

**Qa-si-re-u micénico y *Basileús* homérico.
Continuidad y discontinuidad en la concepción griega de la realeza**

FRANCISCO JAVIER GONZÁLEZ GARCÍA*

Doctor en Geografía e Historia por la Universidad de Santiago de Compostela.

Profesor Invitado del Departamento de Historia, Arte y Geografía de la Universidad de Vigo durante el curso 2001-2002 en la Facultad de Humanidades del Campus de Ourense.

Abstract:

This paper takes the transition from the Mycenaean *qa-si-re-u* to Homeric and historic *basileús* as an example of continuity between Late Bronze Age and the world of the Homeric poems and the rising of the Greek city-state. Our hypothesis upholds that this transition was partly based on the construction of two different patterns of kingship: a pattern divine and perfect embodied by Zeus who appropriated many features of the Mycenaean *wa-na-ka* and another, human and faulty, that was assumed by the *basileús* (a heir of the Mycenaean *qa-si-re-u*, a local and non-palatial leader mentioned in Linear B texts).

Resumen:

En el presente artículo se considera el paso del *qa-si-re-u* micénico al *basileús* homérico e histórico como un ejemplo de la continuidad entre la época del Bronce Final y el mundo de los poemas homéricos y de la naciente *pólis* griega. Nuestra hipótesis sostiene que dicha transición consistió, en parte, en la construcción de dos modelos distintos de soberanía: un modelo divino y perfecto, incorporado por Zeus que se apropió de algunas de las características propias del *wa-na-ka* micénico y otro humano e imperfecto que fue asumido por el *basileús* (heredero del *qa-si-re-u* micénico, un jefe local y no palacial mencionado en los textos de Lineal B).

* El presente artículo fue redactado durante la estancia del autor en Ourense como Profesor Invitado del Departamento de Historia, Arte y Geografía de la Universidad de Vigo en el curso 2001-2002.

La destrucción de los palacios micénicos y del sistema político-económico con ellos vinculado introduce tradicionalmente a la historia griega dentro del período conocido como *Época Oscura*. La sustitución dentro del mundo griego de la sociedad desarrollada a la sombra de los palacios micénicos por otras formas organizativas, tanto sociales como políticas o económicas, propias de la *Época Oscura*, aquellas que parecen describir los poemas homéricos, ha venido siendo interpretada en términos de ruptura o discontinuidad¹. En las presentes páginas vamos a intentar comprender este paso como un simple proceso evolutivo, como una transformación que, en el fondo, permitió que la sociedad griega de época micénica se transformase en el germen de lo que posteriormente habría de ser la sociedad griega histórica².

Existe un caso dentro del ámbito de las instituciones políticas griegas que quizás nos ofrece un ejemplo de continuidad entre el mundo micénico y el mundo de la *pólis* griega. Nos referimos al *basileús*, el término que desde Homero hasta los legendarios inicios de la Grecia histórica designó a un tipo de personaje que se identifica con el rey³.

El término *basileús* ya aparece atestiguado en las tablillas de Lineal B bajo la forma *qa-si-re-u*⁴. Bajo esta denominación, que en las tablillas sirve para designar a una serie de personajes en cada reino, posiblemente individuos de condición inferior a la del *wa-na-ka* (rey micénico)⁵, quizás funcionarios de nivel local, nos encontramos, al menos etimológicamente, con el antepasado directo del rey homérico y del posterior rey histórico.

¹No podemos entrar aquí en una exposición detallada del debate historiográfico sobre la continuidad y discontinuidad entre el mundo del micénico y el posterior mundo griego histórico. Por ello simplemente nos limitaremos a remitir al lector a una serie de trabajos en los que podrá encontrar los puntos de vista de una y otra postura. Los argumentos a favor de la discontinuidad se pueden ver en VIDAL-NAQUET 1992, 18-19; FINLEY 1984, 239 s.; FINLEY 1987, 86; con respecto a la continuidad ver VAN EFFENTERRE, 1985, 96; MORPURGO-DAVIES 1979, 87 ss.; GSCHINITZER 1979, 120 ss. A modo de síntesis general y reciente sobre el mundo griego de Edad del Bronce ver DICKINSON 2000.

²La aceptación de esta continuidad pasa por la consideración del sistema palacial micénico como una gran superestructura burocrática y administrativa que habría sido el resultado final de la formación, dentro de Grecia, de grandes sociedades de jefatura centralizadas. Bajo dicha superestructura palacial existirían otras formas menores de jefatura, más tradicionales y no burocratizadas, que habrían conseguido sobrevivir tras la desaparición de los palacios y gracias a las cuales se produjo la evolución histórica que acabó dando lugar a las formas organizativas que conocemos en la Grecia histórica. Esta consideración del sistema palacial micénico como una gran sociedad de jefatura ha sido defendida en GONZÁLEZ GARCÍA, 1995, 768ss. Con respecto al concepto antropológico de sociedad de jefatura ver SERVICE 1984 y FRIED 1979. Con relación al mundo micénico no palacial ver BERMEJO BARRERA 1978, pp. 8-18. El modelo organizativo que aquí proponemos para el paso del Bronce Final a la *Época Oscura* es similar al propuesto por ANDREEV 1979, 380.

³En contra de la identificación del *basileús* homérico y posterior como rey ver las conclusiones del análisis realizado por DREWS 1983, 129-131, que defiende el carácter ficticio de la realeza homérica y niega la generalización de la realeza como institución política en la Grecia de época postmicénica.

⁴Identificación propuesta por Chadwick y Ventris desde la primera edición de las tablillas micénicas (CHADWICK 1973, 120-121). Existen, no obstante, autores que se han mostrado precavidos con respecto a la exactitud de esta identificación, así, por ejemplo, OLIVA 1963, 174.

⁵No podemos realizar aquí una exposición detallada de las características y atribuciones del *wa-na-ka* micénico a partir de los datos que nos ofrecen las tablillas de Lineal B [a este respecto ver CARLIER 1984, pp. 40-116 y ALONSO TRONCOSO 1994, 93 ss.]. Tan sólo queremos señalar las dudas que existen a la hora de calificar el carácter de la realeza que expresaba dicho personaje. A este último respecto, las interpretaciones oscilan entre el carácter divino del *wa-na-ka* [ver MARINATOS, 1951, p. 131 ss.; BIANCHI, 1963, 1040 ss.; WALCOT 1967, 54; MELENA 1972, 323 ss.; MONDI 1980, 203 ss.], su papel como intermediario, no divino, entre dioses y hombres [HOOKER 1979, 106 ss.] o su consideración como representante de una realeza de carácter guerrero de origen indoeuropeo que había sufrido las influencias de la Creta minoica y del Próximo Oriente [PUHVEL 1958, 329; THOMAS 1976b, 97 ss.; CARLIER 1984, 117 ss.; CARLIER 1990, 37 ss.].

Las tablillas también nos informan de la existencia de una unidad denominada como *qa-si-re-wi-ja*, término que parece designar a la entidad de carácter económico y fiscal que se encontraba bajo el control de uno de estos personajes. A raíz de esta lectura del material micénico se pasó a interpretar a los *qa-si-re-we* como jefes locales, siendo imposible llegar a precisar más con respecto a su carácter⁶.

Dado el carácter secundario de estos personajes dentro del mundo micénico y su posterior ascenso a la cúspide de la sociedad homérica y posthomérica griega se elaboró una hipótesis para explicar dicha transformación. Según dicha hipótesis, la situación vivida con posterioridad a la destrucción de los palacios, momento en que la sociedad se replegó sobre sí misma ante la situación de crisis, habría facilitado que este líder local o jefe de una comunidad de aldea, cuya jefatura en ocasiones se comprende como derivada de un pretendido carácter gentilicio [MADDOLI 1970, 51], viese fortalecida su posición y, con ella, su poder [THOMAS 1966, 393; PUHVEL 1958, 329]⁷. También se supuso que el *qa-si-re-u*, bajo el mando del *wa-na-ka*, habría podido ejercer ciertas funciones de supervisión para el poder central o haber ostentado oficios religiosos, militares o que incluso se habría comportado como un pequeño "señorfeudal" dependiente, a su vez, del señor que habitaba en el palacio [THOMAS 1976, 191].

Un análisis más atento del contenido de las tablillas, como el realizado por Godart, permite definir, sin embargo, ciertos rasgos del *qa-si-re-u* que en principio parecen alejarlo de esta hipótesis generalmente aceptada. Algunas de las tablillas procedentes de diferentes palacios nos muestran al *qa-si-re-u* como un personaje encargado del trabajo de los metales⁸. Teniendo en cuenta estos datos, Godart [1986, 192] lo ha considerado como un simple artesano, como el jefe de una corporación o de un grupo artesanal al que sus administrados, sin embargo, lo consideraban en un plano diferente al de los operarios que dependían de él. Dejemos por ahora a un lado los análisis de Godart y acerquémonos a la hipótesis general.

Según esta hipótesis, parece que a través de la supervivencia de la denominación se puede reconstruir cierta continuidad al menos terminológica entre la institución homérica y una institución micénica que si bien no representaba a la autoridad monárquica central y suprema, sí definía, al menos, a un hipotético jefe local⁹.

Así, por ejemplo, algunos autores, como Maddoli [1970, 53], han llegado a apuntar la existencia de una serie de similitudes entre la situación vivida por los *qa-si-re-we* micénicos y los reyes homéricos: su naturaleza común como jefes de grupos gentilicios, su pluralismo y la tendencia que presentan a converger hacia otro personaje que en Homero es el *ánax*, Agamenón, y en la sociedad micénica es el *wa-na-ka*, el predecesor del término homérico.

⁶Acerca de las menciones de estos términos en las tablillas micénicas véase CARLIER 1984, 108-116.

⁷Algunos autores, como CALDERONE (1968, 128) llegan afirmar que el *basileús* era el jefe del *génos*.

⁸Así, por ejemplo, en KN As 1516 y K 875 y en la serie Jn de Pilos.

⁹En contra de esta continuidad de la función real podemos mencionar las posturas de OLIVA (1963,174) y FINLEY (1984, 249).

La postura general de estos autores se puede ejemplificar en las afirmaciones de Vlachos [1974, 7] quien, tras afirmar la inexistencia de una discontinuidad total entre el mundo micénico y la posterior historia griega¹⁰, considera que la sustitución del *wanax* por el *basileús* es el fiel reflejo de las transformaciones que sufrió la noción de soberanía durante los siglos oscuros [VLACHOS 1974,89].

En este sentido, la realeza homérica parece que se nos presenta como el puente entre la realeza micénica y la realeza arcaica. Desde nuestro punto de vista no cabe duda de que existió una continuidad entre estas diversas formas de realeza, pero creemos que no se debe comprender en unos términos tan simplistas y reduccionistas como los que se deducen de este tipo de planteamientos. Para los autores que defienden esta hipótesis, la reducción de las funciones y del carácter primitivo de la realeza micénica, representada por el término *wanax*, se manifestó en la adopción de una nueva designación, *basileús*, heredera de un término micénico que indicaba un tipo de poder personal con funciones mucho más restringidas y de menor extensión y que, por ello, era apto para denominar a la nueva realidad representada por la realeza dentro del contexto histórico de la Grecia postmicénica. A nuestro entender, tras estos planteamientos se esconde en realidad una visión excesivamente simplificadora del problema que se basa fundamentalmente en la atestiguación de la existencia de un poder real entre una época y otra.

La identificación funcional de los términos *basileús* y *qa-si-re-u* como formas idénticas a partir de la dependencia que ambos atestiguan hacia un personaje central, *anax* en el primer caso y *wanax* en el segundo, personajes que a su vez también se identifican entre sí, implica, desde nuestro punto de vista, la realización de una lectura fácil de la situación descrita en la *Iliada*.

Ningún dato, dentro de los poemas homéricos, nos indica con claridad que el *anax* ocupase dentro de la sociedad homérica una posición central desde el punto de vista político. Este hecho, de por sí, ya nos ayuda a diferenciar a dicho personaje del *wanax* micénico. Todos los intentos de asimilar a Agamenón con el gran rey de la Grecia del Bronce Final descansan en la supuesta superioridad política del rey de Micenas durante el Heládico Final y ésta, a modo de *ringkomposition*, nos remite a la superioridad de Agamenón en la *Iliada* y a unas nada claras evidencias arqueológicas que mayoritariamente han sido leídas con la *Iliada* en la mano¹¹.

Si volvemos nuestra vista hacia la *Odisea* nos encontramos con un rey, Odiseo, cuya situación dista bastante de la del *wanax* micénico: ¿Dónde está su supuesta autoridad y mando sobre el resto de los nobles ante el problema que para su hacienda presentan los pretendientes de Penélope?

¹⁰ Otros autores, como MELE (1968, 49 ss.) también aceptan esta continuidad, si bien afirman la divinidad del rey micénico y la continuidad de esta característica como propia del rey homérico. En contra del carácter divino del rey homérico ver FERNÁNDEZ CANOSA 1991, 73-84.

¹¹ Sobre las pretendidas evidencias arqueológicas y homéricas a favor de la hegemonía de Agamenón y Micenas ver GONZÁLEZ GARCÍA 2001, pp. 62 ss.

Podemos recurrir a una diferenciación entre el carácter de la ideología monárquica expresada por cada uno de los dos poemas homéricos con la pretensión de seguir defendiendo la posibilidad de ver en la *Iliada*, epopeya más arcaica, la pervivencia del antiguo poder monárquico del rey micénico¹². Sin embargo, como ha señalado Carlier [1984, 194-290], la diferencia que estos dos poemas presentan en lo que respecta al ideal de soberano manifestado en cada uno de ellos no radica en este aspecto: *la Iliada* nos enfrenta ante una realeza imperfecta, representada por Agamenón, mientras que *la Odisea* nos sitúa ante un rey perfecto: Odisea.

Aún sin considerar a Agamenón como a un rey de tipo micénico, parece que entre estas dos formas distintas de realeza representadas en cada uno de los poemas homéricos podemos entrever una profunda reflexión sobre el carácter del rey arcaico griego como un personaje que, pese a su poder, debe estar sometido a la comunidad. Todo parece indicar que la igualación a que dio lugar la ciudad griega, en tanto que una comunidad de "iguales" dentro del grupo aristocrático, se encuentra en germen en los poemas. Este hecho nos permite alejar a la realeza homérica de la realeza micénica y, al mismo tiempo, considerar que entre ambas instituciones y momentos históricos se produjo una evolución, un desarrollo continuo y no, como en ocasiones se ha pretendido, la creación de una forma de realeza totalmente nueva.

Como bien ha señalado Carlier [1984, 200], la consideración del rey en la *Iliada*, personificada en Agamenón y Héctor, radica en su imperfección, característica que también comparten los héroes y los hombres en general. La imperfección, por lo demás, tal y como apunta el poeta y Carlier [1984 220] ha puesto de manifiesto, procede de Zeus que ha decidido que éste sea el rasgo característico principal de los reyes mortales¹³. Así pues, y como Carlier ha afirmado, todo parece indicar que en la *Iliada* estamos ante una teología de la imperfección del poder real.

Nos enfrentamos, en conclusión, ante la realeza creada por Zeus con posterioridad a su triunfo sobre el cosmos y a la implantación de su soberanía inmutable, para que sirva como sistema mediante el que se gobiernen los hombres¹⁴. De ahí la imperfección de los reyes humanos, Agamenón o Héctor en la *Iliada*, frente al rey perfecto del Olimpo. Asistimos, por tanto, a la crítica de la soberanía absoluta. El rey, en este caso Agamenón, puede mandar sobre el resto de los héroes aqueos pero su mando ya estará limitado, desde su origen, por las características con

¹² Como sucede, por ejemplo, en BREHIER 1904, 1 ss. y BARTOLETTI 1935, 191.

¹³ Esta imperfección, en tanto que deseo de Zeus, se expone con total claridad en II. IX,38-39: "A ti [a Agamenón], en cambio a medias te dotó el hijo del dios Crono el de tortuosa mente; por el cetro te dio el ser honrado por encima de todos, mas no te dio valor, que es el poder más alto" y en XIII, 727-734: "Es imposible, Héctor, convencerte con consejos, pues te concedió un dios supremacía en bélicas hazañas, por lo que quieres también en consejos ser más conecedor que los demás; pero en modo alguno tú podrás apropiártelo todo al mismo tiempo: pues la divinidad concedió a uno las bélicas hazañas y a otro la danza, y a un tercero la cítara y el canto; a otro, empero le pone en el pecho Zeus tonante buena inteligencia y de él sacan provecho muchos hombres y aún él mismo lo reconoce más que ningún otro hombre" (Trad. LÓPEZ EIRE 1989).

¹⁴ Sobre el contexto mitológico en el que se encuadra la *Iliada*, la finalización de los esfuerzos de Zeus por conseguir el establecimiento de su soberanía divina, ver GONZÁLEZ GARCÍA 1996b, 217 ss.

las que Zeus estableció dicha soberanía y por la limitación que sobre él ejercen el resto de los mortales agraciados por el soberano olímpico con otras virtudes que en muchas ocasiones son necesarias para el ejercicio del poder. Por esta razón el rey, que carece de muchas de esas virtudes, tiene que prestar atención a su Consejo y contar con la ratificación por parte de la Asamblea¹⁵.

Por contra, como ya indicamos, el rey de la *Odisea* es perfecto, si bien ello no implica que disfrute de todas las características regias que definen al poder soberano de Zeus. La personificación del rey de la *Odisea* en la persona de Odiseo marca, no obstante, una diferencia sustancial con respecto al rey iliádico y, en concreto, con relación a Agamenón. La representación de las virtudes reales y soberanas de ambos héroes son totalmente diferentes: frente a un Agamenón dotado de mando se alza un Odiseo astuto, sabio en el consejo, buen orador, respetuoso con las tradiciones y las normas y buen guerrero [GONZÁLEZ GARCÍA 1996b, 275-285]. Odiseo, por tanto, parece manifestar un concepto de realeza más perfecto, no sólo por las características que el personaje encarna en su persona sino también por el respeto que éste tiene hacia el Consejo y la Asamblea.

La evidencia más destacada de este respeto de Odiseo hacia la tradición nos la ofrece la situación provocada por el restablecimiento de la paz en Ítaca, conseguida mediante un acto de violencia: la muerte de los pretendientes. Homero no nos presenta este acto como un fruto despiadado de la voluntad del rey, sino como el mecanismo que forzosamente lleva a la reinstauración del poder en la isla y que ineludiblemente crea complicaciones en el seno de la comunidad, debido a la venganza obligatoria a que están compelidos los parientes de los pretendientes asesinados. Odiseo, por tanto, reestablece su poder, pero no lo hace comportándose como rey omnipotente sino a sabiendas de que ello le puede acarrear la muerte.

Con esta situación nos encontramos muy lejos de un rey absoluto, capaz de hacer de su voluntad la ley. La solución al conflicto pasa, como lo indica la *Odisea* (XXIV, 531 ss.), por una decisión de Zeus, el soberano omnipotente, que a través de Atenea obliga a Odiseo y a los parientes sedientos de venganza a un pacto que ponga fin a la dramática situación¹⁶. La intervención de Zeus subraya el carácter perfecto de la realeza de Odiseo y establece, al mismo tiempo, las diferencias existentes entre ambas: frente al rey omnímodo del Olimpo se alza un soberano humano cuya actuación, si deja de lado el interés común y se convierte en arbitraria, puede llegar a hacer peligrar su situación de predominio e incluso puede llegar a implicar, para aquél, no sólo la posibilidad de perder el trono sino también la vida¹⁷.

¹⁵ Respecto al papellimitador del poder real jugado por Consejo y Asamblea dentro de la *Iliada* ver VLACHOS 1974, 167 ss. quien defiende que las sociedades descritas en los poemas ya se pueden considerar como políticas pues, en ellas, el poder está limitado por la idea de un interés general común. Con relación al carácter de estas instituciones y su funcionamiento véase también CARLIER 1984, 178 ss.

¹⁶ Ver CARLIER, 1984, 209.

¹⁷ SVENBRO (1984, 53) considera que esta escena final de la *Odisea* se tiene que comprender como una manifestación de la apertura del mundo homérico hacia formas cercanas a las de la ciudad histórica, en la que se tendió a limitar progresivamente el derecho de venganza.

Es posible que el vocabulario homérico de la realeza nos informe de esta situación de limitación del poder real. Para ello es preciso que nos aproximemos a los significados y usos de los términos *ánax* y *basileús* en Homero¹⁸.

Descat [1979, 231-232] ha mostrado que las diferencias entre ambos términos radican en que *ánax* implica una relación de soberanía, tal y como se manifiesta en un lenguaje no político, como el del *oikos*, o como lo representa el hecho de que este título también lo portan los dioses. Por contra *basileús* es un término que implica una función de autoridad exclusivamente pública. A partir de esta diferenciación, Lévy [1987, 304-306] ha indicado que el término *ánax* supone un dominio fundado sobre un lazo personal de dependencia, si bien también se trata de un título de mayor prestigio que *basileús*, hecho que es totalmente conforme con el uso micénico y que explica su empleo formular en Homero. Cuando se puede traducir por rey, *ánax* designa al soberano como amo de sus subordinados y su denominación, por tanto, desborda el terreno de lo político. El *basileús*, por su parte, es, según Lévy, una figura que se encuadra dentro de un campo más político; el *basileús*, en conclusión, se sitúa dentro de un sistema socio-político en el que él es una especie de *primus inter pares*¹⁹.

Carlier [1984, 142] ha indicado que las diferencias entre los dos términos radican en que *ánax* expresa la idea de una autoridad fuerte y de tipo monárquico que también se puede ejercer a nivel privado, como lo muestra su uso dentro del *oikos*. *Basileús* siempre califica a los reyes de una comunidad y, a juzgar por los ejemplos homéricos, no puede ser considerado como un término simplemente dotado con el sentido de "jefe" o "noble", tal y como parecería indicarlo el plural *basilêes* que, para Carlier [1984, 143-150], no se tiene que interpretar como "reyes", plural directo del término rey, sino que es preciso que sea dotado con un significado más específico que lo sitúa como uno de los términos a través de los que se menciona, en griego homérico, al Consejo que rodea y asiste al rey. Su sentido plural sería, así, una consecuencia del papel colectivo que juegan estos individuos, tal y como lo indica el hecho de que un héroe homérico puede ser uno de los *basilêes* sin ser *basileús* de una comunidad.

El *ánax*, por tanto, puede ser, entre otras cosas, un rey, pero no es el rey. Se trata de un "señor", un individuo dotado de suficiente prestigio, tal y como también nos lo indica la aplicación de este término para designar al amo de esclavos, al jefe de un *oikos* e incluso a los dioses, como para que otros individuos entren en relación personal de dependencia con él. Por contra, el *basileús* es el rey, el jefe de la comunidad cuya actividad se encuentra limitada por la acción del Consejo.

¹⁸ Un análisis de los usos de estos dos términos en la *Ilíada* y en la *Odisea* nos lo ofrece CARLIER 1984, 215-230.

¹⁹ LÉVY 1987, 307 ss. En opinión de este autor, el paso de *ánax* a *basileús* manifestaría la transformación de un sistema de subordinación personal, que habría caracterizado al sistema palacial micénico, en un sistema fundado sobre el título y la función que anuncia la emergencia de la ciudad y de lo político.

el resto de los aqueos; prestigio que lo sitúa a la cabeza del ejército como jefe de la expedición y que es producto de un lazo privado, o personal, que une a cada uno de ellos con el rey de Micenas²⁰. Agamenón es el *ánax*, pero no es el *wa-na-ka* micénico. Por ello no se puede buscar en Agamenón reflejos de la antigua soberanía de finales de la Edad del Bronce griega. Aún así, es preciso explicar el uso de dicho título por parte de Agamenón, entre otros personajes, en la *Iliada*. Muy posiblemente, y quizás por cierta remota influencia micénica, *ánax* era el único término de que se disponía para indicar la situación de superioridad y mando que implicaba la jefatura de Agamenón²¹. Éste, sin embargo, sólo es rey, *basileús*, de su reino, de Micenas, principado limitado a una región concreta del Peloponeso, y dicho término nunca se aplica, en el caso de Agamenón, al conjunto del mundo aqueo.

Como consecuencia de este uso de *ánax* en la *Iliada* surge quizás el problema de la realeza de Agamenón que se expresa dentro del poema a través del conflicto que lo enfrenta con Aquiles. Al igual que otras controvertidas decisiones tomadas por el Átrida en los poemas homéricos, Agamenón intenta imponer su supremacía como *ánax* dentro del grupo de reyes de la *Iliada*. Sin embargo el deseo del jefe de los aqueos, posible en un contexto como habría sido el del mundo micénico, es imposible de conseguir dentro del ámbito de la ideología real que se manifiesta en los poemas, en la que subyace la necesidad de que el rey, por su carencia de todas aquellas virtudes que el soberano ideal debe ostentar, carencia inherente al carácter humano como consecuencia del reparto de virtudes realizado por Zeus y que sólo éste incorpora en su soberanía, necesita de la ayuda de otras personas que constituyen su Consejo y que por tanto limitan su poder.

²⁰ En GONZÁLEZ GARCÍA 1995b, 145 ss hemos señalado el papel jugado por el juramento prestado por los pretendientes de Helena dentro de la organización del ejército griego ante Troya y la importancia que dicho juramento tenía para la consideración de superioridad de que goza Agamenón sobre el resto de los héroes que optaron a la mano de Helena. No obstante, en la *Iliada*, como ya hemos indicado en GONZÁLEZ GARCÍA 1996b, 273-275 al hablar del enfrentamiento entre Aquiles y Agamenón y los consejos que Néstor da al primero de ellos, la posición de superioridad del Átrida se encuentra frecuentemente amparada por el hecho de ser el rey más poderoso, al reinar sobre muchos hombres (*II.I,231* y *IX,73*), sobre las islas y todo Argos (*II.II,108*) o sobre todos los argivos (*II. X,32-33*). Con respecto a la historicidad del reino de Agamenón en la *Iliada*, y las implicaciones de estos pasajes en la historiografía homérica ver el análisis histórico-arqueológico del reino de Agamenón realizado en GONZÁLEZ GARCÍA 1995, 445-456 y GONZÁLEZ GARCÍA 2001, 260 ss.

"la "realeza panaquea", bajo la forma verbal *ánassein*, sólo se aplica en la *Iliada*, de hecho, a Agamenón, con la única excepción de su uso aplicado al caso de Euristeo dentro del relato sobre los procedimientos empleados por Hera para que fuese éste, y no Heracles, el rey de los aqueos (ver *II. XIX, 95 ss.*). El resto de los usos de este verbo en los poemas, aplicado a reyes, siempre indica ese tipo de relación soberana basada en la dependencia personal y de alcance más limitado que el mando pan-aqueo de Agamenón. Los usos de *ánaxdesignando* a un rey en los poemas homéricos apuntan, igualmente, a la prioridad que esta designación tiene para Agamenón: en la *Iliada* Agamenón es denominado como *ánax* en 49 ocasiones, de un total de 89 en que este término es utilizado para referirse a reyes; en la *Odisea*, fuertemente marcada por la presencia de Odisea, al que se le denomina *ánax* en 31 ocasiones, si bien sólo en 4 de ellas se hace referencia a Odisea como rey, se atestiguan un total de 12 utilizaciones del término aplicadas a otros reyes, de las que Agamenón es designado como tal en 3 de ellas, siendo así el héroe más veces considerado como *ánax* tras el protagonista del poema. Con relación a estos usos homéricos ver CARLIER 1984, 215 ss.

En conclusión, parece que la realeza micénica no está representada en los poemas homéricos. El término *ánax* homérico, antes de convertirse en épocas posteriores en un título que, al margen de ciertos usos especializados dentro del plano humano²², pasó a designar única y exclusivamente a los dioses, sirvió, en Homero, para designar la especial situación de privilegio de Agamenón dentro del ejército aqueo. Desde esta perspectiva, el auténtico rey homérico, el *basileús*, se nos presenta como un personaje perteneciente a una aristocracia guerrera cuyo poder sobre la comunidad en que gobierna se encuentra limitado por sus iguales reunidos en el Consejo.

La realeza homérica puede presentar similitudes, si bien muy lejanas, con las realezas micénicas. Sin embargo, como ha apuntado Carlier [1984, 211-212], estos rasgos no permiten pensar, por la coherencia de la descripción homérica, que Homero haya usado como modelo a las realezas del Heládico Final. Para Carlier, la realeza homérica es el producto de una hábil amalgama que, en el fondo, encubre un auténtico modelo histórico que responde, en su opinión, al de las realezas de inicios de Época Arcaica, a las que se asemeja en su vocabulario, en los privilegios de los reyes y en la existencia del Consejo y la Asamblea. Similitudes que también se extienden a ciertos aspectos de la vida social y política compartidos por el mundo homérico y la Grecia Arcaica. Así pues, según Carlier [1984, 213], la realeza homérica sería una trasposición de la realeza arcaica a la edad heroica²³.

El planteamiento de Carlier supone la ubicación de la realeza homérica en el otro extremo de la línea evolutiva que llevó al mundo griego desde el ámbito palacial micénico hasta la ciudad clásica. Frente a la tesis que considera que el rey homérico era el monarca que se asentaba en los palacios del Bronce Final, esta otra postura implica su identificación con el rey histórico. Se comprenden así ciertos puntos de vista sustentados por muchos autores que intentan reconocer en la realeza homérica un modelo monárquico histórico.

Ciertos puntos de vista comprenden al rey homérico como un producto de la realeza doria y del *revival* del régimen tribal griego provocado por la llegada de esta población²⁴. Estos puntos de vista fueron criticados por Thomas a partir del hecho de que los dorios no conservaron ningún rasgo propio de la realeza micénica, influencia que, si bien muy matizada, se puede descubrir en los poemas. Del mismo modo, los problemas planteados por la invasión doria, así como el desconocimiento casi total que la épica presenta con respecto a los dorios y a su asentamiento hacen difícil, en opinión de Thomas [1966, 398], que éste haya sido el modelo a partir del que se construyó la institución regia que nos ofrecen los poemas homéricos.

²² Por ejemplo, BENVENISTE (1983, 253), siguiendo a Aristóteles, consigna que los hermanos y los hijos del rey eran denominados *wánaks*.

²³ Acerca de los rasgos característicos de las realezas arcaicas ver CARLIER 1894, parte tercera, dedicada al estudio de las realezas históricas.

²⁴ A este respecto, OLIVA (1963, 176 ss.) consideraba que la realeza histórica se tenía que definir como una *patriké basileia*, según la expresión de Tucídides (1,13). una realeza que se basaba en las condiciones patriarcales del parentesco y que habría sido el órgano supremo del sistema tribal griego.

Thomas [1966, 402-406] considera que este modelo se tiene que buscar en las realezas históricas de la Jonia asiática, región en la que habrían sobrevivido ciertos aspectos de la antigua realeza micénica. Sería esta supervivencia la que permite descubrir algunos rasgos propios de la monarquía del Bronce Final en los reyes homéricos. El desarrollo de esta realeza jonia hundiría sus raíces en las migraciones posteriores a las destrucciones palaciales y al fin del mundo micénico; estas migraciones ya habrían estado dirigidas por basilêes, personajes que habrían asumido el liderazgo de las comunidades supervivientes de los desastres posteriores al 1200 a.C. A favor de esta posibilidad Thomas apunta las similitudes que se descubren entre la liga jonia y los poemas homéricos y el posible origen asiático de Homero.

En nuestra opinión, intentar comprender las realezas posthoméricas a partir de dos modelos, uno jonio y otro dorio, nos parece una postura demasiado simple y reduccionista que tiende a interpretar la realidad histórica griega a través del recurso a la dicotomía étnica entre dorios y jonios que, tal y como puso de manifiesto Will [1965], es totalmente falsa. Carlier ha indicado la inexistencia de una realeza jonia como opuesta a otra doria; los rasgos característicos que tradicionalmente se han venido atribuyendo a la realeza doria, como, por ejemplo, su carácter militar o el aspecto diárico de la realeza espartana, no son en realidad aspectos típicamente dorios sino que simplemente se trata de rasgos propios del régimen espartano que se han generalizado para el resto de las realezas dorias²⁵.

No parece, por tanto, que en la monarquía épica podamos ver el reflejo, distorsionado como consecuencia de la acción de los poetas, de ningún modelo concreto de realeza histórica. Los problemas que plantean hipótesis como las de Thomas, al igual que aquéllas que convierten a los reyes homéricos en reyes micénicos más o menos "disfrazados", se basan principalmente, a nuestro entender, en la negación de la historicidad del mundo que nos describen de los poemas homéricos. Si aceptamos los puntos de vista de Finley en lo que respecta a que el mundo de los poemas refleja, con la presencia de ciertas influencias micénicas y posteriores, la sociedad de Época Oscura, creemos que se puede llegar a comprender esta institución, fundamental dentro del mundo de los poemas, como la propia de dicha época; consideramos que a favor de esta consideración juega la coherencia, puesta de manifiesto por Carlier, con la que se nos presenta la realeza homérica como institución. Desde esta perspectiva se comprende perfectamente la continuidad entre la realeza micénica y la de época histórica: la realeza homérica sería la forma monárquica de gobierno, mucho más limitada en su poder, en sus atribuciones y también especialmente que la realeza de época micénica y que muy posiblemente se originó como consecuencia de la elevación del antiguo *qa-si-re-u* al papel de rey de las pequeñas comunidades en que se fraccionaron los reinos micénicos. El problema radica en llegar a descubrir por qué fue este personaje el que asumió dicha función.

²⁵ Ver CARLIER 1986,329-330. Con respecto a la realeza espartana ver también CARLIER 1984, 240-318.

Entre algunas de las explicaciones que se han dado para esta evolución que lleva de la realeza micénica a la postmicénica vamos a detenemos en las hipótesis de Godart y Carlier.

Como ya señalamos, Godart [1986, 192] defendía una interpretación del *qa-sire-u* micénico como un artesano o un jefe de artesanos. Desde su punto de vista, la elevación de este artesano al rango de rey habría sido una consecuencia directa de su oficio. En aquellas aldeas y pequeñas comunidades rurales que sobrevivieron a la destrucción del sistema palacial micénico como únicas unidades de vida "política", las personas capaces de trabajar los metales habrían llegado a gozar de un prestigio tal que provocó que el jefe de los herreros hubiese asumido, a ojos de toda la comunidad, una autoridad sin precedentes entre las funciones que con anterioridad había implicado su cargo. Este personaje llegó a convertirse así en el jefe de la aldea. Para Godart, habría sido este proceso el que convirtió al *qa-si-re-u* micénico en el *basileús* que, posteriormente, habría asumido los poderes que le vemos desempeñar, en su cargo, dentro del mundo griego de Época Oscura e Histórica.

Carlier [1986, 331-332] ha planteado una hipótesis diferente que pone en tela de juicio la teoría de Godart. Para Carlier, bajo las realezas micénicas se puede intuir cierta continuidad entre la realeza mediheládica y la del alto arcaísmo. Habría sido la destrucción de los sistemas palaciales la que propició la reaparición de esa antigua forma de dignidad real. El *qa-si-re-u* micénico no podría ser un jefe de corporación de herreros pues aparece mencionado con frecuencia en las tablillas, hecho bastante extraño en caso de que se tratase de un jefe artesano. Por este motivo Carlier, retomando la interpretación que de dicho personaje había ofrecido en su monografía sobre la realeza en Grecia, cree que se trataría de un noble local, encargado por el palacio de supervisar la distribución del bronce y la fabricación de armas. La dignidad real que dicho personaje alcanzó tras la destrucción de los palacios se tendría que comprender como una consecuencia directa del hecho de que este noble local pasó a ser la única autoridad existente en las pequeñas comunidades de aldea que sobrevivieron al fin del sistema micénico.

La posibilidad, tal y como apunta Carlier, de que el *qa-si-re-u* micénico sea un *revival* del tipo de jefatura conocida durante el Heládico Medio es bastante hipotética, pero puede presentar, sin embargo, bastantes visos de posibilidad. En su favor se pueden apuntar los problemas etimológicos que el término *basileús* presenta dentro del área de las lenguas indoeuropeas [BENVENISTE 1983, 252-253]; esta oscuridad, no obstante, también es extensible al *wa-na-ka* micénico. Si echamos mano del proceso de fusión entre "protogriegos" y "egeos" que podemos suponer que precedió al desarrollo de las jefaturas que acabarían fraguando en las realezas micénicas, cuyo primer gran ejemplo lo tenemos en las dinastías de tumbas de fosa de Micenas, podríamos considerar, teniendo en cuenta la oscuridad etimológica de estos dos términos, que los cargos a que ambos hacían referencia

podieron ser el resultado de la fusión, en los dos casos, de ciertos rasgos propios de las ideologías indoeuropea y egea de la soberanía.

Si comprendemos el desarrollo de los sistemas palaciales micénicos y su existencia posterior como el fruto de la creación de una sociedad de jefatura muy compleja, no creemos que sea muy descabellado defender una hipótesis según la cual los términos *wa-na-ka* y *qa-si-re-u* designaban al gran jefe central y a los jefes locales menores de esos complejos sistemas de jefaturas que eran los reinos micénicos, siendo posible que dichos términos se hubiesen originado en Grecia para denominar a las nuevas realidades "institucionales" surgidas como consecuencia de la fusión entre las poblaciones de lengua indoeuropea y los grupos de población pertenecientes al sustrato egeo.

El papel de jefe local del *qa-si-re-u* parece estar bien documentado a juzgar por las noticias de las tablillas a que alude Carlier [1984, 108-116]. Este carácter de jefe local relacionado con el palacio pero que no dependía directamente de él, nos permite apuntalar un poco más la hipótesis de que nos encontramos ante un jefe local de rango menor que el situado a la cabeza de esas grandes y complejas sociedades de jefatura que parecen haber sido los sistemas palaciales micénicos.

La relación de este personaje con el bronce y la manufactura de objetos de dicho material pudo haberse desarrollado perfectamente bien en los términos en que vimos que la planteaba Carlier. Para explicar este punto es preciso que recurramos a ciertos hechos ya conocidos.

El comercio dentro del mundo micénico, basado fundamentalmente en la consecución de aquellos productos y materias primas de que carecían los reinos micénicos y que les resultaban imprescindibles para el desarrollo de la vida de los mismos, y en el comercio de objetos de lujo que servían para reforzar la dignidad y el poder del rey y diferenciarlo del resto de los nobles del reino, parece haber sido una tarea que muy probablemente le correspondía desarrollar al palacio, en tanto que centro de la economía micénica; a la luz de las comparaciones con otras sociedades de jefatura es muy probable, además, que una de las funciones del rey consistiese, fundamentalmente, en la consecución por medios pacíficos de aquellos productos de "primera necesidad" de los que se carecía²⁶. Por otra parte, también sabemos que la manufactura de determinados tipos de objetos artesanales era una de las obligaciones a que estaban sometidos los máximos dirigentes de este tipo de sociedades de jefatura centralizadas.

Si tenemos en cuenta estas afirmaciones y las ponemos en relación con la necesidad que los reinos micénicos tenían de los aportes de bronce, procedentes

²⁶ Ver, a este respecto, GONZÁLEZ GARCÍA 1995, 796-776 Y BERMEJO BARRERA 1979, 167-183. Sobre el papel económico del palacio ver POLANYI 1982, 167-173 y, para la relación entre el *wa-na-ka* micénico y el comercio, ver ALONSO TRONCOSO 1994, 104 ss.

del exterior, o de los materiales metálicos imprescindibles para conseguir esta aleación y con las obligaciones militares de los palacios micénicos que, a juzgar por el armamento de todo tipo que en ellos se guardaba y conservaba, nos parecen testimoniar las tablillas, podemos hipotetizar que el *qa-si-re-u* sería el encargado de recibir en su jefatura respectiva el bronce conseguido en el exterior que el palacio redistribuía para la elaboración de armas u otro tipo de utensilios, tal y como nos lo indican las tablillas relativas a los herreros de Pilas. Este jefe local también sería, a su vez, el encargado de la distribución de dicho material entre los bronceistas de su jefatura para su transformación en todo tipo de objetos, una parte de 105 cuales, si no todos, volverían al palacio.

El sistema económico y comercial que parece que se puede intuir dentro de la organización palacial micénica y su caracterización como un sistema de jefatura muy desarrollado y centralizado, constituido por jefaturas menores que dependen del jefe central del palacio, permiten reconocer, hipotéticamente, no nos cansaremos de decirlo, el carácter del *qa-si-re-u* como un jefe local menor.

El recurso a la mitología griega tal vez nos permita comprender mejor estas transformaciones institucionales y quizás, en parte, también las explique. Aproximémonos, para ello, a la soberanía de Zeus tal y como se plasma en los mitos griegos.

Zeus, como ya sabemos, era, para el imaginario griego, el monarca perfecto. Él incorporaba todos aquellos rasgos propios de la realeza que, en el plano heroico, aparecen repartidos en diferentes personajes que ostentan el poder real. Es el *ánax* supremo, señor y soberano del mundo divino y humano, ordenador definitivo del cosmos, representante de esa soberanía fuerte implicada por el término que lo designa²⁷. En la figura de Zeus como soberano quizás no sea necesario ver un reflejo directo del rey micénico²⁸. De hecho, muchos de los rasgos que caracterizan a la monarquía micénica no aparecen reflejados en los poemas como formando parte de la realeza expresada por Zeus. La realeza de Zeus, por tanto, no nos ayuda a reconstruir el tipo de soberano micénico.

²⁷ Esta es la expresión típica de la soberanía de Zeus, a través del verbo *anáσσειν*, tanto en la *Iliada* como en la *Odisea*, tal y como se indica en *II. II*, 669; *IV*,61; *XII*,242; *XVIII*,366: *Od. XIII*,25; *XX*, 112. En la *Iliada*, a diferencia de lo que ocurre en la *Odisea* donde Zeus parece ser el único personaje divino capaz de ser soberano, también aparecen otros dioses como sujetos de dicho verbo, pero su soberanía siempre es más limitada. Así ocurre, por ejemplo, con la soberanía de Apolo sobre Tenedos (*II.I* 38 y 452) o la de Hades sobre los muertos (*II. XV*, 188). Los usos del término *ánax* aplicado a los dioses en los poemas también muestran el diferente carácter de la soberanía de Zeus y en muchas ocasiones sólo son simples advocaciones a los dioses o usos formularios del término (respecto a la aplicación de *ánax* a los dioses ver Carlier 1984, 216 y 219). El resto de los dioses pueden ser "señores" de algo o alguien o incluso "reinar" sobre un lugar concreto, como vemos que le ocurre a Apolo, pero sobre ellos siempre está Zeus, cuya soberanía es activa, tal y como lo indica su frecuente expresión a través de la forma verbal, y alcanza a hombres y dioses. Hay un uso concreto de *ánax*, aplicado al Sueño en *II. XIV*, 233, en el que se le califica como soberano de todos los dioses y de todos los hombres, que viene a marcar la diferencia entre la soberanía activa de Zeus sobre mortales e inmortales y esta soberanía efectiva del Sueño: éste puede actuar sobre todos los hombres porque tal es su poder pero dicha actividad queda única y exclusivamente circunscrita, a diferencia de lo que le ocurre a Zeus que practica un dominio efectivo sobre la vida de mortales e inmortales, a su campo de actuación: el sueño.

²⁸ Tal y como había defendido NILSSON 1968, 267-269.

El poder soberano que Zeus ejerce en los poemas se puede considerar como el reflejo de un ideal de soberanía y de realeza que no se puede asimilar con el rey humano ni con ninguno de los tipos de realeza conocidos en la historia de Grecia. Si bien Zeus, al igual que Agamenón, no puede, ni debe, ser identificado con el *wa-na-ka* micénico, el modelo de realeza y de soberanía omnímoda que representa, expresada a través de su calificación como *ánax* y nunca como *basileús*, es idéntico al ideal de soberanía al que aspira Agamenón dentro del campamento aqueo y que, como ya sabemos, es incapaz de llegar a ejercer²⁹. Zeus, por tanto, parece manifestarse como el auténtico *ánax*, como el soberano omnipotente. Frente a esta soberanía del Crónida, el papel de Agamenón como *ánax* de los aqueos se nos aparece como un reflejo imperfecto, al igual que sucede con el carácter de su soberanía y con la de cualquier otro rey humano cuando la comparamos con aquella que Zeus manifiesta.

Todo parece indicar, en conclusión, que la *Ilíada* y la *Odisea* nos sitúan ante un mundo en el que la función real se expresa mediante el término *basileús*. Se trata, por tanto, de una época posterior a la de los palacios micénicos en la que todavía persiste el recuerdo, fundamentalmente a través de Zeus, de otra realeza superior, de carácter más fuerte y poderes más amplios, la expresada por el término *ánax* que la épica no duda en aplicar a Agamenón, pero sin las connotaciones de fuerza y mando soberano de que hace gala Zeus cuando actúa como rey y soberano de hombres y dioses. La realeza perfecta e inmutable del *ánax* sólo puede ser ejercida por Zeus que ha conseguido instaurarla tras enfrentarse a gran cantidad de adversidades. La soberanía humana, aún dentro de su perfección, como ocurre con la realeza de Odiseo en Ítaca, es limitada y restringida en sus poderes.

El planteamiento que aquí defendemos consiste en sostener, a modo de hipótesis, que la realeza expresada por el Zeus de Homero fue la reelaboración, llevada a cabo por parte del pensamiento mítico griego, de una noción de la soberanía real divina que, por su superioridad con respecto a la ejercida por los reyes humanos, se realizó a través de la configuración de Zeus como *ánax*; término que, en el fondo, reflejaba, de forma distorsionada y a través del recuerdo del antiguo *wa-na-ka*, una forma mayor y más poderosa de soberano. La posibilidad de que Zeus haya escalado al trono olímpico en la misma época en la que el *basileús* se elevaba hasta la realeza de las pequeñas comunidades post-micénicas quizás nos la muestren las menciones de dioses de las tablillas de Lineal B que nos muestran a un Zeus (micénico *Di-we*) que, lejos de ser el dios más importante, es una deidad secundaria, frente a la importancia que presenta Posidón (micénico *e-ne-si-*

²⁹ Ejemplo de esta omnipotencia de Zeus es la escena descrita en *Il.* XV, 157 ss., donde Zeus manda a Iris para que comunique a Posidón la orden de que debe retirarse de la guerra, obligándolo a que lo haga bajo la amenaza de que si no cumple el deseo de Zeus el soberano olímpico se enfrentará a él. La recepción de la orden por parte de Posidón va seguida del conocido pasaje en que éste menciona la igualdad existente entre Zeus, Hades y Posidón, a cada uno de los cuales se le entregó un reino: el cielo, el mundo de los muertos y el mar, siendo la tierra campo de actividad de todos ellos. Sin embargo, tal y como se indica en vv. 206-215, Posidón acata finalmente, si bien con amenazas y enfadado, la orden de Zeus.

da-o-ne) en el reino de Pilos, único reino micénico cuyo panteón conocemos [BERMEJO BARRERA 1988, 58-62; BERMEJO BARRERA & REBORDA MORILLO 1996, 20; GÉRARD-ROUSSEAU 1968, 88-89].

Basar exclusivamente nuestra hipótesis en este tipo de testimonios implica una serie de dificultades, principalmente metodológicas, que han sido indicadas por algunos autores como Brelich y Bermejo Barrera, así como otro tipo de problemas más puntuales, como los derivados de la correcta identificación de los teónimos de las tablillas. Esta última cuestión parece fuera de toda duda en la mayoría de los casos y en la actualidad la investigación acepta estas lecturas de forma generalizada.

Creemos que nuestra hipótesis ofrece una ventaja. A diferencia de otros planteamientos, mucho más frecuentes, que, a través de la continuidad lingüística, intentan explicar la religión y los dioses micénicos mediante el recurso a la religión griega y a su panteón [BRELICH 1982, 108], nosotros partimos del hecho de que no es necesario identificar funcionalmente a un dios micénico con su homónimo griego. El Posidón micénico nos ofrece la prueba evidente de que el cambio en el carácter de los dioses pudo ser un hecho en el paso del mundo de los palacios del Bronce Final al período histórico. El Posidón de Pilos generalmente se interpreta como un dios que nada tiene que ver con su homónimo homérico. *E-ne-si-da-o-ne* no parece que haya estado relacionado con el mar y las hipótesis sobre este dios lo interpretan como un dios relacionado con la tierra y con la fecundidad [BERMEJO BARRERA 1986, 60; BERMEJO BARRERA & REBORDA MORILLO 1996,20-21].

Defender que el acceso de Zeus a la soberanía divina se produjo con posterioridad al hundimiento de los palacios micénicos parece presentarse, desde este punto de vista, como una hipótesis sostenible. Si Zeus hubiese sido el dios soberano del panteón micénico, eso en el caso de que haya existido una divinidad de este tipo, hecho que parece posible si atendemos al origen indoeuropeo de los griegos micénicos, por muy difusa que estuviese esta influencia como consecuencia de la influencia egea, sería de esperar que en una documentación palacial, como lo es la conservada en Pilos, dicho dios estuviese muy bien representado como la divinidad principal en las tablillas³⁰.

Existe otro dato que sirve de refuerzo a nuestra hipótesis y que tiene que ver con el papel que vemos jugar a Hefesto como soporte y garante de Zeus dentro de la mitología relacionada con las luchas del Crónida por la conquista del poder³¹.

³⁰ Existe, no obstante, la posibilidad de que el destacado papel que Posidón presenta dentro del panteón de Pilas pueda derivar del hecho de que *Pa-ki-ja-na*, el santuario al que hacen referencia las menciones de nuestras tablillas, haya tenido como divinidad principal a *e-ne-si-da-o-ne*. La reconstrucción del panteón de Pilas se habría visto distorsionada como consecuencia de esta documentación y el destacado papel que Posidón juega en dicha reconstrucción no tendría porqué indicar necesariamente que dicho dios era la divinidad más importante del mismo. Respecto al santuario de *Pa-ki-ja-na* ver ALONSO TRONCOSO 1994, 128 ss.

³¹ A este respecto ver lo indicado en GONZÁLEZ GARCÍA 1996, 174 y 199 y GONZÁLEZ GARCÍA. 1996b, 294 ss.

Zeus, como soberano, necesita del herrero cojo y de su actividad artesanal, clara manifestación de un campo de acción de la *métis*, para conseguir o conservar su poder. Las relaciones entre Zeus y Hefesto fueron en principio problemáticas. Este hecho provocó la expulsión del dios patizambo del Olimpo, según algunas versiones por intentar ayudar a Hera, su madre, frente a Zeus. Durante su expulsión, Hefesto aprendió con Tetis y Eurínome el oficio de la fragua y a partir del momento en que Hefesto se manifiesta como un virtuoso de dicha actividad, las relaciones con su padre se estrechan cada vez más hasta llegar a convertirse, junto con Atenea, en uno de los soportes o, al menos, en uno de los más eficaces colaboradores de la soberanía del Crónida³².

Frontisi-Ducroux ha puesto de manifiesto, a través del estudio de la mitología de Dédalo, el importante papel que juega la artesanía dentro del pensamiento mítico griego como soporte para el poder real y en especial un tipo de artesanía de carácter mágico como la que se manifiesta a través de los objetos denominados *daidala*. Hefesto, al igual que Dédalo y también Atenea en ciertos aspectos, son reconocidos como representantes de este tipo de saber artesano.

Las relaciones entre Dédalo y cada uno de los soberanos con los que éste entra en relación a través de los servicios que les presta como artesano o como portador de *métis* nos muestran, como ha indicado Frontisi-Ducroux [1975, 182], el mismo juego de dependencia que existe entre el saber astuto y las restantes propiedades que le permitieron a Zeus hacerse con la soberanía olímpica [FRONTISI-DUCROUX 1975, 184-185]³³.

Dédalo, sin embargo, se manifiesta como un personaje huidizo con respecto a los soberanos que lo acogen, tal y como sucede en el caso de Minas, y sus relaciones con los reyes siempre son ambivalentes y conflictivas: Dédalo ayuda a conseguir y a conservar la soberanía, pero, al mismo tiempo, también puede hacer que ésta se pierda, como sucede con Minas y Teseo [FRONTISI-DUCROUX 1975, 182-185]. Cuando la *métis* de Dédalo escapa al poder de Minas, la fuerza (*krátos*³⁴) de este último no puede nada contra ella y se produce la pérdida de la soberanía [FRONTISI-DUCROUX 1975,184].

En opinión de Frontisi-Ducroux [1975, 180-181] esta ambigüedad entre el artesano y el soberano por parte del pensamiento griego no se puede entender desde

³² Ver GONZÁLEZ GARCÍA 1996, 176-178. El tema de la reintroducción de Hefesto dentro de la sociedad de los dioses no sólo se conoce a través de las fuentes literarias sino que también aparece representado en la plástica griega a través de la representación de la escena conocida como "El regreso de Hefesto al Olimpo"; sobre esta cuestión ver T.H. CARPENTER 2000, 13-17 y láms. 1-5 y 11-19.

³³ Con respecto a este tema véase también DETIENNE & VERNANT 1988, 55 ss. y BERMEJO BARRERA 1996,47 ss. "Respecto a la noción de *krátos*, BENVENISTE (1983, 280 ss.) postula como traducción del término "superioridad" o "prevalencia", mejor que el usual "fuerza" por el que generalmente se interpreta. Acerca de la relación entre *krátos* y otras propiedades, como *bié*, que marcan las características del poder soberano de Zeus con anterioridad a su adquisición de la *métis* ver GONZÁLEZ GARCÍA 1996b, 226 ss., donde, a través de las diversas versiones sobre el enfrentamiento entre Zeus y Prometeo, hemos intentado demostrar la impotencia de la fuerza frente a la astucia dentro del plano divino de la soberanía tal y como ésta se expresa en la mitología griega.

la perspectiva del rechazo a la función artesana. Según esta autora, la ideología de desprecio hacia la actividad artesanal fue un fenómeno de creación posterior, tal y como lo indica el destacado papel de los demiurgos dentro de la sociedad de los poemas homéricos³⁵. En opinión de Frontisi-Ducroux, este enfrentamiento, en el plano de la mitología relacionada con Dédalo, únicamente vendría a plasmar la complementariedad de *métis* con el resto de las propiedades que implica y supone la soberanía.

La oposición entre Dédalo y los reyes bajo los que desarrolla su actividad y cuya confianza se tiene que ganar el artesano mítico, al igual que vimos que le ocurría a Hefesto que, en principio, fue rechazado por Zeus, es un tópico que se reproduce con frecuencia dentro de las tradiciones míticas y legendarias que hacen referencia al papel jugado por la *métis* dentro de la soberanía humana [FRONTISI-DUCROUX 1975, 177]. Sabemos, sin embargo, que Hefesto, una vez aceptado por Zeus, no le causa a éste ningún problema de soberanía, a diferencia de lo que sucede con Dédalo y los soberanos no divinos. Zeus puede seguir siendo soberano porque además de la *métis* de Hefesto también posee *métis* propia. Todo parece indicar, por tanto, que el carácter artesano de Hefesto y Dédalo y las relaciones que su función de herreros les permite establecer con los soberanos (divinos y no divinos, respectivamente) nos viene a poner de manifiesto, en el plano del mito, la existencia de esos dos modelos de soberanía (divina-perfecta y humana-imperfecta) que descubríamos en los poemas homéricos³⁶.

Frente a la soberanía divina e inmutable de Zeus, poseedora de *métis*, se alza otra soberanía perecedera que necesita de la *métis* pero que no la domina, tal y como le sucede a Agamenón en la *Iliada*, y que en el momento en que se hace con ella en tanto que propiedad inherente al rey, como ocurre con el Odiseo homérico, llega a desarrollar un modelo de realeza perfecta que, sin embargo y a diferencia de la auténtica soberanía de Zeus, no es omnipotente ni eterna.

Comprender las relaciones entre Zeus y el artesano Hefesto como el reflejo de la inclusión, dentro de la ideología del poder real que nos permite llegar a conocer el pensamiento mítico griego, de los cambios producidos con posterioridad a la destrucción de los sistemas palaciales micénicos no deja de ser una hipótesis que, a la luz de los datos aquí expuestos, creemos que se puede considerar como posible.

Hefesto, en tanto que artesano y portador de *métis*, incorpora ese mismo papel de soporte de la soberanía de Zeus que podemos intuir entre las funciones desem-

³⁵ Acerca de la situación del artesano en la Grecia Clásica véase, por ejemplo, VIDAL-NAQUET 1983, 262 ss.; con relación a los demiurgos homéricos ver FINLEY 1978, 64 ss.; acerca de la concepción del trabajo dentro del mundo homérico ver, además del trabajo de Finley anteriormente citado, MELE 1968, 108 ss.

³⁶ Esta doble soberanía también se plasma, por ejemplo, en la oposición entre las dos líneas reales legendarias de Atenas, Cecrópidas y Metiónidas, tal y como ha indicado JEANMAIRE 1956, 12 ss.; véase también FRONTISI-DUCROUX 1975, 98 ss. y BERMEJO BARRERA 1996, 48-50.

peñadas por los *qa-si-re-we* micénicos subordinados al *wa-na-ka*. En este caso simplemente constatamos la existencia de una similitud funcional entre, por una parte, las noticias que las tablillas nos ofrecen sobre los dos antepasados micénicos de los términos que en griego expresan la noción de realeza, de soberanía, y las relaciones que podemos llegar a suponer que existieron entre ellos dentro del mundo micénico y, por otra, el vínculo que la mitología griega nos manifiesta entre la soberanía divina de Zeus, como *ánax*, y Hefesto como uno de los soportes de su poder.

Creemos que la posibilidad de que las "teorizaciones" mitológicas griegas sobre la soberanía real, tendentes a definir y establecer como única soberanía eterna la de Zeus, frente a una realeza humana mutable y frecuentemente imperfecta, por no disfrutar de la *métis* del mismo modo en que vemos que lo hace la soberanía olímpica, se hayan basado en un modelo histórico de realeza ya periclitado, como era la del mundo micénico y, por ello, imposible de recuperar como consecuencia del final del sistema que lo había sustentado, es una hipótesis que, a la luz de los testimonios que aquí hemos presentado, no debe ser despreciada.

La confirmación de esta hipótesis supondría la realización de un profundo estudio del personaje divino de Hefesto, al igual que del de Atenea, estableciendo las similitudes existentes entre estos dioses griegos y otros dioses o figuras heroicas o épicas pertenecientes a panteones indoeuropeos emparentados con el griego, para, de ese modo, llegar a establecer dónde radica la originalidad griega con respecto a la definición de estas figuras divinas y sus relaciones con una noción de soberanía propiamente griega. También sería necesario estudiar las relaciones existentes entre la *métis* griega y otras nociones de otras lenguas indoeuropeas que presentan cierta analogía funcional con la noción representada, dentro del mito griego, a través de dicho término³⁷. Creemos que sólo así, mediante de la confrontación con la noción indoeuropea, se podría llegar a establecer la posible antigüedad de la noción griega de soberanía. En las presentes páginas no podemos proceder, evidentemente, a la realización de dicho estudio, que rebasa con mucho nuestros objetivos, sin embargo pensamos que se pueden apuntar dos pequeños testimonios que si bien no confirman nada, sí, al menos, nos pueden servir como esbozos en favor de la corrección de la hipótesis que aquí hemos venido exponiendo.

El primero de ellos se basa en las relaciones existentes entre ciertos atributos propios del Hefesto griego y determinadas nociones estrechamente vinculadas con una concepción muy antigua de la soberanía de carácter mágico indoeuropea como la expresada por divinidades del tipo del Varuna védico: el dominio por

³⁷ Véase, a este respecto, las indicaciones de ABAEV (1963, 1064 ss.) con respecto a la noción oseta de la astucia, *xin*, que se opone al concepto de fuerza física, *tyx*, del mismo modo que vemos que ocurre, dentro del pensamiento mítico griego, entre *métis* y *krátos* o *bié*.

parte de Hefesto de los lazos mágicos imposibles de desatar³⁸. La segunda indicación procede de las noticias ofrecidas por las tablillas: dentro del panteón de Pilos, la epigrafía micénica no nos ofrece ninguna mención a Atenea y Hefesto [BERMEJO BARRERA 1988, 60; BERMEJO BARRERA & REBOREDA MORILLO 1996, 19]; esta ausencia de menciones a dichas divinidades nos puede indicar que la creación de dichos personajes divinos fue posterior a la destrucción del mundo micénico o que, al menos, lo fue la creación de sus nombres y la vinculación de cada uno de ellos con la soberanía del por entonces ascendente Zeus³⁹.

En las presentes páginas hemos intentado seguir la evolución ideológica de la realeza y de la soberanía desde el mundo micénico hasta la Grecia Histórica a través del reflejo que los poemas homéricos nos conservan, de un modo muy transformado, de un antiguo ideal de soberanía y realeza, muy posiblemente el que caracterizó al mundo palacial del Bronce Final. La manifestación de dos tipos diferentes de reyes dentro de los poemas, un monarca absoluto y omnipotente, representado por Zeus que, como consecuencia de la inalterabilidad de su reinado, asume los rasgos generales que debieron definir al rey micénico, y un monarca de poderes limitados cuya soberanía es imperfecta o, como mínimo, mucho menos absoluta que la de Zeus y que responde al ideal del rey postmicénico, explican la pervivencia e importancia de los poemas y de sus enseñanzas en un mundo, como el de la Grecia Arcaica, en el que la institución real ya había desaparecido⁴⁰. Tanto para los griegos homéricos como para los griegos históricos, la única realeza inmutable era la de Zeus y sobre su definitiva instauración nos informa, como ya hemos indicado en otro lugar [GONZÁLEZ GARCÍA 1996B, 225 ss.], la *Ilíada*. La *Odisea*, por su parte, nos muestra el carácter de la buena soberanía humana, ejemplificada por el personaje de Odiseo, dentro del reinado cósmico de Zeus. Desde esta perspectiva, los poemas homéricos, exaltación de la perfecta soberanía de Zeus y teorización sobre el carácter limitado de la soberanía humana, podían resultar perfectamente comprensibles y aportar enseñanzas todavía válidas a un mundo sin reyes o prácticamente carente de ellos, en el que el concepto de la

³⁸ Propiedad de Hefesto que conoce la literatura griega desde la *Odisea*, tal y como nos lo muestra el famoso pasaje de la captura de Ares y Afrodita por Hefesto en una red de la que es imposible escapar (Od.VIII, 266 ss.), y que también aparece representada en la plástica griega (a este último respecto ver CARPENTER 2000, 16 y lám. 15). Con relación a la vinculación entre los lazos imposibles de desatar y la función soberana dentro de la mitología griega ver DETIENNE & VERNANT 1988, 46 ss. y 249 ss. Sobre la vinculación entre Varuna y este tipo de lazos ver DUMÉZIL 1977, 134-136; con respecto a la soberanía indoeuropea en general y la soberanía mágica en particular ver DUMÉZIL 1985; a modo de introducción a la relación existente entre los nudos y los lazos irrompibles y las divinidades representantes de la soberanía dentro de las diferentes mitologías indoeuropeas ver GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT 1990, 184-191.

³⁹ La mención de un dios en las tablillas no implica, como ya hemos señalado, que éste sea idéntico al del mundo griego posterior. También es posible, como consecuencia del carácter palacial de las tablillas, que estos dioses fuesen parte de los cultos no palaciales del mundo micénico, lo que vendría a explicar su ausencia en los textos de Lineal B. Del mismo modo, también existe la posibilidad de que estos "nuevos dioses" hayan podido asumir, bajo un nuevo nombre, las funciones y propiedades de algunos de los dioses micénicos que aparecen mencionados en las tablillas micénicas y que son desconocidos dentro de la religión griega. Visto el carácter de la documentación en Lineal B y de la ausencia de una mitología micénica creemos que todas estas cuestiones son imposibles de responder. A este respecto ver BERMEJO BARRERA & REBOREDA MORILLO 1996, 17 ss.

⁴⁰ La tesis clásica sobre la desaparición de la realeza en Grecia se puede ver en STARR 1961, 134 ss.

monarquía aún bebía de la concepción homérica de la realeza limitada, tal y como lo demuestra la siguiente indicación de Aristóteles acerca de los procedimientos a través de los que una monarquía se puede salvar de la destrucción:

"En efecto, en cuanto los reyes controlen menos asuntos, más tiempo necesariamente durará la generalidad de su poder; pues ellos se van volviendo menos absolutistas y más a la altura de su temperamento, con lo que son menos envidiados por sus súbditos"⁴¹

Parece, por tanto, que el desarrollo de las formas de realeza entre la Grecia del Bronce Final y la Grecia Histórica nos permiten afirmar la asunción, por parte de la divinidad, de ciertos rasgos que definían el carácter del *wa-na-ka* micénico. Desde esta perspectiva, podemos hablar de una sustitución del papel del rey por parte del dios, tal y como ya había señalado V. Ehrenberg [1969, 15].

Con el fin de los palacios micénicos se produjo, dentro de la ideología griega de la soberanía, la usurpación funcional por Zeus de una parte de las características del poder real micénico. Zeus, de este modo, pasó a representar el modelo de la antigua soberanía que, como tal, le fue negada a los hombres. El recuerdo del antiguo poder real se plasmó así dentro de la ideología helénica, tal y como ésta se manifiesta en su representación mítica, en el poder de Zeus sobre hombres y dioses, afirmación que, como ya indicamos, no implica que Zeus, como soberano, sea una proyección del antiguo rey micénico al campo del mito.

Zeus asumió un poder real y una soberanía que ya no tenían futuro dentro del mundo de los hombres. El rey micénico desapareció con los palacios y, de ese modo, el soberano celeste, creador del orden del mundo con su victoria como rey de los Olímpicos, pasó a ser, para los griegos, el único personaje que podía representar el ideal de una monarquía amplia y potente.

El fraccionamiento del mundo micénico trajo consigo la creación o la revitalización de formas de realeza o jefatura de rango menor que, dentro del mundo del Heládico Final, se centraban en personajes secundarios y que a partir de este momento se elevaron hasta alcanzar la dignidad de reyes o jefes de pequeñas comunidades campesinas. El deterioro del sistema monárquico en la Grecia postmicénica, quizás como consecuencia de las limitaciones con las que ya lo vemos representado en los poemas homéricos, continuó a lo largo de la historia griega hasta su definitiva desaparición dentro del mundo de la ciudad, cuando quedó limitado al cargo de un magistrado que, si bien en muchas ocasiones todavía recibe la denominación de *basileús*, sólo es un vestigio fósil de un tiempo pasado.

⁴¹ Arist. *Pol.* 1313a. (Trad. GARCÍA GUAL & PÉREZ JIMÉNEZ 1986).

A lo largo de este proceso de transformación de la realeza asistimos a la conservación de un ideal inmutable de soberanía monárquica divina, tal y como ésta se manifiesta en Zeus. Dicha conservación sólo fue posible como consecuencia de la elaboración, por el mito teogónico y cosmogónico griego, de una concepción de la soberanía de Zeus como inalterable e inamovible, rasgo que, al igual que otros muchos como la inmortalidad⁴², diferenciaba al mundo de los dioses del mundo de los hombres.

La evolución aquí esbozada para la realeza postmicénica apunta, por tanto, a la imposibilidad de considerar como una ruptura total el período que va desde el final de los sistemas palaciales hasta la aparición de la ciudad-estado griega. Las viejas formas de organización burocrático-palacial no volvieron a resurgir, como lo indica la elaboración ideológica griega con su tendencia a considerar a Zeus, en tanto que soberano supremo y omnipotente, como único *ánax*. Sin embargo, el mundo que se desarrolló con posterioridad al fin de los palacios micénicos construyó su ideología, tal como nos lo parece indicar la evolución del concepto de soberanía que aquí hemos esbozado, a partir de la reelaboración de modelos anteriores. La ciudad griega no nació de los palacios micénicos, tal y como afirman los autores que defienden la existencia de una discontinuidad total entre ambos períodos históricos, sin embargo los palacios sirvieron para que la ciudad, a través de la mitología y de otros mecanismos de expresión ideológica, se pudiese pensar a través de la utilización y la revalorización de antiguas nociones como, por ejemplo, las de *ánax* o *basileús*, que, si bien muy transformadas, son un indicio de la existencia de cierta continuidad, dentro del mundo griego, entre el segundo y el primer milenio a.C.

⁴² Ver VERNANT 1991, 35-38.

Bibliografía:

ABAEV V.J.

1963: "Le cheval de Troie. Parelles caucasiens", *Annales E.S.C.*, 18, pp. 1041-1070.

ALONSO TRONCOSO V.

1994: "La realeza micénica: textos en la Lineal B y problemas de interpretación histórica", en L. CASTRO PÉREZ & S. REBORDA MORILLO (coords.), *Edad del Bronce*, Actas del Curso de Verano de la Universidad de Vigo, celebrado en Xinzo de Limia, 6/8 de Julio de 1993, Xinzo de Limia (Ourense), pp. 73-154.

ANDREEV J.

1979: "Könige und Königsherrschaft in den Epen Homers", *Klio*, 61, pp. 361-384.

BARTOLETTI V.

1935: "Il Re Omerico", *Studi Italiani di Filologia Classica*, XII, pp. 185-208.

BENVENISTE E.

1983: *Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas*, Madrid (París, 1969).

BERMEJO BARRERA J.C.

1978: "La sociedad micénica fuera del ámbito del templo y del palacio: la cultura rural",

Memorias de Historia Antigua, I., pp. 9-18.

1979: "Sobre la función del comercio en la estructura económica micénica", *Gallaecia*, 5, pp. 167-183.

1988: *El mundo del Egeo en el Segundo milenio*, Madrid.

1996: "Zeus, sus mujeres y el reino de los cielos", en BERMEJO BARRERA, GONZÁLEZ

GARCIA & REBORDA MORILLO

1996, pp. 75-94.

BERMEJO BARRERA J.C. & REBORDA MORILLO S.

1996: "Religión micénica y religión griega: problemas metodológicos", en BERMEJO BARRERA, GONZÁLEZ GARCÍA & REBORDA MORILLO

1996, pp. 5-40.

BERMEJO BARRERA J.C., GONZÁLEZ GARCÍA F. J. & REBORDA MORILLO S.

1996: *Los orígenes de la mitología griega*, Madrid.

BIANCHI U.

1963: "Aspetti "aurei" della regalità greca arcaica e suoi eventuali precedenti micenei", *Atti e memorie del 1^{er} Congresso Internazionale di Micenologia*, tomo II, Roma, 1040-1044.

BREHIER L.

1904: "La royauté homérique et les origines de l'Etat en Grèce", *Revue historique*, 84-85, pp. 1-32 y 1-23.

BRELICH A.

1982: "Religión micénica: observaciones metodológicas", en M. MARAZZI (ed.) 1982, pp. 205-215.

CALDERONE S.

1968: "Remarques sur l'Histoire de quelques idées politiques de Mycènes à Homère", *Studia mycenaeanae*, Proceedings of the Mycenaean Symposium, Brno, pp. 125-129.

CARLIER P.

1984: *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Estrasburgo.

1986: "Regalía micenea e regalía doriche", en MUSTI (ed.) 1986, pp. 329-333.

1990: "La double face du pouvoir royal dans le monde mycénien", en C. NICOLET (dir.) *Du pouvoir dans l'Antiquité: mots et réalités*, Cahiers du centre Glotz, I, pp. 37-72.

CARPENTER T.H.

2000: *Arte y mito en la Antigua Grecia*, Barcelona (Londres, 1991).

CHADWICK J.

1973: *Documents in Mycenaean Greek*, Cambridge.

DESCAT R.

1979: "L'idéologie homérique du pouvoir", *Revue des Études Anciennes*, LXXXI, pp. 229-240.

DETIENNE M. & VERNANT J.-P.

1988: *Las artimañas de la inteligencia. La mêtis en la Grecia Antigua*, Madrid (París, 1974).

DICKINSON O.

2000: *La Edad del Bronce egeo*, Madrid (Cambridge, 1994).

- DREWS R.
1983: *Basileus. The evidence for kingship in Geometric Greece*, New Haven & London.
- DUMÉZIL G.
1977: *Mito y epopeya. I. La ideología de las tres funciones en las epopeyas de los pueblos indoeuropeos*, Barcelona (París, 1968).
1985: *Els déus sobirans deis indoeuropeus*, Barcelona (París 1977).
- EHRENBERG V.
1969: *The Greek State*, Londres (1ª ed. Oxford, 1960).
- FERNÁNDEZ CANOSA J.A.
1991: "El cetro de los Átridas y la realeza divina", *Espacio, tiempo y forma*, serie II, Historia Antigua, tomo IV, pp. 73-84.
- FINLEY M.I.
1978: *El mundo de Odiseo*, México (2ª ed., ingl. rev., Nueva York, 1977).
1984: *La Grecia Antigua. Economía y sociedad*, Barcelona.
1987 *La Grecia Primitiva. Edad del Bronce y Era Arcaica*, Barcelona.
- FRIED M.H.
1979: "Sobre la evolución de la estratificación social y del Estado", en J.R. LLOBERA (ed.), *Antropología política*, Barcelona, pp. 133-151.
- FRONTISI-DUCROUX Fr.
1975: *Dédale. Mythologie de l'artisan en Grèce Ancienne*, París.
- GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT B.
1990: *Guerra y religión en la Gallaecia y la Lusitania Antiguas*, Sada (A Coruña).
- GARCÍA GUAL C. & PÉREZ JIMÉNEZ A. (trads.)
1986: Aristóteles, *Política*, Madrid.
- GÉRARD-ROUSSEAU M
1968: *Les mentions religieuses dans les tablettes myceniennes*, Roma.
- GODART L.
1986: "La caduta dei regni micenei a Creta e l'invasione dorica", en D. MUSTI (ed.) 1986, pp. 173-200.
- GONZÁLEZ GARCÍA F. J.
1995: *Análisis histórico y mitológico del Catálogo de las Naves*, Tesis Doctoral en Microfichas de la Universidad de Santiago de Compostela, nº 510, Santiago de Compostela.
1995b: "Los pretendientes de Helena: juramentos, sacrificios y cofradías guerreas en el mundo griego antiguo", *Polis*, 7, 144-185.
1996: "Mito e ideología: Supremacía masculina y sometimiento femenino en el mundo griego antiguo" en BERMEJO BARRERA, GONZÁLEZ GARCÍA & REBORDA MORILLO 1996, pp. 163-216.
1996b: "Mito y Epopeya: La historia mítica de Aquiles y la *Ilíada*", en BERMEJO BARRERA, GONZÁLEZ GARCÍA & REBORDA MORILLO
1996: pp. 217-300.
2001: "La geografía de los reinos de Argos y Micenas en el Catálogo de las Naves: mito e historia", en P. LÓPEZ BARJA & S. REBORDA MORILLO (eds.), *Fronteras e identidad en el mundo griego antiguo. III Reunión de Historiadores (Santiago-Trasalba, 25-17 de septiembre de 2000)*, Santiago de Compostela, pp. 57-72.
- GSCHNITZER F.
1979: "Vocabulaire et institutions: la continuité historique du deuxième au premier millénaire", *Colloquium Mycenaeanum*, Neuchatel & Geneve, pp. 109-132.
- HOOKE J.T.,
1979: "Tha wanax in Linear B Texts", *Kadmos*, XVIII, pp. 100-111.
- JEANMAIRE H.
1956: "La naissance d'Athéna et la Royauté Magique de Zeus", *Revue Archéologique*, XLVIII, pp. 12-39.
- LÉVY E.
1987: "Lien personnel et titre royal:anax et basileus dans l'Iliade", en E. LÉVY, (ed.), *Le système palatial en Orient, en Grèce et a Rome*, Leiden, pp. 291-314.
- LÓPEZ EIRE A. (trad.)
1989: Homero, *Ilíada*, Madrid.
- MADDOLI G.
1970: "DAMOS et BASILEES. Contributo allo studio delle origini della polis", *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici*, 12, pp. 7-57.

- MARAZZI M. (ed.)
1982: *La sociedad micénica*, Madrid.
- MARINATOS S. N.
1951: "Diogeneis Basilees", *Studies presented to D.M. Robinson on his 7th birthday*, I, San Louis (Missouri), pp. 126-134.
- MELE A.
1968: *Società e lavoro nei poemi omerici*, Nápoles.
- MELINA J.L.
1972: "En torno al SKEPTRON homérico", *Cuadernos de Filología Clásica*, 3, pp. 321-356.
- MONDI R.,
1980: "SKEPTOYCHOI BASILEIS: An argument for divine kingship in Early Greece", *Arethusa*, 13, pp. 203-216.
- MORPURGO-DAVIES A.,
1979: "Terminology of power and terminology of work in Greek and Linear B", *Colloquium Mycenaeanum*, Neuchâtel & Geneve, pp. 87-108.
- MUSTI D. (ed.)
1986: *Le origine dei Greci. Dori e mondo egeo*, Roma- Bari.
- NILSSON M.P.
1968: *Homer and Mycenae*, Nueva York (ed. orig. 1933).
- OLIVA P.
1963: "Patriké Basileia", GERAS, *Studies presented to G. Thomson on the occasion of his 60th birthday*, Acta Universitatis Carolinae, Praga, pp. 171-181.
- POLANYI K.
1982: "Economía de palacio desde el punto de vista de los usos monetarios. Instrumentos submonetarios en micenas", en M. MARAZZI (ed.) 1982, pp. 167-173.
- PUHVEL J.
1958: "Helladic kingship and the gods", MINOICA. *Festschrift zum 80.Geburstag von J. Sundwall*, Berlin, pp. 327-333.
- SERVICE E. R.
1984: *Los orígenes del estado y de la civilización. El proceso de la evolución cultural*, Madrid (ed. orig. inglesa 1975).
- STARR Ch. G.
1961: "The decline of early greek kings", *Historia*, 10, pp. 129-138.
- SVENBRO J.
1984: "Vengeance et société en Grece Arcaïque. A propos de la fin de l'*Odyssée*", en R. VERDIER, R. & J.-P. POLY (eds.), *La vengeance. III. Vengeance, pouvoirs et idéologies dans quelques civilisations de l'Antiquité*, Paris, pp. 47-63.
- THOMAS C.G.
1966: "The roots of Homeric kingship", *Historia*, 15, pp. 387-407.
1976: "From Wanax to Basileus: Kingship in the Greek Dark Age", *Hispania Antiqua*, 6, pp. 187-206.
1976b: "The nature of Mycenaean kingship", *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici*, XIX, pp. 93-116.
- VAN EFFENTERRE H.
1985: *La cité grecque. Des origines a la défaite de Marathon*, París.
- VERNANT J.-P.
1991: *Mito y religión en la Grecia Antigua*, Barcelona (París, 1990).
- VIDAL-NAQUET P.
1983: *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego antiguo. El cazador negro*, Barcelona (París, 1981).
1992: *La Democracia Griega, una nueva visión. Ensayos de historiografía antigua y moderna*, Madrid (París, 1990).
- VLACHOS G. I.
1974: *Les sociétés politiques homériques*, París.
- WALCOT P.,
1967: "The divinity of the Mycenaean king", *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici*, 2, pp. 53-62.
- WILLE.
1956: *Doriens et loniens. Essai sur le valeur du critère ethnique appliqué a l'étude de l'Histoire et de la Civilisation grecques*, Estrasburgo.