



CONSTRUCCIÓN DE SENTIDO COMUNITARIO Y ORIENTACIÓN COLECTIVA EN LA *ILÍADA*

Gastón Alejandro Prada

[Universidad de Buenos Aires]

[prada.filo@gmail.com]

ORCID: 0000-0003-0199-1005

Resumen: Este artículo se propone analizar algunos modos de construcción de sentido comunitario en la *Iliada* y, a su vez, poner foco en la importancia de las acciones de la trama iliádica que se dirigen hacia la configuración de una identidad colectiva. Para ello se abordan los pasajes que exhiben la preocupación del poeta por la conformación de la comunidad política y social, como un eje rector de la acción en el poema. La hipótesis que se sostiene aquí es que hay por parte del poeta una clara intención de abordar el problema de la construcción de una identidad comunitaria, reconfigurando el perfil individualista de la épica heroica tradicional hacia formas de acción colectivas.

Palabras clave: Homero; *Iliada*; comunidad; política; colectivismo

Construction of a community sense and collective orientation in the *Iliad*

Abstract: The aim of this article is to analyze the means by which a sense of community is created in the *Iliad*, while focusing on the importance of action conducive to configuration of a collective identity throughout the Iliadic plot. I will to this end approach passages featuring the poet's concern about the way a political and social community is shaped, a recurring concern which structures the action in the poem. My hypothesis is that there is a clear intention on the part of the poet to approach the problem of community identity shaping, thus reconfiguring the individualistic perspective characteristic of traditional heroic epic, towards collective forms of action.

Keywords: Homer; *Iliad*; community; politics; collectivism

Introducción

Tanto la *Iliada* como la *Odisea* testimonian la emergencia de estructuras sociales, políticas, culturales, religiosas y hasta económicas propias de la *pólis* arcaica –junto con algunos preanuncios de la *pólis* clásica–. Sin embargo, los esquemas conceptuales que se aprecian en las representaciones y en las dinámicas de contraposición de las diferentes *póleis*¹ se vinculan en mayor medida a comunidades en formación: sus conflictos, tensiones y movimientos transicionales hacia las diferentes formas de poder político y orden social del

1 Para un análisis de las diferentes comunidades bajo la forma de *póleis* en los poemas homéricos, PRADA (2017).



periodo arcaico². Así, la reflexión homérica opera trascendiendo el mero dato arqueológico de las entidades políticas en un movimiento oposicional y problematizante³. En este sentido, puede visualizarse en los poemas –entre otros tópicos de la reflexión política–⁴ una búsqueda de respuestas en torno de la emergencia de una identidad cultural compartida, expresada en el abordaje que se hace de ella al indagar sobre sus orígenes, algunos de sus alcances y límites, las formas de establecer lazos y convenios políticos y, sobre todo, las consecuencias sociopolíticas que pueden derivarse de una ruptura de dichos vínculos.

Este artículo se propone analizar algunos modos de construcción de sentido comunitario en la *Iliada* y, a su

vez, poner foco en la importancia de las acciones de la trama iliádica que se dirigen hacia la configuración de una identidad colectiva. En primer lugar, se analizarán algunos pasajes en torno a los ejércitos de aqueos y de troyanos que muestran una reflexión por parte de Homero sobre la conformación y el funcionamiento de la comunidad, apoyados sobre la integración lingüística, política y religiosa. Luego, se atenderá a ciertos elementos de construcción comunitaria que operan en los funerales de Héctor y de Patroclo que retoman algunos de los problemas y tensiones en torno de la dinámica comunitaria –presentados al comienzo del poema– desde una nueva perspectiva. En tercer y último lugar, se mencionarán algunas notas sobre los vínculos que se establecen entre el héroe individual y el interés colectivo a partir de las figuras de Héctor y Aquiles. De este modo, se pretende demostrar que hay una clara intención del poeta de abordar el tema de la construcción de una identidad comunitaria, reconfigurando el perfil individualista de la épica heroica tradicional hacia formas de acción colectivas que, a su vez, coincide con el problema en torno al surgimiento de las sociedades griegas del periodo arcaico y la utilización de dispositivos culturales para el fortalecimiento de los lazos de cohesión social.

En búsqueda del sentido comunitario

Al menos desde el siglo VIII a. C., a partir de la evidencia arqueológica en torno a los monumen-

2 Esto es lo que WHITLEY (1991: 344) ha denominado “formación, colapso y recurrencia” en referencia a las estructuras sociales emergentes tras el periodo de la Edad Oscura. Para un acercamiento al problema de la “sociedad homérica”, OSBORNE (2006), MYLONAS (2004), RAAFLAUB (1997), CRIE LAARD (1995), GEDDES (1984).

3 También el fenómeno de la colonización griega, atestiguado por lo menos desde mediados del siglo VIII a. C., encuentra en la épica homérica un reflejo y dispositivo de reflexión y legitimación de dicha práctica. El pasaje odiseico en torno a la isla Laquea (*Odisea* 9.116-141), donde se menciona el potencial de la isla para el desarrollo de la cultura, se presenta como un motivo central en la reflexión sobre colonización griega del periodo. Se trata de pensar una comunidad *ex novo*, un trasplante sociocultural que requiere algún tipo de organización y, en efecto, una elaborada premeditación para su puesta en marcha.

4 Como puede encontrarse en ALLAN y CAIRNS (2011), HAMMER (2002), SALE (1994), entre otros.

tos, santuarios y festivales panhelénicos, comienza a visualizarse en el mundo griego una identidad cultural compartida (manteniendo al mismo tiempo muchos rasgos heterogéneos) que emerge como un nuevo agente. Más allá de cierta continuidad con el periodo micénico, esta identidad colectiva emergente empieza a distinguirse de una otredad no-helénica (STARR 1986:34-42, VAN WEES 1992: 28-32)⁵.

El Catálogo de las naves puede concebirse como una expresión de esta coyuntura: distintas *póleis* o *éthne* se disponen mancomunadamente en una empresa común. Es posible conjeturar que las diferentes audiencias –o incluso un auditorio homérico heterogéneo–, al escuchar en el pasaje del Catálogo la mención del *éthnos* de su patria –o el más cercano geográfica o culturalmente–, a diferencia de

lo que el lector moderno puede interpretar como una mera enumeración catalógica característica de la cultura griega en general, habrían sentido orgullo por medio de la alusión al pasado heroico de su comunidad, en un escenario compartido con otras comunidades, tanto vecinas como relativamente remotas, en un *esprit de corps*. Así, el pasaje homérico –y los poemas en general– puede verse como una celebración heroica de una comunidad heterogénea que lógicamente reforzaría los lazos culturales compartidos, configurando de este modo una identidad común.

Esto no quita las diferencias y rivalidades indiscutibles entre las diferentes *póleis* y grupos étnicos, presentes en los poemas homéricos, y mucho más desarrolladas en el periodo clásico⁶. Incluso los mismos dioses en los poemas expresan sus preferencias por una u otra *pólis* explícitamente y sin reservas. Así, por ejemplo, Zeus ama a Troya, y Hera prefiere a Argos, Esparta y Micenas (*Iliada* 4.47-52). No debe olvidarse, además, el carácter fuertemente agonístico de la cultura griega antigua en general, en la que, más allá de su cualidad gregaria característica y sus rasgos preponderantemente comunitarios, los griegos competían individual, grupal y

5 Heródoto (8.144.2) hace referencia a la identidad racial y lingüística entre los helenos y los usos y costumbres compartidos. A pesar de la distancia cronológica entre Heródoto y los poemas homéricos, junto con la singularidad de cada *pólis* en particular y sus disensiones entre sí, puede suponerse que no habría una diferencia cultural significativamente grande en lo que a la identidad griega respecta, entre las cosmovisiones homérica y herodótea. La aceptación universal por parte de los griegos del *Ciclo Troyano* (incluidos los poemas homéricos), como una herencia compartida de las comunidades grecoparlantes, demuestra que las raíces de ese acervo común, tomado como una identidad colectiva, no puede ser el reflejo de una época caracterizada por la diseminación social y el aislamiento, sino más bien un periodo de mancomunidad sociocultural propia de la época micénica (MYLONAS 2004: 81). Cfr. STRAUSS CLAY (1989: 8-14).

6 Así, las *Vitae* de Píndaro (1.15-2.1.) informan que Tebas, patria del poeta, le impuso una multa inmensa de diez mil dracmas por alabar la ciudad de Atenas, que la *pólis* ática terminó por pagar. Más allá de lo anecdótico de la biografía, el testimonio constituye una expresión paradigmática de la rivalidad existente entre las diversas *póleis*.

comunitariamente por todo⁷. Ahora bien, ambas perspectivas culturales (la panhelénica y la de las diversas *póleis*) pueden armonizarse, en tanto la religión griega consistía en una red de sistemas de culto que interactuaban entre sí, dimensión religiosa que se articulaba mediante la poesía y santuarios panhelénicos. Estos se encontraban contruidos y desarrollados de una manera dispersa y variada, a partir de elementos seleccionados de ciertos sistemas regionales e interrelacionados con los sistemas religiosos intervinientes de cada *pólis* en particular (SOURVINOU-INWOOD 1990).

Por otro lado, en términos políticos, se han visto en la apertura de la *Iliada* la presencia y el desarrollo del concepto de *federalismo* (GISH 2010). El poeta presenta a los líderes del ejército aqueo conformando un cuerpo federal de poderes soberanos que, junto con sus distintos aliados, constituye una mancomunidad ordenada en una estructura cuasiconstitucional vinculante para con el interés general y una empresa común, más allá de la política militar ocasional⁸. En efecto,

7 Sobre las competiciones en el mundo antiguo, FISHER y VAN WEES (2011).

8 También HAMMER (2002: 47). Cfr. CARLIER (2000: 260), para quien el campamento aqueo no tiene un carácter confederativo, puesto que no todos los *basileis* pertenecen al concilio panaqueo, sino sólo quienes son reconocidos por la comunidad como los más bravos o sabios. Sin embargo, no es claro por qué este argumento invalidaría el carácter federal de la coalición aquea, ya que, aun concediendo a cierta elite guerrera como líderes genuinos, ello no implica que no pueda hablarse de una confederación de Estados más preeminentes que subsuman a

el poeta –por medio de la presentación de la disputa entre Agamenón y Aquiles en el canto 1– plantea problemáticamente los alcances y límites de este naciente federalismo, junto con las tensiones entre los individuos y la comunidad (ALLAN Y CAIRNS 2011) y, a su vez, los efectos y consecuencias de la querrela entre los poderes soberanos que amenaza la construcción política de una década de deliberación estructurada y cooperación militar. Es por ello que la alianza aquea no debe entenderse conformando, en efecto, un mero cuerpo de *symmachía* con campos más o menos autónomos, sino constituyendo una federación integrada y centralizada, puesto que los diferentes miembros componentes se encuentran bajo el dominio de una *pólis* establecida como la líder de la coalición (Argos/Micenas), con suficiente poder hegemónico como para forzar la participación de los integrantes y mantener a la alianza unida⁹.

otros inferiores. Cfr. SALE (1994: 30), que ve al ejército aqueo como una confederación de Estados independientes.

9 A pesar de las apelaciones a “aqueos”, “argivos” y “dánaos”, estas no implican ningún tipo de diferenciación étnica ni particularización de un grupo social. Más allá de que estas distinciones nominales puedan probablemente pertenecer al estrato de formación micénico (LATACZ 2001: 173-194), lo cierto es que en los poemas homéricos resultan términos intercambiables, lo que exhibe que para la época del poeta –o para la mirada, intención o reflexión del poeta mismo– el campamento aqueo constituye una fusión comunitaria de lo que alguna vez pudieron ser grupos sociales diferentes (Cfr. VIDAL-NAQUET 2001: 31-42). Justamente, el término *panachaioi* (*Iliada* 2.404,

Sobre uno de los lazos socioculturales más importantes de una y otra comunidad, como lo es la lengua, el poeta es explícito. En efecto, con las palabras de Iris exhortando a Héctor se presenta un claro contraste entre el campamento aqueo y el bando troyano (*Iliada* 2.803-804):

πολλοὶ γὰρ κατὰ ἄστῳ μέγα Πριάμου ἐπικούροι,
ἄλλη δ' ἄλλων γλώσσα πολυσπερέων ἀνθρώπων·
τοῖσιν ἕκαστος ἀνήρ σημαίνετ' ὀϊσί περ ἄρχει,
τῶν δ' ἐξηγείσθω κοσμησάμενος πολίητας.

Pues muchos bajo la gran ciudad de Príamo son aliados,
pero diferente es la lengua de hombres de distintos orígenes.
Que cada varón dé la señal a aquellos a quienes manda,
y que los conduzca ordenando a los ciudadanos.

Estos versos muestran la constitución de la comunidad troyana¹⁰ sobre la base de auxiliares de distintas lenguas (πολυσπερέων ἀνθρώπων) (*Iliada* 2.804)¹¹. Contrario al campamento aqueo, en donde la integración lingüística es plena¹², el ejército troyano

no se encuentra simbólicamente diseminado por la diversidad cultural expresada *in nuce* en las diferentes lenguas¹³. Es de este modo cómo el poeta pregona el lenguaje común como medio de integración política¹⁴ o, en todo caso, muestra algunos de los problemas que se presentan —y con ellos el trágico desenlace que sufre una sociedad lingüísticamente diversa, como la troyana— al momento de establecer el orden de la comunidad.

A su vez, para resistir el asedio aqueo se necesita que las distintas comunidades aliadas que rodean la ciudad de Troya, presentadas como una mera cantidad (πολλοί), se sujeten al mando de un líder, un conductor

7.73, 159, 327, 385, 9.301, 10.1, 19.193, 23.236, *Odisea* 1.239, 14.369, 24.32) puede considerarse una expresión de este resultado de cohesión social devenida comunidad.

10 Entiéndase en este caso “comunidad troyana” como la entidad conformada por troyanos y aliados en el marco del estado de excepción impuesto por la guerra.

11 Para un análisis general del problema, TORRES (2007).

12 Cfr. SCULLY (1990: 26).

13 La unidad política y cultural es un tema recurrente en los poemas homéricos, que puede verse expresado claramente en esta contraposición entre aqueos y troyanos, en la confederación aquea en sí misma, etc. Sobre este punto puede atenderse a STARR (1986: 17), quien sostiene que la presentación de una Grecia (aqueos) unida corresponde a una idealización del poeta, que se apoya en la emergencia de una cultura panhelénica, como lo evidencia el desarrollo de los juegos panhelénicos, santuarios, etc.

14 Para Aristóteles es el *lógos* lo que distingue al hombre de los demás animales y es el *lógos* lo que permite la asociación en una comunidad en la que los individuos se interrelacionan por medio de un lenguaje compartido; y es a través de este como logra establecerse el *oikos* y, en efecto, la *pólis*, símbolo principal de la asociación comunitaria. Como puede verse en el análisis del Filósofo (*Ética Nicómaco* 1170b11-13): συναισθάνεσθαι ἄρα δεῖ καὶ τοῦ φίλου ὅτι ἔστιν, τοῦτο δὲ γίνονται ἂν ἐν τῷ συζῆν καὶ κοινωνεῖν λόγων καὶ διανοίας (“Entonces, es debido percibir del amigo lo que es, y esto se daría en el convivir y el compartir en comunidad de palabras y pensamiento”).

que logre reconfigurar esa multitud en una unidad, incluso a pesar de los elementos culturales que los distancian, expresados en la diferenciación lingüística (algo que, frente al ejército aqueo, representa una desventaja). Nuevamente, aparece la idea no sólo del sinecismo, sino de que esa unión sea establecida mediante un principio de ordenamiento (κοσμησάμενος) hacia a los ciudadanos (πολίτης). En efecto, hay aquí un criterio reflexivo por parte del poeta en torno a la organización de los ciudadanos bajo la autoridad de quien gobierna, llevando la multiplicidad a la unidad política.

Ahora bien, más allá de esta heterogeneidad lingüística, el término πολίτης (*Iliada* 2.806) expresa el carácter civil y vinculante de lo determinado en la asamblea para todo el conjunto de los troyanos y que, al igual que en el caso del campamento aqueo, las diferentes ciudades aliadas quedan mancomunadas en una entidad política en la que, al momento del asedio, todos se identifican y a la que pertenecen esencialmente, teniendo como objetivo común la defensa de la región, simbolizada y materializada en Troya¹⁵. De hecho, el interés común de los troyanos y aliados es más concreto (la defensa de la *pólis*, las mujeres y los niños)¹⁶ que el más variado (*kléos* individual, deshonra de

Menelao, *géras* de Troya, etc.) y frágil de los aqueos en constante tensión. Es el mismo Agamenón quien exige no sólo a los troyanos, sino a los dárdanos y demás aliados, que devuelvan a Helena e indemnicen a los aqueos por el ultraje (*Iliada* 3.456-461), lo que demuestra la responsabilidad de los *epikouroi* de Troya, apropiada –o endilgada por Agamenón– para la conservación mancomunal¹⁷.

Entre el final del canto 2 y el comienzo del 3 de la *Iliada* ambos bandos, el aqueo y el troyano, se presentan en su *kósmos* particular, listos para la lucha abierta en el campo de batalla. La *mélée* entre aqueos y troyanos parece inminente y, por lo tanto, se presenta la disputa entre los ejércitos de las dos comunidades organizadas. Ahora bien, la propuesta de Paris a Menelao de resolver la guerra mediante un combate indivi-

17 El compromiso asumido por los aliados de Troya puede advertirse en el reproche que Glauco, héroe licio (y de Troya), dirige a Héctor: Ἕκτορ νῦν δὴ πάγῃ λελασμένος εἰς ἐπικούρων, / οἱ σέθεν εἵνεκα τῆλε φίλων καὶ πατρίδος αἴης / θυμὸν ἀποφθινύθουσι· σὺ δ' οὐκ ἐθέλεις ἐπαμύνειν (“Héctor, ahora, por cierto, completamente olvidado de los aliados estás, quienes, lejos de los queridos y de la tierra patria, por ti consumen su ánimo. Y tú no quieres ayudarlos”) (*Iliada* 16.538-40). Y, en este sentido, dentro de la “magna” Troya, el grupo aliado de los licios comporta una forma de gobierno diferente a la troyana que, aunque debe comprenderse como una diarquía (dos *basileis*) entre Glauco y Sarpedón (*Iliada* 12.310-321), se asemeja más a los Estados de la confederación aquea en su calidad de monarquía absoluta dentro de cada contingente, que a la troyana central (el *oikos* de Priamo y el Consejo de Ancianos).

15 Cfr. SALE (1994: 61).

16 Sin embargo, puede vislumbrarse cierto carácter mercenario de los aliados en *Iliada* 18.288-292 y 17.225-228, además de que no tienen a sus hijos y esposas en la cercanía (*Iliada* 10.420-422).

dual por tratarse, aparentemente, de un asunto privado entre ellos pone en duda el desarrollo de la guerra¹⁸ a nivel colectivo. No obstante, en su plegaria a Zeus (*Iliada* 3.276-291) Agamenón reformula los términos del contrato en torno a la disputa entre Paris y Menelao y agrega la cláusula de que εἰ δέ κ' Ἀλέξανδρον κτείνῃ ξανθὸς Μενέλαος, / Τρωῶας ἔπειθ' Ἑλένην καὶ κτήματα πάντ' ἀποδοῦναι, / τιμὴν δ' Ἀργείοις ἀποτινέμεν ἢν τιν' ἔοικεν (“si a Alejandro mata el rubio Menelao, que los troyanos luego a Helena y todas las riquezas devuelvan, y un resarcimiento a los argivos paguen, el que convenga”) (*Iliada* 3.284-286). El cumplimiento de este contrato será reclamado por el Atrida en *Iliada* 3.458-459. Allí, vale destacar la intervención del poeta al declarar que Ὡς ἔφατ' Ἀτρεΐδης, ἐπὶ δ' ἦνεον ἄλλοι Ἀχαιοί (“así habló el Atrida y los demás aqueos lo aprobaban”) (*Iliada* 3.461). Esto muestra que la pretensión privada del preacuerdo entre Paris y Menelao en el que falta el plus de Agamenón¹⁹, a saber, el resarcimiento a los argivos, no parece tener lugar, exhibiendo más bien el carácter colectivo del litigio. Esta instancia es la única ocasión en todo el poema en donde Agamenón consigue el *épainos* (acuerdo/aprobación) de todos los aqueos. Ello refuerza aún más la interpretación comunitaria del conflicto, en el que la transgresión

de las leyes de hospitalidad quebrantadas en primera instancia por los troyanos (como lo expresa Menelao en *Iliada* 3.351-354 y 13.620-639, perspectiva que pone a los enemigos como los genuinos agresores) representa una ofensa a los aqueos en su conjunto²⁰. Más allá del salvataje de Afrodita a Paris de ser asesinado por Menelao (*Iliada* 3.380-382) y con ello el incumplimiento del pacto, el episodio muestra la imposibilidad de resolver la cuestión de forma privada: la transgresión de las leyes de la hospitalidad no es obra de Paris sino de los troyanos en su conjunto, así como el conflicto en sí mismo; todo es un problema que atañe a la comunidad²¹.

Los funerales de Patroclo y Héctor

Otro modo en que el sentido cívico-comunitario se expresa en los poemas es mediante las actividades colectivas en las que se desarrolla una experiencia compartida. El simposio constituye un rito comunitario en el que se conforman las convenciones y estructuras del comportamiento social y las formas

18 Interpretando la *teichoskopia* como una *análepsis* cronológica que se remite a los primeros momentos de la guerra.

19 *Iliada* 3.69-72 (Paris), 86-94 (Héctor), 97-110 (Menelao), 253-254 (Priamo).

20 Cfr. SALE (1994: 5-7), quien muestra la (en principio) semejanza entre la advocación a los pretendientes en Ítaca y los troyanos que la tradición habría mantenido, pero que Homero decide modificar, quitándole así una valoración negativa a los habitantes de Troya.

21 Estos son algunos de los argumentos que contradicen el enfoque de POSNER (1979: 30), en el que se sostiene el carácter privado del conflicto, situándolo al nivel del *oikos* de Priamo, sin transcendencia política.

de proceder en la actividad pública, que luego se proyectan hacia el ágora: el orden y la jerarquía para elegir el tema y comenzar a hablar, la distribución de la palabra, así como la distribución de la porción en el banquete hospitalario (en estrecho vínculo con la repartición del botín). Así, las reuniones en el ágora, la adquisición y exposición del botín y el banquete comparten una distribución equitativa de la palabra, la ganancia y el alimento. Estas actividades, junto con otros eventos rituales de experiencia compartida como los funerales de Héctor y Patroclo –con sus competiciones atléticas–, sumado a los ritos y sacrificios religiosos, en muchos casos acompañados de danza y cantos corales (*Odisea* 6.99-109, 8.59-73), cuya repetición va cohesionando los lazos grupales (SCHMITT-PANTEL 1990), presentan algunas de las tantas expresiones de la idea de comunidad trazada en los poemas²².

Tras la muerte de Héctor en el canto 22, los primeros versos de *Ilíada* 23 comienzan con una dispersión (ἐσκίδναντο) de los aqueos en el funeral de Patroclo, yéndose “cada uno hacia su nave”, pero luego el poeta dice que Aquiles no les permitió a los Mirmidones dispersarse (*Ilíada* 23.4). El héroe realiza una exhortación a no desatar (λυόμεθα) los caballos de los carros y a permanecer unidos (ἄσσον ἰόντες) para llorar a Patroclo (*Ilíada* 23.7-9), algo que harán todos juntos (ἀολλέες) (*Ilíada* 23.12). Este lamen-

to fúnebre será considerado como el “*géras thanónton*” (*Ilíada* 23.9), el botín de los muertos: la recompensa de los héroes caídos residirá en la celebración y permanencia de su existencia en la memoria colectiva de la comunidad. Ahora los beneficios del éxito que advendrá en la guerra a partir de y gracias a la muerte de Patroclo con la intervención decisiva de Aquiles no serán aprovechados por el héroe como individuo, sino que la comunidad aquea en su conjunto saldrá beneficiada por su caída.

La muerte de Patroclo no sólo constituye la caída del compañero más amado de Aquiles, sino que representa el ocaso de un héroe de la comunidad. Esto se verá en los juegos funerales de Patroclo (*Ilíada* 23), lo que refleja que las competiciones atléticas comienzan a instituirse en honor al héroe caído y constituyen una celebración de la comunidad en tanto tal. En este caso Aquiles se presenta como el “organizador” y centro sobre el que se llevan a cabo las honras fúnebres (no participa en los juegos, es quien ofrece los premios de los certámenes y dirige la ceremonia funeral)²³, no sólo como *phílos hetáiros* del héroe o como uno más de los mirmidones que comanda, sino como el presidente de un acto ritual que incumbe a todo el campamento aqueo en su conjunto. De este modo, Aquiles se erigirá como el refundador de la comunidad aquea, en tanto los juegos funerales constituyen

22 Para una interpretación de los juegos funerales de Patroclo como una forma reflexiva de la *pólis* arcaica, HAMMER (1997).

23 Más allá de las razones esgrimidas por el mismo héroe de no participar en los certámenes (*Ilíada* 23.273-282).

una ocasión social mediante la que una comunidad herida y desordenada por la muerte de uno de sus héroes puede reafirmar su estructura y vitalidad (REDFIELD 1994: 210)²⁴. Es por ello que el episodio de los juegos fúnebres de Patroclo constituye la declaración final sobre el problema de la aprobación colectiva y la cohesión social (ELMER 2013: 177-178). Así, es la experiencia compartida la que primeramente genera el sentimiento y el sentido comunitario que, al mismo tiempo, se logra con el desarrollo de las actividades colectivas. Y, en este sentido, puede seguirse a FARENGA (1998, 198-199) en que las temáticas de dolor y piedad que se expresan en los poemas –que, puede agregarse, se proyectan en los funerales de Patroclo y Héctor– revelan a la audiencia la idea de una participación comunitaria en una acción comunicativa, fundamental para la formación de una clase ciudadana isométrica en la *pólis* naciente del periodo arcaico.

24 Con razón sugiere HAMMER (2002: 139-140) que las secuencias de las escenas presentadas en el origen del conflicto entre Aquiles y Agamenón en la apertura del poema tienen su repetición en las honras fúnebres de Patroclo, pero ya no signadas por el uso coercitivo de la fuerza y el autoritarismo (que conducía a la fragmentación de la comunidad y, con ella, al desastre) ejercido por el Atrida. Ahora, en el canto 23, se presenta un ejercicio político virtuoso a manos de Aquiles, consistente en la mediación y articulación de las distintas posiciones de los sujetos intervinientes, en el marco de una visión cooperativista, en aras de la armonización de los intereses individuales hacia el bien común (*Iliada* 23.539-542).

De lo individual a lo colectivo

Resulta difícil negar el fuerte carácter individual de la épica heroica. Sin embargo, en los poemas homéricos las acciones individuales de los héroes parecen configurarse y orientarse hacia los intereses colectivos que se expresan en la identidad de la comunidad. En *Iliada* 17.144-159 Glauco le reclama a Héctor:

φράζεο νῦν ὅπως κε πόλιν καὶ ἄστῳ σαώσης
οἶος σὺν λαοῖς τοῖ Ἰλίοι ἐγγεγάασιν¹⁴⁵
οὐ γάρ τις Λυκίων γε μαχησόμενος
Δαναοῖσιν
εἶσι περὶ πτόλιος, ἐπεὶ οὐκ ἄρα τις
χάρῃς ἦεν
μάρνασθαι δῆϊοισιν ἐπ' ἀνδράσι νω-
λεμέες αἰεὶ.
πῶς κε σὺ χεῖρονα φῶτα σαώσειας
μεθ' ὄμιλον
σχέτλί, ἐπεὶ Σαρπηδόν' ἄμα ξεῖνον
καὶ ἑταῖρον¹⁵⁰
κάλλιπες Ἀργείοισιν ἔλωρ καὶ κύρ-
μα γενέσθαι,
ὅς τοι πόλλ' ὄφελος γένητο πτόλει τε
καὶ αὐτῶ
ζῶος ἑών· νῦν δ' οὐ οἱ ἀλαλκέμεναι
κύνας ἔτλης.
τῶ νῦν εἶ τις ἔμοι Λυκίων ἐπιπέισε-
ται ἀνδρῶν
οἴκαδ' ἴμεν, Τροίη δὲ πεφήσεται
αἰπὺς ὄλεθρος.¹⁵⁵
εἶ γὰρ νῦν Τρώεσσι μένος πολυ-
θαρσὲς ἐνεῖη
ἄτρομον, οἷόν τ' ἀνδρας ἐσέρχεται οἱ
περὶ πάτρης
ἀνδράσι δυσμενέεσσι πόνον καὶ
δηρὶν ἔθεντο,
αἰψὰ κε Πάτροκλον ἐρυσάμεθα Ἰλι-
ον εἶσω.

Medita ahora cómo la *pólis* y la ciudada salvarás,
tú solo con las huestes que en Ilión
han nacido.¹⁴⁵

Pues ninguno de los licios, al menos, lucharemos contra los dánaos en defensa de la *pólis*, ya que ningún agradecimiento hay en combatir contra los varones enemigos siempre sin descanso. ¿Cómo salvarías a un mortal inferior entre la multitud, ¡obstinado! cuando a Sarpedón, huésped y compañero a la vez,¹⁵⁰ dejaste devenir presa y botín para los argivos, el que resultó de gran ayuda para la *pólis* y para ti mismo mientras vivía? Y ahora no te animaste a protegerlo de los perros. Por eso ahora, si alguno de los varones licios me obedece, marchamos hacia casa, y en Troya se presentará la pura ruina.¹⁵⁵ Pues si ahora hubiera entre los troyanos valeroso vigor, sin miedo, el que entra a los varones, que en defensa de la patria contra los varones enemigos esfuerzo y pelea ponen, rápidamente a Patroclo arrastraríamos hacia dentro de Ilíon.

Si bien tanto *ásty* como *pólis* pueden tomarse como sinónimos en el sentido de referir al sentido material de la ciudad como un centro urbano²⁵, la frase $\varphi\rho\acute{\alpha}\zeta\epsilon\omicron \nu\upsilon\nu \acute{\omicron}\pi\pi\omega\varsigma \kappa\epsilon$

25 Se traduce el término “*ásty*”, al igual que “*pólis*” y sus derivados, por “ciudad”, aunque a veces se opta por dejar el vocablo griego original (*pólis*). En este contexto cabe señalar una diferencia que no se puede ver reflejada en nuestra traducción, puesto que, en rigor, “*ásty*” puede hacer referencia al centro político-institucional de la ciudad, y “*pólis*” a la misma en amplio sentido: aquella que se extiende geográficamente, en el marco de la normalidad, hasta las murallas. Por otra parte, otro matiz puede adver-

$\pi\acute{\omicron}\lambda\iota\nu \kappa\alpha\iota \acute{\alpha}\sigma\tau\upsilon \sigma\alpha\acute{\omega}\sigma\eta\varsigma$ (144), ubicando ambos términos en el mismo verso, puede sugerir que hay una distinción entre la *pólis* como un centro urbano (*ásty*) y como una comunidad política (*pólis*)²⁶. La *pólis* es presentada como una entidad impersonal que es necesario defender y a la que se puede ayudar, escenario que se homologa a la defensa y lucha por la patria. Así, la preocupación tanto de Glauco como de Héctor no es de carácter individual; el foco se dirige a la defensa de la *pólis* entendida como la tierra paterna, el lugar en donde se ha establecido desde el nacimiento el conjunto de lazos afectivos y sociales que conforman la identidad étnica. Incluso cuando los héroes pretendan ganar *kléos* para sí mismos será por medio de la defensa del bien común, que no es otro que la supervivencia de la *pólis*.

El discurso solemne y emblemático que Héctor pronuncia ante los

tirse en el hecho de que el término “*pólis*” es utilizado cuando la ciudad es enunciada por sujetos exteriores a ella, mientras que “*ásty*” se presenta cuando la referencia de la ciudad es interna. Para un desarrollo más exhaustivo sobre los términos y su relación, CASEVITZ, LÉNY y WORONOFF (1985).

26 Sobre *Ilíada* 17.144 (*pólis* y *ásty*), Eustacio (4.30.8-13) vio una simple tautología (puesto que tienen el mismo significado) con la que se pretende poner un simple énfasis en “salven la ciudad”. Cfr. *Odisea* 7.177-178 en donde se presentan juntos los términos *gaía*, *pólis* y *ásty*, exhibiendo ya una diferenciación de lo que podría constituir el campo o las afueras de la *pólis*, el conjunto de la comunidad política circunscripta a toda la ciudad y un centro urbano principal en donde reside el poder ejecutivo (HURWIT 1985: 74).

troyanos y aliados dos cantos antes (*Iliada* 15.496-9) refuerza esta idea:

οὐ οἱ ἀεικέες ἀμυνομένω περι πάτρης
τεθνάμεν· ἀλλ' ἄλοχός τε σὸς καὶ
παῖδες ὀπίσσω,
καὶ οἶκος καὶ κλῆρος ἀκήρατος, εἴ
κεν Ἀχαιοὶ
οἴχωνται σὺν νηυσὶ φίλην ἐς πατρί-
δα γαίαν.

No es indigno morir por la patria para el que la defiende, sino que la esposa y los niños detrás quedan a salvo, y el hogar y el patrimonio indemne, si los aqueos volvieron con las naves hacia la querida tierra patria²⁷.

Héctor pregona dar la vida por la patria (la *pólis*) como un deber cívico y moral ineludible, dado que la destrucción de la *pólis* es la destrucción de la vida misma. Defender la *pólis* es defender no sólo el poder de un soberano, sino conservar la vida y el bienestar de los sujetos concretos que conforman esa comunidad. La identidad de la *pólis* se constituye por medio de los hijos, las mujeres y los elementos materiales a través de los cuales la vida comunitaria deviene una vida mejor.

La idea se encuentra replicada a lo largo del poema como un *leitmotiv*. En *Iliada* 16.830-836 se presenta la noción de la comunidad de la *pólis* entendida como la patria, como el lugar en donde se ejerce la libertad, habitado por las esposas; y, al mismo

tiempo, aparece la labor del héroe individual que defiende los intereses comunitarios:

Πάτροκλ' ἣ που ἔφησθα πόλιν κεραι-
ῖξέμεν ἀμῆν,
Τρωιάδας δὲ γυναικας ἐλεύθερον
ἤμαρ ἀπούρας
ἄξιεν ἐν νήεσσι φίλην ἐς πατρίδα
γαίαν
νήπιε· τάων δὲ πρόσθ' Ἔκτορος ὠκέ-
ες ἵπποι
ποσσὶν ὀρωρέχεται πολεμίζειν·
ἐγγεῖ δ' αὐτὸς
Τρωσὶ φιλοπτολέμοισι μεταπρέπω,
ὁ σφιν ἀμύνω
ἤμαρ ἀναγκαῖον· σὲ δέ τ' ἐνθάδε
γῦπες ἔδονται.

Patroclo, sin duda alguna, dijiste que saquearías nuestra *pólis*, arrebatando a nuestras esposas troyanas el día de la libertad para conducir las en las naves hacia tu querida tierra patria, ¡insensato!; delante de ellas los rápidos caballos de Héctor con los pies te han alcanzado para luchar. Con la lanza yo mismo entre los troyanos amantes de la guerra me distingo, que de ellos aparte el día de servidumbre. Pero a ti aquí mismo los buitres te devorarán.

La jactancia de Héctor frente a Patroclo, en primera instancia, se basa en la salvaguarda de la *pólis* y las esposas que la habitan. En segundo orden, el héroe resalta su individualidad, que nuevamente se orienta a la defensa de la libertad de los troyanos. Con ello no se pretende sostener un rechazo al individualismo de la épica homérica: al contrario, los poemas homéricos encomian el valor individual del héroe por doquier. Sin embargo, la mayor

27 Este pasaje homérico será recogido por Licurgo siglos más tarde (338 a. C.) para su discurso *Contra Leócrates* 102-104.

gloria del héroe individual se obtiene cuando sus éxitos coinciden o están subsumidos en el éxito colectivo²⁸. Esto es: más allá del código heroico del guerrero individual, los héroes luchan por las mujeres, los hijos, los ancianos y la *pólis* en general.

En este sentido, es importante advertir que el pensamiento helénico veía en las virtudes familiares, sociales y políticas del héroe el vehículo más seguro para la prosperidad de la comunidad. La negativa de Héctor a continuar la batalla intramuros aconsejada por Andrómaca (*Ilíada* 6.431-434), Polidamante (18.249-283), Príamo (22.56-58) y Hécuba (22.84-85), no responde sólo a una *hýbris* del héroe en vistas a la obtención de su propio *kléos*. En primer lugar, debe advertirse que Héctor es consciente que Troya caerá²⁹. Así afirma εὖ γὰρ ἐγὼ τόδε οἶδα κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν· / ἔσσεται ἡμαρ ὅτ' ἄν ποτ' ὀλώλη Ἴλιος ἰρῆ / καὶ Πριάμος καὶ λαὸς εὐμμελίω Πριάμοιο (“pues yo bien sé en mi corazón y en mi ánimo esto: habrá un día en el que alguna vez perezca la sagrada Ilíon y Príamo y la bien armada hueste de Príamo”) (*Ilíada* 6.47-49). En segundo término, la decisión del héroe también puede

comprenderse a la luz de la decisión del guerrero Agénor de no huir y combatir de frente contra Aquiles para no perder la vida como un cobarde (ἀνάγκιδα) (*Ilíada* 21.553-559). El paralelo se ve reforzado en el hecho de que a ambos guerreros se les presenta el mismo dilema: o bien huir o luchar dentro de la muralla, o bien enfrenar a Aquiles en el llano. Tanto Agénor como Héctor acentúan el carácter crucial y dilemático de tal decisión en versos idénticos: ἀλλὰ τί ἢ μοι ταῦτα φίλος διελέξατο θυμός; (“¿Pero por qué acaso sobre estas cosas discurre mi querido ánimo?”) (Agénor, *Ilíada* 21.562; Héctor, *Ilíada* 22.122). Los dos héroes son conscientes de que el destino es inevitable: Agénor supone que aun huyendo sería asesinado a manos de Aquiles de todos modos (*Ilíada* 21.563-566); Héctor, que Troya caerá tarde o temprano en manos de los aqueos (*Ilíada* 6.47-49). De modo que Héctor, siendo el guerrero más valeroso de Troya, no puede dar una respuesta de menor valentía que la de Agénor. El dilema de Héctor podría plantearse en términos de luchar cuerpo a cuerpo y quizás morir en la inmediatez valientemente, o atacar protegido por la muralla, devaluando así el código heroico, como puede verse de modo semejante en sus palabras en el canto 6: ἦ καὶ ἐμοὶ τὰδε πάντα μέλει γύναι· ἀλλὰ μάλ' αἰνῶς αἰδέομαι Τρῶας καὶ Τρωάδας ἔλκεσιπέπλους, αἶ κε κακὸς ὧς νόσφιν ἀλυσκάζω πολέμοιο (“Sin duda todas estas cosas me preocupan, mujer, pero en especial terriblemente me avergüenzo por los

28 Cfr. POSNER (1979: 44), para quien Homero es el poeta del héroe individual, aunque, paradójicamente, este individualismo constituye un sustituto de las instituciones comunitarias. Esto haría de Homero un cronista de la transición entre una sociedad política y una prepolítica.

29 Si bien no se aclara que frente a los aqueos, el contexto lo hace claro, además de que las palabras de Héctor son las mismas que las de Agamenón en *Ilíada* 4.164-166.

troyanos y las troyanas de largas túnicas, si como un cobarde huyo lejos de la batalla”) (*Iliada* 6.441-443). De ambas formas la *pólis*, la comunidad troyana, perecerá a manos de los aqueos, ya que no es posible escapar a esta fatalidad, pero en tal caso, lo que puede hacerse es defenderla con coraje y valentía, pregonando los valores heroicos sobre los que la *pólis* que el héroe representa debe fundarse o sostenerse. Así como la caída de Héctor representa la caída de Troya, su gloria representa la gloria de los troyanos; el *kléos* de Héctor no es otro que el *kléos* de la comunidad troyana³⁰.

Por su parte, el mito de Meleagro (*Iliada* 9.529-599) expone el sentido de devoción cívica que debe primar entre los líderes de la comunidad. Si bien a primera vista puede verse que es su esposa Cleopatra quien lo mueve a comprometerse, en rigor, no es el *oikos* en sí mismo el que persuade a Meleagro, sino el darse cuenta de que el bienestar de su *oikos* sólo puede ser garantizado por el bienestar del conjunto, que no es otra cosa que la defensa de la *pólis*.

El mito expuesto por Fénix se proyecta en dos dimensiones. El con-

texto de la embajada lo hace funcional al intento retórico de persuadir a Aquiles de regresar a la comunidad aquea utilizando un relato cuyas analogías pueden trazarse de modo muy claro (el ejemplo más evidente es el anagrama “Cleopatra”, esposa de Meleagro / “Patroclo”, *phílos* de Aquiles). Ahora bien, a pesar de la negativa de Aquiles ante los argumentos a favor de la comunidad, el reingreso al combate del héroe está en estrecha relación con su *philia* hacia Patroclo. Pero la relación de *philia* entre Aquiles y Patroclo no se vincula a algo meramente emotivo o sentimental, no se trata de una relación subjetiva y privada, sino más bien de un vínculo objetivo en la medida en que ser *phílos* implica obligaciones sociopolíticas concretas (MÍGUEZ BARCIELA 2016: 132), como puede verse en las autorrecreaciones que el héroe se hace no sólo en torno de la muerte de Patroclo, sino también en torno de los demás mirmidones (*Iliada* 18.98-103, 128-129). Así, puede pensarse que la mayor aflicción de Aquiles para con Patroclo surge por haber fallado a las obligaciones de *philia*, que es, por lo demás, el lazo social por excelencia que mantiene la unidad de la *pólis* y mediante el cual se desarrollan gran parte de sus actividades colectivas.

Asimismo, la segunda dimensión del mito de Meleagro apunta a la perspectiva troyana. Los dichos de Héctor de que su preocupación no es tanto por los troyanos (ni por su madre, padre ni hermanos) como por su esposa Andrómaca (*Iliada* 6.450-455), si bien primeramente implican

30 En este sentido, como han señalado ABRITTA *et. al.* (2022, com. *Iliada* 22.369, 371) a partir del escoliasta [T] (GRIFFIN 1980: 47), la muerte de Héctor a manos de Aquiles –si bien parte desde la intención y el deseo individual (incluso fuertemente subrayado por la orden del héroe aqueo a su ejército para que no intervenga en su duelo, *Iliada* 22.205-206)– se proyecta como una victoria de todo el ejército en la participación del laceramiento del cuerpo del héroe troyano (*Iliada* 22.369-371).

una orientación casi instintiva hacia el *oikos*, pueden leerse en el contexto de un diálogo marital que apela a la emoción y al consuelo coyuntural más que a la realidad misma. En rigor, la pelea por la defensa del *oikos* avanza progresivamente en una evolución que aumenta hasta llegar al nivel comunal. El dilema de Héctor y su subsiguiente decisión de pelear contra Aquiles por fuera de los muros de la *pólis* presentan dos perspectivas diferentes de una misma idea. Así, como contraparte de la decisión de Héctor, la perspectiva de los troyanos (Andrómaca, Polidamante, Príamo, Hécuba) exhibe la dimensión práctica de la *pólis* como comunidad. Protegidos por los muros, Héctor y los demás troyanos podrían triunfar frente a los aqueos. Los muros no sólo constituyen la defensa material de la *pólis*, también representan la unidad de los ciudadanos mancomunados por medio de lazos afectivos, sociales y culturales en el marco de una cooperación colectiva como la mejor y más eficaz defensa.³¹ Desde esta pers-

31 Siguiendo a SCULLY (1990: 26-27), puede afirmarse que, en el caso de los aqueos, a diferencia de los troyanos, la muralla es sólo defensiva en diseño (proteger las naves y los guerreros: *Iliada* 7.338, 437, 12.5-8, 14.56) y pervierte la necesidad más esencial de la *pólis*, que consiste en defender a las mujeres y los niños (e.g., *Iliada* 8.53-57, 165, 10.421-22). Esto se debe claramente a que la muralla construida por los aqueos no alimenta la vida y, en rigor, una comunidad genuinamente humana, en tanto no contiene mujeres (que no sean cautivas) ni niños, base de la conservación social (como se advierte en la muralla construida por Poseidón y Apolo para los troyanos en época de Laomedonte,

pectiva el error de Héctor de no establecer una defensa comunitaria resulta fatal. Ahora bien, al mismo tiempo, la consciencia de Héctor del destino trágico inexpugnable que pronto le espera a Troya empuja al héroe a tomar una decisión que, lejos de poder cambiar el rumbo de los acontecimientos de uno u otro modo, exalta los ideales heroicos de la comunidad que emergen por medio del *éthos* individual del héroe.

Conclusiones

A lo largo de este trabajo se ha mostrado la fuerte presencia de valores comunitarios en los poemas homéricos que reflejan la búsqueda de una identidad cultural panhelénica, coincidente con las comunidades en formación propias del periodo arcaico. Esta primera capa identitaria de la cultura griega se ve en la lengua, el culto a los dioses y un pasado histórico común (al menos en el imaginario griego) –más allá de los diversos dialectos y las variantes vernáculas–. A su vez, se han expuesto varios ejemplos de la narrativa homérica en donde no sólo se ve la presencia de estos valores, sino también una problematización por parte del poeta en torno a la construcción de la comunidad y los lazos de cohe-

Iliada 7.452-453. 8.519); ello termina resultando ignominioso para los dioses, dada la falta de hecatombes durante su construcción (*Iliada* 12.6), lo que provoca su futura destrucción por obra de Apolo y Poseidón (*Iliada* 12.3-35), autorizada por la voluntad de Zeus (*Iliada* 7.454-463).

sión social, como un eje central de los poemas. En este sentido, se ha sostenido que incluso la individualidad del héroe se orienta hacia el sentido comunitario y se hace inteligible a partir de él. Así, ficcionalizando la realidad emergente, los poemas homéricos no sólo construyen y reflejan la idea de un *nosotros*, sino que reflexionan además sobre los principios que determinan la configuración de esta identidad comunitaria. Al mismo tiempo, esto implica que hay una identidad colectiva sobre la que se construye y la que determina la identidad de un individuo de la *pólis*, cuyo modelo comunitario hallará su consolidación en el periodo clásico.

Ediciones

ALLEN, T. (ed.) (1931). *Homeri Ilias* 2-3. Oxford: Clarendon Press.

Bibliografía citada

- ABRITTA, A. et al. (2022). *Iliada: Canto 22. Texto bilingüe comentado*. Buenos Aires, iliada.com.ar.
- ALLAN, W. y CAIRNS, D. (2011). "Conflict and Community in the *Iliad*", en Fisher, N. y van Wees H. (eds.); 113-146.
- PRADA, G. (2017). "De Hiperea a Esqueria: escenarios posibles para la realidad política en los poemas homéricos": *Anales de Filología Clásica* 30; 129-141.
- CARLIER, P. (2000). "Homeric and Macedonian Kingship", en BROCK R. y HODKINSON S. (eds.). *Alternatives to Athens. Varieties of Political Organization and Community in Ancient Greece*: Oxford: University Press.
- CASEVITZ, M., LÉNY, E. y WORONOFF, M. (1985). "Astu et polis": *Sessions de linguistique et de littérature* 7; 279-285.
- CRIELAARD, J. P. (1995). "Homer, history and archaeology: some remarks on the date of the homeric world", en CRIELAARD (ed.). *Homeric Questions. Essays in Philology, Ancient History and Archaeology*: Amsterdam: Brill; 201-288.
- ELMER, D. (2013). *The Poetics of Consent: Collective Decision Making and the Iliad*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- FARENKA, V. (1998). "Narrative and Community in Dark Age Greece: A Cognitive and Communicative Approach to Early Greek Citizenship.": *Arethusa* 31; 179-206.
- FISHER, N. Y VAN WEES H. (eds.) (2011). *Competition in the Ancient World*. Classical Press of Wales.
- GEDDES, A. (1984). "Who's Who in 'Homeric' Society?": *CQ* 34; 17-36.
- GISH, D. (2010). "Nascent federalism and political crisis in the *Iliad*": *HPT* 31; 1-32.
- GRIFFIN, J. (1980). *Homer on Life and Death*. Oxford: Clarendon Press.
- HAMMER, D. (1997). "Who Shall Readily Obey?: Authority and Politics in the *Iliad*": *Phoenix* 51; 1-24.
- HAMMER, D. (2002). *The Iliad as politics. The performance of Political Thought*. Norman: University of Oklahoma Press.
- HURWIT, J. (1985). *The Art and Culture of Early Greece, 1100-480 B.C.* Ithaca, N.Y.: Cornell: University Press.
- LATACZ, J. (2001). *Troya y Homero. Hacia la resolución de un enigma*. Barcelona: Destino.

- MÍGUEZ BARCIELA, A. (2016). *Mortal y Fúnebre*. Madrid: Dioptrías.
- MURRAY O. y PRICE S. (eds.). *The Greek City. From Homer to Alexander*. Oxford: Clarendon Press.
- MYLONAS, I. (2004). *Kingship in the Mycenaean World and Its Reflections in the Oral Tradition*. Philadelphia: INSTAP Academic Press.
- OSBORNE, R. (2006). "Homer's society", en Fowler, R. (ed.). *Cambridge Companion to Homer*: Cambridge: University Press; 206-219.
- POSNER, R. (1979). "The Homeric version of the minimal state": *Ethics* 90; 27-46.
- RAAFLAUB, K. (1997). "Homeric Society", en Morris, I. y Powell, B. (eds.). *A New Companion to Homer*: Leiden/ New York/Köln: Brill; 624-648.
- REDFIELD, J. (1994). *Nature and culture in the Iliad: The tragedy of Hector*, Chicago and London, The University of Chicago Press.
- SAKELLARIOU, M. (1989). *The polis-state. Definition and origins*. Athens: FNRS Athènes.
- SALE, M. (1994). "The Government of Troy: Politics in the *Iliad*": *GRBS* 35; 5-102.
- SCHMITT-PANTEL, P. (1990), "Collective Activities and the Political in the Greek City", en Murray O., Price S. (eds); 199-213.
- SCULLY, S. (1990). *Homer and the Sacred City*. Ithaca: Cornell University Press.
- SOURVINOU-INWOOD, C. (1990). "What is Polis Religion?", en Murray, O. y Price, S. (eds.); 295-322.
- STARR, C. (1986). *Individual and community. The rise of the polis, 800-500 B.C.* Oxford: University Press.
- STRAUSS CLAY, J. (1989). *The Politics of Olympus. Form and Meaning in the Major Homeric Hymns*. Princeton: University Press.
- TORRES, D. (2007). "La Troya de Homero. Una Construcción Simbólica entre el Mito y la Historia": *Symbolos* 41; 419-432.
- VAN WEES, H. (1986). *Status warriors. War, violence and society in Homer and history*. Amsterdam: Gieben.
- VIDAL-NAQUET, P. (2001). *El Mundo de Homero*. México D.F.: FCE.
- WHITLEY, J. (1991). "Social diversity in Dark Age Greece": *Annual of the British School at Athens* 86; 341-365.

Recibido: 18-01-2023
 Evaluado: 09-02-2023
 Aceptado: 11-02-2023

