

RELEVANCIA E INJERENCIA POLÍTICA DEL PODER DEMOCRÁTICO EN LA ÉPICA ARCAICA: UN ABORDAJE DESDE EL PENSAMIENTO HOMÉRICO

GASTÓN ALEJANDRO PRADA
Universidad de Buenos Aires / CONICET
prada.filo@gmail.com
ORCID: 0000-0003-0199-1005

RESUMEN

Hay entre los historiadores un consenso generalizado en que el advenimiento de la democracia griega se dio a partir de la transformación de las prácticas y el espacio plebiscitarios del periodo arcaico en una configuración más estable y lógico-jurídica del oficio y de la ley que tiene lugar en la Atenas clásica. Estas dinámicas asamblearias constituyen uno de los pilares fundamentales de la narrativa homérica, lo que ha sugerido que la *Iliada* y la *Odisea* expresan la mentalidad igualitaria y protodemocrática griega. Sin embargo, se ha sostenido que el pueblo comporta una atenuada injerencia política, en tanto que solo condiciona exiguamente o, a lo sumo, sirve como un órgano consultivo. Este artículo analiza el abordaje filosófico-político de los problemas presentados en los poemas homéricos en torno a una concepción democrática del ejercicio soberano. Se pretende mostrar el planteo y posicionamiento de la épica homérica en torno al poder democrático no tanto desde una perspectiva ideológica, sino más bien desde mirada problematizante. Esto es: puede advertirse en los poemas un intento de reflexión filosófico-política por parte del poeta sobre la relevancia, los alcances, los límites y las tensiones que presentan las prácticas políticas y sociales que pueden denominarse «democráticas».

PALABRAS CLAVE: Homero, democracia, épica, filosofía, política.

RELEVÀNCIA I INGERÈNCIA POLÍTICA DEL PODER DEMOCRÀTIC EN L'ÈPICA ARCAICA: UNA APROXIMACIÓ DES DEL PENSAMENT HOMÈRIC

RESUM

Hi ha un consens generalitzat entre els historiadors que l'adveniment de la democràcia grega va sorgir a partir de la transformació de les pràctiques i l'espai plebiscitaris del període arcaic en una configuració més estable i lògic-jurídica de l'ofici i de la llei que es materialitza a l'Atenes clàssica. Aquestes dinàmiques assembleàries constitueixen un dels pilars fonamentals de la narrativa homèrica, la qual cosa ha suggerit que la *Iliada* i l'*Odissea* expressen la mentalitat igualitària i protodemocràtica grega. Tanmateix, s'ha sostingut que el poble exerceix una ingerència política limitada, ja que només condiciona de manera exígua o, com a màxim, serveix com un òrgan consultiu. Aquest article analitza l'abordatge filosòfic-polític dels problemes plantejats en els poemes homèrics al voltant d'una concepció democràtica de l'exercici sobirà. Es pretén mostrar la proposta i posicionament de l'èpica homèrica en relació amb el poder democràtic, no tant des d'una perspectiva ideològica, sinó més aviat amb una mirada problematitzadora. Això és: es pot observar en els poemes un intent de reflexió filosòfic-política per part del poeta sobre la rellevància, els abasts, els límits i les tensions que presenten les pràctiques polítiques i socials que poden denominar-se «democràtiques».

PARAULES CLAU: Homer, democràcia, èpica, filosofia, política.

Data de recepció: 25/vi/2024
Data d'acceptació: 10/ix/2024
Data de publicació: desembre 2024

RELEVANCE AND POLITICAL INTERFERENCE OF DEMOCRATIC POWER IN THE ARCHAIC EPIC: AN APPROACH FROM HOMERIC THOUGHT

ABSTRACT

There is a consensus among historians that the advent of Greek democracy came about through the transformation of the plebiscitary practices and space of the archaic period into a more stable and logic-legal configuration of office and law that takes place in classical Athens. These assembly dynamics constitute one of the fundamental pillars of the Homeric narrative, which has suggested that the *Iliad* and the *Odyssey* express the Greek egalitarian and proto-democratic mentality. However, it has been argued that the people have diminished political interference as they only condition it to a small extent or, at most, serve as a consultative body. This article analyses the philosophical-political approach to the problems presented in the Homeric poems in terms of a democratic conception of the exercise of sovereignty. The aim is to show the Homeric epic's approach to and positioning of democratic power not so much from an ideological perspective but rather from a problematizing gaze. That is to say, we can see in the poems an attempt at philosophical-political reflection by the poet on the relevance, scope, limits, and tensions presented by political and social practices that can be called "democratic".

KEYWORDS: Homer, democracy, epic, philosophy, politics.

1. INTRODUCCIÓN

Hay entre los historiadores un consenso generalizado en que el advenimiento de la democracia griega se dio a partir de la transformación de las prácticas y el espacio plebiscitarios del periodo arcaico en una configuración más estable y lógico-jurídica del oficio y de la ley que prevalecerá en la Atenas clásica. Estas dinámicas asamblearias constituyen uno de los pilares fundamentales de la narrativa homérica, lo que ha sugerido que la *Iliada* y la *Odisea* expresan la mentalidad igualitaria y protodemocrática que luego dará lugar a ideas vertebrales como la *isonomía* y la *isegoría*, entre otras, en el desarrollo pleno de la democracia ateniense.¹

Que los poemas homéricos presentan una ideología democrática fue señalado a fines del siglo XIX por Morgan (1877) y retomado a mediados del XX por Feldman (1952).² Sin embargo, mucho se ha discutido en torno al significado y valor del δῆμος y, en efecto, a su incidencia política en el marco narrativo de los poemas homéricos, así como también en la eventual *performance* de estos en un ámbito cívico o simposíaco.³ De este modo, se ha sostenido que el pueblo, cuyas proclamas son en gran medida representadas en la asamblea, comporta una atenuada injerencia política, en tanto que solo condiciona exiguamente o, a

¹ Gallego (2017: 244-245), Hammer (1998b: 360), Rose (1997: 175) y Stuurman (2004: 189). Para un acercamiento al problema del δῆμος en la Atenas clásica, Gallego (2015), Asmonti (2015), Blanshard (2004).

² Un breve *racconto* de estas posturas puede encontrarse en Ruzé (1997: 14-15).

³ Dalby (1995) ha señalado la posibilidad de pensar la *performance* de la *Iliada* para un contexto de festividades cívicas y la de la *Odisea* más ligada a un ámbito del simposio.

lo sumo, sirve como un órgano consultivo o termómetro social del poder soberano al momento de tomar las decisiones políticas que repercuten directamente en la comunidad. Desde este enfoque, en la *Iliada* y la *Odisea* «las asambleas tienden a representar la ineffectividad o la necesidad de la masa, que contribuye poco a la narrativa».⁴

Este artículo analiza el abordaje filosófico-político de los problemas planteados en los poemas homéricos en torno a una concepción democrática del ejercicio soberano. Se intenta mostrar el planteo y posicionamiento de la épica homérica en torno al poder democrático no tanto desde una perspectiva ideológica, sino más bien desde una mirada problematizante. Esto es: puede advertirse en los poemas un intento de reflexión filosófico-política por parte del poeta sobre la relevancia, los alcances, los límites y las tensiones que presentan las prácticas políticas y sociales que, desde nuestra óptica actual, pueden denominarse «democráticas». Para ello se consideran tres ejes principales: el episodio de Tersites (*Iliada*), ilustrando la perspectiva aquea; la dialéctica entre Héctor y Polidamante (*Iliada*), desde la mirada troyana; y, por último, el ágora Itacense (*Odisea*).

2. EL ROL DEL ΔῆΜΟΣ EN LA ÉPICA HOMÉRICA

Antes que nada, debe advertirse que resulta particularmente complejo precisar con exactitud el referente del concepto de δῆμος en los poemas homéricos, dadas, por un lado, la plurivocidad del término y, por otro, su correlación e imbricación con otros conceptos y contextos narrativos. En líneas generales, tanto en la *Iliada* como en la *Odisea*, el término δῆμος y sus lexemas correspondientes pueden hacer referencia a un territorio, a un pueblo entendido como una totalidad, a la clase popular de una comunidad, al vulgo, a lo público, a una institución de la *pólis*, a una parte de la sociedad que se opone a la aristocracia e, incluso, a un grupo dentro de la misma aristocracia.⁵

Asociados a este campo semántico aparecen términos como λαός (pl. λαοί) y πληθύς, que normalmente se traducen como «pueblo», «huestes», en el primer caso, y «masa», «multitud» o «mayoría», en el segundo, que refiere a un grupo social entendido en su dimensión cuantitativa.⁶ Esta proximidad semántica con el término δῆμος puede acentuarse aún más si se piensa en que los λαοί, generalmente en referencia a las tropas de combate llano, pueden devenir una

⁴ Seaford (2004: 182). En la misma línea, Haubold (2000: 1-54).

⁵ La palabra δῆμος se halla atestiguada en época micénica bajo la forma δᾶμος. El término presente en las inscripciones de las tablillas en Lineal B se utiliza para designar una entidad administrativa local; a su vez, como prefijo de palabras compuestas que remiten a un supuesto funcionario de una localidad micénica o, incluso, refiere a una noción abstracta de «clase popular» (DELG: 273, Lejeune 1987: 253, Ventris-Chadwick 1959: 121).

⁶ Se trata de la mayoría o la multitud del pueblo (e.g., «la multitud de los licios» [πληθὺν Λυκίων], *Il.* 5.676).

comunidad, como se relata en el Catálogo de las naves, con el mito de Tlepólemo, quien, tras reunir a una numerosa hueste (λαός), logra fundar una colonia en Rodas (*Il.* 2.653-670).

Ahora bien, más allá de algunas asociaciones generales o derivados semánticos, el término λαός se refiere normalmente al pueblo entendido como una parte del ejército que sigue a algún líder (βασιλεύς) (Scheid-Tissinier 2002: 10). Esto, en parte, es lo que ha llevado a afirmar que el pueblo (λαός) denota una masa social prepolítica indiferenciada que depende del líder para su protección.⁷ No obstante, resulta problemático pensar que los λαοί homéricos constituyen meramente una masa sumisa, desprovista de prácticas comunitarias, dado que el hecho de que no inicien un programa político en sí mismo no implica que tengan un rol pasivo. La *Iliada* y, en parte, la *Odisea*, pueden leerse como un conflicto entre los diferentes ámbitos de la comunidad política, cuyas tensiones intentan resolverse por medio de la asamblea, lo que muestra que esta ocupa un rol fundamental en la resolución de los conflictos. De hecho, ambos poemas comienzan con un llamado a la asamblea⁸ —en la que se supone está presente alguna forma de «pueblo», como el δῆμος, el λαός o la πληθύς—, lo que constituye una acción de suma relevancia si se supone la apertura de una obra como la instancia germinal en la que se presenta el problema central o la cuestión nodal del argumento dramático. Como se verá, el «pueblo» no solo constituye una parte de la comunidad que reafirma las decisiones que ya han sido tomadas por un líder, sino que, además, juega un rol importante en su elección y legitimación (Hammer 2005: 115, 1998: 353; Raauflaub 1997: 636).

Primeramente, en la *Iliada* y la *Odisea* el δῆμος tiene una función crucial y fundamental en la toma de decisiones del soberano, así como en el bienestar político y social de la comunidad.⁹ En este sentido, es necesario separar, por un lado, lo que sucede *de facto* en la narrativa de los poemas y, por otro, lo que el poeta pretende exponer, problematizar o demostrar con su composición,¹⁰ pues los episodios que involucran al δῆμος no constituyen una mera descripción de

⁷ Haubold (2000: 1-54).

⁸ Entiéndase en el plano humano, puesto que la *Odisea* comienza con una asamblea en el Olimpo (también en una deliberación para resolver el *nóstos* de Odiseo).

⁹ Para Rose (1997: 181), la batalla ideológica formulada en los poemas homéricos se da entre un οἶκος orientado hacia una aristocracia y una comunidad orientada hacia la *pólis*, es decir, una tensión dicotómica entre una elite y las masas. Se advierte así una disputa ideológica entre un gobierno monárquico y el poder detentado colectivamente por una aristocracia que tiene al δῆμος como escenario de esa pugna y, a su vez, como objeto legitimador de la eventual victoria resultante del conflicto social y político entre ambos grupos sociales.

¹⁰ Quinlan (2009: 11) señala que, en el caso de la *Iliada*, el poema ha tenido como escenario principal las Grandes Panateneas y, en efecto, su celebración o performance poética tiene una significación directa con y en el ámbito de la *pólis*. Así, los poemas no reflejarían una realidad histórica, sino los ideales del poeta y su audiencia. De este modo, si se piensa en los poemas homéricos como composiciones propias de las festividades cívicas —donde predomina la presencia del pueblo—, se advertirá una valoración muy diferente de aquella en la que el δῆμος tiene un rol secundario o lateral. Cf. Allan y Cairns (2011: 125-126), Elmer (2013: 65).

una realidad (eventual o puntual), o una simple ficción construida sobre la verosimilitud de hechos fosilizados en un pasado remoto. En todo caso, es utilizando ese acervo tradicional el modo en que el poeta con su impronta individual formula un problema filosófico-político y, en efecto, expone sus supuestos y sus consecuencias. Como señala Hammer (2002: 127-128), en el siglo VIII aC los cambios coyunturales probablemente demandaron nuevas formas para la comprensión de la organización política, haciéndose cada vez más públicos los problemas de liderazgo y autoridad, dando lugar al surgimiento de una autoconsciencia del δῆμος que aumentó las exigencias sobre el orden político para integrarse en él. Es por ello muy importante la observación de Elmer (2013: 66) de que, en los poemas homéricos, cualquier instancia dada tiene la misma probabilidad de apartarse de la norma, de cuestionarla, o de denostarla, o bien la posibilidad de expresarla, es decir, de reproducir el *statu quo* prescriptivamente.

Un soberano (βασιλεύς) como Agamenón, dentro de la narrativa homérica, puede tomar sus decisiones unilateralmente, ignorando por completo la moción del δῆμος, lo que muestra que el pueblo, *a priori*, no es capaz de coaccionar su voluntad. Sin embargo, la directa incidencia e importancia fundamental de la moción del δῆμος y, en efecto, su genuina supervaloración pueden encontrarse en lo que el poeta muestra como las consecuencias de no atender sus proclamas y demandas. Así, hace unas cuantas décadas, Feldman (1952: 338) había notado en la disputa entre Agamenón y Aquiles una forma embrionaria e incipiente de soberanía popular. Esto se advierte claramente en *Il.* 1.22-32, cuando Agamenón no escucha la voluntad de los aqueos, al no devolver a la hija del sacerdote Crises, conociéndose en el marco narrativo la subsiguiente concatenación causal de hechos que provocan enormes pérdidas para la comunidad aquea.

En el mismo sentido puede leerse la famosa sentencia homérica οὐκ ἄγαθὸν πολυκοιρανίῃ· εἷς κοίρανος ἔστω, / εἷς βασιλεύς («De ningún modo todos los aqueos seremos gobernantes aquí. No es bueno el mando de muchos. ¡Sea uno el líder, uno el gobernante!») (*Il.* 2.203-205). Estos versos de tono *gnómico* constituyen un *locus classicus* sobre la discusión en torno a la mejor forma de organización política. Es por ello que este pasaje ha sido interpretado como una defensa de la monarquía por parte de Odiseo (y el poeta) como la mejor forma de gobierno y, a partir de los sucesos subsiguientes, como una restauración del orden en el ejército y la comunidad aquea por parte del Laertiada. Uno de los problemas al que conducen estas interpretaciones del pasaje es que, dado su valor indudablemente *gnómico*, estos aforismos se extraen de la narrativa con un valor absoluto. Sin embargo, para comprender el sentido genuino de estos versos es necesario situarse en el marco narrativo del conjunto de la *Ilíada* y, sobre todo, a partir de los sucesos subsiguientes. En efecto, puede verse en las acciones de Odiseo un intento de restaurar el compromiso con la empresa colectiva desde la autoridad de Agamenón, pero, al mismo tiempo, se advierte que esa tentativa se concreta mediante la fuerza como mecanismo de coerción. El hecho de que la autoridad de Agamenón no sea restaurada exitosamente se ve en la propagación

del cuestionamiento a la autoridad por varios de los aqueos en los episodios siguientes. Así, la condena o crítica del poeta sobre este modo no democrático de ejercer el poder se expresa nuevamente en las calamidades que sufren los aqueos en el campo de batalla, hasta llegar a su punto más álgido cuando los médicos están heridos (*Il.* 11.833-836). En rigor, la autoridad de Agamenón no es restablecida, sino que, más bien, lo que frágilmente se sostiene es un orden militar *de facto* mediante la figura de Odiseo. De este modo, la restauración de los límites del campo político que Odiseo logra por medio de la fuerza y de un modo antidemocrático trae aparejado el problema del liderazgo sin autoridad (Hammer 1998a: 15).

3. TERSITES

En el harto comentado pasaje de *Il.* 2.212-242, en medio de la crisis política y militar provocada por la ruptura con Aquiles, en el episodio de la puesta a prueba del valor de los aqueos por parte de Agamenón, Tersites irrumpe en el ágora. Sobre este personaje el poeta dice que «graznaba» (ἐκολῶα) en la asamblea y que ὄς ἔπεα φρεσὶν ἦσιν ἄκοσμά τε πολλά τε ἤδη / μάψ, ἀτὰρ οὐ κατὰ κόσμον, ἐριζέμεναι βασιλευσὶν («él en sus mentes sabía muchas y desordenadas palabras atolondradamente, realmente sin orden, para disputar con los gobernantes») (*Il.* 2.213-214). Según describe el poeta, Tersites αἰσχιστος δὲ ἀνὴρ ὑπὸ Ἴλιον ἦλθε («llegó a Troya siendo el hombre más vergonzoso») (*Il.* 2.216). Es muy elocuente la descripción física con la que el poeta deja en claro su fealdad: chueco, cojo de una pierna, hombros encorvados y cabeza puntiaguda. Pero una de las cosas más significativas es el hecho de que Tersites grazne frenéticamente —en lugar de hablar—, lo que lo acerca a lo animal (asemejándolo a un ave), alejándolo del ámbito humano. En este sentido, el desorden de su lenguaje y el atropellamiento retórico colocan a Tersites en la frontera de la irracionalidad.¹¹ Además, su fealdad contrasta con los estándares estéticos de los héroes de la épica —que incluso llegan al punto de asemejar a los hombres con lo divino—, distintivos de la aristocracia guerrera.¹² Al mismo tiempo, la épica heroica establece una correspondencia entre la apariencia física, los valores morales y la clase social. A su vez, no debe dejar de mencionarse la insistencia del poeta en el desorden del lenguaje de Tersites (ἔπεα ἄκοσμά / οὐ κατὰ κόσμον), que apunta

¹¹ Al respecto, llamativamente, Jaeger (2001: 53) ha señalado, citando a Dion de Prusa, que Homero, en tanto poeta exageradamente laudatorio de todo, incluso ha elogiado a Tersites describiéndolo como «orador de voz clara» (λιγύς [...] ἀγορητής) (*Il.* 2.246). También Stuurman (2004: 177) afirma que Odiseo reconoce con relucencia la habilidad oratoria de Tersites. Sin embargo, resulta más lúcido notar que esa referencia es puesta en boca de Odiseo y que, en efecto, no es más que un sarcasmo propio del héroe, hecho que se le escapó a Dion de Prusa y, al parecer, al propio Jaeger. Para contrastar esta expresión en otros contextos, *Il.* 1.248, 3.214 y 19.82.

¹² E.g., *Od.* 6.239-246, entre tantos otros pasajes.

a la convergencia del orden social y el poético/verbal, al oponer su discurso al *kósmos*, esto es, al *épaínos* (Elmer 2013: 95).

En la épica homérica nada se dice sobre el linaje de Tersites,¹³ lo que contrasta con el criterio épico general de los héroes y los personajes aristocráticos sobre los que normalmente se brinda información acerca de su abolengo. Por otro lado, el poeta menciona que Odiseo golpeaba con el cetro e increpaba a cualquier varón del *pueblo* (*δῆμος*) que encontraba gritando en el ágora (*Il.* 2.198-199), que es exactamente lo que hará con Tersites al final de su discurso (*Il.* 2.246-269). La continuidad narrativa de la escena, junto con la especificación —también del poeta— de que Tersites intervenía en la asamblea *solo* (*μοῦνος*) y la oposición frente a no *un βασιλεύς* en particular, sino a los *βασιλεῖς* (*Il.* 2.214, 247, 277) —además del hecho de que Agamenón ni siquiera le responde—, sugeriría que este personaje pertenece al *δῆμος* aqueo.

Sin embargo, Tersites dice de sí mismo haber tomado prisioneros (*Il.* 2.231), hecho que normalmente se vincula a un personaje aristocrático, más que a alguien de un estrato social bajo. Además, no es solo Odiseo quien lo reprime; también la multitud (*πληθύς*) desprecia a Tersites y celebra la reprimenda de Odiseo, evento que representa la voluntad general de la asamblea. De modo que, si Tersites representa a los sectores medios de la sociedad que pugnan por mayor grado de participación en los asuntos públicos (Barceló-Hernández de la Fuente 2014: 49), resulta extraño que la *πληθύς* no solo no apoye a Tersites, sino que también celebre la reprimenda de Odiseo con alegría (*Il.* 2.270).¹⁴

Estos problemas han llevado a la crítica a las más variadas interpretaciones del episodio que pueden, básicamente, reducirse a dos: a) Tersites es un representante del *δῆμος*, entendido como el sector más popular del campamento aqueo, que se enfrenta a la aristocracia representada en los *βασιλεῖς* (interpretación convencional);¹⁵ b) Tersites representa al peor sector de la nobleza, interviniendo impertinentemente al irrumpir en el ágora con sus proclamas en medio de una crisis social y política.¹⁶

¹³ Las referencias son externas (Q.S., 766-774) o tardías (Apollod., *Epit.* 1.8.6), y en ellas Tersites aparece como hijo de Agrio y primo de Tideo, personajes pertenecientes a la realeza etolia. Cf. Abritta *et. al.* (versión provisoria b, com. *Il.* 2.212).

¹⁴ El escoliasta bT (Erbse 1969: 228) señala que este episodio tiene un paralelo con la escena en el Olimpo, donde la tensión entre Zeus y Hera se quiebra a causa de la performance cómica de Hefesto (*Il.* 1.591-600). Se ha sugerido que este episodio presenta elementos que anticipan los motivos de la comedia, incluso viendo a Tersites como un héroe cómico (Thalman 1988: 16). Para Geddes (1984: 23), el episodio constituye un alivio cómico. Sobre el problema hermenéutico del pasaje, Abritta *et. al.* (versión provisoria b, com. *Il.* 2.270), Barker (2009: 57-58).

¹⁵ Barceló-Hernández (2014), Míguez Barciela (2007), Stuurman (2004), Rankin (1972). Para Rose (1997: 163), Tersites puede ser percibido como un elemento emergente del periodo arcaico, entendido como un nuevo nivel de autoconsciencia que anticipa el poder del *δῆμος*. Cf. De Ste Croix (1988: 481-482), quien ve en el personaje de Tersites una parodia de la figura del protodemagogo.

¹⁶ Marks (2005), Kirk (1985: 138-139), Geddes (1984: 22-23). Muchos de los argumentos de este enfoque se basan en la evidencia extrailiádica en la que Tersites puede considerarse un *basileús*

En suma, la insurrección de Tersites cuestiona, por un lado, la idoneidad del soberano al que se le objeta ἐπιβασκόμεν υἱας Ἀχαιῶν («conducir a la ruina a los hijos de los aqueos») (*Il.* 2.234.), y por otro, su legitimidad, privilegios y prerrogativas. Al igual que con Aquiles, Agamenón es objetado por la distribución del botín. Y, en este sentido, Tersites declama que la riqueza (*géras*) se adquiere gracias al conjunto de los aqueos y cuestiona, a su vez, los límites de una empresa militar (que puede proyectarse a cualquier empresa colectiva) sin el accionar del conjunto de la comunidad (*Il.* 2.225-40). A partir de ello, la crítica ha notado en el episodio ecos de la disputa entre Aquiles y Agamenón en el canto 1 (Elmer 2013: 93, Stuurman 2004: 175), e incluso Barker (2009: 60) ha señalado que el discurso de Tersites está moldeado sobre el discurso de Aquiles a modo de parodia, con la que, no obstante, el poeta estaría mostrando las consecuencias de trivializar el desafío de Aquiles a Agamenón y no tomar el disenso «democrático» seriamente.

Por otro lado, el hecho de que Odiseo utilice el *skêptron* para intentar restaurar el orden en el campamento aqueo —que culmina en la golpiza a Tersites— resulta significativo. En cierto sentido, el uso del *skêptron*, en tanto representante de la *thémis* en el ámbito público, sería el instrumento adecuado para alcanzar la autoridad.¹⁷ Ahora bien, el problema reside en que Odiseo subvierte su función, dado que no es la fuerza y la violencia precisamente lo que caracteriza en esencia a la *thémis*, sino el consenso colectivo logrado mediante la armonización de las distintas posiciones en disenso y su institucionalización en el ámbito público.

Debe reconocerse, sin sostener una perspectiva democrática o aristocrática del episodio, que Tersites se presenta en el ágora como un elemento disruptivo que vislumbra una crisis de gobernabilidad monárquica y sus formas de ejercer el poder. A pesar de la reprimenda de Odiseo y la correspondiente celebración de la asamblea por su respuesta a las proclamas de Tersites, esta irrupción se presenta como una situación posible; algo que para el periodo arcaico ya asomaba como un problema social y político considerable, al punto de presentarse en el poema como una tensión digna de ser pensada y reflexionada por el poeta y su

(*Ethiop., Cyp., Q.S.*, entre otros). Cf. Thalmann (1988), quien afirma que las audiencias homéricas, incluso si en algún momento más prístino o desarrollado de la épica pudieron haber estado compuestas por un público aristocrático, eran una audiencia bastante homogénea con respecto a su estatus social. El caso del episodio de Tersites sobre el que tanto se ha detenido la crítica —en general interpretado desde un estándar heroico y aristocrático con la pretensión poética de generar un desprecio por el personaje en la audiencia— muestra que dicho desdén, o la indignación de la audiencia por el destrato sufrido por un hombre, eventualmente, del δῆμος, no deben pensarse en términos excluyentes y absolutos. En todo caso, el significado de la escena variaría dependiendo del contexto y ocasión, comportando una gran flexibilidad en su ambigüedad.

¹⁷ La crítica ha visto el recurso a la violencia de Odiseo como una forma de reconocimiento por parte de la ideología dominante de una falta de capacidad para alcanzar los consensos sociales (Rose 1997: 164).

eventual audiencia (Raaflaub 2004: 33). En este sentido, el pasaje de la risa de la asamblea (*Il.* 2.270) puede interpretarse como una invitación a la audiencia homérica a la reflexión y al debate, sea para condenar el comportamiento de Tersites, para generar indignación por el trato recibido o para reafirmar la autoridad del soberano sobre la comunidad.

4. HÉCTOR Y POLIDAMANTE

La indicación del δῆμος en el sentido de un pueblo entendido como una totalidad puede advertirse, por ejemplo, cuando, en el marco de los funerales de Héctor, el poeta dice que ἐπὶ δ' ἔστενε δῆμος ἀπείρων («a su alrededor se lamentaba el pueblo ilimitado») (*Il.* 24.776). Asimismo, en *Il.* 24.706 se menciona que Héctor daba μέγα χάριμα πόλει τ' ἦν παντί τε δήμῳ («gran júbilo para la ciudad y para todo el pueblo»). Si bien estas expresiones manifiestan una *sympathía* entre Héctor como líder y el δῆμος troyano como pueblo que lo sigue, la irrupción de Polidamante en el ágora troyana formula un problema en torno a la participación del δῆμος como actor político decisivo en los asuntos públicos. Allí, el héroe troyano proclama (*Il.* 12.211-214):

Ἕκτορ ἀεὶ μὲν πῶς μοι ἐπιπλήσσεις ἀγορῆσιν
 ἔσθλα φραζομένῳ, ἐπεὶ οὐδὲ μὲν οὐδὲ ἔοικε
 δῆμον¹⁸ ἐόντα παρῆξ ἀγορευέμεν, οὐτ' ἐνὶ βουλῇ
 οὐτέ ποτ' ἐν πολέμῳ, σὸν δὲ κράτος αἰὲν ἀέξειν.

¡Héctor! ¡Cómo siempre me censuras en las asambleas
 las cosas nobles que señalo! Ya que no es ni siquiera apropiado que,
siendo del pueblo, además, delibere ni en el Consejo
 ni alguna vez en la guerra, y tu poder siempre acreciente.

En este caso, se advierte que un guerrero, *prima facie* perteneciente al δῆμος, como Polidamante, en principio, no debería tener lugar en el ágora, entendido este como un ámbito institucional de la *pólis* troyana. Sin embargo, esto puede

¹⁸ El verso ha sido muy discutido por la crítica, dado que es llamativo que Polidamante, siendo, por un lado, hijo de Pántoo, uno de los consejeros de Príamo (*Il.* 3.146) y sacerdote de Apolo (*Il.* 15.522, 17.9, 23) y, por otro, *hetáiros* de Héctor (*Il.* 18.251), se identifique a sí mismo como hombre del δῆμος. Además, el escoliasta bT (*Il.* 18.300) menciona que Polidamante es rico y por esa razón quiere pelear dentro de los muros (Erbse 1975: 490). Otra propuesta ha sido la de Hainsworth (1993: 341), quien ve una simple expresión de condescendencia, como un humilde servidor frente a quien posee gran poder. Según Leaf (1886: 409), se trata de una oposición entre la voluntad individual y la voluntad del conjunto de la comunidad. Sobre el problema textual del término y sus posibles variantes, Hainsworth (1993: 341), van Thiel (2010: 227). A partir de ello se lee y traduce aquí «del pueblo». Sobre el problema de la clase social de Polidamante (Geddes 1984: 22). Por otra parte, en *Il.* 11.328 se habla de dos de los mejores hombres del pueblo de los troyanos (ἀνέρε δήμου ἀρίστῳ) que, aun uniendo sus fuerzas, no podrían realizar una proeza heroica de la que Héctor sí es capaz. Más allá del sentido que el δῆμος pueda tener en este caso, se puede advertir que pueblo y aristocracia no siempre están escindidos de manera absoluta, sino que incluso en muchos casos se encuentran imbricados.

interpretarse como una crítica del mismo poeta hacia esa falta de participación o legitimidad del δῆμος para una comunidad política, hecho que, como remarca Polidamante, se presenta como una norma por medio de la censura constante allí aludida. De nuevo, como en el caso del campamento aqueo, es posible distinguir lo que pasa *de facto* en el espacio político troyano y lo que el poeta mismo quiere expresar por medio de la narrativa. Así, más allá de si Polidamante constituye realmente alguien del δῆμος, el hecho de que los eventos posteriores a sus intervenciones le otorguen legitimidad a sus discursos —que pueden leerse como propuestas políticas de la dinámica asamblearia— hace que consecuentemente se le otorgue legitimidad al δῆμος como actor político y social.

En *Il.* 18.295-296, frente a la ofensiva de los aqueos, Polidamante se introduce nuevamente en el campo político constituido por el ágora troyana, proponiendo que se resguarden detrás de los muros de la *pólis*. Allí mismo Héctor responde a su intervención, censurando su propuesta con fuertes palabras:

νήπιε μηκέτι ταῦτα νοήματα φαῖν' ἐνὶ δήμῳ·
οὐ γάρ τις Τρώων ἐπιπέισεται· οὐ γὰρ ἔάσω.

¡Infantil! No debes presentar estos pensamientos en el pueblo.
Pues ninguno de los troyanos será persuadido, pues no lo permitiré.

El término νήπιε también es usado por Héctor cuando asesina a Patroclo (*Il.* 16.833) —al mismo tiempo que condena su vida y el destino de Troya—, por Aquiles al matar a Héctor (*Il.* 22.333) y por el poeta para referirse a los troyanos que aclaman la moción de Héctor, tras haber censurado la propuesta del hijo de Pánthoo (*Il.* 18.310-312). Los paralelos con la apelación a Polidamante son elocuentes y exhiben la ironía trágica del episodio. La falta de atención a las proclamas de un hombre —al menos representante de la moción— del δῆμος conduce, sencillamente, a la destrucción de la *pólis*.¹⁹ Este hecho se halla reforzado por la toma de consciencia de Héctor, al arrepentirse de no haberle hecho caso a Polidamante, sintiéndose muy preocupado y avergonzado por la opinión del δῆμος (*Il.* 22.99-107),²⁰ y concluyendo luego de un *τις-speech* que Ἐκτωρ ἦφι βίηφι πιθήσας ὤλεσε λαόν («Héctor, confiando en su fuerza, destruyó al pueblo») (*Il.* 22.107). Aunque el contexto haga referencia al valor de Héctor como guerrero, no puede negarse la evidente contraposición entre, por un lado, la fuerza (βίη) como principio rector de las decisiones y, por otro, los consensos alcanzados en el ámbito público —cuyo representante en este caso es Polidamante. Como señala Hammer (1998b: 344), Héctor busca persuadir al

¹⁹ Más allá del problema en torno a la pertenencia al δῆμος, las propuestas de Polidamante, además de ser aclamadas por los troyanos en general, constituyen acciones de tipo colectivo.

²⁰ Sin embargo, el héroe también tiene la misma preocupación en *Il.* 6.441-443, en caso de ser visto como un cobarde y no salir a combatir frente a los aqueos. Debe advertirse que este episodio es previo a las intervenciones de Polidamante y que, en todo caso, funciona como un dilema crucial en la mente de Héctor y, en efecto, de la audiencia que reflexiona concomitantemente.

pueblo para legitimar su autoridad personal. Polidamante, para justificar su proclama, recurre al ámbito divino, el portento de Zeus (Διὸς τέρας) (*Il.* 12.200-209), como garante de la voluntad de los dioses para el pueblo (λαοί) (*Il.* 12.228-229), que el hijo de Príamo menosprecia y desestima, disociando y oponiendo la Διὸς βουλή al Διὸς τέρας (*Il.* 12.231-243).

No obstante, como lo muestra el *épainos* alcanzado por los troyanos —único en todo el poema— con la propuesta fatal de Héctor (*Il.* 18.312), el poeta reflexiona sobre los límites y los riesgos que también conlleva la democracia (Feldman 1956: 342) o, en todo caso, su perversión provocada por el surgimiento de la demagogia —evidente en *Il.* 18.300-302 (Edwards 1991: 181)—, como efecto de la irracionalidad de las masas —expresada en la sustracción de sus facultades mentales (φρῆνας) por parte de Atenea (*Il.* 18.311). Esto también se ve reflejado en el discurso de Polidamante —citado *supra*—, en tanto la intención de Héctor es neutralizar el disenso en el ágora, dado que, solo valida la palabra de otros, siempre que esta se acomode a sus designos (*Il.* 18.214). Ello podría presentarse como una de las razones que explica la derrota de los troyanos (Barker 2009: 67), cuyas deficiencias como actores políticos en los procedimientos deliberativos ya se esbozan desde su primera aparición en el poema (Elmer 2013: 134).²¹ En las asambleas aqueas el disenso termina institucionalizándose, y se encuentra un equilibrio adecuado para el ejercicio de la soberanía, sin borrar precisamente esas tensiones constitutivas. Esto es lo que no termina de concretarse en las asambleas troyanas, donde la divergencia política es anulada.²² En este sentido, el contraste entre ambas formas de la dinámica asamblearia y sus correspondientes derivas puede entenderse como una preocupación y, en efecto, problematización del poeta por aquello que en el periodo clásico se denominará «isegoría».

²¹ Como lo muestra el contraste entre el *épainos* alcanzado por los aqueos (*Il.* 3.461) y la falta de capacidad de los troyanos de arribar colectivamente a una decisión corporativa (e.g., *Il.* 2.796-808, donde Príamo termina suspendiendo el debate y Héctor disolviendo la asamblea). De lo potencialmente fructífero que pueden ser las decisiones tomadas consensuadamente para los objetivos de la comunidad son conscientes los mismos aqueos (irónicamente en boca de Agamenón): εἰ δέ ποτ' ἔς γε μίαν βουλευσομεν, οὐκέτ' ἔπειτα / Τρωσὶν ἀνάβλησις κακοῦ ἔσσειται οὐδ' ἠβαιόν («si alguna vez decidimos una misma cosa enseguida ya no habrá para los troyanos retraso de su mal, ni el más mínimo») (*Il.* 2.379-380).

²² Barker (2009: 67-74) y Elmer (2013: 133-145) han señalado algunas de las diferencias entre las asambleas troyanas y las aqueas. Geográficamente, las primeras se encuentran junto a las puertas del οἶκος de Príamo, mientras que las segundas se sitúan junto a la nave de Odiseo, en medio del campamento aqueo, lo que muestra en este último caso una mayor accesibilidad, inclusión social e integración política, a diferencia de un ágora presidido espacialmente por el palacio real. Además, por un lado, las asambleas troyanas en general no son convocadas por nadie en particular (excepto, por ejemplo, *Il.* 8.489), normalmente se encuentran ya en funciones cuando el narrador las evoca y, por otro, nadie habla luego de Héctor. Estas diferencias son clave para comprender la dinámica y el alcance del ejercicio *democrático* en ambas asambleas.

Méntor establece una contraposición entre los pocos que detentan el poder y los muchos que obedecen.

Con la convocatoria a la asamblea, hay un intento de parte de Telémaco, y en este caso también apoyado por Méntor, de rehabilitar el espacio político que, como en el campamento aqueo, se pone en marcha y ofrece resoluciones por medio de la búsqueda de consensos, a través del intercambio de diferentes posiciones. En este sentido, hay aquí al menos un llamado a la toma de consciencia de los alcances del poder democrático frente al aristocrático u oligárquico. Es lógico pensar en una audiencia sumamente interpelada por las palabras de Méntor y, en efecto, en una reflexión conjunta —poeta y audiencia— en torno al poder del δῆμος, que pudiese provocar indignación u orgullo, dependiendo del contexto político en donde se llevara a cabo la *performance*. Nuevamente, el poeta no ofrece una mera descripción de una situación de normalidad, sino que cuestiona la capacidad y el rango de acción que tiene el δῆμος como institución de la *pólis* en un estado de excepción extremo como el itacense, e incluso evalúa su legitimidad, con la dificultad extra de no haberse convocado durante veinte años.

Además de la perspectiva del δῆμος itacense en boca de Méntor, se presentan las palabras de Antínoo, que manifiestan su preocupación por mantener su autoridad en Ítaca: λαοὶ δ' οὐκέτι πάνπαν ἐφ' ἡμῖν ἦρα φέρουσιν («el pueblo ya no nos da el apoyo en absoluto») (*Od.* 16.375). Esto sugiere que, al menos en algún momento en el transcurso de los veinte años de ausencia de Odiseo, el δῆμος itacense (en este caso representado en los λαοί) brindaba su apoyo político a los pretendientes, lo que explica también el escenario de Ítaca como un intento de perpetuación en el poder de una aristocracia, sin las bases que alguna vez pudieron darle la legitimidad necesaria. En efecto, la única manera de ejercer el poder político sin el apoyo del δῆμος es mediante la violencia, al igual que en el caso de Agamenón, Odiseo y el campamento aqueo, como se ha visto anteriormente, en los comienzos de la *Iliada*, lo que supone al δῆμος como un elemento clave para lograr la genuina legitimación del poder y una autoridad estable.²⁵

La relevancia política del δῆμος itacense emerge en otros pasajes homéricos. En *Od.* 14.239 Odiseo cuenta que, contra su voluntad, él y sus compañeros

²⁵ Como contracara de una dinámica del ejercicio del poder sin el apoyo del δῆμος, la comunidad de los feacios muestra una estrecha y excelente relación entre el soberano y su pueblo, como algo beneficioso para la comunidad. El poeta relata que Alcínoo, *basileús* de los feacios, Φαίηκεσσιν ἄνασσε, θεοῦ δ' ὡς δῆμος ἄκουεν («a los feacios gobernaba y como a un dios el pueblo lo escuchaba») (*Od.* 7.11). También es explicitado por el soberano cómo está instituida la forma de gobierno feacia: δώδεκα γὰρ κατὰ δῆμον ἀριπρεπέες βασιλῆες ἀρχοὶ κραίνουσι, τρεῖσκαιδέκατος δ' ἐγὼ αὐτός («Doce distinguidos gobernantes, siendo líderes, mandan sobre el pueblo, y yo mismo soy el decimotercero») (*Od.* 8.390-391), y puede agregarse aquí τοῦ γὰρ κράτος ἔστ' ἐνὶ δήμῳ («[a mí], de quien es el poder en el pueblo») (*Od.* 11.353). De este modo, pueden apreciarse los efectos de este vínculo virtuoso entre el δῆμος y el βασιλεύς en el perfecto funcionamiento de las instituciones y sociedad feacias.

partieron con las naves hacia Troya, pero que no había más remedio, ya que *χαλεπή δ' ἔχε δήμου φῆμις* («la opinión del pueblo tenía peso»)²⁶ Por su parte, Penélope coloca en un mismo nivel de consideración *εὐνήν τ' αἰδομένη πόσιος δήμοιό τε φῆμιν* («el lecho de [su] esposo, y [su] fama en el pueblo»)²⁷ (*Od.* 19.527) y, además, clama: *μή τις μοι κατὰ δῆμον Ἀχαιϊάδων νεμεσῆση* («no sea que alguna de las aqueas en el pueblo me reproche»)²⁸ (*Od.* 19.146). Aquí se observa una descripción clara de la base política en la trama de la *Odisea* (Russo, Fernandez-Galiano y Heubeck 1992: 101), en tanto la opinión pública²⁹ tiene una injerencia directa en la decisión de Penélope, entendida como uno de los actores fundamentales en el mantenimiento de la soberanía en Ítaca, dado que su decisión de casarse con uno u otro pretendiente, o de no hacerlo, tiene implicancias directas en el poder político de la *pólis*.

La consideración de Penélope sobre la importancia del *δῆμος* también se manifiesta en el vínculo necesariamente respetuoso del *βασιλεύς* con el *δῆμος* para lograr una soberanía virtuosa. Así, la esposa de Odiseo declara que el héroe nunca estaba *οὔτε τινὰ ῥέξας ἐξάισιον οὔτε τι εἰπῶν / ἐν δήμῳ; ἢ τ' ἐστὶ δίκη θεῶν βασιλῆων* («ni actuando ni diciendo nada incorrecto en el pueblo; esa es la justicia de los gobernantes divinos») (*Od.* 4.690-691). En este caso, la *δίκη*³⁰ se presenta como el instrumento del buen gobierno y el comportamiento virtuoso del soberano, quien debe sostener la fortaleza del vínculo político con el *δῆμος*.

Por último, interesa señalar aquí una de las muchas autorreferencias al arte poético en los poemas homéricos, donde se mencionan los *δημοεργοί* de Ítaca (*Od.* 17.381-5). Entre estos «trabajadores»/«servidores del pueblo» se encuentra el aedo, oficio que, además de Femio en el *οἶκος* de Odiseo, aparece representado

²⁶ Por supuesto, en este caso no se refiere al *δῆμος* de Ítaca, sino al de Creta en el marco de las «mentiras cretenses» de Odiseo (*Od.* 15.192-359), que mezclan elementos ficcionales y fácticos. (Para la identificación de estos elementos bajo las distintas categorías, De Jong 2004: 352-355). Sin embargo, la apelación en boca de Odiseo y la referencia a los hechos previos a la guerra de Troya podrían ser pensados por la audiencia como si fuera el *δῆμος* del héroe y, por lo tanto, de Ítaca. Con todo, lo que el pasaje exhibe es la importancia del *δῆμος* como condicionante de las decisiones soberanas.

²⁷ Repite las mismas palabras en *Od.* 16.575.

²⁸ Repite las mismas palabras en *Od.* 24.135 y 2.101 (en este caso a causa de eventualmente no poder terminar el velo de Laertes).

²⁹ La importancia de la opinión pública también puede observarse en el relato de Fénix sobre las intenciones de matar a su padre: *ἀλλά τις ἀθανάτων παῦσεν χόλον, ὅς γ' ἐνὶ θυμῷ / δήμου θῆκε φάτιν καὶ ὀνειδέα πόλλ' ἀνθρώπων* («pero alguno de los inmortales calmó mi cólera, quien, claro, en mi ánimo puso la voz del pueblo y muchos reproches de los hombres») (*Il.* 9.459-460). Los versos 458-461, ausentes en Allen (1931), fueron atetizados por Aristarco, pero se encuentran presentes en una cita de Plutarco a Homero en *Sobre cómo hay que escuchar a los poetas* 8, incluidos en van Thiel (2010: 169), de donde se citan aquí.

³⁰ Aunque en este contexto deba entenderse la *δίκη* con un sentido más ligado a «lo correcto» y «la buena costumbre» y no tanto en el sentido iliádico (Heubeck, West y Hainsworth 1988: 237), la resonancia épica del término y su conjunción con el plano divino (*θεῖον*), implican que el *βασιλεύς* y el *δῆμος* evoquen a la *δίκη* como justicia propiamente dicha.

en la comunidad eutópica de los feacios a través de Demódoco, cuyo nombre parlante significa «honrado por el pueblo»³¹ y que, a su vez, más allá del sentido amplio a veces empleado del término, tiene como epíteto «héroe» (ἥρωας Δημοδόκος) (*Od.* 8.483). Así, el heroísmo también puede alcanzarse, siendo un δημοεργός, en este caso, por medio del arte poético, cuya proeza heroica consiste en dar honra a los héroes,³² ya que mediante el arte del aedo estos perviven en la memoria cultural de los pueblos.³³

6. EL ESCUDO DE AQUILES: RUMBO A LA INSTITUCIONALIZACIÓN DEL Δῆμος

La organización comunitaria de la *pólis* descrita en el Escudo de Aquiles queda ilustrada en la representación de los hombres en multitudes (λαοὶ ἄθροοι) que se encuentran en el ágora clamando y discutiendo sobre qué sentencia sería la más justa (δίκη) en torno a la pena de un crimen concreto (*Il.* 18.497-508). Los hombres involucrados en el litigio reclaman un juez (ἴστωρ) imparcial, que está representado por un Consejo de Ancianos sentados sobre las piedras pulimentadas (ξεστοῖσι λίθοις),³⁴ formando un círculo sagrado (ἱερός κύκλος) y con cada uno de ellos portando un cetro (σκῆπτρον). Se trata de un conflicto que no puede considerarse privado, puesto que asiste una multitud interesada en él,³⁵ en la que puede hallarse una institucionalización del δῆμος que clama por justicia y cuya incumbencia legal para la resolución de un conflicto público se muestra relevante.

Puede advertirse en este pasaje la puesta en escena del núcleo dramático del poema: la representación del conflicto entre Aquiles y Agamenón transfigurada en dos ciudadanos de una ciudad en clima de paz, donde los litigios se resuelven mediante las instituciones civiles que presentan una sacralidad que les otorga autoridad soberana. El cetro (σκῆπτρον), símbolo de la soberanía, aquí

³¹ Compuesto de δῆμος y de la forma -δοκος derivado del verbo δέχομαι, «acoger»; en este sentido «aquel que acoge al pueblo»/«acogido por el pueblo»/ «muy honrado por el pueblo» (Scodel 2011: 203-204). Para un análisis de Demódoco como figura de la comunidad y su inserción en el orden social, Elmer (2013: 228-232).

³² La síntesis héroe guerrero-aedo es representada por Aquiles cantando los κλέα ἀνδρῶν (*Il.* 9.189).

³³ Asimismo, Dalby (1995: 279) sostiene que tanto Femio como Demódoco no son modelos de aedos cortesanos para audiencias cortesanas. Estos aedos que aparecen representados en los poemas homéricos son poetas que proyectan una visión del mundo propia de la gente humilde sobre un trasfondo de personajes, situaciones y lenguaje, de una sociedad rica. Así, de acuerdo con Asmonti (2015: 60), los héroes homéricos no son aristócratas, sino que es mediante el lenguaje de la igualdad aristocrática (esto es, una igualdad interna dentro de la clase), el modo en que los aedos pretenden dar forma a su visión del mundo.

³⁴ Las mismas que encontramos en los pasajes de *Od.* 3.406 y 8.6.

³⁵ Siguiendo a Giesecke (2007: 207), puede pensarse en la reflexión del poeta sobre ubicar las decisiones judiciales en manos de una comunidad facultada para determinar un límite a las multas pagadas, como el medio más seguro para poner fin a las interminables y divisivas disputas de sangre propias del periodo arcaico.

representa el poder político para juzgar en el marco civil de un ágora con fuerte protagonismo. El veredicto más justo, elegido entre todas las sentencias proferidas por los γέροντες del Consejo, implica la exigencia de un juez (ἴστωρ) imparcial que dirima los asuntos y litigios de orden público en el marco institucional (δίκηζον), de modo que la resolución no depende solo de los ancianos y del ἴστωρ, sino también del λαός (Cantarella 2002: 197). Es este λαός, como sostiene Nagy (2003: 86), entendido también como la audiencia, el que luego se convertirá en el pueblo de la *pólis* clásica.³⁶

7. CONCLUSIONES

En suma, tanto en la *Iliada* como en la *Odisea*, la relevancia del δῆμος en las decisiones comunitarias es expresada en distintos niveles y por medio de diferentes personajes importantes de la épica, a través del abordaje de prácticas y espacios plebiscitarios, entendidos como elementos constitutivos esenciales del ejercicio soberano. A su vez, la consideración de la opinión pública para la toma de decisiones, la inviabilidad de una praxis política estable sin el consentimiento del δῆμος, y la problematización de la demanda de la *isegoría* e incluso de la *isonomía* se presentan como expresiones de una mentalidad igualitaria y protodemocrática en ciernes. Así, la irrupción del δῆμος como un actor principal en la disputa por la soberanía es abordada por el poeta en una dinámica interrogativa en torno a su lugar en el espacio político y a los lazos y las tensiones que pueden establecerse entre los diferentes agentes sociales, cuya preeminencia forjará los cimientos de la democracia griega ateniense.

BIBLIOGRAFÍA

- Abritta, Alejandro *et al.* (versión provisoria a), *Iliada: Canto 1. Traducción comentada. Tercera edición, ampliada y corregida* [en línea]. Buenos Aires: Ediciones Iliada Argentina, 2024 [Consulta: 14/01/2024]. Disponible en: <<http://www.iliada.com.ar>>.
- Abritta, Alejandro *et al.* (versión provisoria b), *Iliada: Canto 2. Traducción comentada. Tercera edición, ampliada y corregida* [en línea]. Buenos Aires: Ediciones Iliada Argentina, 2024 [Consulta: 14/01/2024]. Disponible en: <<http://www.iliada.com.ar>>.
- Allan, William y Cairns, Douglas (2011), «Conflict and Community in the *Iliad*», en *Competition in the Ancient World*, Fisher, Nick y van Wees, Hans (eds.), Swansea, Classical Press of Wales, pp. 113-146.
- Allen, Thomas (ed.) (1931), *Homeri Ilias 2-3*, Oxford, Clarendon Press.

³⁶ Para una comparación, en el marco de sus proyecciones sobre las instituciones democráticas, entre el episodio homérico y el juicio de Orestes en el Areópago de Atenas (en las *Euménides* de Esquilo), Gallego (2017: 196-204).

- Asmonti, Luca (2015), «Gentrifying the 'demos': Aristocratic Principles and Democratic Culture in Ancient Athens», *Studi Classici e Orientali*, 61, 55-75.
- Barceló, Pedro y Hernández de la Fuente, David (2014), *Historia del pensamiento político griego*, Madrid, Trotta.
- Barker, Elton (2009), *Entering the Agon: Dissent and Authority from Homer to Tragedy*, Nueva York, Oxford University Press.
- Blanshard, Alastair (2004), «What Counts as the demos? Some Notes on the Relationship between the Jury and 'The people' in Classical Athens», *Phoenix*, 58, 28-48.
- Calhoun, George (1934), «Classes and Masses in Homer», *CP*, 29, 192-208.
- Cantarella, Eva (2002), *Itaca. Eroi, donne, potere tra vendetta e diritto*, Milán, Feltrinelli.
- Dalby, Andrea (1995), «The *Iliad*, the *Odyssey* and their Audiences», *CQ*, 45, 269-279.
- De Jong, Irene (2004), *A Narratological Commentary on the Odyssey*, Cambridge, University Press.
- DELG = Chantraine, Pierre (1968-80), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots (DELG)*, París, Klincksieck.
- De Ste. Croix, Geoffrey Ernest (1988 [1981]), *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, Barcelona, Crítica.
- Edwards, Mark (1991), *The Iliad: A Commentary. Vol. V (books 17-20)*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Elmer, David (2013), *The Poetics of Consent: Collective Decision Making and the Iliad*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.
- Erbse, Harmut (1969), *Scholia Graeca in Homerii Iliadem (Scholia Vetera) I*; (1975), *III*, Berlín, De Gruyter.
- Feldman, Abraham (1952), «Homer and Democracy», *CJ*, 47(8), 337-345.
- Gallego, Julián (2015), «La desobjetivación del *demos*: pérdida del coraje político y olvido del acontecimiento democrático», *Phoînix*, 21, 59-84.
- Gallego, Julián (2017), *La pólis griega. Orígenes, estructuras, enfoques*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- Geddes, Anne (1984), «Who's Who in 'Homeric' Society?», *CQ*, 34, 17-36.
- Giesecke, Annette (2007), «Mapping Utopia: Homer's Politics and the Birth of the Polis», *College Literature*, 34, 194-214.
- Hammer, Dean (1998a), «The Politics of the *Iliad*», *CJ*, 94, 1-30.
- Hammer, Dean (1998b), «Homer, Tyranny, and Democracy», *GRBS*, 39, 331-360.
- Hammer, Dean (2002), *The Iliad as politics. The performance of Political Thought*, Norman, University of Oklahoma Press.
- Hammer, Dean (2005), «Plebiscitary Politics in Archaic Greece», *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 54, 107-131.
- Hainsworth, John Bryan (1993), *The Iliad: A Commentary. Vol. III (books 9-12)*, en *The Iliad: A Commentary*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Halverson, John (1985), «Social order in the *Odyssey*», *Hermes*, 113, 129-145.
- Haubold, Johannes (2000), *Homer's people. Epic Poetry and Social Formation*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Heubeck, Alfred, West, Stephanie y Hainsworth, John Bryan (eds.) (1988), *A Commentary on Homer's Odyssey, Vol. I: books I-VIII*, Oxford, Clarendon Press.
- Jaeger, Werner (2001 [1942]), *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, México, FCE.
- Leaf, Walter (ed.) (1886), *The Iliad, edited, with apparatus criticus, prolegomena, notes, and appendices*, Londres, Macmillan.

- Lejeune, Michel (1987 [1972]), *Phonétique historique du Mycénien et du grec ancien*, Paris, Klincksieck.
- Míguez Barciela, Aida (2007), «La problematización del ejército aqueo en el canto II de la *Iliada*», *Ex novo*, 4, 47-58.
- Marks, Jim (2005), «The Ongoing Neikos: Thersites, Odysseus, and Achilles», *AJP*, 126, 1-31.
- Morgan, Lewis (1877), *Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*, Chicago, Charles H. Kerr & Company.
- Nagy, Gregory (2003), *Homeric Responses*, Austin, University of Texas.
- Quinlan, Stephen (2009), *The Iliad, the Athlete and the Ancient Greek Polis*, Ottawa, University of Ottawa.
- Raaflaub, Kurt (1997), «Homeric Society», en *A New Companion to Homer*, Morris, Ian y Powell, Barry (eds.), Leiden/Nueva York/Colonia, Brill, pp. 624-648.
- Raaflaub, Kurt (2004), «Homer and the Beginning of Political Thought in Greece», en *Ancient Greek Democracy. Readings and Sources*, Robinson, Eric (ed.), Malden/Oxford/Carlton, Blackwell Publishing, pp. 28-40.
- Rankin, Herbert (1972), «Thersites the Malcontent. A discussion», *SO*, 47, 32-60.
- Rose, Peter (1997), «Ideology in the 'Iliad': 'Polis', 'Basileus', 'Theoi'», *Arethusa*, 30, 151-199.
- Russo, Joseph, Heubeck, Alfred, y Fernández-Galiano, Manuel (eds.) (1992), *A Commentary on Homer's Odyssey, Vol. III: books XVII-XXIV*, Oxford, Clarendon Press.
- Ruzé, Françoise (1997), *Délibération et pouvoir dans la cité grecque: de Nestor à Socrate*, Paris, Publications de la Sorbonne.
- Seaford, Richard (1994), *Reciprocity and ritual. Homer and tragedy in the developing city-state*, Oxford, University Press.
- Scheid-Tissinier, Évelyne (2002), «Laos et dêmos, le peuple de l'épopée», *L'Antiquité Classique*, 71, 1-26.
- Scodel, Ruth (2011), «Demodokos», en *The Homer Encyclopedia II*, Finkelberg, M. (ed.), Oxford, Wiley-Blackwell, pp. 203-204.
- Stuurman, Siep (2004), «The voice of Thersites: Reflections on the Origins of the Idea of Equality», *Journal of the History of Ideas*, 65, 171-89.
- Thalmann, William (1988), «Thersites: Comedy, Scapegoats, and Heroic Ideology in the *Iliad*», *TAPA*, 118, 1-28.
- van Thiel, Helmut (ed.) (1991), *Homeri Odyssea*, Hildesheim, Olms-Weidmann.
- van Thiel, Helmut (ed.) (2010), *Homeri Ilias*, Hildesheim, Olms-Weidmann.
- Ventris, Michael y Chadwick, John (1959), *Documents in Mycenaean Greek: Three Hundred Selected Tablets from Knossos, Pylos and Mycenae with Commentary and Vocabulary*, Cambridge, University Press.



© Gastón Alejandro Prada, 2024.

Llevat que s'hi indiqui el contrari, els continguts d'aquesta revista estan subjectes a la [licència de Creative Commons: Reconeixement 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)