



COLOMBANI, María Cecilia. Sobre odios, desconocimientos y tensiones. La épica homérica como espacio de configuración antropológica. *Revista Épicas*. N. 16 – dez 24, p. 40-47.

DOI: <http://dx.doi.org/10.47044/2527-080X.2024.v16.4047>

## **SOBRE ODIOS, DESCONOCIMIENTOS Y TENSIONES. LA ÉPICA HOMÉRICA COMO ESPACIO DE CONFIGURACIÓN ANTROPOLÓGICA**

### **ON HATREDS, MISUNDERSTANDINGS AND TENSIONS. THE HOMERIC EPIC AS A SPACE FOR ANTHROPOLOGICAL CONFIGURATION**

María Cecilia Colombani<sup>1</sup>

Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMdP)

**RESUMEN:** La palabra es un elemento capital en la configuración del escenario poético de la Grecia Antigua. La prehistoria de *alétheia* nos conduce a las huellas de la sabiduría griega y del *lógos theókrantos*. El terreno es el lugar en el que *alétheia* y *arkhé*, verdad y poder, intersectan sus dominios y plasman la configuración del *lógos* que deviene palabra mágico-religiosa. Es en este punto de contacto donde la tradición homérica se ubica. No puede comprenderse el valor cultural de *Ilíada* y *Odisea* sin este complejo entramado en el que se configura una peculiar construcción antropológica. Proponemos entrar en esa prehistoria para rastrear algunos rasgos de la llamada palabra mágico-religiosa en el marco general de la tradición épica. En este marco, una variable constitutiva de la configuración antropológica es el poder como motor de la tensión. Dioses y hombres hallan en ese suelo narrativo su configuración con intersecciones y tensiones, de las cuales *Ilíada* es un exponente. El desconocimiento y las tensiones no se resuelven en el ámbito de la divinidad, sino que, por el contrario, trasladan sus odios al campo de batalla. A partir de estos presupuestos, proponemos relevar los tópicos recortados en el canto I de *Ilíada*.

**Palabras claves:** Homero, *Ilíada*, *logos*, *alétheia*, *arkhé*.

**ABSTRACT:** The word is a key element in the configuration of the poetic scene in ancient Greece. The prehistory of *alétheia* leads us to the traces of Greek wisdom and the *lógos theókrantos*. The terrain is where *alétheia* and *arkhé*, truth and power, intersect and shape the configuration of the *lógos*, which becomes the magical-religious word. It is at this point of contact that the Homeric tradition is located. The cultural value of the *Iliad* and the *Odyssey* cannot be understood without this complex interweaving, in which a peculiar anthropological construction is configured. We propose to enter this prehistory in order to trace some features of the so-called

---

<sup>1</sup> Doctora en Filosofía por la Universidad de Morón (2014). Contacto: [ceciliacolombani@hotmail.com](mailto:ceciliacolombani@hotmail.com).

magical-religious word within the general framework of the epic tradition. In this framework, a constitutive variable of the anthropological configuration is power as an engine of tension. Gods and men find their configuration in this narrative ground of intersections and tensions, of which the *Iliad* is an exponent. Ignorance and tension are not resolved in the realm of divinity; on the contrary, they transfer their hatreds to the battlefield. On the basis of these assumptions, we propose to examine the themes cut out in the first book of the *Iliad*.

**Keywords:** Homer, *Iliad*, *logos*, *alétheia*, *arkhé*.

## Introducción

La palabra parece ser un elemento capital en la configuración del escenario poético de la Grecia Antigua. Pierre Vidal-Naquet, en el prólogo a *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica* de Marcel Detienne, comenta: 'Antes de ser un concepto filosófico, la verdad fue una figura del pensamiento mítico' (DETIENTNE, 1986, 8 ss.)<sup>2</sup>, y así nos marca el rumbo de la reflexión que intentaremos a continuación, para, en ese territorio de la prehistoria, encontrarnos con Apolo.

La prehistoria de *alétheia* nos conduce, pues, a las huellas más remotas de la sabiduría griega y del *lógos kraantos*, es decir, de la palabra cargada de poder. El terreno que nos espera, luego de desandar la huella genealógica, es el lugar donde *alétheia* y *arkhé*, verdad y poder, intersectan sus dominios y plasman la configuración del *lógos* que escapa al uso profano para devenir palabra mágico-religiosa. Es también el escenario de los maestros de verdad, aquellos que simbolizan, en su figura extra-ordinaria, la íntima solidaridad entre *alétheia* y *lógos* y entre *alétheia* y *arkhé*.

Es en este punto de contacto de los conceptos recién enunciados donde la tradición homérica se ubica. No puede comprenderse el valor cultural de *Ilíada* y *Odisea* sin este complejo entramado donde además se configura una peculiar construcción antropológica. Si seguimos la tesis de GERNET (1981), es en ese lugar donde se produce un fenómeno de aproximación que acorta la distancia entre zonas supuestamente impermeables. Efectivamente, la esfera humana parece acercar su registro a la esfera divina, aunque, en el seno mismo de esta ritualización simbólica, lo divino siempre guarda su territorio inasible e impermeable. En efecto, en el marco de una sociedad donde la palabra ocupa un *tópos* preponderante en la organización del *kósmos* cultural, el maridaje entre palabra, poder y verdad parece ser una bisagra interpretativa, que nos permite acercarnos a un tiempo de difícil reconstrucción.

Proponemos, pues, entrar en esa prehistoria de la palabra, antes de que emerja el *lógos* filosófico y en la propia prehistoria de la palabra homérica, como modo de rastrear algunos rasgos de la llamada palabra mágico-religiosa. Se trata, en última instancia, de proponer una arqueología de la palabra, a fin de descubrir su horizonte de significación y, sobre todo, el marco de ciertas prácticas socio-religiosas en el cual se inscribe. En efecto, excavar, al modo de un arqueólogo, las distintas capas,

---

<sup>2</sup> En ese texto, Marcel Detienne se propone analizar las continuidades y rupturas entre el pensamiento religioso y el racional, entre una lógica de la ambigüedad y una de la contradicción. Este desplazamiento le permite rastrear las condiciones de posibilidad del advenimiento de la *pólis* y de la plasmación del pensamiento político en el marco de las instituciones.

los distintos pliegues de la palabra, articulada en su configuración histórica, nos lleva a iniciar una tarea que da cuenta de cierta espesura discursiva, definiendo las peculiares instalaciones frente a lo real.

Sabemos que Homero es tributario de una larga tradición poética que privilegia la oralidad de la palabra en el seno de una práctica ritualizada de discurso, donde la excepcionalidad de ésta se solidariza con la excepcionalidad de quien la pronuncia.

Como punto de partida, y a fin de ubicar la propuesta en un horizonte antropológico, no lingüístico, será la consideración de la relación entre el hombre y la divinidad la que nos marcará el rumbo.

En efecto, dos fenómenos parecen ser capitales y complementarios en la consideración de la relación entre el hombre griego y la divinidad. El primero radica en la distancia que lo separa de los seres divinos, y el segundo corresponde a los intentos de **aproximación** y de **asimilación** a ese mundo que lo sobrepasa por doquier<sup>3</sup>. La divinidad es esa forma de alteridad que convoca a la comunión, pero que se niega cabalmente a una directa comunicación personal. Esta unión es sólo el *páthos* de una fusión momentánea, sólo la vibración de esa experiencia intransferible de cruzar esa barrera y penetrar en un más allá, cargado de sentido y significación.

El relato devuelve una presencia sostenida e intransferible de la divinidad, como *tópos* de decisión y *arkhé*, en torno a la cuestión de la guerra y del destino de quienes la juegan. Si bien los dioses parecen próximos en el campo de batalla, en los consejos y exhortaciones, hay una distancia capital que radica en el propio registro de su configuración ontológica. Siempre se mantienen en ese registro áltero, que supone la divinidad como marca registrada. Lo vemos cuando aludimos a los desconocimientos que desencadenan el castigo divino. Sin ir más lejos, el inicio mismo del poema, con la presencia de un Apolo castigador y distante, alude a este tipo de desconocimiento.

La Grecia arcaica revela un panorama anticipatorio de esta tradición que vincula hombres y dioses, y que respeta ese doble registro. A la inmortalidad de los dioses, a su eterna juventud, se opone siempre la precariedad de los mortales, como huella antropológica insuperable. De allí la importancia de la condición heroica y, en ese horizonte, el relato homérico resulta revelador a los efectos de inteligir un estatuto sobre-humano.

Se nos impone entonces la consideración de ciertas esferas excepcionales de la vida socio-religiosa y el análisis de seres extraordinarios, grupos privilegiados que detentan la particularidad de rozar la esfera de la divinidad: poetas, adivinos y reyes de justicia. La palabra es el elemento vinculante de ese telón de fondo mágico-religioso. Palabra mágico-religiosa. Palabra eficaz. Pero, ¿por qué la palabra adquiere ese particular estatuto que la carga del poder? El acercamiento y la asimilación

---

<sup>3</sup> Seguimos en esta consideración antropológica la hipótesis sostenida por GERNET en su obra *Antropología de la Grecia Antigua* (1981). En su definición de antropología, el autor sitúa este juego de distancia-acercamiento como modo de interpretar los *tópoi* (lugares) en cuestión: el humano y el divino.

implican una exigencia particular: la dimensión humana roza de alguna manera lo sobre-humano y la palabra vehiculiza tal acercamiento. La excepcionalidad de estos grupos privilegiados radica en la posibilidad de tomar contacto con el más allá y también con el resto de los mortales. La función del poeta y la experiencia mántica o adivinatoria así lo atestiguan. Debemos sospechar que el poder de estos grupos de hombres privilegiados y el poder de su palabra responde, precisamente, a la facultad de entrar en sintonía con el fundamento, con aquello *arkhaîos*, lo más viejo y, por ende, lo primero y fundante. Se trata de un círculo de poetas inspirados cuya presencia evoca dos conceptos complementarios: el de Musa y el de Memoria. Por este motivo aludimos a una arqueología de la palabra, exactamente como modo de ver sobre qué posible sustrato se articula el *lógos* homérico.

### **Desarrollo. Sobre odios y tensiones**

El argumento de *Ilíada* dibuja un juego de tensiones sobre un escenario de singulares características en lo que se refiere a las relaciones entre hombres y dioses, y entre los hombres entre sí.

Estas tensiones enmarcadas, en primer lugar, en una lógica que supone la diferencia ontológica entre los actores de la *díada* en tensión, y, en segundo lugar, en la superioridad que distancia a unos de otros, en una sociedad obsesionada por el concepto de *aristía*. Indudablemente, una variable estructurante de la configuración es la dimensión del poder como motor de la tensión.

Si pensamos en el andamiaje mítico, el juicio de Paris resulta determinante en la explicación de la guerra. Paris<sup>4</sup>, hijo del rey Príamo de Troya y hermano de Héctor, debe decidir en el litigio causado por *Eris*, la Discordia, en torno a la hermosura de tres diosas (Hera, Palas Atenea y Afrodita).

Del juego de tensiones propuesto, *Eris*, entonces, encarna la primera tensión, por no haber sido invitada a la celebración de las bodas de Tetis y Peleo<sup>5</sup>. Mientras el resto de los inmortales fue convocado a tamaño acontecimiento, tal exclusión determina su ira y con ello el acto de provocación que ha de involucrar a Paris en un juicio problemático. *Eris* arroja una manzana con la inscripción “a la más bella” y Hera, Atenea y Afrodita pretenden apropiársela porque con ello, naturalmente, se juega la consolidación de la máxima belleza, don altamentepreciado en la lógica antigua. Frente a la tensión provocada, ya que cada una suponía merecer tanpreciado objeto, y frente a la Discordia, como aquella que atenta contra el equilibrio deseado, Zeus resuelve encomendarle a Paris, un mortal, la ardua tarea de resolver el litigio a través de un juicio.

---

<sup>4</sup> La historia de Paris es la siguiente: cuando Hécuba, esposa de Príamo, estaba embarazada de él, tuvo un sueño terrible, que dieron a interpretar a un adivino, quien advirtió que el hijo por nacer sería la ruina de Troya. Príamo decide entregar al niño a un sirviente para que lo abandone en el monte Ida. Éste lo deposita en el bosque y un oso lo cuida por cinco días. Cuando el sirviente regresa y ve que el niño ha sobrevivido, decide adoptarlo dándole el nombre de Paris. Más tarde, según el mitógrafo Apolodoro, es llamado Alejandro por su valentía y decisión para expulsar a los ladrones. El nombre es una conjunción, según el mitógrafo, del verbo *aléxo* (defender) y de *anér* (varón).

<sup>5</sup> Tetis es una divinidad marina, hija de Nereo, el Anciano del Mar, esposa de Peleo y madre de Aquiles.

Hermes, el enviado de Zeus, lo presenta ante las diosas, las cuales, frente a él, deponen la túnica. Frente a tanta belleza y deslumbrado ante el máximo espectáculo que significa estar cara a cara con la divinidad, Paris se ve persuadido por cada una de las tres, según distintos ofrecimientos, que, una vez más, tensionan la decisión. Hera le ofrece el señorío sobre Asia entera; Atenea, la victoria en cada uno de los combates que emprenda y Afrodita, la unión con la mujer más hermosa que exista. En realidad, es esta última quien ofrece la recompensa más adecuada, evidenciando un mejor conocimiento del juez. Aquí aparecen las consideraciones de la naturaleza del propio Paris que seguramente lo hacen acreedor del privilegio de ser "juez". No se trata de un hombre ambicioso ni de un guerrero por excelencia, para que el poder sobre una región o la eterna victoria lo seduzcan. Paris es un contra-modelo frente a la *aristía* de su hermano Héctor, que sí representa el ideal guerrero. No así Paris, seducido por los encantos de los placeres y las delicias que una mujer puede ofrecer. En el juego de tensiones que despertara *Eris*, sin duda Afrodita es la más sutil porque sabe ofrecer la recompensa exacta. Paris le entrega la manzana de oro y con ello sella el destino de griegos y troyanos. Se ve entonces que en la tensión belleza-astucia, triunfa la astucia de Afrodita. No es exactamente su belleza la que desplaza a Atenea y a Hera, ya que es difícil escoger entre la belleza absoluta; es su inteligencia y su estrategia la que le permite alzarse con la victoria. La recompensa prometida es Helena, hija de Zeus y de Leda<sup>6</sup>. Sin embargo, Helena es la esposa legítima de Menelao, rey de Esparta y hermano de Agamenón. Paris la rapta y la conduce a su patria. De este rapto, surge, según la narrativa mítica, la guerra de Troya.

Este juicio es aludido por el propio Homero, cuando se refiere al odio que Hera siente por los troyanos:

A todos los demás les placía eso, pero no a Hera ni a Posidón ni a la doncella de ojos azules, que persistían como desde el principio en su odio contra la sacra Ilio, también llamada Ilión, contra Príamo y contra su hueste por culpa de Alejandro, que había humillado a los dioses cuando llegaron a su aprisco y él se pronunció por la que le concedió la dolorosa lascivia. (HOMERO, *Ilíada*, XXIV, 25-30)

La dolorosa lascivia no es otra que Helena, que habría de acabar con la gloriosa Troya.

El juego de odios y tensiones se hace extensivo a Afrodita, por su triunfo en el escenario de la discordia. Atenea y Hera nunca habrán de perdonarle su sagacidad. El poema lo refiere, no sólo en el registro de las palabras airadas y dolientes, sino también en la violencia que las mismas diosas ejercen sobre ella:

Al verla Hera, la diosa de blancos brazos, al punto dijo a Atenea estas aladas palabras: '¡Ay, vástago de Zeus, portador de la égida, indómita! La mosca de perra ésa otra vez saca a Ares, estrago de mortales, fuera del hostil combate en medio del fragor. ¡Ve por ella!' Así habló, y Atenea se lanzó tras ella con ánimo alegre y, acometiéndola, dirigió al pecho con su recia

---

<sup>6</sup> Leda es esposa de Tindáreo. De sus amores simultáneos con su esposo y el divino Zeus nace una doble estirpe: de Zeus, Pólux y Helena, y de Tindáreo, Cástor y Clitemnestra.

mano un golpe. Se le desmayaron allí mismo el corazón y las rodillas, y ambos quedaron yaciendo sobre la tierra, nutricia de muchos. (HOMERO, *Ilíada*, XXI, 418-425)

El odio y las tensiones no se resuelven exclusivamente en el ámbito de la divinidad, sino que, por el contrario, los dioses trasladan sus odios y disputas al campo de batalla. Aqueos y troyanos se ven envueltos en una trama de tensiones que los dioses han bordado a partir de sus propias pasiones en una metáfora del tejido. El odio feroz de Hera por los troyanos la lleva a poner todo su empeño en derrotar a un ejército que debe ser exterminado para satisfacer su rencor. El mismo Zeus así lo sostiene en el canto IV, mientras Atenea y Hera urden males contra los troyanos.

¡Infeliz! ¿Qué daño te hacen Príamo y los hijos de Príamo tan grande, para que con tan vehemente furor te obstines en devastar la bien edificada fortaleza de Ilio? Si entraras en las puertas y en los largos muros y devoraras crudos a Príamo y a los hijos de Príamo y a los demás troyanos, sólo así te curarías esa ira. (HOMERO, *Ilíada*, IV, 31-36)

En realidad, la ira constituye el gran motor de la historia porque tensiona la armonía, tanto de los dioses como de los hombres, y se instala en el corazón de cada uno de los personajes que sienten de algún modo limitado su poder u ofendido su honor, símbolo de ese poder. En el caso de Hera y Atenea hay algo en la pérdida del reconocimiento que genera el conflicto.

Si pensamos en Menelao, hay también una pérdida de poder en el rapto de su esposa por parte de Paris. De hecho, Menelao recibe con hospitalidad a Paris, siguiendo los lineamientos de la ética guerrera, y éste lo desconoce, no sólo en los códigos que enlazan a los varones y permiten su reconocimiento como miembros de una misma lógica, sino como esposo de Helena, como señor en su poder<sup>7</sup>.

Sin duda, éste será el núcleo de la historia que propiamente el poema relata. En la cólera de Aquiles se produce el mismo desconocimiento. Por un lado, el desconocimiento de una ética que permite dominar las tensiones en el marco de una sociedad de varones obsesionados por la gloria y el poder, y en segundo lugar, el desconocimiento del propio Aquiles, como dueño de su parte del botín. Se trata entonces de un doble desconocimiento: por un lado, de la lógica imperante que permite la cohesión entre los miembros de una comunidad y, por el otro, de ciertos sujetos en su singularidad. Ese desconocimiento, que es, en última instancia, el desconocimiento de un límite, constituye un acto de *hýbris*<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Incluso, si seguimos al mitógrafo antiguo Apolodoro, el desconocimiento se hace extensivo al conjunto de los reyes griegos: 'y les advirtió [Agamenón] que velasen por la seguridad de su propia casa, diciendo que la afrenta había sido inferida igualmente a la totalidad de Grecia'. (APOLLODORUS, "Epitome", III, 6-7; traducción de la autora)

<sup>8</sup> En esta línea de desconocimientos que tensiona las relaciones entre Aquiles y Agamenón, no es éste el primero, tal como cuentan otras tradiciones míticas. Un primer desconocimiento al estatuto de héroe de Aquiles se produce en el episodio en Áulide, donde por recomendación del adivino Calcante, Agamenón manda a llamar a su hija preferida, Ifigenia, que debe ser sacrificada a Ártemis. Para poder traerla de Micenas a Áulide, Agamenón engaña a su hija diciéndole que el motivo es su futura boda con Aquiles. Apolodoro agrega un elemento más a la historia: la promesa de que Ifigenia sería entregada a Aquiles en recompensa por sus servicios militares. Cuando llega Ifigenia, Agamenón la sacrifica para que los aqueos lleguen a Troya, traicionando la promesa y desconociendo la calidad de par o *hómoios* de Aquiles. (APOLLODORUS, "Epitome", III, 21 ss.)

Ante la imposibilidad de subsanar el ultraje cometido por Paris, más allá del intento de una embajada llevada a cabo por Odiseo y el propio Menelao, la guerra se desata, liderando a los griegos Agamenón, quien reúne a un gran número de caudillos entre los cuales se destacan por su excelencia Aquiles, el mejor entre los mejores, Áyax Telamonio, Idomeneo, Néstor, Odiseo, Áyax Oileo, Diomedes y algunos más. En el marco de la alianza no podemos olvidar la presencia de la diosa Hera, obsesionada por la destrucción de Troya.

El canto I narra la cólera de Aquiles. Es la Musa la encargada de narrar ese sentimiento, originado en la tensión entre Aquiles y Agamenón. En este altercado hay una presencia fundamental: nos referimos al dios Apolo. Crises, sacerdote suyo, se dirige a los aqueos para redimir a su hija Criseida, cautiva de Agamenón:

¿Quién de los dioses lanzó a ambos a entablar disputa? El hijo de Leto y de Zeus. Pues irritado contra el rey, una maligna peste suscitó en el ejército, y perecían las huestes porque al sacerdote Crises había deshonrado el Atrida. Pues aquél llegó a las veloces naves de los aqueos cargado de inmensos rescates para liberar a su hija, llevando en sus manos las ínfulas del flechador Apolo en lo alto del áureo cetro, y suplicaba a los aqueos, pero sobre todo a los dos Atridas, ordenadores de huestes. (HOMERO, *Iliada*, I, 8-16)

Agamenón lo expulsa, desconociendo en su figura de sacerdote la propia figura de Apolo. Vemos, entonces, un nuevo registro del desconocimiento como núcleo de tensión y desmesura. Agamenón ignora el pedido y con ello desconoce el límite más fino y sutil que un mortal debe reconocer: el *tópos* humano frente al divino. Apolo, aquel que hiere de lejos, esparce entonces sobre los aqueos una terrible peste. Para aplacar la ira del dios, Aquiles reúne la asamblea y el adivino Calcante anuncia que la peste culminará sólo si la cautiva Criseida es devuelta, como forma de reparar el desconocimiento y el acto de *hýbris* que desatara la tensión. La conducta de Aquiles genera el desagrado de Agamenón, quien decide entregar a Criseida a cambio de arrebatarse al propio Aquiles a Briseida, parte del botín que los aqueos le habían entregado. Nueva tensión en el marco del desconocimiento: Agamenón desconoce a Aquiles en sus posesiones, arrebatando algo que le es propio y con ello vuelve a ignorar dos registros, el que atraviesa a la comunidad de honor y al propio Aquiles en su singularidad. Estas acciones acarrearán, una vez más, el desconocimiento de los *tópoi* que deben ser cuidadosamente vigilados para conjurar toda forma de desmesura. A la ira de Apolo, como generadora de tensiones, se suma la de Aquiles frente a la conducta de Agamenón. Hay en este episodio un nuevo dato. Agamenón desoye la palabra de Néstor, el anciano respetable, aquel que suele traer al corazón de la asamblea la palabra prudente, la voz de la *sophrosýne*. No es tiempo de medida para los aqueos.

Ante el ultraje, Aquiles decide su retiro de la batalla, para provocar el triunfo de los troyanos por el debilitamiento de las fuerzas aqueas debido a su renuncia. Aquiles recurre a su madre para aplacar su ira. Nuevamente, la divinidad se hace presente en los asuntos humanos.

## Conclusiones

Tetis promete a su hijo conseguir que Zeus lo favorezca, excitando a las huestes troyanas. Zeus promete a Tetis, en efecto, que apoyará al Pelida mientras éste se halle ausente del combate y no sea satisfecho por los aqueos. Esta actitud de Zeus irrita por supuesto a Hera, obsesionada por el odio que los troyanos le despiertan. Criseida es devuelta a su casa y Apolo es honrado con sacrificios, como modo de expiar la culpa que, de lo contrario, seguiría manchando a hombres y ciudades.

Hombres y dioses intersectan sus acciones y tensiones y parece configurarse un escenario ambiguo donde la divinidad, desde su distancia, desdibuja su territorialidad para acercarse al mundo humano.

Hemos recorrido algunos aspectos de la tradición homérica para ver cómo *Ilíada* diagrama un juego de tensiones, desconocimientos y reconocimientos sobre un escenario agonístico que expone las relaciones entre hombres y dioses, y de hombres entre sí. Estas tensiones se enmarcan en una lógica que privilegia la diferencia estatutaria entre el *tópos* humano y el divino, y en la supremacía ontológica que distancia a unos de otros. En este escenario, una bisagra instituyente de la configuración antropológica ha sido el poder como motor de la tensión.

## Referencias bibliográficas

APOLLODORUS. **The Library**. London: Harvard University Press, 1995.

DETIENNE, Marcel. **Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica**. Madrid: Taurus, 1986.

GERNET, Louis. **Antropología de la Grecia Antigua**. Madrid: Taurus, 1981.

HOMERO. **Ilíada**. Madrid: Gredos, 2000.

HOMERO. **Ilíada**. México DF: UNAM, 1996.