

LOS DIOSES DE LA ILÍADA (I)

Bartolomé Segura Ramos
Universidad de Sevilla
bsegura@us.es

THE GODS IN THE ILIAD (I)

RESUMEN: Después de la obra de Harmut Erbse (1986) sobre la función de los dioses en la epopeya homérica, no conocemos ninguna otra obra de conjunto sobre el tema, si bien existen contribuciones parciales o referencias de pasada. En este trabajo, aspiramos a mejorar cuanto se ha dicho acerca de los dioses homéricos hasta la fecha, teniendo en cuenta además que el célebre libro de Erbse dista mucho de ser convincente y satisfactorio. De modo que, en primer lugar, tratamos el origen, carácter y naturaleza de los dioses griegos, y, en segundo, presentamos un cuadro claro y coherente de la idiosincrasia y papel de los dioses más importantes dentro del poema, así como la interrelación divina en el Universo homérico y la actuación de los inmortales sobre los héroes de la Iliada.

PALABRAS CLAVE: Dioses, naturaleza, seres humanos, carácter, interrelación.

ABSTRACT: After the Erbse's work (1986) about the function of the gods in the Homeric epics, we don't know any other work as a whole about the subject, although there exist partial contributions or in passing references. In this paper we aim at improving everything that could be said until now on the Homeric gods, because in addition we must take in account that the famous Erbse's book is a long way from being convincing and satisfactory. Therefore, we treat in the first place the origin, character and nature of the Greek gods, and secondly we offer a coherent tableau of the idiosyncrasy and role of the most significant gods within the poem, as well as the divine interrelation in the Homeric universe and the actuation of the immortals upon the heroes in the Iliad.

KEYWORDS: Gods, nature, human beings, character, interrelation.

RECIBIDO: 13.05.2013. ACEPTADO: 13.06.2013

GENERALIDADES

En cuanto “entidades divinas”, los dioses griegos, que se remontan, probablemente, a la etapa común indoeuropea, provienen, con el “estatuto” que habitualmente se le atribuye, de los más antiguos dioses mesopotámicos (sumerios/acadios; estos últimos, semíticos), así como de las divinidades persas e indias (ambas, en

este caso, igualmente indoeuropeas). “La influencia del Próximo Oriente es obviamente un factor crucial” (Kirk 1985 y 1990: 6). Según Kullmann (1992: 245), la “maquinaria divina” se halla también en Oriente Próximo (-II milenio).

Por esta razón, según Nilsson (citado por Heubeck 1974: 183), los elementos de la religión y mitología homéricas provienen de los tiempos micénicos del helenismo, afirmación que apoyan los datos arqueológicos; en época micénica, de los doce dioses, a saber, Zeus, Hera, Posidón (que son hermanos entre sí), más Palas Atenea, Apolo, Ártemis, Afrodita, Hermes, Deméter, Ares, Hefesto y Hestia (= Vesta), sus hijos, ya eran honrados Zeus, Hera, Posidón, Hermes, Ártemis, Dioniso, Peán, y las Ilitías; no hallamos en las tablillas, por el contrario, dioses como Apolo, Afrodita o Palas Atenea. Entre Homero y los textos hetitas del segundo milenio a. C. hay paralelos respecto a la secuencia de las tres generaciones de dioses (Urano, Crono y Zeus); se deduce que no tienen en griego origen autónomo, sino que son los griegos quienes lo han tomado de los hetitas (así, también Dornseiff, Lesky, Dirlmeier, Gordon, Stella, Heubeck, Webster; Heubeck 1974: 184). Afrodita, semita, honrada en Pafos (isla de Chipre), era, posiblemente, el equivalente a la Ishtar sumeria/acadia (=babilónica y asiria), o Inanna, o la fenicia Astarte (Erbse 1986: 89; Penglase 1994: 162); Apolo se relaciona con Licia, en Asia Menor (Kearns 2004: 63); Ártemis proviene del O. de Asia; Hefesto, de la isla de Lemnos; Hades y su esposa Perséfone corresponden a la diosa sumeria del mundo subterráneo, Ereshkigal (Kirk 1985 y 1990: 6).

Dado que los dioses, a fin de cuentas, están hechos a imagen y semejanza del hombre, no es de extrañar que, amén de su faceta divina, posean al mismo tiempo un aspecto meramente humano, que los hermana con el común de los mortales (cf. Kirk 1985 y 1990: 5: habría comunidad primitiva dioses-hombre (Zeus y Prometeo, en Hesíodo, *Teogonía* 535 ss., llegan a un acuerdo acerca de la cantidad de carne que correspondería a dioses y a hombres). Luego, se separarían, y los dioses recibieron su parte mediante el acto de sacrificio. También Juvenal (VI 1-20) nos cuenta que las diosas Astrea (la Justicia) y Castidad habitaron, en los primeros tiempos, junto a los hombres. “La historia de las relaciones divinas con los hombres es larga y compleja, remontándose a mucho tiempo atrás en la tradición heroica oral y las fuentes populares en las que bebí” (Kirk 1985 y 1990: 5-6). Cf. También Kearns (2004: 59): en la Il. los dioses –en cuanto presenciales- son iguales a actores humanos, tienen “maneras de seres humanos”, por lo que Zeus, Hera y Afrodita se comportan como Agamenón, Ulises y Diomedes.

Así que muy humanos son fenómenos como las desavenencias conyugales entre Zeus y Hera, que se escalonan a lo largo de buena parte del poema (I 540-67; IV 7-73; VIII 447-83; XV 4-34), o las disputas entre Zeus, de un lado, y Hera y Palas Atenea, del otro (VIII 397-408; VIII 413-31); o entre Zeus y Ares (V 872-89). Pero la disputa entre la excelsa pareja (cf. I 517-83) tiene el aire bufo de la comedia: la esposa vigila los movimientos del marido (Zeus ha recibido a Tetis y aceptado la

petición de honrar a Aquiles), le pide explicaciones, se pone mimosa y adopta un tono victimista; el marido, por su parte, trata de ocultar sus actos, se enfada con la esposa y acaba por amenazarla incluso físicamente, único argumento que hace callar a la señora. Así que, mientras los hombres tratan de ser héroes y de mantenerse a un nivel sobrehumano, los dioses descienden del Olimpo y se muestran más humanos que los hombres; téngase en cuenta la pasión amorosa (Zeus hace a su propia esposa, Hera, una relación de sus conquistas en *Il.* XIV 313-28; Hermes, en XVI 181-6 seduce a Polimela, por la que siente una pasión repentina; el encuentro de Ares y Afrodita es descrito cómicamente en *Od.* VIII 291-363); las heridas que en la Parisíada (el primer gran poema de que se compone la *Iliada*, es decir, cantos II-VIII) sufren dos dioses, hijos de Zeus y Hera, a saber, Afrodita y Ares, ambas infligidas por Diomedes, al que impulsa Palas Atenea (V 311-425 y V 826-906, respectivamente); la muerte de hijos de dioses, como la de Sarpedón, hijo de Zeus, en XVI 425-505, o de Ascálafo, hijo de Ares, en XIII 518-27 (cf. también XV 110-12), así como la del nieto de Posidón, en XIII 207; para no hablar del odio interminable de Hera y Palas Atenea hacia los troyanos en general y en particular hacia sus figuras más representativas: Paris, Héctor, Sarpedón, Pándaro y otros, que se manifiesta a lo largo del poema en su totalidad.

Ahora bien, los dioses, después de todo, son dioses, y la superioridad que les confiere su estatus divino los sitúa por encima de lo puramente humano y les faculta para ejercer su influencia y dominio, prácticamente ilimitado, sobre los mortales. Prueba de ella la tenemos, sobradamente, en nuestro poema.

Para empezar, todo el plan de la obra obedece a la voluntad del dios supremo, que es Zeus. Así que ya en el inicio mismo del poema, libro I 5, leemos “y se cumplía el plan de Zeus”. ¿Y cuál es este plan? Pues a decir verdad, si bien las cosas han de ocurrir, esencialmente, conforme a la voluntad del dios padre, Zeus (hay fenómenos y sucesos en la existencia que no dependen ni siquiera de ese dios superior), no es sino a petición de Tetis, la madre de Aquiles, por lo que Zeus toma su determinación y decide su plan. Aquella le pide al gran dios que tome medidas para devolver el honor a su hijo Aquiles, deshonrado por la soberbia de Agamenón, que le ha arrebatado a su querida Briseida, y Zeus, tras una ligera vacilación, se compromete con la diosa marina, Tetis, a dar gusto al héroe tesalio, y de ahí nace el famoso plan del poema y de la estructura básica del mismo. Rencoroso y vengativo, Aquiles solicita a su madre que suplique a Zeus para que castigue a los aqueos, a fin de que estos sean derrotados a manos de Héctor y sus troyanos, al menos hasta que estos últimos lleguen hasta las naves y les prendan fuego, puesto que solo entonces se alzaría el gran héroe y rechazaría a los troyanos al interior de las murallas de Troya, habiendo hecho sufrir previamente a Agamenón y sus griegos durante unos interminables días de humillación y de derrota.

Todos los dioses (cualquier divinidad) pueden decidir el destino de un hombre. Ya en el primer canto, hallamos la intervención de Palas Atenea, quien, por

orden de Hera (ambas constituyen una pareja sólida, unida por el odio a los troyanos) desciende rauda del cielo para sujetar la mano de Aquiles que, llevado de la ira, ansía dar muerte a Agamenón (I 188-222). En el pasaje en cuestión, Aquiles se halla a punto de dar muerte a Agamenón, desenvaina la espada y en ese momento, Palas Atenea se le aparece (solo a él, aclara el poeta), lo coge por la rubia melena y le comunica que Hera, que ama a ambos héroes por igual, le ha mandado venir a tranquilizar al colérico héroe. Este la reconoce y, dolido, le pregunta si ha venido para ver cómo Agamenón lo humilla. La diosa lo sosiega, le profetiza que pronto Agamenón tendrá que ofrecerle inúmeros regalos y le ordena que guarde la espada. Aquiles obedece (afirma que eso es lo mejor, que los mortales obedezcan a los dioses) y de este modo se evita el derramamiento de sangre. Por tanto, de este modo, advertimos que la intervención de los dioses cambian los acontecimientos. En épocas más racionales, tales intervenciones no existen, y en su lugar se pone el pensamiento y voluntad de los individuos. De modo que se entiende que en la *Ilíada* en lugar de causas o azar, lo que hay son dioses (cf. I 8, donde se dice que la pelea entre Agamenón y Aquiles se produce porque “un dios, Apolo, los echó a pelear”). Véase Janko, 1992: 278: “Palas Atenea desvía la flecha de Pándaro (a saber, la que este lanza a Diomedes en IV 127 ss.); Apolo hace que Teucro falle ante Héctor (VIII 311); Zeus salva a Sarpedón del disparo de ese mismo Teucro (XII 400-403). Nosotros llamamos a eso accidente, pero los aedos no tenían idea del término “suerte”, y carecían de palabra para ella. Todo proceso procede de la voluntad de un dios, “aun cuando hay una causa humana manifiesta”. Añadamos, también, por ejemplo, cómo en V 290-1, la misma Palas Atenea dirige, por el contrario, el disparo de Diomedes a la cara de Pándaro, causándole la muerte instantánea.

Hay que distinguir nítidamente dos actuaciones de la divinidad. Por un lado, hay que considerar las decisiones o “planes” divinos, contra los cuales el hombre no puede nada (así, por ejemplo, el ya comentado plan general de Zeus, que implica que, mientras Aquiles permanece enfadado en su tienda, los aqueos sufran reveses continuos como expiación por la injusticia que Agamenón ha cometido con el héroe tesalio, y por tanto, lleva aparejada la incitación y solicitud de Zeus para con Héctor, al que envía mensajeros que le inspiran los pasos a seguir (una verdadera manipulación del dios supremo, por cuanto Héctor creerá que Zeus le está aupando a la victoria final, cuando en realidad lo está utilizando para castigar a Agamenón y honrar a Aquiles, conforme con el deseo y petición de su madre a Zeus); este engaña a todos: a los griegos, porque incita a Agamenón a pelear con el cebo de conquistar Troya –II 8 ss.–; a Héctor, porque le hace concebir esperanzas –XI 208-9–; a las diosas, Hera y Atenea, porque las martiriza a sabiendas de que los aqueos se alzarán finalmente con la victoria –IV 1 ss.; V 719 ss.; VIII 413-31; 470-77; etc.–. Otra decisión inapelable de este tipo podemos considerar la recomendación de Atenea a Diomedes de que ataque a Afrodita y la hiera, como así ocurre en el libro V: de no ser por la orden de la diosa, Diomedes no habría osado

atacar a una divinidad. Y aun podríamos agregar otras actuaciones o intervenciones numinosas, ante las que el simple mortal nada tiene que hacer o decir.

Por otro lado, en cambio, hallamos (en número mayor) la presencia numinosa en las obras de los hombres, cuando en realidad se trata de medidas que el hombre, cualquier hombre, simplemente por ser un ser racional, podría haber tomado sin ayuda divina de ninguna especie. Sirva como primer ejemplo el ya apuntado de la intervención de Atenea en el instante en que Aquiles saca su espada decidido a dar muerte a Agamenón. ¿No está claro que el héroe por sí mismo habría podido tomar esta decisión de no asesinar en presencia de todos a su jefe? Evidentemente. De la misma manera, cuando Agamenón, a comienzos del libro II, convoca el consejo de los ancianos para comunicarles que hay que armar a los aqueos, porque ese día podrán tomar Troya, conforme al sueño que Zeus le ha enviado (II 53 ss.), está claro que esa determinación podría y debería ser tomada por el comandante en jefe, sin inspiración divina de ninguna clase: habría bastado que Agamenón decidiese volver al ataque, arengando a sus tropas; en tal arenga, cabría quejarse de los nueve años transcurridos y todo lo demás, incluida la manifestación agorera de Calcante. ¿O habría sido demasiado racional, y no convenía dejar a un lado a los dioses? Igual ocurre cuando a finales del libro III (383 ss.), Paris siente deseo íntimo de yacer con Hélena, pero en la obra se presenta como una insinuación de Afrodita, la diosa del amor, que acaba de salvarle la vida en su duelo con Menelao. Y cuando a comienzos del libro VII Atenea y Apolo acuerdan que Héctor rete a un aqueo en combate singular (para salvar la cara del vergonzoso final del primer duelo entre Menelao y Paris), también resulta obvio que esa determinación podía haber sido tomada por el troyano *motu proprio*. En IX 702-3, Diomedes afirma, irritado, acerca de Aquiles: “él luchará cuando su ánimo se lo indique y lo incite la divinidad”, un ejemplo palmario que sirve de ilustración en palabras del propio poeta de la práctica de este procedimiento que estamos ejemplificando. De forma parecida, si en XII 292 leemos que “Zeus incitó a su hijo Sarpedón”, más adelante, en 307, leemos que “el ánimo mandó a Sarpedón”. Otro ejemplo claro de esta doble motivación, que incluso se nos antoja contradictoria, es la de la situación previa a la muerte de Patroclo. En efecto, en XVI 684-87, tras decirnos el poeta que “Patroclo (...) salió en persecución de los troyanos (...) para su gran perdición, pues si hubiera observado el mandato del Pelida habría escapado a la muerte”, añade el mismo Homero a renglón seguido (688-91) que “el designio de Zeus es siempre más poderoso que el de los hombres, pues es él quien pone en fuga a un guerrero y le arrebata la victoria fácilmente, y otras veces él mismo lo anima a luchar. Era él quien también entonces excitaba el ánimo en el pecho de Patroclo”. Estaríamos tentados de preguntar: ¿en qué quedamos?

Pues bien, para todos estos casos en que interviene la divinidad en decisiones que los humanos podían haber tomado por sí mismos tranquilamente hallamos lo que Janko (1992: 4) denomina, siguiendo a Lesky, “doble motivación”, es decir, esa situación curiosa que presenta la *Ilíada* en virtud de la cual

innúmeras acciones y decisiones son presentadas como sugerencias divinas, sin que, al mismo tiempo, ello implique irresponsabilidad de parte del individuo. En el mismo pasaje citado se pregunta el filólogo: “en el caso de la muerte de Patroclo, ¿quién es el responsable? ¿El mismo Patroclo que se dejó arrastrar por su victoria sobre Sarpedón de tal modo que desdeñó las advertencias de Aquiles? ¿Aquiles, cuyo compromiso de enviar a su sustituto a la batalla en su lugar fue un desastre? ¿Néstor, que ideó aquel compromiso (XI 794-803)? ¿Héctor, que asesta el golpe de muerte? ¿Euforbo, el primer troyano en herir a Patroclo? ¿Apolo, que lo despoja de la armadura? ¿O Zeus, que le arrojó la ceguera fatal y predijo toda la secuencia a Hera (XV 59-77)? Si fue esto último, la predicción de Zeus incluye algo indeseable para él mismo, como es la muerte de su hijo Sarpedón. ¿Un poder más alto que Zeus? ¿O todo esto? “Lo cual lleva al mismo filólogo a afirmar que “se puede dar cuenta de la acción entera del poema sin referencia a los dioses en absoluto” (“it is a remarkable paradox that nearly every important event in the Iliad is the doing of a god, and that one can give a clear account of the poem’s entire action with no reference to the gods at all”; Janko 1992: 4). También Emily Kearns (2004: 70): “Las historias generales de Il. y Od. podrían decirse sin referencia a los dioses”.

Heubeck (1974: 190) dice: “Las órdenes de los dioses no actúan de otro modo a como podrían actuar los hombres por sí mismos”. Dalby (2008: 257): “Cada acontecimiento significativo de los poemas tiene normalmente dos causas distintas. Una es humana: los anhelos, los deseos, y propósitos de las mujeres y los hombres. La otra es sobrenatural: la persuasión, las órdenes y las interferencias de los dioses y las diosas”. Kullmann (1992: 263): “Incluso en el cristianismo las concepciones diferentes de la gracia divina y el libre albedrío del hombre llevan trazas de las concepciones primarias que se expusieron por primera vez en las dos epopeyas homéricas”.

Por lo demás, a la vista de la expresión de I 8 (“y se cumplía el plan de Zeus”), que, como hemos visto, implica la organización y estructura íntegra de la Iliada, cabe preguntarse: ¿dónde está la voluntad humana? ¿Y la responsabilidad de los hombres? ¿O los hombres son marionetas responsables, una aparente *contradictio in terminis*? Cf. XV 593 (“los troyanos cumplían las órdenes de Zeus”). ¡Pobres troyanos, instrumento de los caprichos divinos! En VIII 130-44, los aqueos, incluido Néstor, han salido corriendo, pues como dice el propio Néstor, “Zeus está dando hoy la victoria a Héctor, mañana, a otro”. Por consiguiente, uno se pregunta, ¿qué son los héroes, sino marionetas en manos del dios supremo? Si los aqueos huyen porque así lo ha dispuesto Zeus, esa actitud ha de mantenerse a toda costa, de ahí que el dios supremo, al ver que Héctor corre peligro, detenga con el rayo a Diomedes, que no se ha enterado de la *boulé* de Zeus, cosa que sí ha visto claramente Néstor. En el mismo libro, VIII 177-83, los troyanos han de llegar a las naves, conforme con el designio de Zeus, y ese es el objetivo que se marca Héctor, que cumple, sin saberlo, con la decisión del dios supremo, aun cuando esta

es la respuesta esperada de los mismos al reto que supone el muro y el foso de los griegos. En XXIV 362-467, Príamo conversa con Hermes, enviado por Zeus, para que sirva de guía a este. Anota Erbse (1986: 69) que tanto la renuncia de Aquiles a la cólera, como la idea de rescatar el cadáver del hijo de Príamo son la ordenación del Altísimo (Aquiles obra a instancias de su madre, Príamo, a instancias de Iris y Hermes). El hombre homérico, continúa Erbse (1986: 70) ha aprendido a obedecer a los dioses, incluso contra su voluntad. Y cita los versos en que, como hemos referido arriba, el héroe muestra su conformidad con los designios divinos, a saber (I 216-8): “Preciso es, diosa, observar vuestra palabra,/ aun muy encolerizado en el alma, que así es mejor:/ el que obedece a los dioses, estos le escuchan bien”.

Según Kullmann (1992: 249), la divinidad es vista por el poeta y el héroe como una explicación de la naturaleza trágica de la vida. Tal vez sea por esa razón por lo que, como apunta Clarke (2004: 75) los dioses se divierten en la fiesta final del libro I (cf. 600-604), en demostración de que ellos son felices e inmortales, libres de la muerte, y en cambio los hombres son desgraciados y condenados a la decrepitud y la muerte. Más o menos de este modo se había expresado ya el viejo poema de Gilgamesh (Col. III 1): “Cuando los dioses/ crearon la humanidad/ le asignaron la muerte a la humanidad/ y se reservaron la vida en sus manos”. Cf. Clarke (2004: 76): Gilgamesh, conmovido por la muerte de su amigo Enkidu, viaja hasta los confines de la tierra para averiguar la verdad sobre la vida humana. La respuesta del sabio Utanapishti es la siguiente (tablilla X): “La vida que buscas no la hallarás nunca;/ cuando los dioses crearon la humanidad,/otorgaron a la humanidad la muerte,/ y dejaron para sí mismos la vida”.

LOS DIOSES

Zeus

Como es sabido, Zeus es el dios supremo y, como tal, prevalece sobre los demás dioses a través de la Ilíada, siendo el *patêr* por antonomasia (la tercera parte de las referencias a él llevan esa denominación); por tanto, una especie de patriarca o *wánax*, más que *basileús*. Como dice Janko (1992: 250), a propósito de la pelea que no tiene lugar con su hermano Posidón: “Zeus, como un maduro *patêrfamilias*, está contento de haber evitado el conflicto abierto con su hermano”. En nuestro poema su figura, dominadora en todos los registros, aparece bajo diferentes puntos de vista, que podemos sintetizar de la siguiente manera: a) un Zeus planificador; b) un Zeus profético; c) un Zeus burlado; d) un Zeus indignado; e) un Zeus compasivo y f) un Zeus ético.

- a) La voluntad planificadora del dios supremo se revela desde el comienzo mismo del poema, en ese verso repetidas veces citado (I 5), donde se nos declara que “se cumplía el plan de Zeus”, frase que, en términos parecidos, hallamos en el libro XV cuando los troyanos, obedeciendo inconscientemente

al plan divino, “cumplían las órdenes de Zeus” (593). Más adelante (I 396-407), Aquiles, lloroso porque Agamenón le ha arrebatado a Briseida, ruega a su madre, Tetis que, a su vez, suplique a Zeus el castigo de los aqueos (lo que implica la victoria de los troyanos), misión que la madre lleva a cabo (I 509-10). Zeus contesta que hará como ella dice y le asegura que lo que él afirme con su cabeza tendrá cumplimiento seguro (I 522-30). Conforme con su determinación y plan, a comienzos del libro segundo (8-34) Zeus decide enviar a Sueño para que mande a Agamenón armar la tropa, haciéndole creer que ese día conquistará Ilion. En V 765-6, el dios da permiso a Hera para que, a su vez, autorice a Atenea a combatir al dios pro-troyano Ares; de la misma manera, en XII 292-3, antes las dificultades que encuentran los troyanos para superar el muro que han erigido los griegos, Zeus se resuelve a impulsar a su propio hijo Sarpedón para que logre atravesar dicho muro. En cumplimiento, pues, de su propio plan, el dios supremo, a la vista de que los dos Ayantes causaban muchos quebrantos entre las huestes troyanas, favorece a Héctor, pues “deseaba la victoria para los troyanos y para Héctor, con el fin de honrar a Aquiles; y no es que quisiese en modo alguno que el ejército aqueo pereciese delante de Ilion, sino que honraba a Tetis y a su esforzado hijo” (XIII 347-50). Ahora bien, dado que la derrota que los aqueos sufren estos días no es sino fruto del plan divino para castigarlos por la ofensa inferida al “mejor de los aqueos”, a la altura del libro XXII (167-85) ha de aceptar que Héctor perezca a manos de Aquiles, no obstante su amor por el troyano, cuyo cadáver defenderá, proponiendo el rescate del mismo (XXIV 64-76).

- b) En directa relación con ese plan general (y las manifestaciones del mismo que acabamos de ver), hay que considerar el Zeus profético que tan frecuentemente asoma en el poema. Por ejemplo, en VIII (470-77), Zeus, irritado con su esposa, Hera, le hace saber que “al día siguiente, verás a Zeus haciendo estragos entre los aqueos; que Héctor no parará hasta que se alce Aquiles en las naves, cuando ambos bandos luchen en estrecho espacio por el cadáver de Patroclo”. En la misma línea, en XI (193-4), Zeus encarga a Iris, la mensajera, que comunique a Héctor que saldrá vencedor hasta llegar a las naves a la puesta del sol. Es lo que reconoce Diomedes más adelante (318-9) al afirmar que “Zeus, que amontona las nubes, prefiere dar la gloria a los troyanos en vez de a los griegos”; y Ulises, aislado, en 406: “El Cronión ha puesto en fuga a los demás dánaos”. Más explícito se muestra Zeus en una nueva conversación con su esposa (XV 59-77), en la que le revela que piensa mandar a Apolo para que favorezca a Héctor y ponga en fuga a los aqueos, y estos caigan fugitivos en las naves de Aquiles; luego, este enviará a la guerra a Patroclo, al que matará Héctor delante de Ilion, tras haber dado muerte el primero a Sarpedón, hijo del mismísimo Zeus, razón por la que, a su vez, Aquiles matará a Héctor; a continuación, los troyanos

retrocederán, y los aqueos conquistarán Troya. Para terminar, el poderoso Crónida recuerda a su esposa que cumplirá con la promesa hecha a Tetis, cuando esta le pidió “que honrase a Aquiles, destructor de ciudades”. Dentro del mismo contexto, el dios padre explica a Apolo que ha de ayudar a Héctor (XV 220-35), haciendo uso él mismo de la égida: insuflará fuerza al troyano hasta que los aqueos, en su huida, lleguen a las naves y al Helesponto. “Desde allí ya me las apañaré yo para que los aqueos tengan un respiro en su fatiga” (234-5). Y más adelante, el poeta remacha la idea e intención del dios supremo (596-602): “El ánimo (de Zeus) quería dar gloria a Héctor, para que este pusiese fuego a las naves y él cumpliera con la petición desmesurada de Tetis (...) Luego, los troyanos se alejarían de las naves y él daría la gloria a los dánaos”.

- c) En la *Ilíada*, Zeus es burlado dos veces: una, en la narración que hace Agamenón para justificar su error de mandar quitar Briseida a Aquiles (XIX 96-133), donde la que burla al dios padre es Hera, y otra, que es la famosa *Diòs apátê* o “engaño de Zeus”, por obra, igualmente, de su propia esposa, Hera (XIV 293-351). En el primer caso, Agamenón pretende demostrar que hasta los dioses pueden equivocarse, y a tal fin narra lo que le sucedió a Zeus, quien había anunciado, entusiasmado, a los dioses, el nacimiento de Heracles, que reinaría sobre los pueblos vecinos, y fue lastimeramente engañado por Hera, que le hizo jurar que reinaría sobre los pueblos vecinos el hombre que “cayese ese día entre las piernas de una mujer”. Zeus juró, y Hera se dio prisa para que naciese primero, sietemesino, Euristeo, en vez de Heracles: el primero sometería a fatigas y humillaciones al segundo; y Zeus hubo de transigir con lo que había jurado. El segundo caso acontece dentro de la misma obra que estamos analizando. Para que Zeus no advierta que su hermano Posidón ha intervenido en la guerra a favor de los griegos (contra su propio plan, según ya sabemos), Hera pide a Afrodita un “afrodisíaco” a fin de engatusar a su regio esposo, consiguiendo que, de esta manera, el dios padre duerma profundamente, mientras su hermano del mar continúa su actuación. Al despertar, Zeus se irrita con su esposa, pero esta le demuestra que Posidón ha obrado por su cuenta y riesgo, con independencia de su comportamiento (XV 36-46).
- d) Como un vulgar mortal, Zeus, en ocasiones, se irrita sobremanera, en especial con su esposa, Hera. La primera pelea ocurre en el libro I (540-67) y tiene por causa la defensa que Hera mantiene incesantemente de los aqueos: la diosa ha visto cómo Tetis se ha prosternado ante Zeus, pidiéndole algún favor, y la regia esposa sospecha, con razón, que semejante petición puede redundar en desventaja de sus amados dánaos. Zeus se resiste a darle explicaciones, le aclara que ella no debe preguntarle por todo, que él le dirá lo que venga bien en cada momento, para, finalmente, pedirle que se siente en silencio, que de no hacerle caso, no le valdrán todos los dioses del Olimpo,

cuando le eche encima sus “inaferrables” manos. La discusión prosigue en el libro IV (7-73), donde el dios supremo tira de la lengua a su esposa (y a Palas Atenea), recordándole que Afrodita defiende a Paris y ella no defiende a sus patrocinados. Hera se enfada enormemente y Zeus aprovecha para echarle una bronca por el interés enfermizo que su mujer tiene en acabar con Príamo y sus hijos, y la ciudad de Troya, siendo así que tanto los primeros como la segunda han tenido siempre con él un comportamiento ejemplar. Hera responde que, con tal de salirse con la suya, permite a Zeus que destruya cualquiera de las ciudades caras a ella misma (a saber, Argos, Esparta o Micenas: IV 52). Pide a su esposo que envíe a Atenea para que los troyanos rompan la tregua con los aqueos y, de este modo, pueda continuar la guerra, que conducirá a la destrucción final de Ilion. El dios supremo acepta (IV 70-73). En XV (4-34) asistimos a la discusión más grave entre Zeus y su esposa. Recordemos que Zeus se ha despertado, tras el encuentro amoroso con Hera, y al ver a su hermano Posidón campando por sus respetos, así como a su amado Héctor yaciendo en el campo de batalla, lleno de santa ira, interpela a su mujer, a la que insulta gravemente, a la que acusa de engaño (*dólos*: 14), a la que amenaza con pegar (17), a la que recuerda que, a propósito de las bellaquerías cometidas por ella en la persona de Heracles, ya la había castigado colgándola de los pies... En el libro VIII, Zeus monta en cólera y amenaza seriamente tanto a su esposa, Hera, como a su hija, Palas Atenea, por haber osado preparar caballos y carro para entrar en combate en pro de los aqueos, contra las órdenes por él impartidas a comienzos, justamente, de ese libro VIII (cf. Erbse 1986: 195, nota 1: “El plan de Zeus no se podría llevar a cabo sin la prohibición de Zeus del libro VIII, puesto que los dioses amigos de los griegos son mayoría, y menos los que ayudan a los troyanos”). Primero, el dios padre, encarga a Iris que salga al encuentro de las dos diosas, instruyéndola sobre lo que ha de decirles (397-408); Iris lo comunica a ambas (413-31), y más tarde, cuando Zeus regresa al Olimpo, adonde ya han vuelto las diosas, aquel las interpela (447-83), haciéndoles saber que sus manos son “inaferrables” y que contra él no podrían “cuantos dioses hay en el Olimpo” (451) y que, como había encargado a Iris que les dijera, de no haber cambiado de actitud, les habría lanzado un rayo y jamás habrían tornado al Olimpo (455-6). Hera y Atenea, sentadas una al lado de la otra, nada dicen en principio, hasta que Hera responde, insistiendo en lo mismo: en su defensa de los aqueos. El dios padre contesta con la profecía que ya conocemos (470-83), para terminar afirmando desabridamente que “de tus enfados no me preocupo en absoluto, porque no existe nada más perro que tú” (482-3). Por fin, el último enfado gordo lo tiene Zeus con su hijo Ares, quien, herido por Diomedes, viene a su presencia a quejarse y a que le cure el santo padre (V 872-89). Este, “mirándole aviesamente” (888), le dice: “no me vengas con lloros, que eres para mí el más odioso de los dioses, pues siempre te gustan los combates y las luchas; tienes el furor de tu

madre, Hera, a la que a duras penas doblego con palabras; eso que sufres se lo debes a sus indicaciones” (889-894).

- e) No es la *Ilíada* una obra en que la compasión se prodigue. Aunque hermanos y compañeros se compadecen entre sí, a los dioses, fríos y distantes, dichosos, parece que solo de diversión les sirven los hombres. En unos pocos pasajes, no obstante, el mismísimo padre de los dioses y los hombres, Zeus, manifiesta claramente su piedad por algún que otro personaje “de los que se arrastran por la tierra” (XVII 447; cf. Erbse (1986: 212): el Zeus homérico es todo bondad y compasión; no es un dios veleidoso –al contrario de su hijo Ares, podríamos añadir nosotros, al que Homero tilda de *alloprósallos*, esto es, “veleta”: V 889–, sino un patriarca consciente en el mantenimiento del orden). En II 64, Sueño, por orden de Zeus, se presenta ante Agamenón y, entre otras cosas, le dice que el padre de los dioses, “aun estando lejos, se preocupa por ti, y te compadece”. En dos ocasiones, Zeus se compadece de su hijo Sarpedón. En XVI 431 ss., cuando este y Patroclo van a entrar en combate, en el cual perecerá el primero, Zeus, “al verlos, se apiadó de ellos”; por eso, versos más adelante, cuando Sarpedón ya ha sido abatido, ordena a Apolo que lave y unja el cadáver y lo transporte a Licia para que le tributen exequias fúnebres, “que es el honor de los muertos” (666 ss.). En el canto XVII, Héctor se viste las armas de Aquiles que portaba Patroclo, muerto por él. Cuando Zeus lo ve armado con la panoplia del Pelida, mueve la cabeza a un lado y otro y exclama: “Ah desgraciado, no piensas en la muerte. Ahora te concederé el favor de llevar esas armas como recompensa de que pronto tú mismo perecerás” (201 ss.). Del mismo modo, cuando, versos más adelante (441 ss.), el dios supremo observa cómo los caballos de Aquiles, inmortales como son, lloran la muerte de Patroclo, se apiada de ellos, y, moviendo la cabeza a un lado y a otro, exclama: “ah, desgraciados, ¿para qué te entregamos a Peleo, un mortal, siendo vosotros exentos de vejez e inmortales? (...) No existe nada más desgraciado que el hombre entre cuantas criaturas respiran y se arrastran sobre la tierra”. Finalmente, en el libro XXIV Príamo sale de casa, montado en un carro con el rescate del cadáver de Héctor; cuando Zeus lo ve “se apiadó del viejo” (332) y llamó a Hermes para que le diese escolta y no sufriese daño alguno hasta llegar a presencia de Aquiles.
- f) ¿Y qué decir de la ética en Homero? Antes de comenzar el duelo entre Paris y Menelao, Agamenón pide a Zeus y demás dioses, incluidos, posiblemente, Hades y Perséfone, que “sean testigos y velen por los leales juramentos, castigando a quienes juren en falso” (III 279-80), añadiendo una maldición poco más abajo (298-9): “Zeus, el más glorioso y el más grande, y demás dioses inmortales,/ que cualquiera de los dos pueblos que primero viole los juramentos...”, como si jurar fuese una cuestión “moral” importante (si bien Walter Kruss (en Kullmann 1992: 246), afirma: “En la *Ilíada*, los hombres tienen más moral que los dioses”; y Emily Kearns (2004: 67): “Consideraciones

éticas que, aunque no ausentes de la *Iliada*, no son una preocupación mayor de los dioses”). Dolón se ofrece a llevar a cabo una arriesgada misión de espionaje (X 319 ss.). Héctor le ofrece los caballos del Pelida, y Dolón le exige un juramento (321). Entonces, Héctor con el cetro en la mano jura (329-31): “Sea ahora testigo el mismo Zeus...”, tras lo cual, añade el poeta (332): “y juró en falso”. En XIX 258-65, Agamenón jura no haberse acostado con Bri-seida: “Sea testigo Zeus y la Tierra, el Sol y las Erinies, que castigan a los hombres que hacen falso juramento...”. Erbse (1986: 251) comenta que se cree que en la *Iliada* Zeus castigará a los perjuros, aseverando: “El punto crucial es que el argumento de la *Iliada* está dominado por la idea de que los dioses son también responsables”. En XVI 384 ss., Homero nos ofrece un símil singular, por cuanto nos habla de un día de lluvia en que “Zeus hace llover para manifestar su cólera, porque los hombres dictan sentencias torcidas y destie-ran la justicia (*dikê*), sin importarles un comino la divinidad”. A propósito de este pasaje, anota Erbse (1986: 250): solo un pasaje (el citado) parece recordar el carácter “justiciero” de Zeus, habitual en la *Odisea*, a saber, la vez en que envía una tempestad irritado con *la gente que hace juicios extraviados, violando la justicia*. El autor apunta que consideran espurio el pasaje Leaf y von der Mühl, pero auténtico Lloyd-Jones. Según el mismo, Lesky conecta este pensamiento con la moral de la clase baja (en cambio, en la *Odisea*, “la visión moral específica recorre toda la obra”; Erbse 1986: 254), en contraste con la moral de los nobles. Por nuestra parte, debemos decir que no deja de ser chocante este pensamiento que, expresado en términos tan nítidos, es por completo ajeno al discurrir de la *Iliada*, a su fuerza vital. El autor concluye (259) que el castigo aludido en el pasaje en cuestión así como el de los perjuros antes relacionados “demuestra que la concepción de los dioses, según aparece en la *Odisea*, ya existía en los tiempos en que fue compuesta la *Iliada*, al menos en forma rudimentaria”. Por último, en XXIV 525 ss., el poeta describe las dos jarras que hay en el umbral de Zeus, una de las cuales contiene regalos buenos y otra, regalos malos; explica que a los hombres suele tocarles en suerte una mezcla de ambos, pero que aquel al que solo le toca los malos pasa una vida miserable. Erbse (1986: 252) anota: “Se atisba de modo particularmente claro la visión trágica del mundo que prevalece en la *Iliada*”. Es decir, el receptor de los regalos malos ha sido abandonado por los dioses, de donde se deduce, además, que Príamo (a propósito del cual se narra el aforismo) tiene que someterse al destino, igual que Peleo y el propio Aquiles.

Posidón

“Las hazañas de Posidón en la *Iliada* aparecen en la segunda parte de aquella (libros XIII-XV)” (Erbse 1986: 104). En efecto, en la *Parisiada* (II-VIII), Posidón solo se muestra un par de veces, una, la primera, para quejarse ante

Zeus del muro que han levantado los griegos sin ofrecer hecatombes a los dioses (VII 446-463), y por el cual todos se olvidarán del que levantaron él y Apolo. Zeus lo tranquiliza, diciéndole que el muro será destruido cuando los griegos vuelvan a su patria (tal como se describe en XII 17-35). En el libro siguiente, el VIII, Posidón rehúsa luchar contra Zeus “que es muy superior” (211), como le propone Hera (198-211). En cualquier caso, estas dos apariciones de Posidón no desempeñan ningún papel ni tienen relevancia alguna en la *Ilíada* (otra prueba de que nos hallamos en un poema diferente: el Posidón de la *Aquileida* (XI-XXII) es un dios combativo, que se preocupa por los suyos, que son los aqueos; el de la *Parisiada* es un Posidón ajeno a la defensa de los aqueos, y exclusivamente preocupado por sí mismo). Al extremo de que la actitud del dios del mar en los dos pasajes reseñados obra en contra de los aqueos. Por el contrario, a partir del libro XIII (ya en plena *Aquileida*) el dios entra en acción, al comprobar que los aqueos no son defendidos por ese mismo muro del que ahora se queja. ¿Por qué, entonces, protestar del muro, si ha sido levantado en defensa del pueblo amigo, precisamente?

En XIII 10-37 asistimos a la epifanía de Posidón (algunos versos son idénticos a los que describen a Zeus en VIII 41 ss., cuando “ufano de su gloria” —51— se dirige del Olimpo al monte Ida). A partir de este momento, el dios del mar interviene activamente a favor de los aqueos. En los versos 43-62, bajo la apariencia de Calcante, Posidón abordará a los dos Ayantes; luego, en 81-125, hará lo mismo con los aqueos en general, y en 206-239, tras la muerte de su propio nieto, Anfímaco, el dios animará a Idomeneo, el viejo caudillo cretense.

En los versos XIII 345-60, el poeta resumirá la curiosa situación: Zeus, apoyando a los troyanos, con el fin de cumplir con la promesa hecha a Tetis de honrar a su hijo, Aquiles, a quien ha deshonrado Agamenón (Aquiles ha pedido por ello el castigo de los griegos), Posidón, su hermano, defendiendo a los griegos, irritado por la actitud del dios supremo, “que había nacido primero y sabía más” (355). En XIV 135-152, Posidón acompaña ahora a los caudillos, Agamenón, Ulises y Diomedes, y, con el aspecto de un anciano, coge de la mano al rey argivo y le propone ahuyentar a los troyanos, a cuyo fin el dios se lanza por la llanura, gritando como nueve o diez mil hombres. Versos más adelante (153-6), Hera descubre a Posidón en el campo de batalla, y decide ayudarlo, engañando a Zeus (es sorprendente que Hera opte ahora por ayudar a Posidón, cuando este lleva un libro entero ayudando a los dánaos, sin la complicidad de la diosa). Sueño se presenta ante el dios, para comunicarle que Zeus duerme. En los versos 363-77, Posidón da un discurso a los jefes aqueos y les propone que los más valientes se armen con las armas mejores (Janko 1992: 209: “Posidón habla como Agamenón debería haber sido capaz de hablar”). A continuación, el dios guía a los griegos (384-7).

Mas a comienzos del libro XV (8), Zeus descubre a Posidón entre los argivos, y Hera trata de defender la intervención del dios (41-46), diciendo a Zeus que

el dios del mar se ha apiadado de los aqueos. El dios supremo pide a Hera que se ponga de su lado, que él va a enviar a Iris para que Posidón se calme (51-7), cosa que hace poco después el dios supremo (158-67). Cuando Iris repite a Posidón las órdenes de su hermano (174-217), aquel se resiste a obedecer, y explica a la diosa mensajera el reparto de poder (cf. West 2007: 130: “Lo esencial en los dioses es el Poder, que pueden ejercer a discreción”), efectuado en el tiempo primordial, entre los tres hermanos, hijos de Crono y Rea (187): a él le ha correspondido el “canoso mar”, a Hades, el mundo subterráneo, y a Zeus, “el ancho cielo y las nubes”; pero la tierra y el Olimpo son dominio común de los tres. Finalmente, Posidón acepta retirarse.

En XX-XXI nos encontramos con una teomaquia, que empieza a prepararse en XX 34 (cf. también 57-8; 62-3). En XX 67 Posidón aparece enfrentado a Apolo. Ahora asistimos a una situación curiosa: Aquiles y Eneas van a combatir entre sí, y es Posidón, el protector de los griegos quien dirige a los dioses un discurso (291-308) afirmando que hay que salvar a Eneas, porque, siendo descendiente de Dárdano, el Crónida desea que su descendencia perviva. Hera (311-7) deja hacer al dios del mar, y Posidón interpela a Eneas (318-40) y lo salva de Aquiles. Y es a este a quien el dios reconforta cuando el héroe tesalio eleva una plegaria a Zeus, pidiendo que lo libre del río Escamandro, que le ha atacado, y parece que le va a vencer. Luego, en la prosecución de la teomaquia, el propio Posidón propone a Apolo que se enfrente con él (los demás dioses ya se han emparejado), recordándole que ambos tienen motivo de odio a Troya (Apolo defiende a los troyanos) por la falsedad de Laomedonte, que les negó el salario tras la construcción del muro de la ciudad (435-60). Apolo rehúsa enfrentarse a su tío paterno.

“En la *Ilíada*, Posidón no representa ni el dios marino ni el de los caballos, sino que lleva socorro a los aqueos y se muestra como rival de Zeus, su hermano mayor” (Erbse 1986: 115).

Hera

“La campaña de venganza contra Troya es en cierto modo obra de Hera “ (Erbse 1986: 194). El odio de la diosa hacia los troyanos es inextinguible. El propio Zeus le dirá (IV 31 ss.) que no se explica qué males le ha causado Príamo y sus hijos para tener ese deseo de destruir su ciudad. “Solo comiéndote crudo a Príamo, a los hijos de Príamo y demás troyanos, satisfarías tu cólera” (35-6), le espeta el dios supremo a su regia esposa. De modo que, como veremos, toda palabra o acto de esta diosa van encaminados a hacer mal a los troyanos.

Cuando el ejército griego cae víctima de la peste, Hera impulsa a Aquiles a convocar una asamblea para tratar de averiguar la causa de aquella (I 55). Luego, cuando el héroe está a punto de dar muerte a Agamenón, envía a Palas Atenea para que detenga su ímpetu.

Según hemos visto ya, en I 535-67, Hera y Zeus discuten abiertamente por la petición de Tetis al dios supremo para que castigue a los griegos, cosa que ya se temía el Crónida (I 519-21; 523). La discusión se reproduce en IV 5-67; XV 13-77. En II 14-15, en palabras de Zeus, Hera “ha doblegado a los olímpicos con sus ruegos”, y estos no van a discrepar entre sí. Una vez que el ejército, tras la propuesta de Agamenón de abandonar Troya, corre en desbandada a las naves, dispuestos a regresar a la patria, Hera ordena a Palas Atenea que los retenga.

En V 711-91, Hera (y Palas Atenea) interviene, con permiso de Zeus, en defensa de los aqueos, ayudando a Diomedes frente a Héctor y Ares. En VIII 198-219, en cambio, la diosa no consigue convencer a Posidón para que intervenga a favor de los aqueos. En VIII 350-484, intenta, nuevamente, equipar su carro junto a Atenea para ayudar a los griegos, mas Zeus, al verlas, monta en cólera, y envía a Iris a que las detenga. Las diosas regresan del Olimpo; Zeus hace lo mismo, y allí se mofa de las diosas. Hera le contesta irritada y acepta retirarse.

En XIV 153-363 se produce la famosa *Diòs apátê*, o engaño de Zeus, que Hera perpetra para dar tiempo a Posidón a que prosiga en su ayuda a los aqueos. La diosa se acicala, pide a Afrodita que le facilite un recurso amoroso para encender la pasión de Zeus y envía a Sueño para que adormezca al dios padre. Tras la discusión entre ambos, al despertar Zeus y caer en la cuenta de que Posidón campa por sus respetos, la diosa marcha al Olimpo (XV 78-112), donde es recibida por Temis, quien advierte que tiene mala cara. La regia esposa del dios supremo hace saber a los dioses que es inútil toda oposición a Zeus, porque es el más fuerte, y, por consiguiente, más vale que nadie le lleve la contraria. Y añade que, entre las posibles desgracias, ya es una segura, puesto que ha muerto Ascálafo, el hijo de Ares. A continuación, siguiendo el encargo de su esposo, la regia consorte transmite a Apolo e Iris las órdenes que el dios padre le ha dado para ellos. El otro engaño de Hera a Zeus es narrado en la Iliada (XIX 97-124), dentro del discurso de Agamenón, en que el “pastor de pueblos” pretende justificar su actuación con Aquiles en el libro I. Afirma el rey que se ha ofuscado, pero que esa ofuscación le había acontecido al mismísimo Zeus, cuando, tras comunicar este a los demás dioses que iba a nacer un hombre que dominaría la tierra (Heracles), Hera, sabedora de que se trataba de un hijo de su esposo, tenido en Alcmena, lo engaña, haciéndole jurar que dominará la tierra el primer hombre que nazca de mujer ese día; Zeus acepta, y Hera abrevia el parto en que nace Euristeo, que, de este modo se adelanta a Heracles, al que precisamente sojuzgará. Zeus, aunque condolido, no tiene más remedio que admitirlo.

Cuando Zeus pretende salvar la vida de su hijo Sarpedón, Hera lo disuade (XVI 432-57), permitiéndole solo que el cadáver de aquel sea llevado a Licia por Sueño y Muerte y allí enterrado debidamente. Dado que, pese a la encarnizada lucha en torno al cadáver de Patroclo, los griegos no consiguen hacerse con el cuerpo, Hera manda a Iris (XVIII 168-184) que se presente ante Aquiles y le ruegue que se muestre a los troyanos; este le hace caso, y los aqueos recuperan

el cuerpo del compañero caído en combate. Poco más adelante, es Hera también quien ordena al Sol ponerse (XVIII 239), con lo que termina el tercer día de batalla, el más largo (libros XI-XVIII).

También en la teomaquia, que ya hemos citado, interviene Hera (XX 33 y 70). En XX 112-143, Hera y Posidón conversan acerca del enfrentamiento entre Eneas y Aquiles; la primera permite al segundo que salve a Eneas, si ese es su gusto (309-17). En XXI 6, la diosa trata de contener a los griegos que huyen de Aquiles para refugiarse en la ciudad, haciendo surgir la niebla. Más adelante (XXI 328-80), Hera envía a Hefesto a combatir al río Escamandro (que está venciendo a Aquiles); derrotado, Escamandro pide socorro a Hera (369-77); Hera accede, y contiene a Hefesto (379-80).

En XXI 418-34, Hera (y Atenea) pone fuera de combate a Afrodita; más adelante (479-92), la diosa derrota a Ártemis, a la que sujeta las manos con la izquierda y con la derecha la abofetea, burlándose de ella. Cuando en XXIV, Apolo aspira a proteger el cadáver de Héctor, Hera, inexorable, replica airada (55-65) que Héctor es un mortal y no tiene derecho al mismo trato que Aquiles. Afortunadamente para el cadáver de Héctor y para Apolo, Zeus interviene, reprueba a Hera y ordena el rescate del cadáver a manos de Príamo. Finalmente, aun cuando en el libro I Tetis fue causa de las disputas entre Hera y Zeus, ahora (XXIV 101), cuando Tetis llega al Olimpo, mandada llamar por Zeus, es Hera quien la recibe cortésmente y le ofrece una copa, que la nereida devuelve después de beber.

En la *Iliada*, Hera representa, implacablemente, el odio y la perfidia.

BIBLIOGRAFÍA

- Clarke 2004: M. Clarke, "Manhood and heroism", *The Cambridge Companion to Homer* (Cambridge 2004) 74-90.
- Dalby 2008: A. Dalby, *La reinención de Homero* (Madrid 2008).
- Erbse 1986: H. Erbse, *Untersuchungen zur Funktion der Götter im homerischen Epos* (Berlin-New York 1986).
- Heubeck 1974: A. Heubeck, *Die Homerische Frage* (Berlin 1974).
- Janko 1992: R. Janko, *The Iliad: a commentary* (Cambridge 1992).
- Kearns 2004: E. Kearns, "The Gods in the Homeric Epics", *The Cambridge Companion to Homer* (Cambridge 2004) 59-73.
- Kirk 1985 y 1990: G. S. Kirk, *The Iliad: a commentary* (Cambridge 1985 y 1990).
- Kullmann 1992: W. Kullmann, *Homerische Motive* (Stuttgart 1992).
- Penglass 1994: Ch. Penglass, *Greek Myths and Mesopotamia* (London-New York 1994).
- West 2003: M. L. West, *The east face of Helicon* (Oxford 2003).
- West 2007: M. L. West, *Indo-European Poetry and Myth* (Oxford 2007).

