

LLANTO COMPARTIDO: NEGOCIACIÓN, HOSPITALIDAD Y ALTERIDAD ENTRE AQUILES Y PRÍAMO EN *LA ILÍADA*

Maria Paula Molano Parrado*

* Ph.D student at
Duke University,
Durham, North
Carolina, USA.

Received on: August 29th 2022

Accepted on: September 12th 2022

maria.molano@duke.edu



RESUMEN: En este artículo examino cómo el llanto que comparten Aquiles y Príamo en el canto 24 de la *Iliada* posibilita resolver el conflicto por la pugna del cuerpo de Héctor y, además, es un precedente para considerar la posibilidad de resolver el conflicto bélico entre troyanos y aqueos. En primer lugar, propongo cómo el llanto adquiere una función social en el canto, pues opera como un motivo de la negociación entre Aquiles y Príamo. Luego, planteo que el llanto en este canto de la *Iliada* tiene efectos terapéuticos sobre los personajes y posibilita el reconocimiento común de sus dolores. Por último, y a partir de lo anterior, exploro cómo la hospitalidad de esta escena, posibilitada por las emociones y el dolor común, hace que ambos personajes sean capaces de verse y ser en el otro.

PALABRAS CLAVE: negociación; resolución de conflictos; llanto; lágrimas; hospitalidad; alteridad.

*SHARED WEeping: NEGOTIATION, HOSPITALITY AND
OTHERNESS BETWEEN ACHILLES AND PRIAM IN THE ILIAD*

ABSTRACT: In this article I analyse how the weep that Achilles and Priam share in the 24th song of the *Iliad* enables to resolve the conflict due to the struggle of the body of Hector and, furthermore, it is a precedent to consider the possibility of solving the warlike conflict between Trojans and Acheans. First, I propose how the weeping acquires a social function in the song, as it operates like a motif for the negotiation between Achilles and Priam. Then, I suggest how the weeping has therapeutics effects over the characters and makes the common recognition of his sufferings possible. Finally, and based on the above, I explore how the hospitality in



this scene, which is the consequences of the shared emotions and the recognition of common sufferings, makes both characters capable of seeing and being in one another.

KEYWORDS: negotiation; conflict resolution; weeping; tears; hospitality; otherness.

1. INTRODUCCIÓN

Según Bernard Knox, en su artículo “Achilles” (1990), en el canto 23 de la *Iliada* “Homer takes our minds away from the grim work of war and the horror of Achilles’ degradation of Hector’s corpse to show us a series of brilliant characterizations of his heroes in new situations” (Knox, 1990, p. 142). Incluso, asevera que los juegos fúnebres en honor a Patroclo son una escena de paz en contraposición al tono bélico del poema homérico y a la actitud emocionalmente desbordada que muestra Aquiles desde el inicio: “It is a vision of what Achilles might have been in peace, if peace had been a possibility in the heroic world, or, for that matter, in Homer’s world” (Knox, 1990, p. 142). No obstante, esta posibilidad imaginada por el lector, en este canto, es abruptamente derrumbada por el inicio del canto 24, en el que vemos a un Aquiles sumido en un llanto que, al parecer, es incesante (Hom. *Il.* 24, v. 5-11). Uso la palabra incesante porque Richardson y Kirk, en su comentario sobre la *Iliada*, afirman que los verbos griegos frecuentativos en estos primeros versos indican un tiempo duradero, mucho más largo que un día: “Up to verse 11 the description seems to refer to a single night, but the frequentative verbs in 12-17 evidently describe Akhilleus’ actions over several nights: cf. especially λήθεσκεν of Dawn (τ3)” (Richardson y Kirk, 1993, p. 275). ¿Qué nos dice este llanto, en el marco bélico y épico en el que se inserta? ¿Tiene algún parecido con la cólera que abre el poema? ¿Y cómo se puede diferenciar del llanto que comparte con Príamo, al final del canto 24? Es importante recordar que la *Iliada* tiene distintos niveles de conflictos. El marco conflictual más externo es la guerra entre aqueos y troyanos, causada por el rapto de Helena, esposa de Menelao. No obstante, el poema homérico se ubica en el décimo año de esta guerra e inicia con la cólera de Aquiles, que es provocada porque Agamenón le ha quitado a Briseida, una sacerdotisa que raptó durante la guerra. El mirmidón se niega a participar de la guerra hasta que Patroclo, su amigo más cercano, es asesinado por Héctor, hijo de Príamo. Así, Aquiles se enfrenta a Héctor, lo asesina y se queda con su cuerpo. De alguna manera, es una cadena de conflictos puntuales que ocurren dentro del conflicto más global: la guerra de Troya. En este texto quiero proponer cómo el llanto que comparten Aquiles y Príamo al final del canto 24 posibilita la resolución del conflicto por la pugna del cuerpo de Héctor y, además, establece un precedente para la posibilidad de la resolución del conflicto global: la guerra. Para ello, propongo cómo el llanto adquiere una función social en el canto, pues opera como un motivo de la negociación entre Aquiles y Príamo. Luego, propongo que el llanto en este canto de la *Iliada* tiene efectos terapéuticos sobre los personajes y posibilita el reconocimiento común de sus dolores. Por último, y a partir de lo anterior, propongo

cómo la hospitalidad de esta escena, posibilitada por las emociones y el dolor común, hace que ambos personajes sean capaces de verse y ser en el otro.

El rol de la reconciliación, mejor conocido en inglés como *conflict resolution*, resulta importante al momento de entender los conflictos a nivel civil o internacional. Evaluar los distintos mecanismos de reconciliación implica, a la vez, un estudio del papel y de las emociones que motivan o son suscitadas por el conflicto. William J. Long y Peter Brecke, en su libro titulado *War and Reconciliation: Reason and Emotion in Conflict Resolution* (2003), plantean dos modelos de resolución de conflictos: 1) el modelo del perdón (*forgiveness model*) que es propio de los conflictos civiles y 2) el modelo de señalización (*signaling model*) que opera en los conflictos a nivel internacional. Según los autores, el primer modelo es guiado por una actitud emocional, mientras que el segundo modelo tiene base en “assumptions on rational choice” (Long y Brecke, 2003, p. 22), en el que se aplican entendimientos de orden universal, mas no local. Si bien el estudio de Long y Brecke está centrado en conflictos contemporáneos, esta dicotomía que plantean nos hace preguntarnos: ¿de qué orden es el conflicto ilíadico? ¿civil o internacional? En un primer momento podría considerarse de carácter internacional, pues cada personaje pertenece a una comunidad (o estirpe) distinta. Y, como plantea Victor Alonso en su artículo “War, Peace and International Law in Ancient Greece” (2007), las ciudades griegas tienen tres tipos de relaciones externas (que precisan y sugieren la necesidad de una ley internacional): 1) “a lack of relationship between parties (*aimexia*)” (Alonso, 2007, p. 209), 2) “negative relationship marked by a state of war” (Alonso, 2007, p. 210) y 3) “A completely positive and conventional relationship with a foreign community can in principle be reached by means of two institutions: exogamic matrimony (*gamos*) and guest friendship (*xenia*)” (Alonso, 2007, p. 212). De acuerdo con Alonso, la guerra de Troya pertenece al segundo tipo de relación que, en el que “the combatants have at their disposal a series of institutions and customary rules to limit and avoid its devastating effects” (Alonso, 2007, p. 210).

Traje a colación esta distinción entre dos modelos de reconciliación porque me interesa problematizar el papel de las emociones dentro de los conflictos: ¿no pueden comprenderse como universales algunos gestos, como el llanto? ¿No podrían ser un modo de resolver conflictos (que funcionan al margen de la institucionalización)? Paul Sites, en “Conflict: Human Needs Theory” (2008) dice que las necesidades humanas están cimentadas en las emociones y que la reconciliación puede lograrse incluso a través del reconocimiento común de esas emociones (Sites, 2008, p. 7). En este sentido, creo que el llanto compartido opera como un posibilitador de la reconciliación, pues Príamo y Aquiles se reconocen un dolor común.

2. LAS LÁGRIMAS EN LA POESÍA HOMÉRICA

Una historia de lágrimas y cólera, así denominó Hélène Monsacré a la *Ilíada* en su estudio *The tears of Achilles* (2018). Una podría decir, incluso, que la *Ilíada* es un poema con una fuerza emocional inconmensurable: la furia imparable de Diomedes, el amor incondicional de Andrómaca por Héctor, la cólera de Aquiles o la inquietud de Agamenón. De hecho,

la *Iliada* podría trazarse y caracterizarse en las distintas etapas emocionales y afectivas de Aquiles: la cólera, el dolor por la muerte de Patroclo y su renuncia a la cólera y, finalmente, el llanto que comparten Aquiles y Príamo al final del poema, que funciona a manera de cierre de las emociones que apartaban a Aquiles de su comunidad. Ahora bien, si nos centramos en las emociones como eje de la historia iliádica, es posible afirmar que el llanto quizá cumple distintas funciones a lo largo del poema. Y eso recuerda a la introducción que hace Thorsten Fögen a su libro *Tears in the Graeco-Roman World* (2009), pues menciona que el rol de las lágrimas, como de la risa, no es uniforme ni estático en el mundo greco-romano y lanza preguntas muy pertinentes al respecto:

Who cries together with whom and for what reason? What does the act of crying exactly look like? By what sort of phenomena, such as facial expressions, gestures and voice, is it accompanied? Where (in what places) does crying become visible? Are these places public or private? What social function does crying have in Greece and Rome? (Fögen, 2009, p. 4).

De manera que el gesto de llorar no puede pasar desapercibido al momento de leer algún texto antiguo. Además, Fögen, en sus preguntas, muestra que las lágrimas no son siempre solitarias, como se creería normalmente, sino que también se puede llorar con alguien y, en ese orden de ideas: ¿llorar con alguien implicaría una función social? ¿el espacio en el que se llora importa para considerar las dos anteriores preguntas? Este texto trata de responder estas preguntas específicamente en la escena de Príamo y Aquiles. Otros autores ya han analizado las lágrimas de esta escena. Por ejemplo, Monsacré interpreta esta escena, principalmente, como un modo de absolución para Aquiles, aunque no deja de considerar la reconciliación y la importancia del relato de Níobe (Monsacré, 2018, III. 5). Sabine Föllingen, en su artículo “Tears and Crying in Archaic Greek Poetry (especially Homer)” (2009) —que hace parte de la compilación hecha por Fögen en el libro anteriormente mencionado—, por su lado, identifica siete tipos de lágrimas en la épica homérica: 1) lágrimas de cólera, 2) lágrimas de desesperación, 3) lágrimas espontáneas por una pérdida personal, 4) lágrimas de miedo, 5) lágrimas de alegría, 6) lágrimas de ansias y 7) lágrimas de un hombre ante la derrota en un evento deportivo. La autora ubica la escena de Príamo y Aquiles en el tercer tipo de lágrimas, pues mientras el primero llora por la pérdida de Héctor, el segundo llora por la pérdida de Patroclo: “the meeting of the two foes Achilles and Priam, during which both weep for their loved ones, represents a climax full of pathos (Hom. *Il.* 24, v. 507-12)” (Föllingen, 2009, p. 25). También dice que este tipo de lágrimas suelen ser una expresión inesperada y que ocurre de similar manera entre hombres y mujeres, pues tanto Hécuba como Príamo lloran de la misma manera cuando ven que su hijo, Héctor, va a atacar a Aquiles por primera vez (Hom. *Il.* 22, v. 90). Otros autores como Christina A. Clark, que estudia el llanto en Lucrecio y en su artículo “Tears in Lucretius” (2009), afirma, al igual que Föllingen, que el llanto que comparten Aquiles y Príamo en el canto 24 es producto de la espontaneidad del momento y, por eso, son lágrimas incontinentes, en tanto que no son recatadas o calmadas como las de los ritos funerarios en Homero: “Homeric men control

themselves to a greater extent, leaving intensive mourning with weeping and wailing during *prothesis*” (Clark, 2009, p. 173). En el artículo mencionado arriba, en el que Bernard Knox se centra en el personaje de Aquiles, se plantea que el héroe cambia su emocionalidad, ya no es una emocionalidad incontrolable o desbordada, sino que “this is a new Achilles, who can feel pity for others, see deep into their hearts and into his own. For the first time he shows self-knowledge and acts to prevent the calamity his violent temper might bring about” (Knox, 1990, p. 145). Además, propone que quizá este es el momento en el que este personaje se desliga de su ascendencia divina y llega a ser un *ser humano*: “It is an admission of mortality, of limitations, of the bond which unites him to Priam, and all men” (Knox, 1990, p. 146). Según estos autores y autoras, es posible decir que la escena de llanto compartido del canto 24 en la *Ilíada* es un momento en el que las emociones se producen de manera espontánea e inesperada y que, quizá, es la causa del reconocimiento común de las pérdidas de sus seres queridos (Patroclo y Héctor). Y, respondiendo precipitadamente a las preguntas que plantea Fögen, pareciera que esta escena del llanto sí tiene una función social dentro de la guerra de Troya, pues permite que haya una tregua temporal y es precisamente ese el cierre de la *Ilíada* que da paso a la *Odisea*.

3. RESOLUCIÓN DE CONFLICTO(S): EL LLANTO Y SU FUNCIÓN SOCIAL EN EL CANTO 24 DE LA ILÍADA

La guerra implica, necesariamente, compartir algo con el otro enemigo: compartir la rivalidad, compartir el deseo de triunfar sobre el otro o compartir la violencia directa a la que ambos bandos deben acudir. En este caso, Príamo y Aquiles, como enemigos, comparten el llanto durante la guerra, después de que Héctor, hijo de Príamo, asesinara a Patroclo, el mejor amigo de Aquiles y, este último, en venganza, asesinara a Héctor. Los dos han perdido seres queridos en la guerra, han visto su orgullo ofendido y ahora, Príamo, desolado y sin hijos, tiene miedo de no poder rendir los juegos fúnebres a su hijo. Mientras que Aquiles, tiene miedo porque, primero, ya no tiene a su amigo más querido y, además, sabe que su destino inexorable se acerca. Pero Aquiles, a diferencia de Príamo, todavía sigue con ira por la muerte de Patroclo y no sabe cómo saciarla, pues ni siquiera tener el cuerpo del príamida lo hace.

Esta secuencia de asesinatos no solo hace que compartan la violencia sino el dolor de la muerte de sus seres queridos, como ocurre en cualquier otra guerra o conflicto. En ese sentido, el dolor y su gesto distintivo, el llanto, cumplen una función social dentro de los conflictos, pues permiten que, en el antagonismo clásico de la guerra, exista un sentimiento compartido —independientemente de qué bando triunfe o pierda. Por eso, para mí, en esta escena, las lágrimas cumplen la función social de resolver el conflicto— no por completo, ni de manera definitiva. Pero sí es un instante en el que se cristaliza la naturaleza bélica del poema y hay otro tipo de comprensión más allá de la clásica dicotomía: víctima y victimario, amigo y enemigo, troyano y mirmidón.

En el estudio que hacen William J. Long y Peter Brecke, que he citado más arriba, se asevera que los conflictos a nivel internacional que se resuelven a través del *signaling model*, se

caracterizan porque “[the] actors [involved] lack the motivation and mechanisms that would allow for exploration of truth; expeditious redefinition of the actors’ identities through legal, constitutional, or institutional means; or application of limited justice” (Long y Brecke, 2003, p. 111). Esos elementos de los que carece este modelo son los que sí caracterizan al *forgiveness model*. Sin embargo, sí afirman que el llamado a un nuevo tipo de relación es exigido en la mayoría de los casos de conflictos internacionales que analizan. En ese sentido, la resolución del conflicto entre dos pueblos distintos –en este caso los aqueos y los troyanos– implica una comprensión nueva, y distinta, de las relaciones que tienen. Y quizá esa comprensión de las nuevas relaciones no necesariamente debe ser motivada o iniciada por una racionalidad, sino que, en este caso específico del poema homérico, sugiero que debe ser entendida, en un primer momento, en un plano emocional. Además, Víctor Alonso, en el artículo que he citado anteriormente, también asevera que las relaciones externas pueden ser resueltas a través de distintos mecanismos. En este caso, si bien el conflicto por el cuerpo de Héctor parece ser, en un primer nivel, “internacional” o “externo”, es cierto que adquiere un carácter más específico en tanto que los mecanismos de la negociación no involucran a las comunidades enteras sino a figuras preponderantes de la guerra: Príamo y Aquiles. Quizá por eso es por lo que las emociones compartidas son tan efectivas al momento de la reconciliación.

Príamo va a la tienda de Aquiles a suplicar por el cuerpo de su hijo, pues, de esa manera, podrá honrar los debidos juegos fúnebres, como se hicieron por Patroclo en el canto 23. Ya Hécuba lo había acusado de insensatez por arriesgarse a ir al campamento del bando rival: “ὦ μοι πῆ δὴ τοι φρένες οἴχονθ’, ἧς τὸ πάρος περ/ἔκλε’ ἐπ’ ἀνθρώπους ξείνους ἠδ’ οἴσιν ἀνάσσεις”¹ (Hom. *Il.* 22, v. 202-3). Príamo insiste, pues fue motivado por Iris, y, como suplicante, entra a la tienda de los mirmidones y “τοὺς δ’ ἔλαθ’ εἰσελθὼν Πρίαμος μέγας, ἄγχι δ’ ἄρα σῦας/ χερσὶν Ἀχιλλῆος λάβει γούνατα καὶ κύσε χεῖρας/ δεινὰς ἀνδροφόνους, αἱ οἱ πολέας κτάνον υἷας”² (Hom. *Il.* 24, v. 477-9). Richardson and Kirk afirman que únicamente en esta escena homérica, el gesto de besar las manos caracteriza la figura del suplicante: “Only here in Homer does a suppliant kiss the hands, a gesture which is a sign of affection and welcome at *Od.* 21.225, 22.499-500, and especially 24.398” (Richardson y Kirk, 1993, p. 22). Mientras que Claude Brügger afirma, respecto a estos versos, que “Priam needs enormous willpower to undertake this action: he places himself as a suppliant in the power of his greatest enemy” (Brügger, 2015, p. 179). Ambos concuerdan, además, que el adjetivo acusativo ἀνδροφόνους, que ha sido un epíteto en otras partes del poema para referirse a Héctor, funciona como un detonante expresivo y aumenta la tensión de la situación: “here, the word evokes the tension between the two central characters of the *Iliad*” (Brügger, 2015, p. 179).

Por eso, no en vano, Richardson y Kirk postulan que “this must be the most dramatic moment in the whole of the *Iliad*” (Richardson y Kirk, 1993, p. 323). El símil que sigue a

¹ Las citas traducidas al español que pongo a lo largo del texto son de Óscar Martínez García, de la traducción de Alianza de 2016. “¡Ay de mí! ¿Dónde ha parado a ir la sensatez por la que en el pasado mereciste el reconocimiento...?” (Hom. *Il.* 22. 202-3).

² “Entonces el gran Príamo entró sin ser visto y deteniéndose al lado de Aquiles, abrazó sus rodillas y besó las violentas y exterminadoras manos que tantos hijos habían asesinado” (Hom. *Il.* 24, v. 477-9).

los versos 477-9 resulta sorprendente, pues es un símil que parece mundano o insignificante, o demasiado individual—esta palabra la usan Richardson y Kirk—, que contrasta con el momento dramático. Este símil sería caracterizado por Mark W. Edwards como *long simile*, un símil que es más complejo, pues no hay una comparación con un único objeto, y característica de Homero, pues raramente se encuentra en otra poesía. Además, Edwards afirma que los símiles homéricos que son largos abren una pausa tanto para el narrador como para la audiencia: “when we hear a Homeric long simile, the action pauses while we gaze at it, narrator and audience together appreciating the description of the heroic, legendary past by comparing something from their own experience” (Edwards, 2011, p. 803). En los versos 480-3 nos enfrentamos con un símil de esta naturaleza, en el que se compara la escena de Príamo como suplicante con un hombre que, después de ser un asesino, está en el exilio y visita a un hombre rico:

ὥς δ' ὅτ' ἄν ἄνδρ' ἄτη πικρινὴ λάβῃ, ὅς τ' ἐνὶ πάτρῃ
φῶτα κατακτείνας ἄλλων ἐξίκετο δῆμον
ἄνδρὸς ἐς ἀφνειοῦ, θάμβος δ' ἔχει εἰσορόωντας,
ὥς Ἀχιλεὺς θάμβησεν ἰδὼν Πρίαμον θεοειδέα.³ (Hom. *Il.* 24, v. 480-3)

Según esto, el símil compararía al suplicante, que es a la vez extranjero y asesino, con Príamo y, por otro lado, al hombre rico que recibe al suplicante con Aquiles. Según Brügger, citando a De Jong, esto es llamado un “reverse simile” (Brügger, 2015, p. 180). Este símil cambia los roles de cada personaje, pues: “Priam, who is the perpetrator in the simile, is a victim in the action of the *Iliad*; at the same time, (479 ‘killed’ – 481 ‘murdered’), receives Priam as a visitor in the same place (he is the supplicant, albeit in his own country and as a wealthy man, whereas Achilles, who has spilled blood in a foreign country)” (Brügger, 2015, p. 180). Este cambio de roles parece sugerir al lector la indeterminación con la que debe acercarse a este momento del poema, ya que puede ser peligroso determinar a alguien por lo que aparenta ser, pues las condiciones de la guerra —y el dolor que conlleva— hace que los personajes se sometan a situaciones extrañas a sí mismos.

Después del gesto suplicante y del símil en cuestión, el poeta indica que Aquiles miró a Príamo semejante a un dios: θεοειδέα. Es decir, bastó con el gesto para que el pélida mirara a Príamo, enemigo y padre del asesino de su mejor amigo, como una divinidad. La importancia del gesto, y del cuerpo, en este momento es fundamental para entender el dramatismo de la escena: no hacen falta palabras para mirar al otro de una manera distinta. Luego, Príamo le suplica el cuerpo de Héctor, pidiéndole que piense en su padre, Peleo, que todavía puede conservar la esperanza de que regrese de Troya a su hogar. Él, en cambio, ha perdido a todos sus hijos en esta guerra. Después de la súplica, o *plea*, empieza el llanto: (Hom. *Il.* 24, v. 510-2), toma de la mano a Príamo, lo levanta, despojándolo de su estatus de

³ “Y como cuando una espesa ceguera se apodera de un hombre que, tras matar en su patria a un varón, llega a tierra de extraños, a casa de un hombre opulento y la sorpresa se adueña de los presentes” (Hom. *Il.* 24, v. 480-3).

suplicante, y ambos lloraron –uno pensando en Héctor y el otro en Patroclo y en su padre (Hom. *Il.* 24 512-4). De acuerdo con Baumgarten:

Wailing is counted here among the basic natural needs like those for drink, sleep and sexuality. The satisfaction of these primarily physical needs can in all cases be expressed with the verb *τέρπεσθαι*. Wailing therefore satisfies a natural psychic need, and only the psychic relief resulting from it creates the opportunity of agreeing the conditions for release of Hector's body with a clear mind in Book 24 of the *Iliad*. (Baumgarten, 2009, p. 102).

Es importante ver cómo en el verso 524 el gesto de llorar parece invadir el espacio de la tienda y lo resignifica: ya no es un espacio al que va un suplicante, sino un invitado. La relación que establecen Aquiles y Príamo pasa de ser vertical a ser horizontal. Y, por eso, Baumgarten afirma que es solo el llanto compartido el que permite que lleguen a negociar la liberación del cuerpo Héctor. Sin llanto no es posible la negociación racional que luego concretarán. El detonante emocional posibilita la resolución del conflicto. Y, en los términos en los que plantea Victor Alonso en “War, peace, and international law in ancient Greece”, esta relación externa entre mirmidón y troyano pasa de ser una relación entre enemigos de guerra a una relación de *xenia*.

4. POESÍA Y RECONCILIACIÓN: LOS EFECTOS TERAPÉUTICOS DEL LLANTO

Una de las apreciaciones más interesantes que hacen Bennett Simon y Herbert Weiner, en su texto “Models of mind and mental illness in ancient Greece. 1. The Homeric Model of Mind”, es que “there is no word for “self” or “oneself” in Homer. Rather, the root *auto* in Homer can mean “of itself” or “by itself” (Simon y Weiner, 1966, p. 308). Pareciera que la definición del ser o de *self*, en Homero, siempre está condicionado por el afuera. No hay una constitución de los personajes por sí mismos, sino que ellos son y se definen por su familia o las historias que se cuentan de ellos: “Further, one's identity is largely couched in terms of the story, or stories, of one's life. The events in which a man participated, actively or passively, constitute his identity” (Simon y Weiner, 1966, p. 308). Por esto, Simon y Weiner, al analizar el modelo mental homérico, plantean que carece de una estructura jerarquizada o sistematizable, sino que, más bien, “Inner mental activity tends to be represented as an interchange among several characters, either human or divine” (Simon y Weiner, 1966, p. 307). En esta escena, Príamo y Aquiles están expuestos a una emocionalidad que, siguiendo la línea de Simon y Weiner, no es presentada de manera individual o introspectiva, sino que cada uno, al ver(se en) el dolor de su enemigo, sucumbe al llanto. Esto implica que su estado emocional –y, por tanto, mental– está sujeto a la exterioridad (tanto divina como humana). Al principio del canto, en la asamblea de los dioses, se ve cómo discuten la manera en la que deben motivar a Aquiles y a Príamo para que lleguen a esa negociación. Pero dicha sujeción no es determinista, sino que “Homer uses divine intervention in a manner that is consistent with the overall character of the hero” (Simon y Weiner, 1966, p. 308).

Comprender que el estado mental (y la identidad) de Príamo y Aquiles es influido y constituido por el exterior—los dioses y las historias— cobra aún más importancia el momento del llanto. Pues, después de que ambos lloran su dolor, Aquiles invita a Príamo, de manera hospitalaria, a comer y a quedarse a dormir. Y, justamente como dice Baumgarten, el llanto se convierte en una necesidad física humana más, que ellos necesitaban para ceder espacio a otras necesidades físicas: comer y dormir. Poner al mismo nivel la alimentación y el llanto da cuenta de cómo también ciertas necesidades emocionales, que se expresan mediante gestos físicos, hacen parte de la constitución y supervivencia de los personajes en Homero.

En ese orden de ideas, me parece que es posible caracterizar este momento como una terapia, pues el llanto y lo que viene después parece producir efectos terapéuticos tanto en Aquiles como Príamo. Y, precisamente, Aquiles, a manera de un poeta, le cuenta a Príamo la historia de Níobe (Hom. *Il.* 24 602-19) para comparar su situación con la de esta madre que pierde sus hijos. Simon y Weiner explican que la terapia, en Homero:

[is] portrayed as something that is transmitted from one person, or agent, to the afflicted person, and is also presented as an “interaction.” Among the “agents” that bring relief are food, wine, and certain drugs (such as the herb *nepenthe*, “nopain” which abolishes grief (*Od.* 4: 221ff). “Other people” bring relief, be they friends, or gods. “Words” are an important instrument of relief, be they as prayers, or as conversation. (Simon y Weiner, 1966, p. 309)

Los autores insinúan que las prácticas terapéuticas en Homero no son individuales, sino que siempre ocurren en interacción con los otros o con otros elementos externos. En este caso, considero que Príamo y Aquiles consiguen paliar su dolor a través del llanto que comparten. Y, justamente, Aquiles aumenta el sentido terapéutico de este encuentro al contar la historia de Níobe. Pues, como dicen Simon y Weiner, la conversación, las palabras, o el canto de un poeta, son modos terapéuticos que aumentan la interacción entre unos y otros. Esto está estrechamente relacionado con las posiciones de Platón y Aristóteles respecto a la poesía y al performance poético. Baumgarten cree que, en este momento de la *Ilíada*, se pone en práctica una especie de catarsis (κάθαρσις) aristotélica:

Thus Priam and Achilles escalate each other’s state of emotional shock to the extreme in Book 24 of the *Iliad*, for example, by reminding each other of their losses. In doing so, Priam appeals directly to Achilles ἔλεος (*Il.* 24.503) and finally achieves the latter a “desire to weep” (Baumgarten, 2009, p. 102).

Según él, Príamo apela a la piedad (ἔλεος) de Príamo. La piedad, en la *Poética* de Aristóteles, es característica de la mimesis trágica, pues a través de los sentimientos de la piedad (ἔλεος) y el miedo (φόβος) se logra la catarsis del espectador (Aristóteles, *Poética* 1499b24-8). El autor afirma que Aristóteles tenía en mente estos pasajes de Homero para su estudio sobre la poesía y, en ese sentido, la poesía forma emocionalmente al espectador (como si fuese una pedagogía de los afectos). Eso entra en contraste con la noción que tiene

Platón de Aquiles en la *República*, pues, para el filósofo, el desatamiento de las emociones en la poesía corrompe al espectador y, en consecuencia, es condenable (Platón, *República* 388a-e).

A diferencia de lo que plantea Platón, parece que desatar las emociones y compartirlas sí tiene una función social dentro de la negociación que entablan Príamo y Aquiles. No es mediante, entonces, de una racionalización de los hechos, o de la búsqueda de una verdad, sino del reconocimiento del dolor común, que ambos logran una tregua militar y emocional. Además, la historia de Níobe según Hélène Monsacré,

condenses three principal, inextricably linked themes: maternity, memory, and “self-satiating” grief... Her fasting and her rigid inflexibility may be poetic ways of saying that a mother dies a little when her children are gone; thus Niobe is a kind of monument to eternal pain (Monsacré, 2018, III 5.)

Según esto, Aquiles estaría haciendo equivalente la situación materna con la paterna y no hace distinción de género en la experiencia paternal. Esto resulta importante en tanto que la experiencia terapéutica permite ir más allá del mero reconocimiento del otro –del que se tiene en frente– sino de otro –que se narra a través de las historias. Esta parte del canto corresponde a lo que se conoce como *paradeigma*, la introducción de un mito como ejemplo de la situación para consolar o exhortar al interlocutor (David, 2006, p. 582). Aquiles apela a esta historia para aliviar los ánimos y el dolor durante la comida, pues Níobe, según él, aunque también haya perdido a todos sus doce hijos, fue capaz de comer una vez que fueron enterrados. Quizá la intención de Aquiles al contar el mito de Níobe es aprender a sobrellevar la muerte de los seres queridos, es aprender a sobrevivir después de los golpes de la guerra. Así como Níobe, en calidad de Diosa, logra comer, pese a que perdió a sus hijos a manos de Apolo y Artemisa, ellos, en calidad de seres humanos, podrán sobrellevar el dolor. Es por eso por lo que la posición de Aquiles adquiere un tinte ético, pues es capaz de ver a Príamo como suplicante, en un primer momento, y, luego, como visitante y, además, ofrecerle hospitalidad.

5. HOSPITALIDAD Y ALTERIDAD: LA CAPACIDAD DE SER (Y VERSE) EN EL OTRO

La hospitalidad es entendida, en el mundo griego, como “la acogida dispensada a un extraño o a un extranjero (ξένοις) por parte de un habitante del lugar al que ha llegado (ξεινοδόκος); el ritual que acompaña a esta acogida sellará la unión en amistad” (Hoces, 1987, p. 43). Eso implica que el anfitrión debe recibir a un extranjero y, en otras palabras, exponerse al extraño y al otro y ofrecerle un lugar en su hogar. Autoras como Judith Still, que analizan el trabajo de Luce Irigaray sobre la mitología griega, proponen otras definiciones de la hospitalidad: “Hospitality is an ethical structure, a structured social relationship between self and other” (Still, 2010, p. 50). En tanto estructura ética, la hospitalidad debe ser entendida en un plano social, que implica una noción de cómo actuar en un ámbito público (pues responde a una ley o código compartido por todos y todas): ¿cómo debe actuarse con el

otro y para el otro? ¿qué códigos deben seguirse para convivir o recibir a los invitados? ¿qué debo hacer si soy anfitrión o si soy invitado?

La hospitalidad, entonces, hace parte de un código ético público, pues debe ser compartido por todos los personajes, como si fuese una ley. Esto concuerda con la idea de Simon y Weiner, en la que indican que “at least, one can say that those aspects which are more private and internal are not Homer’s main concern, but rather those which are public and common. (Simon y Weiner, 1966, p. 307). Como vimos en el apartado anterior, Homero se centra en aspectos colectivos e interactivos que incluyen a la sociedad como un todo y no a los personajes como individuos aislados de dicha sociedad. En ese sentido la idea del mismo (*self*) y el otro (*other*) están en constante contacto y, por eso mismo, la hospitalidad es uno de los casos solidarios en los que esos dos elementos entran en contacto:

It involves bringing the other into the territory of the self for a period of time, and thus can be seen as dangerously invasive of the domain of the self. At the same time, from the perspective of the guest, hospitality is again both desirable and perilous. (Still, 2010, p. 150).

El acto hospitalario es peligroso, según Still, pues implica poner en riesgo nuestra mismidad y exponerla al otro. Y eso es, precisamente, lo que pasa en el momento en el que Príamo decide ir a visitar a Aquiles. Pues, para ambos, el otro es un enemigo que no debe ser visto de manera hospitalaria o amistosa. Sin embargo, influidos por los dioses y, luego, por sus emociones, Aquiles invita a comer a Príamo. Deben comer y dormir, después del dolor profundo que les impedía hacerlo. Y, en ese sentido, es pertinente traer a colación la pregunta que hace Derrida en su texto *La hospitalidad*: “La pregunta empieza desde ahí: ¿debemos exigir al extranjero comprendernos, hablar nuestra lengua, en todos los sentidos de este término, en todas sus extensiones posibles, antes y a fin de poder acogerlo entre nosotros?” (Derrida, 2009, p. 22-3). ¿Qué exigió Aquiles de Príamo? ¿O al revés? Parece que es Príamo, en figura del suplicante, el que exige a Aquiles la capacidad de verse a sí mismo en él (en otra palabra, le exige alteridad). Y es, precisamente, apelando al recuerdo de su padre que logra no una respuesta racionalmente inmediata, sino una respuesta emocional que también interpela a Príamo de manera directa. Aquiles y Príamo no comparten muchas cosas: la familia, la tradición, los modos de vida. Pero, en este momento, eso es lo menos importante. Pues comparten el llanto, las emociones compartidas que son producto del duelo por las muertes de sus seres queridos y eso posibilita el gesto hospitalario de Aquiles. Él supo reconocer sus propios dolores en los de Príamo y ese movimiento quiebra la dicotomía, muchas veces violenta, entre uno mismo y el otro. Según Cixous, en su ensayo “Salidas”, que plantea cuestiones sobre lo propio y lo otro:

Habría reconocimiento del uno hacia el otro, y este reconocimiento se produciría precisamente gracias a un intenso y apasionado trabajo de conocimiento: cada uno correría, por fin, el riesgo del otro, de la diferencia, sin sentirse amenazado la por la existencia de una alteridad, pero regocijándose por agrandarse a base de las incógnitas

que supone descubrir, respetar, favorecer, mantener. (Cixous, 1995, p. 35)

Según este fragmento, el reconocimiento del uno hacia el otro es producto de un esfuerzo, en este caso emocional y empático. A pesar del riesgo que implica ser visitado o visitar al enemigo y de la amenaza inminente que el otro significa dentro del marco social de la guerra, logran respetarse y favorecerse. Esto, a mí parecer, se condensa en la manera en que ambos se (ad)miran, después de comer juntos:

ἦτοι Δαρδανίδης Πρίαμος θαύμαζ' Ἀχιλῆα
 ὅσσοις ἔην οἶός τε: θεοῖσι γὰρ ἅντα ἐφίκει:
 αὐτὰρ ὁ Δαρδανίδην Πρίαμον θαύμαζεν Ἀχιλλεὺς
 εἰσορόων ὄψιν τ' ἀγαθὴν καὶ μῦθον ἀκούων.⁴ (Hom. *Il.* 24, v. 629-32)

Y, en consecuencia, Aquiles da tregua temporal a la guerra solo para que Príamo pueda hacer las respectivas obras fúnebres a su hijo: “ἔσται τοι καὶ ταῦτα γέρον Πρίαμ' ὥς σὺ κελεύεις/ σήσω γὰρ πόλεμον τόσσον χρόνον ὅσσον ἄνωγας”⁵ (Hom. *Il.* 24 v. 670-1). La expresión ὥς σὺ κελεύεις muestra la disposición que adopta Aquiles frente a Príamo y entiende la necesidad que tiene el padre de honrar a su hijo y deja en un segundo plano la guerra.

6. CONCLUSIONES: COMPARTIR EL DUELO E IMAGINAR LA PAZ

Judith Still afirma, en su libro *Derrida and Hospitality. Theory and Practice* que “Homer’s *Odyssey* is one of the key intertexts for thinking about hospitality in the Western world... In the *Odyssey*, war is over, there is peace or at least the aftermath of war” (Still, 2010, p. 52). Y, en efecto, la *Odisea* retrata el regreso (νόστος) de Odiseo a su tierra, Ítaca. Es un mundo en paz, que ya no es azotado por la guerra ni por la muerte. Richardson y Kirk, en su comentario al canto 24 de la *Iliada*, proponen leer el último canto de la *Iliada* en relación con la *Odisea*. Incluso dicen que, a nivel lingüístico, estilístico y temático, este canto es más parecido a toda la *Odisea* que al resto de la *Iliada*: “The moral tone of book 24, on both the divine and human levels, anticipates that of the *Odyssey*, just as much as its language, themes and scenic construction” (Richardson y Kirk, 1993, p. 23). En ese sentido, es posible afirmar que la negociación entre Aquiles y Príamo permite imaginar un mundo pacífico (que correspondería con el de la *Odisea*).

Así pues, interpretar la negociación de Aquiles y Príamo como una resolución (temporal) del conflicto bélico no es descabellado. Si bien ahí no es el fin cronológico de la guerra de Troya, sí es una tregua que anticipa el posible desenlace de la guerra. El llanto

⁴ “El Dárdanida Príamo posó su mirada en Aquiles, asombrado ante su tamaño y belleza, pues contemplándolo frente a frente se le asemejaba a los dioses; también Aquiles se maravilló ante el Dárdanida Príamo al contemplar su noble semblante y al escuchar sus palabras” (Hom. *Il.* 24, v. 629-32).

⁵ “También eso se hará como tu ordenas, anciano Príamo, pues detendré la guerra durante todo el tiempo que pidas” (Hom. *Il.* 24, v. 670-1).

compartido, entonces, a nivel gestual y afectivo, muestra cómo la reconciliación es motivada no siempre por una racionalidad –como afirmarían Long y Brecke. E incluso, según lo que han dicho autoras como Monsacré, Clark y Föllingen, la escena de Príamo y Aquiles puede ser entendida como una expresión espontánea que surge del mismo momento: reconocen entre ellos el duelo compartido por sus seres queridos (Patroclo y Héctor). De este modo, el llanto surte efectos terapéuticos para ambos, pues justamente, después de expresar su dolor a través de las lágrimas, ellos pueden sentarse a comer y a dormir más tranquilamente, en comparación con la intranquilidad y la falta de apetito que antes se apoderaba de sus cuerpos. Esto, además, permite ver las implicaciones de la hospitalidad durante –y después– de la guerra: ambos consiguen reconocer a sí mismos en el otro únicamente por sus emociones y su duelo. De este modo, la capacidad de la alteridad, que otorga este encuentro entre enemigo, posibilita imaginar la paz.

Cuestiones como la dicotomía entre sí mismo y lo otro, entre lo propio y lo extranjero, que son puestas en duda o fracturadas por el encuentro hospitalario, permiten pensar en la resolución de conflicto en otros niveles. Y, además, nos interpelan hoy en día, como sujetos de un conflicto incesante: el conflicto de la migración o los conflictos armados internos.

REFERENCIAS

- ALONSO, Victor. War, peace, and international law in ancient Greece. In: RAAFLAUB, Kurt A. (ed.). *War and peace in the Ancient World*. Singapur: Blackwell Publishing, 2007, p. 206-26.
- BAUMGARTEN, Roland. Dangerous Tears? Platonic Provocations and Aristotelic Answers. In: FÖGEN, Thorsten. *Tears in the Graeco-Roman world*. Berlin/ New York: De Gruyter, 2009. p. 85-104.
- BRÜGGER, Claude. *Homer's Iliad. Book XXIV*. Boston/ Berlin: De Gruyter, 2015.
- CIXOUS, Hélène. Salidas. In: MOIX, Ana Maria (trad.). *La Risa de la medusa*. Madrid: Anthropos, 1995, p. 13-109.
- CLARK, Christina A. Tears in Lucretius. In: FÖGEN, Thorsten. *Tears in the Graeco-Roman world*. Berlin/ New York: De Gruyter, 2009. p. 161-78.
- DAVIS, Malcolm. 'Self-consolation' in the *Iliad*. *The Classical Quarterly New Series*, v. 56, n. 2, p. 582-7, 2006.
- DERRIDA, Jacques; DUFOURMANTELLE, Anne. *La hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de La Flor, 2009.
- EDWARDS, Mark W. Similes. In: FINKLBERG, Margalit. *The Homer encyclopedia*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2011, p. 801-3.
- FÖGEN, Thorsten. *Tears in the Graeco-Roman world*. Berlin/ New York: De Gruyter, 2009.

GONZÁLEZ, Anibal. *Aristóteles y Horacio. Artes poéticas*. Edición bilingüe. Madrid: Visor Libros, 2003.

HOSES DE LA GUARDIA Y BERMEJO, Ángel L. La hospitalidad en Homero. *Gerión*. v. 5, p. 43-56, 1987.

KNOX, Bernard. Achilles. *Grand Street*. v. 9, n. 3, p. 129-50, 1990.

LONG, William J.; BRECKE, Peter. *War and reconciliation. Reason and emotion in conflict resolution*. London: Massachusetts: Institute of Technology, 2003.

MARTÍNEZ GARCÍA, Óscar (trad.). *Homero. Ilíada*. Madrid: Alianza Editorial, 2017.

MONSACRÉ, Hélène. *The tears of Achilles*. Nicholas J. Snead (trad.). Introduction by Richard P. Martin. Washington, DC: Center for Hellenic Studies, 2018. Disponible en: <https://chs.harvard.edu/CHS/article/display/6797.h%C3%A9l%C3%A8ne-monsacr%C3%A9-the-tears-of-achilles>. Acceso en: 16 de mayo de 2020.

MURRAY, Augustus Taber. *Homer. Iliad. Volume II*. Harvard University Press, 1999.

RICHARDSON, Nicholas; KIRK, Geoffrey Stephen. *The Iliad: a commentary (Volume VI, Books 21-24)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

SIMON, Benett; WEINER, Herbert. Models of mind and mental illness in ancient Greece. 1. The Homeric model of mind. *Wiley Periodicals*, v. 2, n. 4, p. 303-14, 1966.

SITES, Paul. Needs as analogues of emotions. In: BURTON, John (ed.). *Conflict: human needs theory*. London: Palgrave Macmillan, 2008, p. 7-33.

STILL, Judith. *Derrida and hospitality. Theory and practice*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.

STILL, Judith. Hospitality and sexual difference: remembering Homer with Luce Irigaray. In: TZELEPIS, Elena; ATHANASIOU, Athena (eds.). *Renwriting Difference: Luce Irigaray and 'the Greeks'*. New York: SUNY, 2010, p. 149-63.