente dejan traza arqueológica²⁶. De

²³ Sobre los sitios famosos y los cenotafios existen muchas referencias. Por ejemplo, *Il.* VII, 85-92; *Od.* I, 238-241; V, 306-312; XI, 71-79; XXIV, 31-34; 82-95; *Il.* VII, 331-337; 432-436; XXIII, 237-258; *Od.* I, 290-292, II, 221-224. Al respecto de la tumba de Ilos y otras en la llanura de Troya, *Il.*, X, 414; XI, 165.168; 372; XXIV, 350.351. Al respecto de la Colina de la Zarza, *Il.*, II, 810-816. Véase al respecto, Hadzisteliou-Price, 1973, esp. pp. 136-141 y ss.; y Seaford, 1994, esp. pp. 110-112.

²⁴ *Il.* XVI, 452-458; 670-685; XXIV, 800-802.

²⁵ Al respecto de tales personalidades, cf. *Od.* IV, 560-570; V, 332-336; XI, 600-604; *Il.* XX, 231-236. Sobre Cástor y Pólux, así como Erecteo, *Od.* VII, 79-82; XI, 300-305; *Il.* II, 545-552. Véase Hack, 1929, esp. pp. 70-73. En relación al significado de la Isla de los Bienaventurados, puede revisarse López Saco, 1994. Sobre los aspectos mitológicos de la Grecia arcaica es un texto relevante el de Bermejo Barrera, 1996, *passim*.

²⁶ Sobre los sacrificios a los muertos, *Od.* X, 521-526; XI, 30-34. Véase acerca del ámbito ritual Garland, 1985, esp. pp. 104-121 y ss.; Farnell, 1921, pp. 8-9; Ogden, 2001, esp. pp. 162-193.

hecho, el relato en la Odisea de la visita del héroe al Hades, traiciona una conciencia de tales prácticas, ya que el ritual que Odiseo lleva a cabo para llamar a los fallecidos resulta similar a los ritos (con libaciones, sacrificios sanguinolentos en un hoyo, promesas de otros sacrificios), que se asocian con posterioridad al culto regular en las tumbas y la llamada a reunión de los espíritus. La costumbre implica la creencia de que el muerto posee un poder suficiente como para que requiera ser pacificado.

Cabría entonces preguntarse sobre los motivos por los cuales la tradición épica ignoró todas las formas del culto en las tumbas negando poderes sobre los vivos a los espíritus de los fallecidos. Podría ofrecerse algunas hipótesis. En primer lugar, se podría pensar que en un mundo en donde cada quien es un héroe, no hay nadie a quien adorar en concreto²⁷. Sin embargo, tal consideración no explica por qué las generaciones futuras contemplarán las tumbas meramente como monumentos y no como sitios culturales. En segundo término, se podría argumentar que dado que los cultos heroicos fueron por definición locales, y los poetas se dirigían a una audiencia panhelénica, no estarían en condiciones de privilegiar a ciertos héroes locales en perjuicio de otros muchos. Se diría que podrían insinuar el culto a los héroes en general pero sin apoyar cultos específicos.

De la primera posibilidad nos podríamos quedar con que la épica mantiene su tensión inherente al retratar un mundo legendario. Los poetas, intentando enfatizar los detalles de ese mundo remoto que retratan, se ayudarían dibujando la organización social y los valores morales de su propia época, de tal manera que sus héroes reflejarían no solamente las cualidades asociadas con los héroes sobrehumanos, sino también aquellas cualidades e ideales estrechamente vinculados con los gobernantes contemporáneos, los guerreros y los aristócratas²⁸. Un ideal en el que un hombre debe estar preparado para morir en el campo de batalla y no esperar más recompensa que la imperecedera gloria, estaba en fundamental desacuerdo con cualquier proyección de ganar especiales poderes y de ser homenajeados después de su muerte.

²⁷ Cf. Hack, 1929, esp. pp. 70-72, y Seaford, 1994, esp. p. 187; Deger-Jalkotzy y Lemos (eds.), 2006, esp. pp. 399-400 y ss.

²⁸ Calino de Éfeso, poeta del siglo VII a.e.c. hace una exhortación dirigida a los hombres jóvenes de su ciudad y no a los héroes míticos. (F 1, 12-22). Comenta que ningún hombre puede escapar a su destino, ni siquiera si desciende de ancestros inmortales. En la misma centuria, Tirteo advierte a los hombres jóvenes de Esparta, que cuando un hombre cae en batalla reporta fama (*kleos*) a su ciudad, a sus allegados y a su padre (F 12, 23-25; F 12, 28-32). Señala que tanto los más jóvenes como los ancianos se conducen de él, de forma que una pesada sensación de pérdida se cierne sobre toda la polis. Su túmulo funerario y sus hijos adquirirán un carácter conspicuo entre la humanidad, en tanto que una noble fama imperecedera recaerá sobre los descendientes de sus hijos y su posterior linaje (*genos*). Llegará a ser inmortal aunque lo sea bajo tierra.

En consecuencia, un guerrero que combate con extrema valentía será recompensado por sus compañeros ciudadanos al ser concebido como un igual de los semidiosos en vida, mientras que una vez fallecido su «única» recompensa consistirá en que será eternamente recordado. El guerrero reivindicará la inmortalidad, pero no a través de la heroización. Su fama es la que vivirá para siempre, manteniéndose en un gran monumento funerario y transmitiéndose a sus descendientes.

Tanto la *Odisea* como la *Ilíada* transmiten este especial mensaje. El deseo de fama de sus héroes es siempre evidente. En específico, la *Odisea* enfatiza la buena fortuna de quienes mueran en combate, sellando su fama para la posteridad con una pira funeraria, un túmulo y juegos fúnebres en los que participa todo el ejército o la comunidad entera, una majestuosidad que se opone a la austeridad de los monumentos construidos solo por parientes para mantener viva la gloria de aquellos asesinados o simplemente perdidos en el mar.

Más allá de esto no hay nada, ni siquiera para los hijos de deidades. Dos ejemplos destacables son Sarpedón y, sobre todo, Aquiles. Así, Sarpedón, hijo de Zeus, advierte que todos los hombres deben morir, de forma que decide encarar su propia partida para el beneficio de la gloria, en especial porque siente que él mismo se la debe a su comunidad. Aquiles, por su parte, anuncia que debe morir en la batalla a pesar de ser hijo de una diosa²⁹. Obligado a escoger entre una larga vida de anonimato y una corta de gloria, elige la última.

La conocida observación de Odiseo acerca de que la otra vida para un gran hombre como Aquiles no puede ser tan miserable, así como la réplica del eácida sobre que la más miserable existencia sobre esta tierra es mejor que ser rey de los muertos, sirve para enfatizar que en realidad nada valioso hay después de la muerte excepto la fama entre los vivos. Esta réplica de Aquiles no supone que crea que su elección original haya sido errada. Únicamente implica que entre las cosas en nivel de igualdad prefiere la vida a la muerte³⁰. Pero como las circunstancias no son de igualdad, su afirmación implícitamente garantiza que, en la búsqueda de la gloria, está preparado (y dispuesto) para sufrir un destino peor que incluso la más miserable vida sobre la tierra. De modo análogo, el hecho de que Odiseo finalice su vida en medio de la prosperidad y en una edad proveya, no implica un rechazo de la elección de Aquiles. Odiseo ha sido suficientemente afortunado por haber tenido una larga vida y gran fama; un destino que, sin duda, el périda habría escogido también si hubiese tenido alguna opción.

El sombrío retrato del destino de Aquiles en el hades es notable porque existía una tradición que señalaba que había sido salvado de la muerte por su divina

²⁹ En relación a los fastuosos funerales homéricos, *Il.* XXIII, 109; 896; XXIV, 775-805; *Od.* XXIV, 35-95. Acerca de Sarpedón, *Il.* XII, 311-330; sobre Aquiles, *Il.*, I, 350-354, 412-418; 505; IX, 410-417; XVIII, 458; XXI, 97-114. Véase al respecto Van Wees, 1996, esp. 23-27.

³⁰ Cf. *Od.* XI, 484-491, XXIV, 34-95. Véase Hainsworth, 1993, p. 322.

madre y transportado a la Isla de los Bienaventurados, del mismo modo que había ocurrido con Helena y Menelao. Como tal versión estaba bastante extendida y era antigua, probablemente Homero la conocía, si bien la rechazó en favor de una historia que fuera más satisfactoria para el tema de Aquiles³¹. No debe olvidarse, por ejemplo, que la *Ilíada* sugirió que el inmortalizado Heracles había muerto o que los Dióscuros habían sido enterrados en Esparta.

Homero, como Tirteo o Calino, exhortaba a los hombres a aceptar la muerte a cambio de fama. La posibilidad de que alguien excepcional fuese heroizado y disfrutase no de justa gloria, sino de poder y adoración tras la muerte, era algo remoto para que fuese relevante en las épicas exaltaciones poéticas de las batallas. El intento de presentar a los héroes como sobrehumanos se enfrentaba frontalmente al intento de retratarles como contemporáneos príncipes y guerreros idealizados, imagen que llevaba implícito un magnífico funeral pero una vida ultramundana miserable, sin poderes post mortem ni un culto oficial.

5. LA LEGITIMACIÓN DEL CULTO HEROICO EN LA ARQUEOLOGÍA

La elevación a un estatus sobrehumano de guerreros y reyes de la épica ya se había producido en el tiempo en que los poemas de Homero y Hesíodo habían sido compuestos. Muy probablemente, la fuerza del proceso provino de poderosos grupos sociales que intentaban convertirse en elites hereditarias, para lo cual forjarían conexiones entre ellos mismos y los héroes legendarios del pasado, con la finalidad de legitimar ese nuevo estatus. Bien se sabe que no fue inusual que ciertas familias en la Grecia clásica, así como diversos poderosos clanes aristocráticos en la época arcaica, reivindicaran descender de héroes legendarios.

En la *Ilíada* pueden encontrarse diversos diálogos en los que hombres y divinidades discuten acerca del valor de los ancestros divinos³². En algunos pasajes, los dioses anuncian que determinadas familias gobernantes permanecerán en el poder para siempre. Todo pareciera indicar que la legitimación del estatus hereditario y la reivindicación de descender de dioses fueron asuntos de interés para las audiencias contemporáneas de Homero y Hesíodo. Las familias líderes tuvieron motivos, por consiguiente, para vincularse a las memorables figuras del pasado legendario, y

³¹ *Il.* III, 242-244; XVIII, 116-120. Acerca de la visión no homérica de Aquiles véase Alceo F 354 L-P. Al respecto de las versiones sobre el renombrado héroe, Edwards, 1985, p. 222; Morris, 1989, esp. pp. 309-311. En relación a la muerte sin muerte en la Isla de los Bienaventurados, véase López Saco, 1994, esp. pp. 43-44 y ss.

³² *Cf. Il.* XX, 212-350; 306-309; XXI, 148-200; *Od.* XXIV, 482-483. Al respecto de la continuidad entre pasado y presente en Homero, puede verse Crielaard, 2002, esp. pp. 265-283 y ss.; véase también Van Wees, 1999, esp. pp. 11-13 y ss.; 1996, pp. 40-41; y Adkins, 1975, esp. p. 242.

para aupar a tales personalidades hasta un estatus algo más que humano ofreciéndoles culto.

El célebre enterramiento del «héroe» de Lefkandi, datado hacia 1000 a. e. c., puede haber sido el comienzo de los primeros intentos en la Grecia de la Edad del Bronce antiguo, por parte de una elite local, de reivindicar un estatus hereditario con figuras de un pasado prestigioso. No obstante, el único vínculo arqueológicamente visible con el pasado está confinado a la inclusión de ciertas «antigüedades» entre los bienes del ajuar de la tumba. Esta presencia puede ser un intento, eso sí, de encajar con ciertas imaginadas glorias del pasado, sobre todo a través de la magnificencia del monumento funerario. No obstante, no será hasta bastante más tarde cuando se pueda evidenciar que el pasado fue contemplado y concebido específicamente como una era de semidioses y de héroes. En torno a mediados del siglo VIII a. e. c., las monumentales tumbas de la Edad del Bronce, que habían sido ignoradas durante siglos o se habían utilizado para nuevas inhumaciones, como depósitos de residuos o, incluso, como lugares de habitación se convirtieron, repentinamente, en lugares de adoración y culto, en Micenas, en Pilos y por diversas zonas del Ática. Desde una perspectiva arqueológica se puede concluir que a partir de 725 a. e. c. los cultos en tales tumbas empezaron a proliferar en la Grecia continental.

El culto en tumbas recientes se atestigua ocasionalmente a lo largo de la Edad de Hierro antigua. Los cultos en sepulcros desatendidos e ignorados de siglos anteriores fue algo totalmente nuevo. La explicación de esta emergencia es, con cierta seguridad, que ahora los griegos, por primera vez, comenzarían a pensar en los notables hombres del pasado como héroes que merecerían un culto. Las tumbas de la Edad del Bronce destacaron por un especial tratamiento, casi sin semejanza con el de las tumbas de los héroes que describe Homero. Los túmulos funerarios micénicos se cubrían con cámaras construidas en piedra que contenían las inhumaciones, en tanto que Homero habla de simples montículos de tierra amontonada encima de los restos cremados que estaban contenidos en una urna. De esta manera, los cultos en dichos sitios difícilmente pudieron haber estado inspirados por las descripciones épicas de enterramientos heroicos³³.

Creemos, sin embargo, que esta discrepancia no es obstáculo para asumir que los griegos identificaron a los ocupantes de las sepulturas de la Edad del Bronce con los héroes de la tradición épica. Con la finalidad de hacer de sus héroes modelos más efectivos de, y para, los aristócratas contemporáneos, Homero no solamente ignoró sus poderes y cultos *post mortem*, sino también la forma de las tumbas en las que eran adorados en ciertos lugares. Proporcionó a sus héroes, en cambio, una

³³ Snodgrass, 1988, esp. pp. 22-23. Por su parte, Coldstream, 1976, no concuerda con esta consideración. Véase sobre el hallazgo de Lefkandi y su interpretación, Antonaccio, 1995, esp. p. 22; 2002, esp. pp. 38-39 y ss.

versión de los más grandes ritos funerarios y monumentos a los que la aristocracia contemporánea podría aspirar.

Los grandes funerales de cremación y los monumentos funerarios están atestiguados en distintas regiones de Grecia desde mediado el siglo VIII a. e. c. en adelante³⁴. Esas tumbas son denominadas, muy a menudo, «heroicas», lo cual puede ser engañoso³⁵. En la mayoría de los casos no existe evidencia de culto, de forma que no hay razón para asumir que esos restos fuesen concebidos como héroes en un sentido religioso. Además, en la medida en que heroico es empleado en su supuesto sentido épico secular, se implica que los enterramientos estuvieron inspirados por una idea preconcebida de una peculiar forma de enteramiento destinada a los héroes antiguos; es decir, que la tradición épica «inventó» un no existente forma de enterramiento que fue luego imitada en la vida real. Indudablemente, parece más lógico pensar que fue la literatura la que siguió a la realidad vital y que los funerales épicos se fundamentaron en prácticas contemporáneas. En consecuencia, no es descabellado señalar que el vocablo heroico debería ser evitado en este contexto.

6. CONCLUSIONES FACTIBLES

Unos pocos de los nuevos cultos en las tumbas micénicas permanecieron durante siglos, pero la mayoría tuvieron una corta vida. Unos cuantos no se habrían extendido más allá de una simple ceremonia, en tanto que una buena parte se agotaron en el curso del siglo VII a. e. c. Lo que sabemos de los cultos heroicos de la evidencia literaria sugiere que a principios del siglo VI eran celebrados por comunidades al completo más que por una elite de familias. Algunos de los más antiguos cultos conocidos de llamados héroe épicos se localizaron en santuarios sin ninguna aparente conexión con el sitio de la tumba, fuese micénica o de otro tipo. Más que concluir que los cultos en las tumbas de la Edad del Bronce no pudieron, después de todo, haber tenido algo que ver con los héroes legendarios, podríamos hacerlo diciendo que el culto de los héroes míticos cambió en su naturaleza cuando las familias que reivindicaban su vínculo con los ancestros heroicos fueron desafiadas y las peticiones de las comunidades de encontrarse bajo la protección de héroes se hizo más fuerte y perentoria. Heródoto (I, 66-68; V, 67-68), en este sentido, por ejemplo, compara los cultos comunales de Adrasto y Melanipo en Sición, hacia 570 a. e. c., con el de Orestes en Esparta de una década después.

³⁴ En relación a las frecuentemente disímiles interpretaciones de las evidencias arqueológicas acerca del culto heroico, debe verse Snodgrass, 1991, esp. pp. 21-23; 1987, pp. 161-165; Malkin, 1987, esp. pp. 23-29 y ss.; 1993, esp. p. 232; Morris, 1988, pp. 757-758; Osborne, 1998, esp. pp. 260-268; Whitley, 1988, esp. pp. 177-180.

³⁵ Véase en este sentido, Antonaccio, 1993, esp. pp. 67-69; 1994, esp. pp. 394-399 y ss.

Hacia 600 a. e. c. Esparta, según reporta Alcman, contaba con santuarios dedicados a Helena y Menelao, a Ino-Leucotea y los Dióscuros. La evidencia arqueológica sugiere que los primeros de dichos santuarios se datan una centuria antes. Fueron, evidentemente, cultos públicos, y puede que no sea una coincidencia que todos ellos afectasen a figuras inmortalizadas que ni fueron héroes ordinarios ni considerados como ancestros de familias prominentes.

Los cultos heroicos orientados hacia la comunidad probablemente se expandieron, en buena medida en reacción a aquellos dirigidos por familias. Algunos de los cultos familiares fracasaron casi de inmediato en su intento de asegurar un estatus hereditario a sus miembros, mientras que otros tuvieron más éxito, si bien como el estatus hereditario dio paso a un más estricto orden social basado en la riqueza durante el siglo VII, los mismos empezaron a perder efectividad. Únicamente unos muy pocos mantuvieron sus reivindicaciones y el culto en el tardío arcaísmo y en el período clásico.

Al mismo tiempo, las obligaciones de la comunidad se fortalecieron y el culto de la épica y de otros héroes llegó a ser cada vez más un punto focal para tales lealtades, en especial en la guerra, hasta el punto de que en el siglo VI a. e. c. las imágenes y los huesos de los héroes viajaban a través del mundo griego como moneda corriente de las relaciones internacionales, en tanto que sus cultos se mudaron al centro de la organización política doméstica. El culto heroico de los fundadores de ciudades fue parte del mismo proceso, aunque dada la naturaleza informal de la más arcaica colonización griega se puede sospechar que no se retrotraen tan lejos como a fines del siglo VIII a. e. c.

Si lo que se ha planteado sucedió con cierta seguridad, debe concluirse señalando que la emergencia del culto heroico no solo nos cuenta mucho sobre la antigua organización social griega, sino también acerca del desarrollo de la tradición épica que, en torno a mediados del siglo VIII a. e. c. debía ser todavía suficientemente fluida como para incorporar la nueva concepción de los héroes del mito como seres sobrehumanos. Al hacerlo de esa manera, muy probablemente perdió los últimos vestigios de una más que segura continuidad con la época micénica.

7. BIBLIOGRAFÍA

Adkins, A. (1975). Art, beliefs and values in the later books of the Iliad. *Classical Philology*, 70, pp. 239-254.

Antonaccio, C. (1993). Tomb and hero cult in early Greece: the archaeology of ancestors. En C. Dougherty y L. Kurke (eds.), *Cultural Poetics in Archaic Greece* (pp. 46-70). Cambridge: Cambridge University Press.

- Antonaccio, C. (1994). Contesting the past: tomb cult, hero cult, and epic in early Greece. *AJA*, 98, pp. 389-410.
- Antonaccio, C. (1995). Homer and Lefkandi. En Ø Andersen y M. Dickie (eds.), *Homer's World: Fiction, Tradition, Reality* (pp. 5-27). Athens: Norwegian Institute at Athens.
- Antonaccio, C. (2002). Warriors, traders, ancestors: the «heroes» of Lefkandi. En J. Munk Høtje (eds.), *Images of Ancestors*. Århus: Århus Studies in Mediterranean Archaeology, n.º 5, pp. 13-42.
- Barrigón, C. (2000). La désignation des héros et héroïnes dans la poésie lyrique grecque. *Kernos Supplement*, 10, pp. 1-14.
- Bauzá, H. F. (1999). *El mito del héroe. Morfología y semántica de la figura heroica*. México D.F.: edic. FCE.
- Bermejo Barrera, J. C. (1996). *Grecia arcaica: la mitología*. Madrid: edit. Akal.
- Boedeker, D. (1993). Hero cult and politics in Herodotus: the bones of Orestes. En C. Dougherty y L. Kurke (eds.), *Cultural Poetics in Archaic Greece: Cult, Performance, Politics* (pp. 164-177). New York & Oxford: Oxford University Press.
- Bowden, H. (1993). Hoplites and Homer: warfare, hero cult, and the ideology of the polis. En J. Rich y G. Shipley (eds.), *War and Society in the Greek World* (pp. 45-63). London: Routledge.
- Bremmer, J. (1983). *The Early Greek Concept of the Soul*. Princeton: Princeton University Press.
- Buffiere, F. (1973). *Les mythes d'Homere en la pensée grecque*. Paris.
- Catling, H. y Cavanagh, W. (1976). Two inscribed bronzes from the Menelaion, Sparta. *Kadmos*, 15, pp. 145-157.
- Chadwick, J. (1985). What do we know about Mycenaean religion? En A. Morpurgo-Davies, e Y. Duhoux (eds.), *Linear B: A 1984 Survey* (pp. 191-239). Louvain: Cabay.
- Coldstream, J. N. (1976). Hero-cults in the age of Homer. *JHS*, 96, pp. 8-17.

- Crielaard, J. P. (2002). Past or present? Epic poetry, aristocratic self-representation and the concept of time in the eighth and seventh centuries BC. En F. Montanari (ed.), *Omero Tre Mille Anni Dopo* (pp. 239-295). Rome: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Currie, B. (2002). Euthymos of Locri: a case study in heroization in the classical period. *JHS*, 122, pp. 24-44.
- Deger-Jalkotzy, S. y Lemos, I. S. (eds.). (2006). *Ancient Greece. From the Mycenaean Palaces to the Age of Homer*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Dickey, E. (1996). *Greek Forms of Address from Herodotus to Lucian*. Oxford: Clarendon Press.
- Edwards, A. (1985). Achilles in the underworld: Iliad, Odyssey and Aethiopis. *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 26, pp. 211-227.
- Espejo Muriel, C. (1992). El universo homérico: hombre y dioses. *Florenia Iliberritana*, 3, pp. 117-125.
- Farnell, L. (1921). *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*. Oxford: Clarendon Press.
- Garland, R. (1985). *The Greek Way of Death*. London: Duckworth.
- Hack, R. (1929). Homer and the cult of héroes. *Transactions of the American Philological Association*, 60, pp. 57-74.
- Hadzisteliou-Price, T. (1973). «Hero-cult and Homer». *Historia*, nº 22, pp. 129-144.
- Hainsworth, B. (1993). *The Iliad: A Commentary*. Vol. III, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hornblower, S. (1996). *A Commentary on Thucydides*. Vol. II, Books IV-V.24, Oxford: Clarendon Press.
- Janko, R. (1994). *The Iliad: A Commentary*. Vol. IV, Cambridge: Cambridge University Press.
- Jeffery, L. (1990). *Local Scripts of Archaic Greece*. Oxford: Oxford University Press.

- Johnston, S. (1999). *Restless Dead: Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*. Berkeley: University of California Press.
- López Saco, J. (1994). La muerte y la utopía de las Islas de los Bienaventurados en el imaginario griego. *Fortunatae*, 6, pp. 39-65.
- López Saco, J. (2004). «Mitos y héroes: su lenguaje y su realidad», *Quincunce*, n° 6, Universidad Católica Andrés Bello, pp. 8-12.
- López Saco, J. (2010). «Las ofrendas funerarias micénicas y posmicénicas: ¿indicio de un culto heroico?», *Praesentia* (ULA), n° 11, pp. 1-12 <<http://revistas.saber.ula.ve/index.php/praesentia/article/view/1086>>.
- Malkin, I. (1987). *Religion and Colonization in Ancient Greece*. Leiden: Brill.
- Malkin, I. (1993). Land ownership, territorial possession, hero cults and scholarly theory. En R. Rosen y J. Farrell (eds.), *Nomodeiktēs: Greek Studies in Honor of Martin Ostwald* (pp. 225-234). Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Morris, I. (1988). Tomb cult and the «Greek Renaissance». *Antiquity*, 62, pp. 750-761.
- Morris, I. (1989). Attitudes towards death in archaic Greece. *Classical Antiquity*, 8, pp. 296-320.
- Nagy, G. (1979). *The Best of the Achaeans*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Ogden, D. (2001). *Greek and Roman Necromancy*. Princeton: Princeton University Press.
- Osborne, R. (1998). Early Greek colonization? *Archaic Greece*, 3, pp. 251-269.
- Peek, W. (1955). *Griechische Vers-Inschriften I*, Berlin.
- Rohde, E. (2009). *Psique: la idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. México, D. F.: edic. FCE.
- Ruijgh, C. (1995). D'Homère aux origines proto-mycéniennes de la tradition épique. *Homeric Questions*, pp. 1-96.

- Seaford, R. (1994). *Reciprocity and Ritual: Homer and Tragedy in the Developing City-state*, Oxford: Clarendon Press.
- Snodgrass, A. M. (1987). *An Archaeology of Greece: The Present State and Future Scope of a Discipline*. Berkeley & London: University of California Press.
- Snodgrass, A. M. (1988). The archaeology of the hero. *Annali di Istituto Universitario Orientale di Napoli (AION)*, 10, pp. 19-26.
- Snodgrass, A. M. (1991). Archaeology and the study of the Greek city. En J. Rich y A. Wallace-Hadrill (eds.), *City and Country in the Ancient World* (pp. 1-25). London: Routledge.
- Van Wees, H. (1996). «Heroes, knights and nutters», en Lloyd, A. (Edit.) *Battle in Antiquity*. Londres & Swansea: Duckworth, pp. 1-86.
- Van Wees, H. (1999). Homer and early Greece. En I. De Jong (ed.), *Homer: Critical Assessments*. Vol. II (pp. 1-32). London: Routledge.
- West, M. (1978). *Hesiod, Works and Days*. Oxford: Clarendon Press.
- Whitley, J. (1988). Early states and hero cults. *JHS*, 108, pp. 173-182.