

COMUNIDAD Y CLASES SOCIALES EN *ODISEA**

Graciela C. Zecchin de Fasano**

Resumen:

Odisea ofrece una "representación" de la sociedad de Ítaca con su foco puesto en el oikos de Odiseo y sus conflictos de poder. El presente artículo analiza la comunidad y las clases sociales presentes en *Odisea* como producto de una visión idealizada y selectiva para demostrar que Homero proporciona una visión polarizada y relacional. Se concluye que la estructura del oikos aparece seccionada en un polo superior – el de los áristoi – y otro inferior – el de los esclavos, servidores, heraldos, etc. que refleja como en espejo los valores y conflictos del nivel superior.

Palabras clave: Homero; *Odisea*; oikos; clases sociales; comunidad.

La descripción de la sociedad homérica desde una perspectiva histórica continúa ofreciendo la imagen de una cultura palaciega muy visible en espacios como Pilos o Esparta, tal como son presentados en *Odisea* (OSBORNE, 2004, p.206-220).¹ Sin embargo, constituiría una característica exclusiva de *Odisea*, el hecho de proporcionar una diversidad mayor de personajes que amplían la visión de la política y la sociedad del período arcaico, en un contexto en el que la guerra se ve como un episodio distante y el conflicto que padece el núcleo social retratado consiste en el extenso proceso de autorización y legitimación del poder de un líder ausente durante largo tiempo.²

En algún aspecto este conflicto sigue siendo subsidiario del cierre de *Iliada*, ya que el tratamiento del muerto era esencial a la constitución de la

* Recibido em 05/09/2013 e aceito em 01/10/2013.

** Doctora en Letras, Profesora Titular del Área Griego de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Investigadora del Centro de Estudios Helénicos y Editora de Revista Synthesis. Harvard CHS Fellow 2013-2014.

comunidad y el origen de los problemas en Ítaca está directamente vinculado al estatuto incierto de su líder, puesto que respecto de Odiseo nadie puede asegurar el rango de ser vivo – excepto los adivinos – ni mucho menos, alguno se atreverá a asegurar su estado de héroe muerto. Además del problema del status de Odiseo – que oscila entre el del héroe en actividad y el de héroe objeto de culto – hay una colisión entre la estructura social que lideraría Odiseo, su *oikos personal* – como un microcosmos – y la comunidad mayor resultante de la suma de *oikoi*, liderados por vecinos y pretendientes. De tal manera que una primera descripción de la comunidad y sus clases en **Odisea** surge de la oposición entre uno y la multitud.

Otro aspecto igualmente relevante, como enigmático, se deriva de la estratificación y los espacios a los que pertenecen los personajes que sustentan el proceso de legitimación de Odiseo que, además, no pueden ser desprendidos de una moralidad – o más bien de una visión “premoral” – que organiza el conjunto (ADKINS, 1960, p.32). Ya que, si en un primer acercamiento, el poema puede interpretarse como el conflicto entre el individuo Odiseo y su tripulación, o entre el *basiléus* Odiseo y los pretendientes de Penélope; los demás grupos de personajes, que corresponden al sistema productivo, es decir, los distintos tipos de servidumbre, trabajadores y esclavos, no se hallan discriminados primariamente por la propiedad de la tierra, sino por la manera en que reflejan la *areté* o excelencia de sus superiores.³ Es cierto que esclavos y servidores no son propietarios, pero no menos cierto es que algunos de ellos son recipiendarios de respeto y dones por parte de sus señores.⁴

Por lo tanto, aunque **Odisea** contenga un valor documental respecto de la sociedad homérica no deja nunca de ser un objeto de arte y puede resultar “verosímil”, pero, al mismo tiempo, su visión será, indefectiblemente, idealizada y selectiva. No se trata de una simple reproducción de circunstancias, sino más bien de una “representación” de clases en el más estricto sentido mimético: una nueva presentación que involucra una concepción estética e ideológica.⁵

Odisea inaugura el relato de la incertidumbre, presenta la inquietante coyuntura de una comunidad insular, amenazada por la extraña presencia de un grupo de personajes, denominado colectivamente “pretendientes” y confronta este espacio con sitios – y gentes – exóticos presentes en el relato del capitán de marinos que le sirve de protagonista y también con sitios más familiares desde el punto de vista mítico, como las casas de Agamenón

y Menelao. La oposición entre la individualidad heroica y el grupo viene diseñada desde el proemio con el conflicto entre Odiseo y la tripulación perdida. El héroe resulta exculpado del estrago de su tripulación con una justificación moral que describe al grupo de marineros como totalmente culpable de su suerte.

El segundo conflicto entre Odiseo y un grupo se registra ante los pretendientes,⁶ que son presentados como los usurpadores de un espacio, aunque parece poco claro qué hace ese grupo colectivo en ese espacio, sobre qué base cultural resulta comprensible su actuar y, ateniéndonos a su cruento final, cuál es su delito. HAUBOLD (2000, p.143) intentó, infructuosamente, responder alguno de estos interrogantes al unificar a los marineros de Odiseo y a los pretendientes bajo la denominación de *laós*, aunque la estadística de la aparición de la palabra no colabora con su tesis que busca, en definitiva, sostener la idea moderna de una violencia contra un grupo menor que garantiza el bienestar de una comunidad mayor.⁷ En todo caso, la relación resulta inversa en **Odisea**, ya que un *oikos* se impone sobre un grupo que proviene de diversos *oikoi* – según el mismo texto informa como Samos, Duliquio, Zaquinto, etc.

Por otra parte, *laós* es una agrupación de tipo tribal de más peso en **Iliada** que, por su contenido, se halla más vecina al simple relato colectivo sobre el rapto de una mujer y sus consecuencias. *Laós* resulta simplemente, la denominación del contingente liderado por algún individuo excepcional, para combatir una guerra muchas veces ajena, pero que proporcionaba un ámbito de competitividad masculina, muy eficaz al dirimir la excelencia de los individuos. Una idea pastoral de autoridad explícita en el epíteto *poi-mén laón* que Agamenón recibe recurrentemente en **Iliada**.⁸

Como hemos mencionado, idéntica confrontación entre un héroe y la multitud se da con los esclavos y trabajadores de la propia casa de Odiseo, que nos proporcionan un mundo de silenciosa ausencia de subjetividad, aunque hay un patrón iterativo en las tres áreas en Odiseo enfrenta grupos colectivos, primero son presentados como una presencia colectiva, luego, son evaluados por el narrador – que prolépticamente anticipa su destino – y, finalmente, algunas figuras más o menos diferenciadas se destacan en medio de cada grupo.

En **Odisea**, el *oikos* adquiere supremacía por encima de los intereses individuales y de estratos o de la comunidad.⁹ El *oikos* como unidad po-

lítica, social y económica del período arcaico, se compone de un grupo de co-residentes, con afinidades vitales o con vinculaciones por matrimonio. Entre ellos el poder político se hereda, en la mayoría de los casos, de modo patrilineal y el hombre más importante en esta estructura actúa como responsable de las relaciones oficiales con el mundo exterior y como cabeza de la casa, por lo cual su denominación oscila entre *Kýrios*, señor, y *basileús*, rey.¹⁰ El *oikos* no sólo incluía miembros de otro tipo, ubicados por debajo en la escala social, como esclavos y asalariados libres; sino que abarcaba también en sí la propiedad de la casa, la tierra productiva aledaña – que sustentaba su funcionamiento – y los bienes de uso y de consumo.¹¹

De todos modos, el conflicto de Ítaca se produce entre *áristoi*, y si los pretendientes son comprendidos como un grupo de *basileis*, entonces sus acciones –que el narrador declara delictivas con recurrencia– se asimilan bastante a las conductas culpables que Hesíodo adjudica a los *basileis dorófagoi* en *Erga* (v.264). Halverson (1985, p.129-145) ha señalado que el *oikos* de Odiseo aparece pleno de rusticidad y menos atractivo que la cultura palaciega de Pilos o Esparta ¿Debemos presuponer ese mismo aire palaciego en Ítaca o estamos evidentemente en una comunidad de menor envergadura y poco atractiva? En la ficción del relato, Ítaca es el objeto de los deseos más desesperados de Odiseo y también de los pretendientes, sin cuestionar el valor histórico documental o la insignificancia que el *oikos* de Odiseo presente a los ojos actuales.

No resulta prudente afirmar que la supremacía del *oikos* describe un proceso evolutivo, o un desarrollo histórico que lleve hacia la *pólis*, porque – como en todo esquema evolutivo – se puede incurrir en el error de presentar etapas de dudosa comprobación histórica. No obstante, resulta evidente que en *Odisea* hallamos la presentación de conflictos entre el *oikos* y la comunidad y que el poema toma una posición estética y adhiere a una ideología. En la estética del poema subyace un concepto de orden ya que el status heredado como *áristos* no siempre coincide con una moderada civilidad, pero la posición ideológica a la que adhiere consiste en sustentar que debe prevalecer el *oikos* de Odiseo por encima de los linajes y casas de los pretendientes, porque Odiseo posee la conducta aprobada por Atenea (XIII, v. 332) y los valores promovidos por el poema.

La conexión entre el sistema de prestigio, el ejercicio del poder y el volumen patrimonial confiere al grupo de los *áristoi* su lugar exclusivo en la estructura del *oikos*. Frente a este grupo, se halla otro tipo de agrupación

social, un grupo no selecto o una masa mayor e indiferenciada denominada *démos*, más próximo a nuestro concepto de comunidad, el *démos*, por ejemplo, se ocupa del refrán de responsión en el canto funeral por Héctor en *Ilíada* (XXIV, v. 725 y ss). No obstante, cuando Telémaco convoca a la asamblea en el canto 2 de *Odisea*, el grupo convocado por los heraldos es denominado formularmente “aqueos de largas cabelleras” (II, v. 7) e inmediatamente después, Egiptio los arenga como “itacenses” (II, v. 25), pero al finalizar el discurso de Telémaco en reclamo al agotamiento de sus bienes, el narrador denomina *laós* a la multitud empática con el dolor del joven (II, v. 81) e incluso para asegurar que el conflicto de la casa es sólo relativo a los *áristoi*, Antínoo define que los pretendientes reciben como genitivo partitivo “achaion” (II, v. 86). Sin duda, mucho de la oscilación en el uso de alternativo de las palabras “demos, laós, aqueos” obedece a la aplicación iterativa de fórmulas de verso.

La cuestionada autoridad de Odiseo corresponde a la figura del *basileús*, y aunque en *Ilíada* hay muchos *basileís* y trece, por lo menos, en Esqueria de los Feacios, siempre hay una individualidad que se impone, como Alcínoo, quien es claramente superior a los demás *basileís* y manda sobre todos ellos. La autoridad política de este tipo de agrupación no parece ser absolutamente necesaria, ya que en Ítaca no ha habido asamblea pública desde hace veinte años. La ausencia o reemplazo de un *basileús* no es un asunto público; pero este hecho puede, sin embargo, convertirse en asunto público cuando la situación afecta la integridad del *oikos* -y esta es la cuestión dominante en *Odisea* y es la razón por la cual la conducta de los pretendientes aparece como conducta criminal.

Los pretendientes son presentados por el narrador como un grupo de *áristoi* instalados en casa de Odiseo, por lo tanto, se trata de los más cercanos a Odiseo en su ubicación social. Son sus pares, por vecindad, riqueza y prestigio. El objetivo de su presencia es realizar un cortejo a Penélope, una actividad habitual de relación entre pares en tiempos pacíficos, ya que la competencia en sí denotaba el reconocimiento de un valor equivalente al propio en el oponente competidor y constituía la herramienta básica para establecer la calidad superior que permitía determinar al vencedor.

Con una base folklórica indubitable, el cortejo de los pretendientes de *Odisea* (DOUGHERTY, 2001, p. 177), resulta, sin embargo, severamente cuestionado. Ellos han invertido normas básicas de la relación horizontal con sus pares, ya que el cortejo tenía un espacio apropiado en el pórtico de

la casa y ellos no sólo han subvertido el espacio al instalarse en el *mégaron*, sino que, además, producen un agotamiento de los bienes al devorar los machos de los rebaños, en lugar de donar e incrementar el patrimonio. El discurso de Penélope lo expone claramente:

ἀλλὰ τόδ' αἰνὸν ἄχος κραδίην καὶ θυμὸν ἰκάνει
μνηστήρων οὐχ ἦδε δίκη τὸ πάροιθε τέτυκτο
οἷ τ' ἀγαθὴν τε γυναῖκα καὶ ἀφνειοῖο θυγάτρα
μνηστεύειν ἐθέλωσι καὶ ἀλλήλοισ ἐρίσωσιν,
αὐτοὶ τοί γ' ἀπάγουσι βόας καὶ ἴφια μῆλα,
κούρης δαῖτα φίλοισι, καὶ ἀγλαὰ δῶρα διδοῦσιν:
ἀλλ' οὐκ ἀλλότριον βίωτον νήποινον ἔδουσιν.

*Pero un dolor terrible me llega al alma y al corazón, pues antes no era esta la conducta de los pretendientes. Los que quieren pretender a una mujer noble, hija de un hombre rico, y competir entre sí, por cierto, traen al festejo bueyes y robustas ovejas para los allegados de la novia y le conceden espléndidos regalos; y no devoran impunemente el sustento ajeno (XVIII, vv. 274-280).*¹²

Responder a qué tipo de sector social representan los pretendientes ha recibido varias soluciones, y no ha resultado fácil eludir la tentación de una interpretación populista, aunque dos han sido las interpretaciones más aceptadas acerca de este grupo de personajes. Por un lado, una seductora y forzada interpretación política, los presentó como exponentes de una “nueva clase social” involucrada en una rebelión contra el sistema político vigente. Este tipo de lectura se halla inhabilitada por las características mismas del grupo: la rivalidad sólo era admisible entre pares. Además, los pretendientes no rivalizan directamente con Odiseo hasta el final, sino que combaten infructuosamente contra la memoria de su fama entre la familia y servidores – una concesión absolutamente estética al poder del *kléos*. No aspiran a generar ningún régimen nuevo, sólo uno de ellos puede ser elegido y no gobernará en grupo.

Por otro lado, en una segunda interpretación, los pretendientes serían sólo aspirantes al poder que se enfrentan con la dificultad de cortejar a una reina viuda y no-viuda aún, cuyo padre podría determinar todavía su futuro, aunque ellos no evidencian ninguna intención de instalar una nueva modalidad política (CODINO, 1965, p.114). Sin duda, es esta última la

interpretación más adecuada, ya que el poema simboliza en signos propios de la élite de *áristoi* el mecanismo de acceso al poder.¹³

Telémaco, aunque pertenece al mismo sector social de los *áristoi*, tan aislado como se encuentra, no logra sobreponerse a ellos (I, vv.56-58; XVI, vv. 240-257 y II, vv. 244-251). **Odisea** representa de este modo la ideología de una clase dominante, que se ve a sí misma como válida e incambiable por alguna razón. Los reclamos acerca de la conducta de los pretendientes, señalados en sendas ocasiones como *hyperfialoi* (arrogantes), *hybristai* (insolentes/criminales) y *ádikoi* (injustos) indican una falla en los valores funcionales dentro de las relaciones horizontales entre grupos semejantes. Ellos ya no son *laoi* ni *démoi*, ni hueste militar que obedece como rebaño, ni comunidad indiferenciada, aún a pesar de que estas definiciones conceptuales tengan una notoria inestabilidad en Homero.

Una evidente perspectiva horizontal atraviesa el conflicto de Ítaca, ya que tanto el cortejo como la ausencia de asamblea durante veinte años o la convocatoria de una asamblea encabezada por Telémaco son expuestas como estrategias de negociación del poder. Visiblemente se despliegan valores competitivos, ya que, incluso en el cortejo, la excelencia debía determinarse por el valor del don.¹⁴ A pesar de la estrecha vinculación entre poder y moralidad en **Odisea**, el grupo de *áristoi*, al que también pertenece Odiseo, puede presentar conductas erradas.¹⁵

Odisea enriquece el campo conceptual de evaluación de las acciones humanas. La responsabilidad del agente de un acto proclamada por Zeus en el prólogo del poema muestra que los sucesos atribuidos a *áte* tienen una agencia externa, pero el relato sobre Odiseo introduce una variante conceptual con la palabra *atasthalie* para señalar un grupo de acciones en que el error proviene del ser humano como sujeto agente. El mejor ejemplo de este tipo de acciones es Euríloco (XII, vv.341-351), cuando propone construir un templo a Helio Hiperión para evitar su enojo, antes que morir por la hambruna y si esta promesa no lograra evadir el enojo divino, resultaría mejor aceptar una muerte en el mar, que languidecer por hambre en una isla. *Atasthalie*, en consecuencia, se relaciona con conocimiento previo, responsabilidad y planificación. Se refiere, por lo tanto, a un error originado en lo racional.

En nuestra descripción, *áte* califica las acciones típicas de la moralidad dominante en **Iliada** y a ella obedecen las conductas de Agamenón, Patro-

clo, Paris, Helena. *Áte* se relaciona más bien con lo irracional, razón por la que la caída de Héctor en el canto XXII de *Ilíada* es presentada como una *atasthalie*, por los reiterados anuncios de Polidamas. Mientras *atasthalie* califica las acciones típicas de la moralidad dominante en *Odisea* y dos grupos colectivos son beneficiarios de acciones de este tipo: los pretendientes y los compañeros de Odiseo.

Esta clasificación moral de las acciones impone un modo de funcionamiento del *oikos* centrado en la individualidad, y muestra una especial sensibilidad respecto de algunos desprotegidos que participan de su organización, a saber, huéspedes, suplicantes y mendigos, aunque ellos mismos puedan ingresar un elemento de crisis. En *Odisea* la estabilidad social se ve amenazada por la conducta errada de los huéspedes-pretendientes¹⁶ y del mendigo Iro. La propiedad en la conducta y en las acciones está ubicada a conciencia en un sector determinado. En primer lugar, sólo las acciones de los personajes que constituyen el sector superior – *áristoi* y *basileís* – reciben una evaluación positiva evidente. Los demás personajes ofrecen un espejo de las acciones de sus superiores. Es decir que la perspectiva transversal o vertical reproducirá la imputación de inocencia o culpabilidad recibida por los *áristoi* y *basileís* en sus respectivos dependientes y aunque los grupos colectivos de personajes dependientes carezcan de voz o de subjetividad explícita, recibirán la calificación moral acorde con el grupo al que adhirieron.

La focalización del narrador determina la calificación moral de los actos y es esta focalización la que establece el punto de interés en la visión de la sociedad (DE JONG, 2001, p.12). La focalización del narrador se centra en la visión superior, desde el grupo de *áristoi* y *basileís* se observan todos los vínculos (THALMANN, 1998, p.49-109). La comunidad del *oikos* ofrece “performances” competitivas que, en algunos casos, yuxtaponen la competencia masculina pública con la intimidad del hogar.

La consolidación de la paridad y de los lazos comunitarios en el ámbito de los *basileís* y de los *áristoi* se realiza por medio de la vigencia de los valores cooperativos y competitivos, que garantizan la subsistencia de la comunidad. Los valores cooperativos rigen en tiempos pacíficos y comprenden en primer lugar, el conjunto de normas consuetudinarias que regulan las relaciones de hospitalidad: un derecho inviolable entre pares, cuya transgresión ameritaba un castigo divino. En segundo lugar, comprenden el

banquete o la comensalía masculina – que en la épica adquiere la versión de la *daís* (comida diaria) rutinaria – como ordenamiento vital, esto es, una experiencia cooperativa que trasciende el desorden bélico y constituye la variante más próxima a lo simposíaco por su contenido celebratorio. La comida compartida de los pretendientes debería corresponder a esta especie. En tercer lugar, el cortejo, como competencia por una novia, apelaba al vínculo con la institución de matrimonio como acto fundacional de la comunidad.

Los valores competitivos como mecanismos generadores de prestigio instalan la idea de una forma de sociabilidad y de liderazgo muy susceptible al éxito. En tiempos bélicos, el sistema de prestigio que aseguraba y ofrecía continuidad en el liderazgo se sostenía en la generación del *kléos* (gloria) por la muerte del adversario y en la adquisición de bienes por apropiación y rapiña (el *témenos* heroico del que habla Heródoto¹⁷ y las *keimé-lia* o posesiones). La guerra, ya fuese defensiva o agresiva, sustentaba no sólo la construcción del prestigio bélico, sino también la gestación de la fortuna económica del héroe y de su poder. En tiempos de paz esos valores competitivos se mensuraban en la competencia atlética que determinaba las mismas adquisiciones: propiedad, riqueza, prestigio y poder.

En **Odisea**, un grupo de *áristoi* compite por la posición de *basileús* que sólo se puede adquirir mediante desposorio, en una suerte de refundación del *oikos* ya que una nueva estirpe dominará. Como es usual en tiempos pacíficos la decisión se tomará en una competencia propia de la élite: confrontarán los miembros de distintos *oikoi* y cada uno lo hará en representación de su comunidad; cada uno, por lo tanto, compite por el *kléos* individual, familiar y comunitario, sustentado en el *oikos* y su cabeza masculina. Aunque disponemos de la versión idealizada de la institución matrimonial que proporciona Jenofonte en el **Económico** (7.16-30), quien le aplica los términos *zeúgos* (pareja) y *koinonoi* (compañeros), resulta claro que para el mundo homérico no había igualdad, la visión masculina prevalece y se impone a pesar de que Odiseo describa para Nausícaa (VI, vv. 182-184) el matrimonio ideal a través de una equiparación reflexiva llamada *homophrosýne* (concordia o armonía de pensamiento).¹⁸

Odisea selecciona un tipo de competencia sofisticadamente exclusiva, la competencia con el arco que, por un lado, se modela sobre la base de episodios muy asentados en el mito y, por otro lado, desarrolla una con-

jugación de los conceptos de *áethlos* y *áethlon*, certamen y premio. Las instancias competitivas constituyen escenas típicas en la épica homérica, cuya recurrencia ritualiza y releva situaciones, así por ejemplo sucede en el canto XXIII de **Ilíada**, la carrera de carros en homenaje a Patroclo, indica la categoría de los competidores, también el tapiz de Helena (III, vv. 125-128) que conserva las hazañas de aqueos y troyanos y, entre los Feacios, en el canto 8 de **Odisea**, la disputa entre Euríalo y Odiseo determina los límites de la hospitalidad en un certamen. El cortejo a una novia incluía habitualmente la competencia, y se esperaba que el mismo no fuera violento, a pesar de que el mito presenta muchos cortejos que incluyen violencia como el de las Danaides en la tragedia esquilea, el de la hija de Anteo en la **Pítica IX** de Píndaro o el feroz cortejo de Heracles a Iole. El particular cortejo de Penélope contiene una serie de paradojas: ella instala la competencia y es a la vez el premio, el arco es el símbolo de la ausencia de Odiseo y es símbolo de su honor, es un objeto que predica de una posición social y, al mismo tiempo, resulta signo de una violación de hospitalidad en el pasado: la de la hospitalidad de Ifito asesinado por su huésped Heracles.¹⁹

El narrador de **Odisea** se interesa por un conflicto entre pares, es decir por los contenidos del mito que proporcionan variables trágicas. Se interesa por las relaciones de tipo horizontal, las que afectan a los vínculos de la *philótes* (alianza de amistad), que no admitía violencia en el interior de la casa y, por lo tanto, habilitaba un desenlace asegurador de la visión moral de los vencedores. La competencia con el arco corresponde a una política del linaje que se ve claramente en el hecho de que Telémaco y Odiseo son el primero y el último en tensar el arco.

La narrativa homérica presenta dos sociedades en el momento más álgido de su vulnerabilidad, cuando su estabilidad organizativa es amenazada por un conflicto que las desordena con la pérdida de las fronteras, por ejemplo, el caso de un superior discutido por un subordinado (Agamenón discutido por Aquiles en **Ilíada**) o la transformación pública de un conflicto interior (la situación en la casa de Odiseo, la intervención de los *oïkoi* vecinos y su afectación). El germen del conflicto en **Odisea** no es primariamente la agresión física, sino más bien la disminución moral que produce el agotamiento de los bienes.

La noción de clase en **Odisea** es “relacional”, es decir, no hay ninguna definición absoluta acerca de lo que cada sector social es, sino que cada sec-

tor se define por oposición a otros que no son lo mismo. Como hemos visto en el texto del canto XVIII (vv. 274-280), Penélope menciona el cortejo como una acción apropiada para la conquista de una mujer *agathé* (noble) y no para cualquier tipo de mujer. De igual modo, en 15.324 se afirma que hay inferiores que sirven a *tois agathoisi* (οἷά τε τοῖς ἀγαθοῖσι παραδῶωσι χέρηες; “... en todo cuanto los inferiores sirven a los superiores”) en una ecuación en la que *agathós* define a un miembro de la élite dirigente, por su ubicación social. La misma definición hallamos en el discurso de Menelao en IV (vv. 62-64):

οὐ γὰρ σφῶν γε γένος ἀπόλωλε τοκήων,
 ἀλλ' ἀνδρῶν γένος ἐστὲ διοτρεφέων βασιλῆων
 σκηπτούχων, ἐπεὶ οὐ κε κακοὶ τοιοῦσδε τέκοιεν

... pues no ha sido aniquilado el linaje de vuestros padres, sino que vuestro linaje es de reyes, que portan el cetro y son nutridos por Zeus, porque los viles no podrían engendrar tales hijos.

De manera que los no *áristoi*, son definidos “comparativamente” y no “sustantivamente”. Ellos son inferiores, resultan un “otro” contrastante. La focalización del narrador coincide con la visión de los *áristoi*: es respecto de lo “superior” que alguien o algo resulta “inferior”.²⁰

El cuadro social que ofrece **Odisea** expone otro nivel de su trama replicada, ya que los personajes establecen relaciones jerárquicas de poder, es decir de tipo vertical, de un modo que repite las relaciones horizontales de cooperación. En el sector inferior se agrupan los personajes que completan el funcionamiento del *oikos*, algunos muy vinculados a los *áristoi*, sin ser miembros de su grupo, y sin ser esclavos, en sentido estricto, como los aedos y heraldos (*kérykes*), o los cuidadores (*therápontes*) que aseguran la continuidad del poder a través de la comunicación y de la conservación de la memoria. El grupo de esclavos y servidores muestra un rango de actividades muy variado. Algunos son simplemente grupos de esclavos masculinos y femeninos (*dmôes*, *dmoai*), otros sirven dentro de la casa (*oikêes*) o realizan tareas fuera de la casa (*drestêres*), por supuesto, hay una esclava que tiene a su cargo ser la administradora (*tamíe*), como Euriclea, y otras están exclusivamente al servicio de su ama, como el par constituido por Eurinome y Eurimedusa, que están siempre rodeando a Penélope. Todos ellos colaboran con el tipo de organización económica que el *oikos* implica.

En el último nivel, se ubicarían los mendigos del umbral de la casa (Iro/Odiseo), cuya presencia limítrofe introduce una crisis. La conducta de los pretendientes es puesta a prueba en relación con Iro – para quien la mendicidad es su condición esencial y permanente – y en relación con Odiseo, porque su condición de mendigo es aleatoria y estratégica. El yerro en el tratamiento que los pretendientes brindan a uno y a otro es reiterado. A Iro lo castigan físicamente utilizando la comida para agredirlo –una impropia interrupción del banquete en el que están; a Odiseo le ofrecen trabajar como asalariado y este hecho simplemente ratifica con ironía la ignorancia del que lo propone y asegura que se puede disminuir la *areté* que se posee por linaje.

En el caso de los esclavos, parecen coexistir dos visiones. Algunos de ellos, como Eumeo, pueden haber sido nobles capturados en guerra y, por lo tanto, han perdido la mitad de su *areté* junto con su libertad (XVII, vv. 322-323), o bien, puede tratarse de alguien corruptible e inferior. Los esclavos representan el mundo del trabajo en que el modo de vivir de los *áristoi* se sustenta y resultarán buenos o malos según su adhesión al amo. Es decir que la visión vertical será siempre subsidiaria de la relación horizontal.

La visión del esclavo aparece vinculada con los elementos oscuros de la traición a través de dos personajes cuyo nombre etimológicamente insiste en ese aspecto. Se trata de un personaje femenino, Melanthô, esclava acogida por Penélope y de un personaje masculino, Melánthios, el cabrero de Odiseo. La visión de conjunto ofrece una estructura seccionada entre un sector superior y un sector inferior que lo replica especularmente. La muestra más clara es que Odiseo es un buen mendigo, que guarda las formas del lenguaje y la nobleza en el combate porque él, en sí mismo, representa una disfrazada intromisión de los *áristoi* en el mundo de los esclavos y servidores (THALMANN, 1998, p.49 y ss.).

Odisea, no presenta esclavos pícaros, que se muevan con hipocresía. La división entre ellos es tajante, o son leales y buenos, o traidores y, en consecuencia, malos. Esta visión simplista, no es más que la aplicación de la moralidad de la *areté*. El esclavo carece de subjetividad y de una actividad intelectual que le permita discernir por sí. La hipocresía aparece, más bien, como atributo de la superioridad intelectual de los *áristoi*. Por ejemplo, entre los pretendientes, Eurímaco es poseedor de esta característica en grado extremo.

Tanto la situación de esclavos y servidores, como la de los *áristoi*, resulta definida a través del concepto básico de la ética heroica que es el concepto de *areté*. Los adjetivos *agathós* y *kakós* o sus grados comparativos o superlativos constituyen un intento de definición de clase que comienza justamente por comparación de inferioridad o de superioridad, muy vinculada a la posición. *Areté*, finalmente, expresa el tipo de relación horizontal entre los personajes del sector superior de la estructura social y también el tipo de relación vertical entre *áristoi* e inferiores. *Areté* se vincula, además, a las inversiones de la fortuna, ubicados en los márgenes o en el umbral del mundo social de los *áristoi*, Eumeo y Odiseo, por ejemplo, argumentan sobre esto y sobre el concepto de prosperidad.

La sociedad de *Odisea* es jerárquica, mientras que a los *áristoi* corresponde el banquete y el regocijo del canto del aedo, dos situaciones que parecen ser permanentes; a los inferiores corresponde asegurar las tareas para la continuidad de la vida. El éxito de Odiseo corresponde a esa visión ideologizada, en la que si un servidor es bueno lo es por su adhesión al amo, o porque ha caído en la esclavitud y aún conserva, siquiera a medias, los atributos de su antiguo linaje.

En síntesis, **Odisea** presenta una comunidad polarizada entre arriba y abajo, una sociedad de fuertes vínculos convencionalizados entre los miembros del polo superior que se vinculan horizontalmente en torno a los valores competitivos y cooperativos. Una sociedad doméstica en que los atributos de clase son claramente visibles en el cuerpo de los individuos. De este modo el viejo mendigo Odiseo puede poseer el fuerte cuerpo entrenado del héroe, o el anciano Laertes resulta capaz de conservar las marcas del dominio, a pesar de adoptar el aspecto servil del esclavo que labra la tierra.

Odisea nos hace incurrir en una falacia propia de su personaje protagonista, víctimas de su dolo creemos que el poema se abre a la presentación de otras clases sociales. Sin embargo, el desenlace, cuando el *basileús* castiga a los malos esclavos y servidores o servidoras y premia a los buenos, expone la ideología dominante del poema marcada por las nociones de honor y competencia y explica que las relaciones jerárquicas son el modelo para el correcto funcionamiento de la estructura de una comunidad.

Cuando la focalización del relato apela al sector superior prevalece la moralidad heroica, cuando la focalización radica en el sector inferior se

replica la oposición del sector superior, esta relación especular implica no sólo que los conflictos entre *basiléis* se reproducen en los inferiores, sino también que aún sin que los personajes menores tengan demasiadas posibilidades de decidir, el poema condena a los que se han ubicado en el lado opuesto a su señor original.

Desubicados en el espacio, los pretendientes que, en la opinión final de Eupites (XXIV, vv. 426-429) son vistos como los “aqueos” a los que Odiseo atacó, representan en Ítaca un elemento crítico de deslealtad tan peligrosa en el *oïkos* como en la guerra. La carencia de buenas maneras en relación con la comida, presente tanto en el cíclope antropófago como en los pretendientes, coloca en interrelación sustento y vida social. Aún en la simplista visión polarizada que **Odisea** propone, la posición de *agathós* puede ser vulnerada, el desorden entre los ejes vertical y horizontal puede acabar en caos y en la extinción del linaje, aunque en esa confrontación originaria entre uno y la multitud, el poema afirma la fe en el individuo, la fe en alguien como Odiseo, capaz de la terrible corrección que recupere el *oïkos*.

SOCIAL CLASSES AND COMMUNITY IN *ODYSSEY*

Abstract: Odyssey offers a “representation” of society of Ithaca with its focus on the oïkos of Ulysses and its conflicts of power. This article discusses community and social classes present in Odyssey as a result of an idealized and selective vision to show that Homer provides a polarized and relational view. It is concluded that the structure of the oïkos appears sectioned in an upper pole – that of the aristoi – and another lower – slaves, servants, heralds, etc. which reflected as in a mirror the values and conflicts of the top-level.

Key-words: Homer; Odyssey; oïkos; social classes; community.

Documentación textual

HOMER. **The Odyssey of Homer**. Trad. W. B. Stanford. London: MacMillan, 1948.

_____. *Odyssey – books I-VIII. In: HEUBECK, A.; WEST, S.; HAINSWORTH, J. B. A Commentary on Homer’s Odyssey – v. I.* Oxford: Oxford University Press, 1991.

_____. *Odyssey – books IX-XVI. In: HEUBECK, A.; HOEKSTRA, A. A Commentary on Homer's Odyssey – v. II.* Oxford: Oxford University Press, 1990.

_____. *Odyssey – books XVII-XXIV. In: HEUBECK, A.; FERNÁNDEZ-GALIANO, M.; RUSSO, J. A Commentary on Homer's Odyssey – v. III.* Oxford: Oxford University Press, 1992.

Bibliografia

ADKINS, A. W. H. **Merit and Responsibility: A Study in Greek Values.** Oxford: Clarendon Press, 1960.

_____. *Friendship and Self-Sufficiency in Homer and Aristotle. CQ, Oxford, v. 13, p.30-45, 1963*

_____. *Homeric Values and Homeric Society. JHS, Cambridge, v.91, p.1-14, 1971.*

_____. *Homeric Gods and The Values of Homeric Society. JHS, Cambridge, v.92, p. 1-19, 1972.*

_____. *Values, Goals and Emotions in The Iliad. Classical Philology, Chicago, v.77, n. 4, p.292-326, 1982.*

ATCHITY, K.; BARBER, E. J. W. *Greek Princess and Aegean Princesses: The Role of Women in the Homeric Poems. In: ATCHITY, K.; HOGART, R.; PRICE, D. (Eds.) Critical Essays on Homer.* Boston: G.K. Hall and Co., 1987, p. 15-36.

AUSTIN, M. M.; VIDAL-NAQUET, P. **Economic and Social History of Ancient Greece.** Berkeley / Los Angeles: University of California Press, 1980.

BAKKER, E. **Poetry in Speech.** Orality and Homeric Discourse. Ithaca / London: Cornell University Press, 1997.

CODINO, F. **Introduzione a Omero.** Torino: Einaudi, 1965.

DICKIE, M. W. *Dike as moral Term in Homer and Hesiod. Classical Philology, Chicago, v.73, n.2, p.91-101, 1978.*

DODDS, E. R. **Los Griegos y lo irracional.** Madrid: Alianza Editorial, 1960.

DONLAN, W. *The social Groups of Dark Age Greece. Classical Philology, Chicago, v.80, n.4, p.293-308, 1985.*

DOUGHERTY, C. **The Raft of Odysseus.** Oxford: Oxford University Press, 2001.

- DOUGLAS OLSON, S. Servant's suggestions in the *Odyssey*. **CJ**, Canadá, p. 219-227, 1992.
- EDWARDS, A. Homer's Ethical Geography: Country and City in the *Odyssey*. **TAPA**, Philadelphia, v.123, p.27-78, 1993.
- FINKELBERG, M. *Timé* and *areté* in Homer. **CQ**, Oxford, v.48, n.1, p.14-28, 1998.
- _____. Patterns of Human Error in Homer. **JHS**, Cambridge, v. 115, p. 15-28, 1995.
- FINLEY, M. **El mundo de Odiseo**. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.²
- GAGARIN, M. Morality in Homer. **Classical Philology**, Chicago, v.82, n.4, p.285-306, 1987.
- HAUBOLD, J. **Homer's People**. Epic Poetry and Social Formation. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- HALVERSON, J. Social Order in the *Odyssey*. **Hermes**, v.113, p.129-45, 1985.
- JAEGER, W. **Paideia: Los Ideales de la Cultura Griega**. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1990.¹¹
- KATZ, M. A. **Penelope's Renown**. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- LACEY, W. K. **The Family in Classical Greece**. Ithaca: Cornell University Press, 1968.
- LATEINER, D. **Sardonic Smile**, Nonverbal Behavior in Homeric Epic. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995.
- LONG, A. A. Morals and values in Homer. **JHS**, Cambridge, v.90, p.121-139, 1970.
- LLOYDS-JONES, H. **The Justice of Zeus**. Berkeley / Los Angeles: University of California Press, 1983.²
- MORGAN, K. *Odyssey* 23.218-24: Adultery, Shame and Marriage. **AJPH**, Baltimore, v.112, n. 1, p.1-3, 1991.
- OSBORNE, R. Homeric Society. In: FOWLER, R. (Ed.) **The Cambridge Companion to Homer**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p.206-219.
- SEAFORD, R. **Reciprocity and Ritual**. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- THALMANN, W. **The Swineherd and the Bow**. Ithaca / London: Cornell University Press, 1998.
- YAMAGATA, N. **Homeric Morality**. New York: Brill, 1994.

ZECCHIN DE FASANO, G. C. Discurso homérico y “poética de la comunidad”: las excelencias competitivas en *Iliada XII*, 310 y ss. **Praesentia**: Revista Venezolana de Estudios Clásicos, Mérida, n. 4-5, 2002. Disponible en: <http://vereda.saber.ula.ve/sol/praesentia/Filologia/zechin.doc>. Acceso en: 23/09/2013.

_____. Espacio privado, espacio social y distancia en *Odisea*. **Synthesis**, La Plata, v. 13, n. 13, p.113-122, 2006.

_____. Moralidad y poder: La representación de las clases sociales en *Odisea*. In: GALÁN, Lía; CHICOTE, Gloria. (Eds.) **Diálogos Culturales**. La Plata: EDULP, 2009, p. 97-116.

Notas

¹ Dejo a un lado la consideración del palacio de Alcínoo, porque amerita una interpretación utópica y un estudio más exhaustivo.

² Mis primeras reflexiones acerca de la problemática de las clases sociales en **Odisea** constan en “Moralidad y poder: La representación de las clases sociales en *Odisea*” (ZECCHIN DE FASANO, 2009, p. 97-116). En el presente trabajo retomo la interpretación moral que sustentó ese artículo y analizo otras perspectivas críticas.

³ La discusión acerca de la existencia o no de un sistema de normas que establecía lo correcto o incorrecto más allá del código heroico –con su conjugación de *areté* (excelencia), *timé* (honor) y *kléos* (gloria)- ha producido proficua bibliografía. Al respecto, basta recordar los planteos iniciales de Adkins (1960) quien consideró la idea de obligación moral como un factor totalmente ausente en Homero, o las ideas contrapuestas por Lloyd-Jones (1983) quien consideró vigente en *Ilíada* un claro concepto de justicia de Zeus. Nos interesa más bien analizar el conjunto de relaciones que enmarcan las acciones individuales de un héroe, explican su conducta y lo insertan en su comunidad. Cf. también la discusión de Adkins y Lloyd-Jones (GAGARIN, 1987, p.285-306).

⁴ Es explícito el discurso de Eumeo sobre las actitudes de Odiseo como *basileús* ideal y benigno o la referencia al respeto que Laertes mostró por Euriclea, a la que no tomó como amante aunque le pertenecía por derecho.

⁵ Tal como Seaford (1995, p.5) sostiene: “Homeric Epic does not give us a photograph of an actual society and its values, but rather reflects society indirectly, with selection, exaggeration and distortion.”

⁶ También entre los Feacios, Odiseo compite en juegos frente a un grupo, pero sólo Euríalo lo increpa.

⁷ “Internal violence, if understood rightly, benefits the whole” (HAUBOLD, 2002, p.144).

⁸ Por ejemplo en su aristía, Canto XI, v. 187.

⁹ La controversia acerca de la herencia del poder por matrimonio con Penélope, que parece básica en **Odisea**, tiene larga data y se han planteado diversas respuestas, incluso la de la subsistencia de un antiquísimo sistema hereditario matrilineal. La posición más sensata consiste en ver la situación del acceso al poder como una imitación inexacta de la realidad y como herramienta para añadir tensión al poema (ATCHITY; BARBER, 1987, p. 16 ss.). Por otra parte, la legitimación del monarca por matrimonio es un tema ofrecido por Heródoto a propósito del relato de Giges y Candaules (1.8-12)

¹⁰ No discutiré las traducciones plausibles para *basileús*, “rey” es poco satisfactoria, aunque resulta la más aproximada.

¹¹ Para descripciones de *oikos* homérico hay material múltiple: Finley (1978), Lacey (1968), Austin & Vidal-Naquet (1980). Nos parece clara la definición de Donlan (1985, p. 299): “Oikos is a basic kinship, residential, and economic unit, comprising both the ‘House’ (dwellings, land and animals) and the ‘household’. The household consist of the family (often an extended family of three generations) plus servants and adopted members.”

¹² La prótasis de relativo del v. 276 con los verbos en subjuntivo posee valor iterativo para contraponer la conducta consuetudinaria al errado cortejo actual. Más aún, el empleo de *dike* en el verso previo asegura la impropiedad en la conducta. También resulta notable en la sintaxis “aditiva” del pasaje citado la correspondencia entre los coordinantes adversativos *allá* que vinculan el dolor de Penélope con la desaparición de los bienes de Odiseo. Sobre el tipo de sintaxis sumatoria cf. Bakker (1997, p.120-122)

¹³ Me refiero al arco como don de hospitalidad y como posesión propia de la élite.

¹⁴ Lateiner sostiene que hay una reciprocidad negativa en los pretendientes (1998, p.212).

¹⁵ La explicación tradicional de Dodds (1980, p.20) acerca del factor irracional en la conducta del héroe homérico debe ampliarse, ya que en **Odisea** las acciones resultan más diversas y las motivaciones más moralizadas por la relevancia que se concede al sujeto. La imagen contrapuesta a la disculpa de Agamenón en el canto XIX (vv. 85-90) de **Iliada**, la hallamos en **Odisea** (I, vv. 32-42), en la “anti-disculpa” de Egisto, quien ha actuado *hyper móron* (más allá de lo decretado por el destino) y, en consecuencia, resulta completamente responsable de lo que hace. En el discurso de Zeus el término para la conducta desplegada por Egisto es *atasthalié*. Jaeger y Heubeck, entre otros ven este discurso como un estadio posterior del

pensamiento moral homérico. *Atasthalie* aparece once veces en Homero y en cinco oportunidades aparece aplicado a los pretendientes (v.gr. XXI, v.146; XXII, vv. 317 y 416; XXII, v. 67 y XXIV, v. 458). Se aplica a los compañeros de Odiseo en I, v. 7 y XII, v. 300, a Egisto en X, v. 437, a Héctor en XXII, v. 104 y a los Siete contra Tebas en *Ilíada* (IV, v. 409). Los pasajes son expuestos por Finkelberg (1995, p.18) no como prueba estadística, sino como prueba de la sistematización del concepto.

¹⁶ La des-ubicación espacial de los pretendientes produce inestabilidad en el *oikos*, porque ellos están en el interior de la casa como huéspedes; aunque no lo son. La confusión entre el adentro y el afuera; entre conceder dones y recibirlos propia de cada situación, afirma la conducta fuera de lo debido (cf. ZECCHIN DE FASANO, 2006, p.119).

¹⁷ El *témenos* es la tierra concedida la héroe como premio, también devino en el espacio sacralizado de su tumba y en un espacio sacralizado en general (cf. ZECCHIN DE FASANO, 2002, *passim*).

¹⁸ KATZ (1991, p.170-182) considera que la *homophrosýne* constituye el concepto básico de la “ideología de la exclusividad” en la que se basa la relación conyugal de Penélope y Odiseo.

¹⁹ El cortejo y la fiesta de boda son signos de civilizada concordia, el asesinato de los pretendientes subvierte el ritual de inserción social, como en el mito del combate entre Lápitás y Centauros en la boda de Pirítoo. Antínoo, uno de los pretendientes, recuerda al centauro Euritión al amenazar al mendigo Odiseo provocando esta asociación.

²⁰ Acaso una anticipación de la definición aristotélica del esclavo como una propiedad animada del amo.