

**LA CONCEPCIÓN DE LO PENAL
EN LA SOCIEDAD DESCRITA POR HOMERO EN SUS OBRAS¹**

RAMIRO GARCÍA FALCONI²
UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR

RESUMEN:

La sociedad griega y su evidente influencia en la construcción de lo que hoy llamamos *cultura occidental* no puede ser soslayada a la hora de analizarse el desarrollo histórico del Derecho penal. De hecho, sus contribuciones han sido tan importantes, tanto en lo político, como en lo jurídico y filosófico, que no existe manera de explicar el estado actual del Derecho penal occidental, sin referirse a Grecia y sus diferentes etapas. Por lo tanto, explicaré la relación jurídico-filosófica en torno a esta sociedad y sus repercusiones en la actualidad.

PALABRAS CLAVE:

Comunidad, poder, relaciones jurídicas, Época Homérica, funciones, castigos.

¹ Artículo presentado por el autor el 24 de abril de 2019 y aprobado el 22 de junio de 2019.

² Es Doctor en Derecho Penal y Procesal Penal (Ph. D) por la Universidad de Sevilla. <https://orcid.org/0000-0002-6343-563X>

ABSTRACT

Greek society and their influence on the construction of what we now call *Western Culture* cannot be overlooked when analysing the historical development of Criminal Law. In fact, their contributions have been so important, both politically and legally and philosophically, that there is no way to explain the current state of Western Criminal Law without referring to Greece and its different stages. Therefore, I will explain the legal-philosophical relationship around this society and its repercussions to the present.

KEY WORDS

Community, power, legal relations, Homeric Era, roles, punishments

La sociedad en la Grecia Homérica

Existen indicios de poblaciones que habitaron el territorio griego desde el Paleolítico, así como asentamientos en el Neolítico (6000 a. C.- 2900 a. C.), especialmente en el norte de Grecia. Entre 3200 a. C. y 1100 a. C. floreció la civilización Cicládica en las islas ubicadas en el Mar Egeo (Delos, Naxos y Paros). Se dedicaban a la pesca y al comercio y sus casas y templos fueron construidos en piedra. A fines del siglo XIX, se descubrieron figuras femeninas pintadas, que al parecer habrían sido utilizadas en ritos funerarios³. No se conservan registros escritos de esta época y la mayoría de historiadores concuerda en que el final de esta época coincide con el aparecimiento de la denominada civilización cretense o minoica (2700 a. C.-1500 a. C.)⁴, denominada de esta forma por Sir Arthur John Evans en honor al rey Minos de Creta⁵.

De esta última se han encontrado tanto edificaciones, como pinturas, que representan sobre todo a sus divinidades. No se han podido descifrar los registros escritos hallados, por lo que no es posible conocer la estructura jurídica imperante en dicha civilización. Sin embargo, de los monumentos encontrados, puede inferirse que tenían un sistema de gobierno centralizado, con el rey como cabeza y probablemente sumo sacerdote⁶. Se evidencia

³ HOFFMAN, GAIL. Painted Ladies: Early Cycladic II Mourning Figures? en *American Journal of Archeology*,

⁴ Ancient History Encyclopedia, <http://www.ancient.eu/greece/>.

⁵ EVANS, Arthur JOHN. *The Palace of Minos*. Londres, Macmillan, 1921.

⁶ MATZ, F. "The Zenith of Minoan Civilization", en *The Cambridge Ancient History. Part. I. Vol. III*. Cambridge, Cambridge University Press, Cambridge, 1973, p. 557.

la existencia de una clase noble dirigente, una clase media, cuyos estándares de vida eran más bien modestos y una cuarta clase, subalterna, formada por quienes hacían los trabajos más duros, como agricultura, pesca y alfarería. Así mismo se han encontrado vestigios, de lo que habría sido un archivo en donde se llevaban los registros de gobierno y bienes importados y exportados. Llama la atención el que pinturas de batallas y escenas de guerra son escasas, así como resulta muy raro encontrar vestigios de armamento. Al parecer la relación entre el orbe minoico y sus vecinos aqueos fue respetuosa, pese al incremento de poder y notable desarrollo de estos últimos. Su decadencia y desaparición, luego del 1380 a. C., estuvo precedida de un terremoto sucedido alrededor del 1500 a. C. y el centro de la actividad histórica en el Mediterráneo no fue más Creta, sino las *polis* griegas, durante todo el tiempo que duró la Edad de Bronce Tardía⁷.

El siguiente período es el denominado como Homérico (de finales del siglo XI a. C. hasta el final de siglo VIII a. C.), pues las mejores descripciones de lo que eran las ciudades griegas de entonces las tenemos en las obras de *La Ilíada* y *La Odisea*, cuya autoría se atribuye al poeta Homero, las cuales habrían sido escritas alrededor del 700 a. C. Desde una perspectiva jurídica, las obras de este autor y posteriormente las de Hesíodo revisten especial interés, pues muchos de los conceptos que en éstas se plantean, constituyen sin duda la base sobre la que se construye el sistema penal hoy en día. Más allá de los relatos sobre guerras, viajes, héroes, dioses y cuanta criatura mitológica uno pueda imaginarse, las obras mencionadas relatan la estructura y valores

⁷ MATZ, F. "The Zenith of Minoan Civilization", en *The Cambridge Ancient History. Part. I*, Vol. III. Cambridge, Cambridge University Press, 1973, p. 580.

de una sociedad que realmente existió y de la que, por la vía de la Atenas del siglo IV a. C. y la cultura greco-romana, Occidente es tributario. Por cierto, debe señalarse que HOMERO vivió cinco siglos después de ocurrida la Guerra de Troya, lo que significa que toda la explicación que da sobre esa sociedad y la forma en que la describe, se basa en conjeturas y relatos y no en una constatación directa.

Para entender las concepciones culturales y sus derivaciones jurídicas, debemos tener en cuenta que la sociedad homérica se constituye en una etapa de transición entre dos mundos: el del *oïkos* y el de la *polis*. El *oïkos*, se define por ARISTÓTELES, como la primera forma de asociación humana, constituida por un macho y una hembra, quienes viven bajo un mismo techo y comparten la misma comida⁸. Actualmente se conceptualiza al *oïkos* desde tres visiones diferentes, por una parte, como sinónimo de *casa*, otros como *los bienes del hogar* y finalmente aquéllos que concuerdan con la definición aristotélica y lo usan para referirse a la familia⁹. Evidentemente, las palabras españolas casa, hacienda o familia agotan el contenido del *oïkos*, pero es claro que ésta se refiere a una primera forma de asociación y de unidad productiva de la que se derivará la palabra *Oikonomia*, compuesta del sustantivo *oïkos* y del verbo *nemo*¹⁰.

Las sociedades que describe HOMERO en sus obras *La Ilíada*

⁸ ARISTÓTELES. *La Política*. Libro Primero, Capítulo I.

⁹ MCDOWELL, Douglas. "The Oikos in Athenian Law", en *The Classical Quarterly*. Vol. 39, N.º 1. Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 10. Sobre el tema, consultar LACEY, Walter C. *The Family in the Classical Greece*. Londres, Hudson, 1968.

¹⁰ Sobre el origen de la palabra *Oikonomia*, consultar MIRÓN PÉREZ, MARÍA DOLORES. *Oikos y Okonomia: el análisis de las unidades de producción y reproducción en el estudio de la Economía antigua*.

y *La Odisea*, si bien no pueden ser consideradas como una unidad, al punto que un buen sector de la academia considera que dichas obras fueron escritas por dos autores diferentes, son conjuntos de personas que se reúnen alrededor de un ágora, para tomar decisiones, pero que no alcanza las características que posteriormente tendrán aquellas unidades políticas, que denominaremos *polis*, como los conceptos de ciudadanía, de deberes y derechos del ciudadano, así como la noción de aquel que no pertenece a esa ciudadanía¹¹.

La concepción de comunidad se enfrenta aún a la vieja estructura del *oïkos*, de extracción claramente aristocrática, en donde el jefe del *oïkos* concentra los bienes y reparte los frutos de los mismos, a su arbitrio. Cuanto más fama y renombre tenga el jefe del grupo, mayores seguidores tendrá. Recordemos que la sociedad homérica era fundamentalmente agraria, cuando no estaba en guerra. Esta dualidad se representa claramente en la *Ilíada*, cuando Agamenón manda a Menelao y Palámedes en busca de Ulises u Odiseo, para pedirle que se una a su expedición contra Troya y le encuentra labrando sus tierras con una yunta conformada por un buey y un asno y sembrando sal, estratagema utilizada para fingir locura y evitar acudir a la guerra¹². Palámedes descubre el engaño al ubicar a Telémaco, el pequeño hijo del rey de Ithaca al frente del arado, el cual obviamente fue detenido para no causar daño al niño. Para HOMERO, el fundamento mismo de la civilización se encontraba en la agricultura, por lo que la tierra no solo se convierte en fuente de materiales de subsistencia, si no en la

¹¹ VIDAL-NAQUET, MICHEL AGUSTIN PIERRE. *Economía y Sociedad en la Grecia Antigua*, Barcelona, Paidós.

¹² GRAVES, Robert. *La guerra de Troya*. Madrid, Unidad Editorial, 1998, pp. 14-15.

medida de la riqueza y el poder, en una sociedad en la que este era ejercido fundamentalmente por terratenientes¹³.

En cuanto a la estratificación social en la Grecia Homérica, esta se encontraba dividida entre los *aristoi*, que significa literalmente *la mejor gente*, esto es aquellos que por herencia regentaban la mayor parte de la riqueza y el poder y por debajo, todos los demás, pues no aparece una palabra técnica para definir a un grupo de trabajadores definido, como *labradores* por ejemplo. La movilidad entre clases solo era posible por vías extraordinarias, como acceder a fortuna en la guerra y los matrimonios estaban reservados para personas del mismo grupo social¹⁴.

En la línea principal del ejercicio del poder, también había diferencias, pues por una parte se hace constante referencia a los reyes en los poemas homéricos, sin embargo debe considerarse que aquellos a los cuales HOMERO denominaba como *reyes*, no ejercían dicho cargo en el sentido que posteriormente se le dio¹⁵. Su fuerza dependía de su capacidad económica, al punto que Agamenón comandó la flota griega en la expedición contra Troya, únicamente porque contaba con más barcos bajo su mando, que los demás.

¹³ VIDAL-NAQUET, MICHEL AGUSTIN PIERRE. "Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l'Odysée", en *Annales*, pp. 1278-1297.

¹⁴ FINLEY, MOSES I. *El Mundo de Odiseo*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1961.

¹⁵ GEDDES, A. G. Who's Who in the 'Homeric Society'", en *The Classical Quarterly*. Vol. 34, N.º 1. Cambridge, Cambridge University Press, 1984, p. 21.

En cuanto a los demás reyes, la posición de Ulises es un tanto más clara y a la vez más confusa que la de Agamenón. Está claro que rigió Ithaca como un padre bondadoso¹⁶ y que al regresar a tierra, retomó el cargo luego de matar a los pretendientes de su esposa Penélope. Al final de *La Odisea*, el dios Zeus sugiere que los habitantes de Ithaca hagan un juramento, por el cual reconocen como su rey vitalicio a Ulises¹⁷. Este concepto de rey, debe ser entendido en contraposición al de *basileus*, con el que se denominaba a quien dirigía un pueblo o villa. Muchas veces esta palabra griega se la ha traducido como *rey*, aunque se encuentran mucho más cerca del concepto de *caudillo* que el de monarca¹⁸.

Si bien la mujer es contantemente nombrada tanto en *La Ilíada* como en *La Odisea*, recordemos que la guerra de Troya cuenta como motivo principal el rapto de Elena, esposa de Menelao, rey de Esparta por parte de Paris, hijo de Príamo, rey de Troya, así como la asignación de género femenino a varias deidades, es evidente que el poder era ejercido por los varones, a quienes les estaba reservado el tomar las decisiones importantes de la sociedad¹⁹.

¹⁶ HOMERO. *La Odisea*. 2.47, 234; 5.12

¹⁷ *Ibid.* 24. 483.

¹⁸ POMEROY, SARAH B. *A Brief History of Ancient Greece: Politics, Society, and Culture*. Nueva York, Oxford University Press, 2004, p.p. 44-45.

¹⁹ SEALEY, RAPHAEL. *Women and Law in Classical Greece*. Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1990, p.150.

El pensamiento jurídico en la Grecia homérica

En la época homérica se sientan las bases del derecho griego, aunque algunos autores, especialmente del ámbito anglosajón, nieguen la existencia de algo a lo que podamos darle ese nombre, por la disparidad de elementos y características que presentan a lo largo del tiempo, tanto la estructura jurídica homérica, las *Leyes de Gortyn*, las *leyes atenienses* y los papiros griegos del Egipto Ptolemáico²⁰. Sin embargo, la mayoría de autores del ámbito continental, consideran que pese a las diferencias encontradas en las estructuras jurídicas de las diferentes *polis*, existe una forma de unidad espiritual abstracta (*geistige Gemeinsamkeit*) y conceptos básicos (*Grundvorstellungen*)²¹; entre estos elementos comunes, encontramos formas básicas de organización política e ideas como el *dike* (ley, justicia), *bable* (daño, lesión), *hybris* (insolencia o deshonra), *homologeín* (acordar) y *kyrios* (ordenar, estar al mando)²².

En primer lugar, debe resaltarse que no existe una palabra en el griego que se hablaba en la época homérica, que pueda designar al derecho. Para estos efectos se usa la palabra ley, pese a no existir constancia de la existencia de codificación alguna en la época²³.

²⁰ FINLEY, MOSES. "The Problem of the Unity of Greek Law", en *La storia del diritto nel quadro delle scienze storiche (Atti del primo Congresso Internazionale della Società Italiana di Storia del Diritto)*. Florencia, 1966, p. 140.

²¹ WOLFF, Hans JULIUS. "Juristische Gräzistik – Aufgaben, Probleme, Möglichkeiten", en *Symposion*. 1971, p. 20.

²² GAGARIN, MICHAEL. "The Unity of Greek Law", en *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 30.

²³ LATTE, Kurt. "Der Rechtsgedanke im Archaischen Griechentum",

De hecho las primeras leyes griegas que se ha descubierto, son las que corresponden a la cretense ciudad de Dreros, las mismas que se han datado en la segunda mitad del siglo VII a. C., así como las de Zaleuco en la ciudad de Locros Epicefirios que datan aproximadamente del 662 a. C.²⁴. Por lo tanto, normas positivizadas, en el sentido de reglas generales explícitamente promulgadas por una autoridad soberana, no se encuentran en HOMERO. Lo que puede hallarse, es un cuerpo de usos y costumbres, anunciadas esporádicamente con mayor o menor autoridad, refrendadas primeramente por la opinión pública y posteriormente por la intervención del rey o el pueblo, de manera que puede afirmarse que en la época homérica, la fuente de la ley es la costumbre promulgada en la forma de reglas generales de actuar o de decisiones en casos particulares²⁵.

Lo más cercano a las leyes eran los pronunciamientos del rey sobre un tema específico, en el que establecía lo que debe considerarse como apropiado o no, generalmente cuando debía arbitrar una disputa²⁶. Para lo que nosotros actualmente denominamos como derecho, entonces se utilizaba las palabras *Themis*, que corresponde al nombre de la hija de Zeus, diosa de la ley y de las

en *Antike & Abendland*. N.º 2, 1946, p. 63. En el mismo sentido, STOLFI, EMANUELE, para quien no existe en griego antiguo un equivalente al latino *ius*. STOLFI, EMANUELE. *Introduzione aallo Studio dei Diritti Greci*. Turín, Giappichelli Editore, 2006, p. 11.

²⁴ GAGARIN, MICHAEL. *Early Greek Law*. Berkeley, University of California Press., 1986, p. 81.

²⁵ CALHOUN, GEORGE M. *Introduction to Greek Legal Science*. Aalen, Scientia, 1977, p. 8.

²⁶ BONNER, ROBERT J. "Administration of Justice in the Age of Homer", en *Classical Philology*. Vol. 6. Chicago, The University of Chicago Press, 1911, p. 12.

asambleas deliberativas. Esta diosa aparece fundamentalmente en *La Ilíada* y se le atribuye diferentes concepciones, pues se le asocia tanto con norma, como con uso establecido y costumbre. En *La Ilíada*, se le atribuye la función fundamental de convocar a los dioses a asamblea, llegando inclusive a presidir el banquete de los dioses en ausencia de Zeus y Hera. En *La Odisea* aparece por una sola ocasión, cuando Telémaco invoca a Zeus y a Themis²⁷.

HOMERO parte de la premisa que una sociedad requiere de leyes (*Themis*) para poder desarrollarse, aún más, la falta de normas se define como negativo y propio de pueblos despreciables. En el relato que hace Ulises sobre su visita a la tierra de los Cíclopes, se refiere a estos de forma despectiva, enfatizando en la falta de leyes entre ellos²⁸.

Vale señalar que por la forma en que se utiliza la palabra *Themis* en los poemas homéricos, al parecer en principio la existencia de esta diosa se encontraba más vinculada a la reunión de asambleas, que a la de *derecho* o *ley*²⁹. Debemos recordar que los esquemas y estructura de la *Ilíada* y la *Odisea* presentan diferencias bastante marcadas, al punto que, como ya se señaló anteriormente, una

²⁷ RUIPÉREZ, Martín. "Historia de Themis en Homero", en *Emerita*. N.º 28, 1960, p.p. 100-102.

²⁸ HOMERO. *Odisea*. Canto IX: "Desde allí proseguimos navegando con el corazón acongojado, y llegamos a la tierra de los Cíclopes, los soberbios, los sin ley; los que, obedientes a los inmortales, no plantan con sus manos frutos ni labran la tierra, sino que todo les nace sin sembrar y sin arar: trigo y cebada y viñas que producen vino de gordos racimos; la lluvia de Zeus se los hace crecer. No tienen ni ágoras donde se emite consejo ni leyes; habitan las cumbres de elevadas montañas en profundas cuevas y cada uno es legislador de sus hijos y esposas, y no se preocupan unos de otros.

²⁹ *Ibíd.* p. 103.

buena parte de los historiadores consideran que estas obras no pueden atribuirse a un único autor. Esto puede notarse también, en lo que al tratamiento de *Themis* se refiere, pues mientras en *La Odisea* es claro su uso como referencia de norma y ley, en *La Ilíada* se otorga diferentes acepciones, algunas, como ya se señaló anteriormente, más vinculadas a la organización y realización de asambleas, que a concepciones más relacionadas con lo jurídico.

De lo dicho, la palabra *Themis* no se utiliza solamente para designar a la diosa, si no para representar lo que está bien, lo que está de acuerdo a la *consciencia jurídica de los griegos*, si le podemos dar algún nombre a aquellos que entonces consideraban como bueno y correcto. Los pueblos que no vivían de acuerdo al derecho, no tenían *Themis*, así como el hijo que abraza a su padre que se marcha a la guerra y la mujer que llora por la partida, actúan de acuerdo a *Themis*³⁰. Tiene por tanto varias acepciones, que pasan por el nombre de la deidad, lo jurídico e incluso lo correcto en ámbitos personales y domésticos.

Quien definía aquello que era *Themis*, era quien tenía la autoridad dentro del grupo familiar, el patriarca y en aquellos asuntos que concernían a toda la comunidad, era el rey. El pronunciamiento resultante, era colectivamente denominado como *themistes*. En épocas posteriores, la *epiekeia*, entendida como equidad natural, en oposición a la letra de la ley, adquiriría fundamental importancia³¹.

³⁰ TSOUYOPOULOS, Nelly. "Strafe im Frühgriechischen Denken", en *Symposion*. N.º 19, München, Karl Alber, 1966, p. 14.

³¹ CALHOUN, GEORGE MILLER. *Introduction to Greek Legal Science*. Aalen, Scientia, 1977, p. 9.

Tan importante como la formulación de los *themistes* la encontramos en las decisiones (*dikai*) dadas por los árbitros que resolvían disputas. Estos usualmente eran escogidos entre los ancianos o *gerontes* de entre la élite social. Esta función la ejercía el rey o *basileis*³². Dike es una diosa también, hija de Themis a quien en sus orígenes se le asemeja mucho, por un lado parte de las estaciones y por otro, en la acepción que nos interesa, representa a la justicia, la forma de vida, la conciencia social, los hábitos humanos de los que se deriva el derecho³³.

Para HESÍODO, lo que diferencia a los humanos de las bestias es el *diké*, si los peces y las aves se comen entre sí es por la ausencia de *diké*, el cual fue dado por Zeus a los hombres³⁴. Se la representaba como la diosa de la justicia y del espíritu del orden moral y buen juicio, hija de Zeus y Themis, representaba junto a su madre el ideal de la justicia. Mucho se ha discutido si la palabra *diké* se utilizaba en el mundo griego, con una connotación moral³⁵, como noción de justicia³⁶ o si como señala GAGARIN, se refería más a *procedimiento legal*³⁷. En síntesis, como un sentir humano relacionado a lo justo, por lo que quien actúe de acuerdo a esta noción de lo recto podrá ser considerado

³² PAPAKONSTANTINOY, ZINON. *Law and Adjudication in the Ancient Greece*. Londres, Duckworth, p. 26.

³³ HARRISON, JANE ELLEN. *THEMIS, A Study of the Social Origins of Greek Religion*. Cambridge, Cambridge University Press, 1912.

³⁴ HESÍODO. *Theogonía I*. p. 901.

³⁵ HOFFMANN, MARTIN. *Die ethische Terminologie bei Homer*, Tübingen, 1914, p. 42.

³⁶ JAEGER, WERNER. *Paideia*. Oxford, 1939, p. 62.

³⁷ GAGARIN, MICHAEL. "Dike in the Works and Days", en *Classical Philology*. Vol. 68, N.º 2. Chicago, The University of Chicago Press, 1973, pp. 81-94.

dikaiois y si hace de ese accionar una práctica regular, se le considerará *dikaioisine*³⁸.

En el mismo sentido que el Ulises homérico se refiere a los Cíclopes, Herodoto describe a los *androphagoi* (caníbales) como un pueblo sin leyes, ni tribunales de justicia que comía carne humana, es decir se remarca la importancia que tenía para los antiguos griegos la existencia de normas de convivencia y de estructuras que las apliquen³⁹. Estas referencias a la ley, como elemento necesario para asegurar una adecuada convivencia en sociedad, resulta por demás interesante si tenemos en cuenta que, como ya se señaló anteriormente, las obras de Homero fueron escritas un siglo antes que las primeras leyes occidentales conocidas, *Dreros* y *Zaleuco* a las que ya nos hemos referido anteriormente y a aquella emitida por Dracon en 650 a. C. y que por la dureza de las penas que contempla, sirva de origen de la palabra *draconiana*, con la que se describe a una norma especialmente severa⁴⁰. El que no haya existido leyes codificadas, como las conocemos ahora y como se producirían posteriormente en el período denominado como el de la *Grecia Ateniense*, no significa de modo alguno que no haya existido un sistema jurídico, que regule la interacción de los miembros de la sociedad greco-micénica y de ninguna manera, que no haya existido una forma de reacción jurídica ante el cometimiento de ciertas faltas⁴¹.

³⁸ MAUREIRA, MAX DIKE. *Ius* o la libertad irrealizada. Sobre la abstracción del Derecho en Hegel”, en *Anuario Filosófico*. 2015, p. 303.

³⁹ PAKONSTANTINOY, ZINON. *Lawmaking and Adjudication in Archaic Greece*. Londres, Bloomsbury, 2008, p. 2.

⁴⁰ CANTARELLA, EVA. “Private Revenge and Public Justice. The Settlements of Disputes in Homer’s *Iliad*”, en *Punishment & Society*. Londres, SAGE, 2001, p. 474.

⁴¹ GAGARIN, MICHAEL. “Early Greek Law”, en GAGARIN, MICHAEL (ed.); *The Cambridge Companion to Early Greek Law*, Cambridge University

Cráterios penales utilizados en la Grecia homérica

Como adecuadamente apunta CANTARELLA⁴², debe tomarse en cuenta que la sociedad homérica, cuyo sistema jurídico penal se analiza en el presente trabajo, parte de valores diferentes no solo de aquellos que rigen el mundo actual, sino incluso de los que regirán la propia Grecia en siglos posteriores (Grecia clásica). A la concepción heroica de la persona y su conducta, debe añadirse un claro determinismo en el que la voluntad del individuo, se encuentra supeditada a la de los dioses. El hombre homérico no es por tanto libre de actuar y decidir. Aún los reyes se encuentran determinados por los designios de los dioses, así, luego de la peste enviada por el dios Apolo, Agamenón debió restituir a Criseida, tomando luego como suya a Briseida y desatando contra si la furia de Aquiles. Al inicio del segundo libro de *La Ilíada*, Zeus induce a Agamenón a la batalla, enviándole un falso sueño en el que aparecía victorioso. Se produce por tanto dos niveles de actuación, por una parte los dioses con sus contradicciones y problemas propios; y por otra, en la esfera de lo humano, en la que la conducta de las personas, viene dirigida y determinada por la voluntad previa de las diferentes divinidades⁴³.

Sin embargo, de esta concepción determinista, los textos homéricos reconocen a las personas la libertad de decidir respecto de sus actos y, en consecuencia, la responsabilidad moral de los

Press, Cambridge, 2005, p. 82.

⁴² CANTARELLA, Eva. *Norma e Sanzione in Omero*. Pubblicazioni Dell'Istituto di Diritto Romano. Università degli Studi di Milan, N.º 13, Milán, Giuffrè, 1979, p. 259.

⁴³ SNELL, BRUNO. *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*. Turín, Giulio Einaudi editore, 2002, p.p. 55-57.

mismos. El propio Zeus, principal entre los dioses, reconoce a los hombres no solo autonomía en su actuar, sino responsabilidad sobre las consecuencias de sus actos, cuando exclama: *es una vergüenza la forma en que los hombres culpan a los dioses. Ellos dicen que sus tribulaciones provienen de nosotros, cuando son ellos mismos, quienes a través de su propia estupidez, atraen desgracias que no están decretadas por el destino*⁴⁴. El mismo dios relata a la diosa Atenea, como Egisto fue advertido por el dios Hermes de no asesinar a Agamenón y seducir a la mujer de este, sin embargo de lo cual hizo conforme su voluntad y atrajo sobre si la venganza posterior de Orestes y su ruina total⁴⁵. De la misma forma, Elena al enterarse de la invasión de los griegos en la ciudad de Troya, se alegra de la posibilidad de volver a Esparta, asumiendo que la culpa por haber permitido que Paris la seduzca no le es atribuible a ella, sino a Afrodita⁴⁶. En fin, las acciones voluntarias de los hombres, realizadas por influjo divino se consideran como carentes de voluntad⁴⁷.

Faltas y castigos en la Grecia homérica

En los poemas homéricos encontramos una descripción, no solo de las vicisitudes de la guerra o relatos sobre dioses y héroes, sino, sobre todo, la descripción de las condiciones en las que se desenvolvía la sociedad de aquel entonces. Como señala CALHOUN⁴⁸, la *Ilíada* y la *Odisea* son sin duda, los cuerpos más

⁴⁴ *La Odisea*, Libro I, p. 30-40.

⁴⁵ *Ibíd.* p. 41-57.

⁴⁶ *La Odisea*, Libro IV, p.p. 260-264.

⁴⁷ CANTARELLA, EVA. *Norma e Sanzione in Omero. ... op. cit.*, p. 264.

⁴⁸ CALHOUN, George M.; *The Growth of Criminal Law in Ancient Greece*, Greenwood, Westport, *Segunda reimpresión*, 1977, p. 15.

grandes e importantes de evidencia, de la historia remota de las instituciones europeas, así como el punto de inicio de cualquier investigación histórica respecto a la vida y el pensamiento del mundo occidental.

Un primer aspecto que debemos tomar en cuenta, radica en que la narración homérica se hace en base a mitos, esto es historias de seres sobrenaturales, consideradas como absolutamente verdaderas y sagradas, siempre referidas a la creación, es el relato de cómo algo ha llegado a existir o como se ha fundado una institución⁴⁹. El mito cumple la función de diseñar una imagen del mundo, en la que el universo se cimienta en una jerarquía de poderes sustentada en vínculos de dominación y sumisión⁵⁰, de manera que los dioses y de manera predominante Zeus, aparece en la religión griega como fuente absoluta de sanciones y recompensas; y es a partir de estas reglas de naturaleza religiosa, que se elabora un concepto de justicia que excede el plano meramente humano, pues a partir de las reglas religiosas se crea una costumbre de carácter obligatorio que sujeta a los

⁴⁹ ELIADE, Mircea; *Mito y Realidad*, Editorial Labor, Barcelona, 1991, p. 12-13. Para MALINOWSKI “*el mito no es una explicación destinada a satisfacer una curiosidad científica, sino un relato que hace revivir una realidad original y que responde a una profunda necesidad religiosa, a aspiraciones morales, a coacciones e imperativos de orden social, e incluso a exigencias prácticas. En las civilizaciones primitivas el mito desempeña una función indispensable: expresa, realza y codifica las creencias; salvaguarda los principios morales y los impone; garantiza la eficacia de las ceremonias rituales y ofrece reglas prácticas para el uso del hombre*”, MALINOWSKI, Bronislaw; *Myth in Primitive Psychology* en MALINOWSKI, Bronislaw; *Magic, Science and Religion*, The Free Press, Glencoe, p. 101-108.

⁵⁰ VERNANT, Jean Pierre; *Los orígenes del pensamiento griego*, Paidós, Buenos Aires, 1992, p. 92.

seres humanos a sus preceptos, mediante amenazas y promesas de castigo⁵¹. Se liga por tanto en el pensamiento griego original, el control, el castigo y lo divino, estructura que se reeditará en épocas posteriores y que explica como muchas de las instituciones penales occidentales, presentan una génesis netamente religiosa.

Ya hemos analizado anteriormente, que la sociedad greco micénica no contaba con leyes escritas o códigos, como mucho antes que ellos, los acadios, sumerios y semitas, o posteriormente, los mismos griegos de la etapa clásica o ateniense, desde las *Leyes de Solón* en adelante. Esto no significaba, sin embargo, que los griegos de la época micénica no cuenten con una concepción jurídica de su sociedad y que no tuvieran claro lo que constituía una falta o delito y la forma en que estos debían reprimirse. Si analizamos tanto *La Ilíada*, cuanto *La Odisea*, veremos que algunas conductas son definidas de manera coincidente como faltas graves y que existía un sistema de castigos que se aplicaba con rigurosidad.

Uno de los aspectos que debemos considerar primeramente es que la justicia y la concepción jurídica del delito, difería en mucho en el mundo homérico y en el ateniense posterior. La Grecia micénica y la Grecia Clásica o ateniense, tuvieron diferentes procedimientos para resolver conflictos y administrar justicia, es más, en la época homérica que analizamos en este trabajo, la necesidad de reaccionar a un acto lesivo era más una cuestión de honor que de justicia, pues el concepto de delito no existía aún y es el honor de la persona involucrada y los efectos de una

⁵¹ BUIS, EMILIANO J.; La ceguera de los justos. Transgresión, condena y compensación en la mythopoiesis tiresiana en *Göttinger Forum für Altertumswissenschaft*, 2003, pp. 154-155.

acción particular a la integridad de dicho honor, el que determina si esta acción es aceptable o no⁵². La justicia *pre Aeropaguita*, esto es aquella que se impartía antes de la creación del *Aerópago* en Atenas⁵³, tenía una naturaleza totalmente diferente a la que posteriormente se impartiría en este. En el *Aerópago* acudían los familiares de la víctima de un homicidio, a fin de solicitar que se condene al responsable de este acto. En la justicia *pre Aeropaguita* acudía el supuesto autor del homicidio, a reclamar que la venganza buscada por los parientes de la víctima era injusta, porque contravenía a las reglas relativas al sistema de venganza⁵⁴.

No existía aún el concepto de la pena como mecanismo de disciplinamiento y control social. Es más, la aplicación de un castigo dependía fundamentalmente de la capacidad física de la víctima o sus parientes, así como del grado de poder que ostentaren. La falta más grave sin duda está constituida por el homicidio, al que nos referiremos a continuación, así como a otras de menor gravedad, pero consideradas también como importantes.

⁵² CANTARELLA, Eva; Controlling passions or establishing the rule of the law? en ALLEN, Danielle; *The world of Prometheus: The politics of punishment in democratic Athens*, Princeton University Press., New Jersey, p. 434.

⁵³ Entre 621 y 620 a .C., con la emisión de la ley de Dracón.

⁵⁴ Íbid. P. 434.

Homicidio

Como ya se señaló, la sociedad micénica no contaba con normas codificadas, a diferencia de las civilizaciones sumerias, acacias o semitas preexistentes. La primera referencia al homicidio como delito se encuentra varios siglos después, en el *Código de Dracón*; sin embargo, vale resaltar que ya había un sistema de reacción frente a esta conducta, que tenía como núcleo la venganza privada y eventualmente el pago de una cantidad a los familiares de la víctima (*blood money*) o simplemente el destierro. En las obras homéricas se relata trece homicidios (aparte del de los pretendientes de Penélope), de los cuales ocho terminan en el exilio. Por cierto, no se diferencia la muerte ocasionada en actos de guerra, que aquella que se produce en una riña o una emboscada. En todos los casos, se generaba una obligación de venganza y eventual reparación, que dependía obviamente de la capacidad física y poder de los parientes y del autor del hecho. Cuando la víctima o víctimas eran de nivel social alto, el conflicto podía llegar a la guerra civil, como habría sucedido en caso de Ulises no llegar a un acuerdo reconciliatorio con los familiares de los pretendientes de su esposa Penélope⁵⁵.

La fórmula del homicidio era simple, si A mata a B o a uno de sus hombres, los parientes y compañeros de B deberán matar a A o a alguno de sus hombres y este esquema de venganza de sangre correrá *ad infinitum*⁵⁶. Este esquema de venganza en el que un

⁵⁵ BONNER, Robert J. y Gertrude SMITH; *The Administration of Justice from Homer to Aristotle, Vol. 1*, Greenwood Press, New York, 1968, p. 20.

⁵⁶ LEAF, Walter; The Trial Scene in Iliad XVIII en *The Journal of Hellenic Studies, Vol. 8*, The Society for the Promotion of Hellenic Studies, 1887, pp. 122-132.

homicidio aislado y accidental pudiera privar a una sociedad de varios de sus mejores elementos, además de inconveniente, aparece ya superado en la sociedad descrita por HOMERO, en el que el exilio en algunos casos y el pago de una multa en otros, aparecen como sanciones suficientes.

Al parecer, fuera del círculo de compañeros y familiares de la persona asesinada, no existe una condena generalizada en los casos de homicidio, excepción hecha cuando la víctima fuera uno de los padres del autor, en cuyo caso la condena era general. Cuando Orestes mata a Aegisto, el asesino de su padre Agamenón, no solo no es condenado, sino incluso aclamado por recobrar el honor familiar perdido, no así al matar a su madre Clitemnestra, tiempo después, cómplice también de la muerte de su padre. El honor recobrado, bajo circunstancia alguna justifica el matricidio⁵⁷.

En primer lugar debe resaltarse que en las obras de HOMERO, solo era considerado como voluntario el homicidio realizado como proceso racional y no por ímpetu⁵⁸.

El perjurio

En lo relacionado al perjurio, vale señalar que toda sociedad en sus primeros estadios de formación, busca reafirmarse a través de un entramado de valores que sus miembros compartan y que de manera especial respeten sin vacilación alguna. Es por esto que se hecha a mano lo religioso, aquello que está ahí y

⁵⁷ HOMERO; *La Odisea*, I, 298.

⁵⁸ PORTARELLO, Maria Stella; *Omicidio tra vendetta privata e punizione en Diritto & Questioni Pubbliche* 8, p. 139.

que, sin ser palpado, es temido por todos. Es por esto que, en el rito del juramento, entonces y ahora, se utiliza la invocación a la divinidad, para darle no solo solemnidad, sino presunción de veracidad a lo que quien vaya a declarar o afirmar algo, pueda decir. La institución del juramento no puede ser analizada al margen de su estructura religiosa, ni en la Grecia homérica, ni en la actualidad.

La traducción más cercana a *juramento* para los griegos es *horkos* y su sinónimo *herkos*, que significa *marco, aquello que confina o constriñe*⁵⁹. Así, desde que el juramento se convirtió en parte del ritual judicial, la palabra *horkion* (lo que es juramentado), se convirtió en sinónimo de la palabra *dikaion* (lo que es correcto)⁶⁰. De igual forma está relacionado con *exorkismos* (exorcismo), pues este pone a las personas y a la maldad *fuera del marco* y de esta manera, fuera de la protección de los dioses⁶¹.

En su acepción religiosa, el juramento es la forma de invocar a la deidad como testigo de la verdad de lo afirmado por quien hace el juramento y la seguridad de un castigo, en caso de faltarle al mismo. De esta manera, se consideraba que un hombre hablaba por la autoridad del dios que invocaba en el juramento y que estos dioses garantizarían sus afirmaciones, lo cual puede apreciarse en *la Ilíada* por ejemplo, en la que los dioses en cuyo nombre

⁵⁹ BOISACQ, E; *Dictionnaire Étymologique de la langue Grecque, 4ta. Edición*, Heidelberg, 1950.

⁶⁰ DIOGENES LAERTIUS; *Vitae Pilosophorum*, ed. H. S. Long, 2 vols., Oxford, 1964, 8, 33.

⁶¹ PLESCIA, Joseph; *The Oath and Perjury in Ancient Greece*, Florida State University Press, Tallahassee, 1970, p. 2.

se realiza el juramento, son llamados *martyroi* (testigo) y *epi martyroi* (fiadores o garantes)⁶².

En la sociedad griega homérica, el juramento generalmente incluía los siguientes elementos:

- I) Una declaración solemne de la verdad o la promesa;
- II) Una invocación al dios o dioses, para garantizar dicha declaración; y,
- III) Una sanción religiosa, independiente de la que la justicia humana pueda imponer, en forma de una maldición en caso que la persona que haga el juramento, incurra en perjurio. En sentido general, el juramento era meramente una solemnidad de afirmación o promesa, que realizaba alguien conscientemente ante la autoridad, el pueblo o si mismo⁶³. BLACK define a su vez al juramento griego como: *una promesa exteriorizada por quien realiza el juramento, en el sentido que su aseveración o promesa es realizada bajo el sentimiento inmediato de responsabilidad frente a uno o más dioses*⁶⁴.

⁶² HOMERO, *La Ilíada* 3, 278 “¡Padre Zeus, que reinas desde el Ida, gloriosísimo, máximo! ¡Sol, que todo lo ves y todo lo oyes! ¡Ríos!, ¡Tierra!, Y vosotros que en lo profundo castigáis a los muertos que fueron perjuros! Sed todos testigos y guardad los fieles juramentos...” y 7, 76 “Propongo lo siguiente y que Zeus sea garante...”.

⁶³ PLESCIA, Joseph; *The Oath and Perjury in Ancient Greece...*, op. cit., p. 3.

⁶⁴ HIRTZEL, R.; *Der Eid*, Leipzig, 1902, pp. 1 – 7 y 11.

El valor y la obligación de cumplimiento de aquello que se había jurado, era tan fuerte que incluso un dios que hubiera cometido perjurio, no podría escapar de la maldición de su juramento, llegándose a creer que de suceder esto, caería en un sueño profundo y sería privado de su divinidad, por un determinado número de años⁶⁵.

En cuanto a la naturaleza y determinación del perjurio, la cuestión no era del todo sencilla, pues entraba en consideración tanto el aspecto objetivo del incumplimiento, cuanto la intencionalidad de quien realizaba el juramento y no lo cumplía. ¿Había que determinar si no lo había hecho por su voluntad o por alguna causa superviniente a la que no pudo resistirse? ¿Una persona que juramenta sobre la verdad de una afirmación, sin saber que era falsa, comete perjurio? La palabra más común en el mundo griego para perjurio es *epiorkia*⁶⁶.

En *La Ilíada* se señala que Héctor hizo un juramento falso (*epiorkon epomose*) a Dolón, aun cuando la muerte de este le eximiera de la obligación de cumplir el mismo⁶⁷. Al parecer y a primera vista, un perjuro sería aquel que jura respecto de una proposición objetivamente falsa. Sin embargo, una generación después HESÍODO hace un análisis bastante más complejo, en el que ya se toma en cuenta un elemento volitivo, al referirse a la intención de quien realiza el juramento⁶⁸. Sin duda el mejor análisis y en el que se incorporan elementos que aún hoy se discuten en materia del perjurio, es el realizado por

⁶⁵ HESÍODO; *Teogonía*, p. 793 – 803.

⁶⁶ PLESCIA, Joseph; *The Oath and Perjury in Ancient Greece...*, op. cit., p. 83.

⁶⁷ HOMERO; *La Ilíada*, 10, 332.

⁶⁸ HESÍODO; *Teogonía*, 231.

ARISTÓTELES, quien al referirse a *La Ilíada* 3,76, es el primero en diferenciar entre el perjurio de un juramento promisorio, esto es romper o incumplir algo que se ha jurado (*to blaptein ton horkon*) y perjurio en un juramento en el que se afirma algo (*epiorkia*), limitando esta última solo y exclusivamente al juramento declarativo o afirmativo⁶⁹. Posteriormente filósofos como CLEANTO o CRÍSIPO trataron el tema, estableciendo pautas para la diferenciación entre el perjurio afirmativo y el promisorio, desde criterios objetivos (*alethorkein* o *pseudorkein*) para el primero y subjetivos (*euorkon* o *apiorkon*) para el segundo⁷⁰. Mientras ARISTÓTELES, CLEANTO y CRÍSIPO concuerdan en que la intención (hoy lo llamaríamos *dolo específico*) es fundamental para el establecimiento de la existencia del perjurio, discrepan en si este se puede aplicar al futuro (juramento promisorio) o solo al presente y pasado (juramento afirmativo)⁷¹.

En cuanto a su componente religioso, el perjurio se consideraba inescindiblemente ligado a la maldición del juramento. De acuerdo a HOMERO⁷² el perjurio es un pecador a los ojos de los dioses y las Furias *tomarán venganza del hombre que hubiere proferido un juramento en falso*⁷³. La imposibilidad del cumplimiento del juramento, como en el ejemplo de Héctor y Dolón, no justifica su incumplimiento y HOMERO llama *epiorkon* al primero, por haber prometido algo (la entrega de los caballos de Aquiles) al segundo, que

⁶⁹ LATTE, Kurt; *Meineid*, RE.

⁷⁰ CICERÓN; *De Fato*, 20 y ss.; *De Officiis*, 3,29.

⁷¹ PLESCIA, Joseph; *The Oath and Perjury in Ancient Greece...*, op. cit., p. 85.

⁷² HOMERO; *La Ilíada*, 23, 595.

⁷³ HOMERO; *La Ilíada*, 3, 279.

sabía que no iba a cumplirse por su muerte⁷⁴. En el mismo sentido, para HESÍODO el perjurio transforma el juramento en una pena (*pema*)⁷⁵.

Vale señalar que el juramento en la sociedad micénica jugaba un rol fundamental, pues podía referirse tanto a la legitimación y reconocimiento de un hijo, la propiedad de un bien o de un esclavo, la fidelidad al rey e incluso en el caso de procedimientos, respecto de la buena fe de los litigantes. En un trabajo posterior, analizaremos el lugar del juramento en el proceso de resolución de conflictos, especialmente en base a la escena de *La Ilíada* denominada *El Escudo de Aquiles*.

Hybris

La definición de *hybris* pasa fundamentalmente por infligir intencionalmente a una persona, vergüenza y deshonor. Para entender cómo funcionaba este concepto en el mundo homérico, es necesario aproximarnos al *honor individual* existente en aquel entonces. Recordemos que el individuo no puede entenderse fuera del grupo familiar al que pertenece, por lo que cualquier forma de deshonor no le afecta a él solamente, sino a todo el grupo al cual pertenece. Sin embargo, asistimos a los inicios del individualismo y por ende a una noción individual del honor, bajo la palabra *timè*. De origen religioso, pues se utilizaba *timan* para *honrar a los dioses* y *hai timai* para referirse a los honores rendidos al dios. Esta relación no era unilateral, como en la concepción cristiana, sino de doble vía, pues los dioses también honraban a las personas. Así el *timè* se nos presenta como un

⁷⁴ HOMERO; *La Ilíada*, 10, 332.

⁷⁵ HESÍODO; *Los Trabajos y los Días*, 804.

concepto complejo ya que no solo se refiere a sí mismo, sino a su eventual relación con los dioses y los ancestros⁷⁶. De ahí que el deshonrar a una persona, tenía bajo esta concepción una connotación mucho mayor que la de simplemente manchar su nombre y reputación.

En las obras homéricas el *hybris* aparece con diferentes acepciones, pues en la *Iliada* se expresa fundamentalmente en el deshonor que una persona ocasiona a otra con sus palabras o sus actos. De hecho, las disputas entre Aquiles y Agamenón muestran como el rey y líder de la expedición contra Troya entra en continuas discrepancias con el mejor de los guerreros del ejército aqueo. El primero considera que Aquiles, quien no duda en criticarlo e incluso ridiculizarlo públicamente, no le ofrece la obediencia y respeto necesarios, mientras este considera que su decisiva intervención en batalla y superior destreza, no son adecuadamente reconocidas por el rey.

En medio de las disputas entre el rey y el héroe insignia, se producen una serie de eventos en los cuales cada uno reclama en sus términos y bajo su especial temperamento, el arete (excelencia)⁷⁷. Así, cuando Agamenón debe devolver a Criseida, decide tomar a Briseida, la cual ya había sido previamente entregada a Aquiles. Esto por supuesto supuso una gran afrenta para el segundo, quien incluso consideró la posibilidad de enfrentar al rey con su espada. Detiene su intento ante la aparición de Atenea, quien le promete que Agamenón deberá pagar por esta *hybris* ocasionada

⁷⁶ GERNET, Louis; *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Albin Michel, Paris, 2201, p. 284.

⁷⁷ WHITMAN; *Homer and the Heroic Tradition*, Cambridge, Mass., 1958, pp. 183 y ss.; CANTARELLA; *Hybris in Omero*, 25.

por su arrogancia (*hyperhopliai*)⁷⁸, que en las obras de HOMERO debe entenderse como excesivo uso del poder o en algunos casos insultar a otro reiteradamente.

Ante la decisión de Agamenón de quitarle su premio ganado en combate (Briseida) y la conminación de la diosa Atenea, Aquiles se retira a su tienda junto a sus soldados (*mirmidones*) y decide no intervenir en la batalla. Las derrotas que los troyanos al mando de Héctor infligen a los griegos, obliga a reconsiderar su decisión a Agamenón, quien a través de Ulises envía a Briseida de regreso, además de una serie de magníficos regalos, que incluían la mano de su propia hija, nada más ni nada menos. Ante esto y aún presa del enojo, Aquiles dice que aun cuando recibiera diez o veinte veces más de lo que se le entrega, se negaría por la *hybris* de la que fue objeto⁷⁹.

En *la Odisea* el concepto de *hybris* tiene una connotación diferente y se refiere fundamentalmente a la vulneración de los deberes de la hospitalidad, expresada sobre todo en la forma abusiva y licenciosa con la que actuaban los pretendientes de Penélope, la esposa de Ulises, mientras este regresaba a casa de la expedición de Troya. De igual forma, se utiliza para describir el tratamiento abusivo que se da a los extranjeros (*xeinoi*), como forma de enojar a los dioses y ocasionar desastres⁸⁰.

Como contraposición a *hybris* aparece la *eunomia*, como una actitud de conformidad con los requerimientos sociales, más que obediencia específica de la ley, comportarse de acuerdo a la

⁷⁸ FISHER, N.R.E.; *Hybris*, Aris & Phillips Ltd., Warminster, 1992, p. 152.

⁷⁹ HOMERO; *La Ilíada*, 9, 367.

⁸⁰ LESKY; *History of Greek Literature*, 69.

distribución aceptada de privilegios, obligaciones y honores, así como la predisposición de acatar los procedimientos cuasi legales y las eventuales sanciones a imponerse⁸¹. *Hybris* en oposición, implica la predisposición de romper las reglas de trato y honor de los demás, sin provocación. De esta forma, aparece *hybris* como lo contrario a *eunomia* e *hybristes* como lo opuesto a *dikaios* (hombre justo)⁸².

Posteriormente, en la etapa ateniense se considerará a la *hybris* como un delito de importancia pública (*graphē*) y perseguible por cualquier ciudadano, pues se estimaba que era un delito no solo contra la víctima, sino contra la sociedad en su conjunto⁸³.

⁸¹ ANDREWES; *Eunomia*, CQ 32 (1938), pp. 89 y ss.; DONLAN; *Aristocratic Ideal*, pp. 10 y ss.

⁸² FISHER, N.R.E.; *Hybris*,... op. cit., p. 173.

⁸³ GAGARIN, Michael y David COHEN; *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge University Press, New York, 2005, p. 206.

BIBLIOGRAFÍA

ALLEN, Danielle, *The world of Prometheus: The politics of punishment in democratic Athens*, Princeton University Press., New Jersey, 2009.

ANDREWES, *Eunomia*, CQ 32 (1938).

ARISTÓTELES, *La Política*, Libro Primero, Capítulo I.

BOISACQ, E., *Dictionnaire Étymologique de la langue Grecque*, 4ta. Edición, Heidelberg, 1950.

BONNER, Robert J. y Gertrude SMITH, *The Administration of Justice from Homer to Aristotle*, Vol. 1, Greenwood Press, New York, 1968.

BONNER, Robert J., Administration of Justice in the Age of Homer en *Classical Philology*, Vol. 6, The University of Chicago Press, Chicago, 1911.

BUIS, Emiliano J., La ceguera de los justos. Transgresión, condena y compensación en la mythopoiesis tiresiana en *Göttinger Forum für Altertumswissenschaft*, 2003.

CALHOUN, George M., *Introduction to Greek Legal Science*, Scientia, Aalen, 1977.

_____, *The Growth of Criminal Law in Ancient Greece*, Greenwood, Westport, Segunda reimpresión, 1977.

CANTARELLA, Eva, *Norma e Sanzione in Omero*, Università degli Studi di Milan, Pubblicazioni Dell'Istituto di Diritto Romano, No. 13, Giuffrè, Milán, 1979.

_____, Private revenge and public justice, The settlements of disputes in Homer's Iliad en *Punishment & Society*, SAGE, Londres, 2001.

_____, *Hybris in Omero*, Incontri Linguistici, 1977.

CICERÓN, *De Fato*.

_____, *De Officiis*.

DIOGENES LAERTIUS, *Vitae Pilosophorum*, ed. H.S. Long, 2 vols., Oxford, 1964.

DONLAN, *Aristocratic Ideal*, Bolchazy-Carducci Publishers, 1999.

ELIADE, Mircea, *Mito y Realidad*, Editorial Labor, Barcelona, 1991.

EVANS, Arthur John; *The Palace of Minos*, Macmillan, Londres, 1921.

FINLEY, Moses I.; *El Mundo de Odiseo*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1961.

_____, The Problem of the Unity of Greek Law en *La storia del diritto nel quadro delle scienze storiche* (Atti del primo Congresso Internazionale della Società Italiana di Storia del Diritto), Florencia, 1966.

FISHER, N.R.E., *Hybris*, Aris & Phillips Ltd., Warminster, 1992.

GAGARIN, Michael y David COHEN. *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge University Press, New York, 2005.

GAGARIN, Michael; Dike in the Works and Days en *Classical Philology*, Vol. 68, No. 2, The University of Chicago Press, Chicago, 1973.

_____, *Early Greek Law* en GAGARIN, Michael (ed.); *The Cambridge Companion to Early Greek Law*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

_____, *Early Greek Law*, University of California Press., Berkeley, 1986.

_____, The Unity of Greek Law en *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

GEDDES, A.G., Who's who in the "Homeric Society" en *The Classical Quarterly*, Vol 34, No. 1, Cambridge University Press, 1984.

GERNET, Louis, *Recherches sur le development de la pensée juridique et morale en Grèce*, Albin Michel, Paris, 2001.

GRAVES, Robert, *La guerra de Troya*, Unidad Editorial, Madrid, 1998.

HARRISON, Jane Ellen; *THEMIS, A Study of the Social Origins of Greek Religion*, Cambridge University Press, Cambridge, 1912.

HESÍODO, *Theogonía*.

_____, *Los Trabajos y los Días*.

HIRTZEL, R.; *Der Eid*, Leipzig, 1902.

HOFFMAN, Gail; *Painted Ladies: Early Cycladic II Mourning Figures?* en *American Journal of Archeology*, Vol. 106, No. 4 (Oct., 2002).

HOFFMANN, Martin, *Die ethische Terminologie bei Homer*, Tübingen, 1914,

HOMERO, *La Ilíada*.

_____, *La Odisea*.

JAEGER, Werner, *Paideia*, Oxford, 1939.

LACEY, Walter C., *The Family in the Classical Greece*, Hudson, Londres, 1989.

LATTE, Kurt, *Der Rechtsgedanke im Archaischen Griechentum en Antike & Abendland 2*, 1946.

- LATTE, Kurt; *Meineid*, Bd., H. 2 (Apr., 1965).
- LEAF, Walter; *The Trial Scene in Iliad XVIII en The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 8, The Society for the Promotion of Hellenic Studies, 1887.
- LESKY; *History of Greek Literature*, Ty Crowell Co, 1966.
- MALINOWSKI, Bronislaw; *Magic, Science and Religion*, The Free Press, Glencoe, 1948.
- _____, *Myth in Primitive Psychology*, Angell Press, 2013.
- MATZ, F; *The Zenith of Minoan Civilization en The Cambridge Ancient History*, Vol. III, Part. I, Cambridge University Press, Cambridge, 1973.
- MAUREIRA, Max; *Dike, ius o la libertad irrealizada. Sobre la abstracción del derecho en Hegel en Anuario Filosófico*, 2015.
- MCDOWELL, Douglas; *The Oikos in Atenian Law en The Classical Quarterly*, Vol. 39, No. 1, Cambridge University Press, 1989.
- MIRÓN PÉREZ, María Dolores; *Oikos y Okonomia: el análisis de las unidades de producción y reproducción en el estudio de la Economía antigua*, Universidad de Granada, 2004.
- PAPAKONSTANTINOOU, Zinon; *Law and Adjudication in the Ancient Greece*, Duckworth, Londres, 2006.

_____, *Lawmaking and Adjudication in Archaic Greece*,
Bloomsbury, Londres, 2008.

PLESCIA, Joseph; *The Oath and Perjury in Ancient Greece*,
Florida State University Press, Tallahassee, 1970.

POMEROY, Sarah B.; *A Brief History of Ancient Greece: Politics,
Society, and Culture*, Oxford University Press, Nueva
York, 2004.

PORTARELLO, Maria Stella; *Omicidio tra vendetta privata e
punizione* en *Diritto & Questioni Pubbliche* 8, 2008.

RUIPÉREZ, Martin; *Historia de Themis en Homero* en *Emerita*
28, 1960.

SEALEY, Raphael; *Women and Law in Classical Greece*, The
University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1990.

SNELL, Bruno; *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*,
Giulio Einaudi editore, Turín, 2002.

STOLFI, Emanuele; *Introduzione aallo Studio dei Diritti Greci*,
Giappichelli Editore, Turín, 2006.

TSOUYOPOULOS, Nelly; *Strafe im Frühgriechischen Denken* en
Symposium 19, Karl Alber, München, 1966.

VERNANT, Jean Pierre; *Los orígenes del pensamiento griego*,
Paidós, Buenos Aires, 1992.

VIDAL-NAQUET, Michel Agustin Pierre; *Economía y Sociedad en la Grecia Antigua*, Paidós, Barcelona, 2002.

_____, Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l’Odyssée en Annales, 1970.

WHITMAN; *Homer and the Heroic Tradition*, Cambridge, Mass., 1958.

WOLFF, Hans Julius; *Juristische Gräzistik – Aufgaben, Probleme, Möglichkeiten* en Symposion 1971.