

NICOLE LORAUX

La ciudad dividida

EL OLVIDO EN LA MEMORIA DE ATENAS

conocimiento

katz

Nicole Loraux (París, 1943-Argenteuil, 2003)

Doctorada en el "Centro de investigaciones comparadas sobre las sociedades antiguas", que conducía Jean-Pierre Vernant, con una tesis titulada *Investigaciones sobre la oración fúnebre* dirigida por Pierre Vidal Naquet, Nicole Loraux fue, hasta su muerte en 2003, una de las figuras centrales en la renovación de los estudios de la Antigüedad griega. Directora de estudios en la École des hautes études en sciences sociales, tuvo a su cargo el departamento de Historia y antropología de la polis griega, e integró, con Vernant, Vidal-Naquet y Marcel Detienne, la Escuela de París. Los trabajos de Nicole Loraux han renovado la concepción existente sobre la Grecia antigua, principalmente en lo que se refiere a la política, la cuestión de los géneros y la relación entre lo colectivo y las sensibilidades individuales; su obra *La invención de Atenas* ha sido considerada como un texto pionero sobre la función cultural de la retórica en la democracia ateniense. Se ha señalado, sin embargo, que su mayor aportación han sido sus estudios sobre la ciudadanía y la democracia, la invención griega de nuevos elementos de la política y la importancia del disenso y los conflictos en la vida del poder, temas recogidos fundamentalmente en *La ciudad dividida*. Otras áreas de su trabajo han sido la división de los sexos en la Grecia antigua, y el lugar de la mujer en la sociedad ateniense, que estudió por medio del análisis de la oración fúnebre, la muerte y el duelo. Toda su obra se despliega entre la historia, la antropología y la política, para revelar las operaciones del pensamiento de la ciudad griega e instalar las investigaciones sobre el mundo antiguo en nuestra modernidad.

Otros títulos

cn 3010 *Leo Strauss*

La ciudad y el hombre

cn 3016 *Jon Elster*

Rendición de cuentas

La justicia transicional

en perspectiva histórica

cn 3001 *Michel de Certeau*

La debilidad de creer

cn 3030 *Michel de Certeau*

El lugar del otro

Historia religiosa y mística

ds 2019 *Manuel Cruz*

Cómo hacer cosas con recuerdos

Sobre la utilidad de la memoria

y la conveniencia de rendir cuentas

¿Es el olvido un requisito de la reconciliación, es acaso necesario olvidar para formar una nación unida? Nuestra época da, al parecer, una respuesta contundente, haciendo de la memoria el antídoto del mal: "conocer la historia para no repetirla", se dice, y se imputa al olvido las nuevas manifestaciones de la maldad humana.

Sin embargo, en el año 403 antes de nuestra era el olvido fue la base de la estrategia ateniense orientada a restablecer la unidad de la ciudad. Atenas –ciudad política por excelencia, allí donde la política "fue inventada"– eligió el olvido al término de una guerra civil que permitió a los demócratas retomar el poder, e hizo jurar a los ciudadanos que "no recordarían los males del pasado", que nadie volvería sobre el pasado, ni recordaría a los muertos ni las violencias de la guerra.

Es ese momento y esa circunstancia lo que está en el centro de la interrogación de Nicole Loraux en esta obra: ¿es necesario olvidar para reconciliarse y formar una nación unida? ¿Cuál es el buen uso de la memoria? ¿Qué era lo que realmente querían olvidar los atenienses? ¿De qué modo este conflicto entre memoria y recuerdo es central en la democracia? Al decretar la necesidad del olvido, los atenienses, sugiere Loraux, no quisieron hacer tabla rasa sino, antes bien, lanzaron negativamente una

invitación al recuerdo: los conflictos pasados, objeto de una especie de tabú, promovieron el vínculo entre los ciudadanos. ¿Se debe entonces fingir el olvido para hacer un buen uso de la memoria? Dicho de otro modo: ¿sería el tabú más eficaz que la conmemoración oficial?

isbn 978-84-96859-43-2

katz

www.katzeditores.com



De la misma autora

La invención de Atenas, Buenos Aires, Katz editores,
en preparación

La Guerra Civil en Atenas: la política entre la sombra y la utopía,
Madrid, 2008

Madres en duelo, Madrid, 2004

Né de la terre. Mythe et politique à Athènes, París, 1996

*Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté
et la division des sexes*, París, 1981

Nicole Loraux

La ciudad dividida

El olvido en la memoria de Atenas

Traducido por Sara Vassallo



conocimiento

Índice

Primera edición, 2008

© Katz Editores
Charlone 216
C1427BXF-Buenos Aires
Fernán González, 59 Bajo A
28009 Madrid
www.katzeditores.com

Título de la edición original: *La cité divisée.*
L'oubli dans la mémoire d'Athènes

© 1997, Éditions Payot & Rivages

Esta obra, publicada en el marco del Programa de Ayuda a la Publicación Victoria Ocampo, ha recibido el apoyo del Ministerio de Asuntos Exteriores de Francia y del Servicio de Cooperación y Acción Cultural de la Embajada de Francia en Argentina.

Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'Aide à la Publication Victoria Ocampo, bénéficie du soutien du Ministère Français des Affaires Étrangères et du Service de Coopération et d'Action Culturelle de l'Ambassade de France en Argentine.

ISBN Argentina: 978-987-1283-83-5

ISBN España: 978-84-96859-43-2

I. Ciencias Políticas. 2. Democracia. I. Sara Vassallo, trad.
II. Título
CDD 323

El contenido intelectual de esta obra se encuentra protegido por diversas leyes y tratados internacionales que prohíben la reproducción íntegra o extractada, realizada por cualquier procedimiento, que no cuente con la autorización expresa del editor.

Diseño de colección: tholón kunst

Impreso en España por Romanyà Valls S.A.
08786 Capellades
Depósito legal: B48494-2008

- 9 Agradecimientos
- 11 Prefacio

LA CIUDAD DIVIDIDA: ALGUNOS INDICADORES

- 15 I. El olvido en la ciudad
- 16 Las dos ciudades
- 21 Uno se divide en dos
- 25 En la intersección, *stásis*
- 29 Ares en la familia
- 37 Hacia la historia de un olvido memorable

- 43 II. Volver a politizar la ciudad

- 61 III. El alma de la ciudad
- 62 Qué conviene hacer con la *stásis*
- 67 Una palabra embarazosa
- 69 Las huellas del crimen
- 74 Una transferencia en forma de analogía
- 76 Del individuo-ciudad
- 81 ¿Platonizar?

BAJO EL SIGNO DE ÉRIS Y DE ALGUNOS DE SUS HIJOS

- 91 IV. El vínculo de la división
- 92 La más fuerte de las desvinculaciones
- 97 Acerca del *méson* y sus modos de ocupación
- 102 *Stásis*: un *Gegensinn*
- 106 El *kykeón*, el movimiento y la división

108	El conflicto en suspenso
113	La armonía de Ares
117	Cuestiones griegas
121	v. Juramento, hijo de Discordia
123	La traición en el juramento
129	Un acto de habla y sus efectos
132	<i>Araí</i> y Ares
136	El juramento en la ciudad
140	No recordaré las desgracias
145	vi. De la amnistía y su contrario
147	Dos prohibiciones de memoria en Atenas
155	Olvidar el no-olvido
163	Poder de lo negativo, fuerza de la negación
171	vii. Sobre cómo se sacó un día del calendario en Atenas
172	Dos textos sobre un día menos
176	Los días prohibidos
181	Un día bajo negación
185	El acto de sustraer
	POLÍTICAS DE RECONCILIACIÓN
197	viii. La política de los hermanos
198	Los hermanos contra la <i>stásis</i> y la <i>stásis</i> de los hermanos
201	¿Qué es un hermano?
204	Nombres del hermano
207	La ciudad de los hermanos
210	El parentesco puesto a prueba por el conflicto
217	ix. Una reconciliación en Sicilia
218	Cómo salir de una <i>diaphorá</i>
224	Acerca de las "fraternidades" en la ciudad
228	Hermanos, árbitros
233	x. La justicia como división
235	¿Una justicia sediciosa?
236	Acerca del proceso jurídico como lucha
243	<i>Dike</i> , arbitraje y reconciliación
247	<i>Stásis</i> , <i>dike</i> : el caso de Flionte

251	xi. Y la democracia ateniense olvidó el <i>krátos</i>
252	Una amnistía en Atenas
254	¿Cómo hacerse perdonar una victoria?
260	Cuando <i>demokratía</i> pierde el <i>krátos</i>
266	Una memoria al servicio del olvido
273	Bibliografía

Agradecimientos

Mi agradecimiento más profundo va dirigido a Miguel Abensour, que se ha empeñado en que este libro, fruto de quince años de estudio, sea publicado en su colección.

Agradezco asimismo a Philippe Lacoue-Labarthe por haber aceptado en 1987 ser mi interlocutor en el marco del Colegio Internacional de Filosofía, a propósito de un texto sobre la *stásis* convertido luego en el capítulo iv de este libro.

Expreso toda mi gratitud a Yan Thomas, que ofició de intermediario informático (pues yo era incapaz de ello) entre Miguel Abensour y yo, al igual que a Hélène Monsacré por su amabilidad al preparar este manuscrito que, de no contar con ella, habría tenido muchos errores, y por su relectura de las pruebas.

Dedico por tercera vez *La ciudad dividida* a Patrice, que sabe bien que es mi libro más importante.

Prefacio

Todo empezó con el discurso de Cleócrito conservado por Jenofonte en las *Helénicas*. Los demócratas atenienses acababan de triunfar sobre el ejército de los Treinta Tiranos. Algunos de los oligarcas más importantes —Critias, Cármides, oyentes de Sócrates transformados luego por Platón en epónimos de algunos diálogos— figuraban entre los muertos; un gran desaliento prevalecía, sin duda, entre la mayoría de las tropas de la “ciudad”, hoplitas vencidos por una tropa abigarrada y equipada con armas improvisadas... En medio de la exaltación de la victoria, todo habría hecho presentir una revancha por parte de los demócratas, a quienes Trasíbulo, antes del combate, había recordado la “guerra” que los Treinta habían librado contra ellos y las exacciones de que habían sido víctimas. Sin embargo, he aquí que un ateniense, marcado con el sello místico de Eleusis, marchaba a la cabeza de las filas de los demócratas preguntando a un ejército de conciudadanos adversarios: “Ustedes que comparten con nosotros la ciudad, ¿por qué nos matan?”. La pregunta misma —pregunta de demócrata, ya que un oligarca se habría adelantado a la respuesta dando por obvio que el adversario es el *enemigo*— era desconcertante (o tal vez, al contrario, demasiado gastada por lo anacrónica). Tan desconcertante como la amnistía anunciada por ella, por la cual los vencedores se aliarían con sus antiguos adversarios comprometiéndose mediante el más solemne de los juramentos a “no recordar las desgracias” del pasado.

Lo que importa, pues, es comprender por qué, un día del año 403 antes de nuestra era, el conciliador Cleócrito fue el portavoz del ejército victorioso de los “demócratas del Pireo”.

Empezaba así lo que para nosotros sería una larga indagación sobre el sentido que tiene para una ciudad la *stásis* [στάσις], para nombrar con un vocablo griego eso que designa a la vez una toma de partido, la facción, la insurrección y, como lo decimos en nuestra lengua tan romana, la

guerra civil. Nuestro proyecto inicial, postergado varias veces y latente en el transcurso de los años pero nunca olvidado, era interrogar en el terreno griego la especificidad *democrática* –en este caso ateniense– del pensamiento del conflicto en su vínculo, ya sea de oposición o de afinidad, con la definición de lo político. En el transcurso de la indagación, se nos hizo evidente que era indispensable aceptar instalar el conflicto en la polis porque era originario en ella desde siempre, agazapado bajo la denominación de lo político. Quizá lo que los griegos –aunque no sólo ellos– tratan de olvidar cuando proclaman una amnistía, es más ese vínculo originario que las “desgracias” recientes.

¿Pero se había pensado alguna vez que se podía encontrar otra cosa?

Había que empezar de una buena vez. La investigación comenzó, pues, con el entusiasmo propio de los comienzos, desplegando una especie de programa. Programa que tengo la sensación de no haber dejado nunca de desarrollar a partir de entonces. Después, como era de prever, las cosas se complicaron. No se trabaja impunemente sobre el conflicto y sería vano creer que podemos tocar el olvido fundador de lo político sin que algo reprimido emerja de nuevo... El caso es que el intento de articular, entre historia y antropología, la ciudad dividida con la polis conciliadora, no resultó un proyecto tan sereno como habíamos creído, sin duda con imprudencia, sobre todo cuando se hizo patente que sería ineludible interrogarse, aun de un modo totalmente provisorio, acerca de esa instancia pensante y deseante que es para un griego la polis. De ahí la convicción de que había que desafiar, a pesar de los riesgos, lo que yo llamaría el tabú del “sujeto”,* ese mínimo denominador común en torno al cual algo parecido a una unanimidad reúne a investigadores aun cuando todo el resto los separe.

Los textos que siguen, redactados a pedido de revistas o instituciones científicas hace unos ocho años, quisieran dar testimonio de esos primeros abordajes de la ciudad dividida, de los elementos permanentes que se manifestaron enseguida en ellos y con éstos, las tempranas divergencias en la interrogación.

La ciudad dividida: algunos indicadores

* La autora reúne en un solo término el doble sentido francés de *sujet*: el tabú de considerar la ciudad griega como “sujeto” y el tabú de la unicidad del “tema de estudio”. [N. de la T.]

I

El olvido en la ciudad¹

[En el Erecteo] además hay construido
un altar al "Olvido" (Leteo).

Plutarco, *Charlas de sobremesa**

En su comienzo, nuestro proyecto era comprender un hecho político, es decir, qué es lo que llevaba a los atenienses en el año 403 a.C. a prestar juramento de "no recordar los males del pasado".** Al término de la investigación (por cierto provisorio), llegamos a un texto trágico tomado del final de la *Orestíada*: unos versos de Esquilo nos sitúan en un registro de la realidad totalmente diferente, introduciendo un pensamiento cincuenta años anterior (y medio siglo es importante en la corta historia de la Atenas clásica). En el trecho entre el comienzo y el final se sitúan los interrogantes y las inquietudes de una investigación que recién empieza.

En el comienzo, pues, el proyecto era comprender un momento clave de la historia política de Atenas: después de la derrota final en la guerra del Peloponeso, después del golpe de Estado oligárquico de los Treinta "tiranos" y sus exacciones, se produce el retorno triunfante de los resistentes demócratas, que se vuelven a encontrar con sus conciudadanos, adversarios de ayer, para jurar con ellos olvidar el pasado de común acuerdo. Los historiadores modernos de Grecia dicen que es el primer momento, a la vez asombroso y familiar, de una amnistía. Los manuales insisten sobre

¹ La primera versión de este texto se publicó en la sección "Recherches" de la revista *Le Temps de la réflexion*, 1, 1980.

* En *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, Madrid, Gredos, 1987, IX, 6, p. 407, v. 741b.

** Adviértase que *rappeler les malheurs*, expresión en torno a la cual gira todo el ensayo, significa en francés *recordar las desgracias* y también *hacer recordar las desgracias*. [N. de la T.]

todo –pero también los escritos y discursos anteriores al año 400–² en que ese momento marca el vuelco por el cual Atenas deja atrás el siglo de Pericles para entrar en lo que se ha convenido en llamar “la crisis del siglo iv”. ¿Pero por qué elegir sumergirse en un acontecimiento, en este acontecimiento en particular? Quizá para sustraernos de los esquemas intemporales de la historia larga. Pero también por el placer y –así lo esperamos– el provecho que podemos sacar del ejercicio que consiste en arrancarle un acontecimiento a la historia-relato y a la vez a la historiografía conmemorativa, para abrirlo a muy antiguas cuestiones griegas. Es cierto que el año 403 a.C. tiene un peso peculiar en la historia de la ciudad modelo, que en ese siglo “inventa”³ la amnistía. Pero lo hace con los instrumentos conceptuales de una larga tradición, donde lo religioso y lo político son indisolubles. La ciudad –la ciudad de los historiadores– toma decisiones, pero la polis, esa figura cara a los antropólogos de Grecia, enfrenta también su propia división, en el tiempo de los hombres y en el tiempo de los dioses. En una palabra, intentaremos comprender la ciudad tomando la polis como punto de partida.

Se creará quizá que este procedimiento va de suyo, pero las cosas no son tan simples.⁴ En efecto, imaginemos a un historiador preocupado por lo político, que indaga acerca de lo político en Grecia, pero en una Grecia nada ejemplar, cuya imagen espera poder encontrar en los estudios de los antropólogos. Es ahí donde empiezan las dificultades. En el objeto polis como lugar de lo político se juega, para historiadores y antropólogos, una versión inédita de la parábola de las dos ciudades. El lector nos permitirá una incursión por las perplejidades de nuestro aficionado a lo político.

LAS DOS CIUDADES

Sobre el escudo de Aquiles, en el canto XVIII de la *Ilíada*, Hefesto dibuja dos ciudades humanas. Ambas son “bellas”, precisa el poeta. Una representa las actividades de épocas de paz, como el matrimonio o la justicia,

² Véase el capítulo 11.

³ Eso no significa que sea ésta la primera reconciliación de la historia griega ni la primera vez que se efectuó el juramento de “no recordar las desgracias”. Pero para la historiografía occidental, ese episodio ateniense se ha vuelto paradigmático y, al igual que la ciudad de Aristóteles, primero en sentido lógico y no cronológico.

⁴ Véase el capítulo 2.

la otra hace frente a la guerra que retumba a sus puertas. ¿En qué blasón dibujaremos las dos ciudades que los investigadores modernos, historiadores y antropólogos de la antigua Grecia se complacen en retratar sin descanso y como dándose la espalda?

Consideremos la ciudad clásica, la ciudad de los historiadores clásicos. Claramente separada de sus márgenes y cortada en buena parte de sus raíces sociales –tanto como, en lo esencial, religiosas– la ciudad es un grupo de hombres (de machos, para ser precisos; los griegos dicen *ándres*) asociados entre sí por una constitución (*politeía*) que puede ser democrática u oligárquica (en ese nivel de generalidad, el tirano no detentaría ningún lugar ya que, como lo dicen los mismos griegos, está excluido de la ciudad; a lo sumo se ve en él un momento siempre superado del desarrollo de la irresistible evolución de la historia constitucional de las ciudades griegas). La vida de la ciudad es política y militar ya que los *ándres* hacen la guerra y, reunidos en asamblea, toman decisiones en las que prima el sistema mayoritario de votantes. La ciudad tiene una historia que, para beneplácito de sus “colegas” modernos, ha sido ya escrita por los historiadores griegos (véase Loraux, 1980).⁵ Esa historia habla de constituciones y guerras y es indiferente a la vida silenciosa de las mujeres, los extranjeros y los esclavos. La ciudad relata sus *érga* (sus “actos”, en este caso sus altas hazañas militares). La ciudad habla consigo misma y se relata.

La ciudad de los antropólogos, en cambio, no opera en el tiempo del acontecimiento sino en el tiempo repetitivo de las prácticas sociales –el matrimonio, el sacrificio– donde el actuar puede aun hacer las veces de un modo de pensar. De pensarse a sí mismo asignando (o intentando asignar) un lugar al otro, a todos los otros y, por consiguiente, a lo mismo: tendiendo un puente desde las márgenes hasta el centro, hasta esos *ándres* que son la ciudad aunque, por ejemplo, necesiten mujeres para constituir la verdadera. De donde resulta que el matrimonio funda la ciudad asegurando su reproducción. Después de esta operación, por la cual la polis se constituye como sociedad humana, se la puede situar en relación con una alteridad. Pero la operación logra algo mejor aun: es cierto que la ciudad proclama la distancia que la separa de esa alteridad, tiempo de los dioses o mundo salvaje de los animales, pero lo hace sólo para integrar mejor ese mundo y en el lugar que le conviene. La ciu-

⁵ Para limitarse a un ejemplo ya viejo pero significativo, Glotz, autor de *La cité grecque* (1968 [1928]) olvida que es también el que escribió una tesis sobre *La solidarité de la famille dans le droit grec* (1904).

⁶ Respecto de la especificidad de la escritura histórica de los griegos, véase además C. Darbo-Peschanski (2000).

dad ha absorbido su afuera y el sacrificio funda la polis: lejos de los dioses, pero dotados de civilización, los hombres sacrifican a aquéllos un animal, y ese gesto distribuye el sistema de las exclusiones y las integraciones en torno al núcleo de los *ándres*. Del descuartizamiento sacrificial y de su interpretación en acto nacería en cada ceremonia lo político, igualitario como el reparto, isomorfo... (véase Detienne y Vernant, 1979). ¿Podríamos decir neutralizado? Lo político como circulación inmóvil, o la ciudad en reposo.

Ciudad de los historiadores, ciudad de los antropólogos. Pero como no hay nada que los griegos no hayan pensado antes que nosotros sobre la Grecia antigua, esas dos ciudades son, antes que nada, griegas. La que decide, combate, decreta la paz y después la rompe, es el objeto de los escritos llamados *helénicos*, la materia misma que denominamos Historia. La otra ciudad, que prorroga su identidad en el retorno intemporal de los gestos del ritual, constituye, más allá de la diferencia entre géneros literarios, una especie de modelo común de inteligibilidad: un discurso sobre lo humano cuyas proposiciones esenciales, reiteradas sin cesar, sirven para clasificar lo aceptable y lo extraño, o se prestan a las interferencias y a las distorsiones que hacen pensar.

Es indudable que el hombre griego, cuya vivencia hemos perdido para siempre, no elegía entre estas dos acepciones de la "ciudad". Pero tampoco es menos cierto que la necesidad de elegir una u otra no abandona casi nunca el horizonte del discurso griego. Lo probaría por ejemplo la obra de Heródoto, dominada por el modelo antropológico de la polis durante toda una época pero que hace un viaje por el país de los bárbaros, de donde vuelve con fuerza a la ciudad en movimiento de los *ándres* a partir del momento en que, con el avance de las tropas persas, la escena se traslada a Grecia. Heródoto, por lo tanto, elegía entre una de esas opciones,⁷ y también los historiadores modernos eligen entre las dos definiciones de la ciudad y lo que se han vuelto históricamente para nosotros. Es indudable que en la universidad, esa decisión se inscribe en el combate entre el conformismo y la heterodoxia, combate siempre abierto en el seno de los estudios griegos. Por fidelidad a Tucídides, se adopta la historia-relato o, en caso contrario, rechazando la tradición, se buscan en el discurso griego mismo argumentos para "enfriar" ese objeto denominado ciudad griega.⁸

7 Ni Hartog (1980) ni P. Payen (1994) niegan esa evidencia, aun cuando aspiren ambos a mostrar la profunda unidad de la obra.

8 De un modo similar, en *Penser la révolution française*, F. Furet (1978: 24) desea "enfriar" el objeto "Revolución Francesa".

Por supuesto, elegir es excluir. La "historia" excluye de lo político todo aquello que en la vida de la ciudad no es acontecimiento, pero también todo acontecimiento que el historiador estima no poder explicar del todo o de un modo conveniente apelando a una "razón" griega. Ocurre así que para desembarazarse del tiempo de la religión y del lento trabajo del mito, basta con un capítulo, algunas páginas o una frase, que lo incluyan como una dimensión muy importante de la vida cívica.⁹ Y al estudiar los acontecimientos de 404-403 a.C., se pasa por encima de ellos así como se escamotea uno que otro discurso en que el jefe de los resistentes demócratas estima que los dioses combaten a las claras a favor de sus tropas, mandándoles lluvia o buen tiempo según se les dé la gana.¹⁰ ¿Qué hacer con esa información? Nada. No hacer nada es tendencioso, pero no importa, todo se subsana considerando, por ejemplo, que ese pasaje se ha filtrado por una torpe equivocación en un relato juzgado poco selectivo, ya que pertenece a un historiador que no merece mucha confianza. Ya que el historiador de la Antigüedad preferiría no tener nada que ver ni hacer con las complicidades entre los demócratas y los dioses, porque entre los dioses y la democracia quiere poder elegir y clasificar.

Por el lado de los antropólogos, en cambio, la causa de lo "político-religioso" ya no necesita abogado defensor.¹¹ Lo cual es una indudable ventaja para el que, como nuestro aficionado a lo político, no se satisface con laicizar de entrada la ciudad griega. Pero lo político construido de ese modo se parece mucho al *mito* de lo político, porque se sitúa en el segundo alargado al infinito del sacrificio, naciendo sin cesar en el ritmo lento de los gestos del rito. Término medio homogéneo y funcionamiento igualitario, eso sería la ciudad o, mejor dicho, la idea de la ciudad. Porque en la realidad cotidiana de la vida en la ciudad, no cabe duda de que la práctica más difundida fue la desigualdad de los ciudadanos entre ellos. No cabe duda de que la cuestión de la cantidad de igualdad introdujo desgarramientos dentro del consenso. Para ratificarlo, es inútil recurrir a los relatos de Tucídides o de Jenofonte; basta con leer a ese "antropólogo" que fue Aristóteles.¹² Los pensadores de lo político isomorfo leyeron a Tucídides y a Jeno-

9 Desde 1980, en que escribí estas páginas, las cosas han cambiado de un modo visible entre los historiadores, por la simple razón de que la mayoría de ellos han integrado los interrogantes de la antropología.

10 Me refiero a Trasíbulo en Jenofonte, *Helénicas*, II, 4, 14.

11 Extraemos esta noción de M. Detienne, que la teoriza ampliamente.

12 Por ejemplo en *Política*, Libro V, I, 1301a 28 y ss.: "ser más, menos, bastante o no bastante [igualitario]". Respecto de la interpretación aristotélica de la *stásis*, véase Loraux (1993a).

fonte, a Aristóteles y a muchos otros. Saben que la ciudad está atravesada por impulsos que no se reducen al movimiento regular y repetitivo de la rotación de las cargas, esa redistribución anual de lo político en que se encarna el reparto igualitario. Pero la dificultad permanece intacta porque ¿cómo hacer surgir, de un modo verosímil, la violencia de lo homogéneo, a menos que se invoque la regresión del hombre “vuelto al estado salvaje” y fuera de los límites de lo humano¹³ o que se saque a relucir la figura del tirano, hombre-lobo, animal o dios, que se excluye de la ciudad a fuerza de ejercer un peso excesivo en ella? (véase Detienne, 1977: 143-144; así como Detienne y Svenbro, 1979: 228-230).

Tomemos por ejemplo el asesinato de Efialtes, jefe demócrata y maestro intelectual de Pericles, muerto en 461-460 a.C. por haberse atrevido a reducir las desmesuradas prerrogativas del Areópago, consejo aristocrático rodeado de una aureola de terror sagrado. Se trata sin duda de un asesinato político, mencionado como tal en la historia-relato sin demasiados comentarios, es decir, manteniendo el lugar que merece un hecho de cierta importancia. Los teóricos de lo político-religioso desearían, sin duda, saber algo más respecto del brusco cambio que le valió al reformador ser víctima de un “crimen astuto” (*dolophonetheis*)¹⁴ justo después de que limitó la jurisdicción del antiguo Consejo al juicio de las causas por asesinato (*phónou díkai*). Pero en el nivel de generalidad de lo político, no hay mucho que decir acerca de esa muerte. Tan poco, al parecer, como en el discurso de los atenienses, que se han mostrado extremadamente discretos sobre ese punto de la historia de Atenas...

Se elige, pues, entre dos alternativas: o se trata de decisiones desprovistas de intenciones ocultas, o de un pensamiento situado a una lejanísima distancia de todos los actos. ¿Será que para interesarse por lo político griego hay que decidir primero de qué hay que depurarlo?

El aficionado a lo político cuya ficción verdadera pintamos aquí va a rechazar esta alternativa, y tiene sus razones. Así, retornando a la idea que, como historiador moderno, se hace de la polis griega concebida como origen de lo político, va a volver a la ciudad para buscar en ella ese “gesto inaugural” de lo político que es el “reconocimiento del conflicto en la sociedad” (Lefort y Gauchet, 1971). Buscará allí ante todo ese funcionamiento de la palabra que es fácil perder cuando se atiende al antes o al después de lo político. Por eso, nuestro historiador no aceptará ni detenerse, con el

antropólogo, en el sacrificio que inaugura toda asamblea del pueblo, ni comenzar con el decreto que clausura toda sesión de la *ekklesia* [asamblea del pueblo] e introduce al discurso. Porque en el interludio entre el principio y el fin, encontramos esta invención griega que es el debate contradictorio seguido por una votación.¹⁵

Una votación: la victoria de un *lógos* sobre otro. *Nike*, dicen, en efecto, los griegos, adoptando el término utilizado en el lenguaje de la guerra y los concursos. Al negarse a situarse en la rivalidad de las dos ciudades, el historiador de lo político preferirá abocarse a la rivalidad en la ciudad, como para hacer ver que no olvida que los acontecimientos de fines del siglo V a.C. en Atenas nos han proporcionado un punto de partida.

UNO SE DIVIDE EN DOS

Es inútil mantener, ni siquiera por un instante, la ilusión de un supuesto acceso inmediato a la realidad del debate contradictorio o a las modalidades del conflicto. El historiador de la Grecia clásica sabe que no dispone de ningún documento que le permita asistir en forma directa a una sesión de la asamblea, lo cual le daría informaciones sobre el desarrollo preciso de una lucha política. Sin archivos, sin ninguna representación plausible, textual o en imágenes, de una votación, no le queda más remedio que atenerse al discurso. El discurso es el relato histórico-gráfico que opera para siempre una clasificación en lo real. Por ejemplo: si no se hubieran descubierto, gracias a las excavaciones del ágora, innumerables cascos con representaciones de ostracismo con el nombre grabado de un cierto Calixeno (un personaje que fue, no obstante, lo bastante importante como para que muchos atenienses hayan temido su influencia), éste hubiera sido un desconocido en la historia política de Atenas y de hecho, a falta de un relato de historiador al respecto, lo sigue siendo (Raubitschek, 1952-1953, y Vanderpool, 1973). En cuanto a los decretos, son discursos, y discursos pronunciados *a posteriori* que, lejos de dar cuenta del desarrollo efectivo de una asamblea, solamente construyen y limitan el recuerdo que se ha decidido mantener de ellas.

Discurso por discurso, más vale tomar distancia e intentar discernir lo que dicen los griegos un poco en todos lados de una victoria en la asam-

13 De ese modo interpreta la *stásis* un antropólogo de Grecia. Véase Frontisi-Ducroux (1980) y la crítica que hago de esta posición en Loraux (1995).

14 Aristóteles, *Constitución de los atenienses* 25, 4.

15 Encontraremos una bella definición en Vernant (1962: 41). Para el recuento de votos como invención griega, consúltese J. A. O. Larsen (1949).

blea ya que, del mismo modo, inventaron la política moldeándola en la figura de la victoria.

Ahora bien, desde la *Odisea* hasta la *Guerra del Peloponeso*, lo que dicen los griegos es lo siguiente: que la peor tesis triunfa, habría triunfado..., puede triunfar, ya ha triunfado. Puede ocurrir, por cierto, que se tome la buena decisión, que haga olvidar la amenaza o que anule por un pelo los efectos perniciosos de un voto anterior. Pero, curiosamente, para relatar esa buena noticia, los textos renuncian a menudo al vocabulario de la victoria. Como si la existencia misma de una victoria fuera por naturaleza un mal. Hay sin duda ideas más tranquilizadoras, como que la ley de la mayoría rige todas las votaciones y debería ser una garantía. Pero cuando la mayoría triunfa “para el bien”, parecería que ese voto se hubiera obtenido por lo regular con un estrechísimo margen; el ideal siguen siendo las decisiones tomadas por unanimidad, como si, al proclamar en voz alta la unidad de ese todo que es la polis, se tratara de olvidar que por un brevísimo momento —el del debate, en resumen, la asamblea— la ciudad necesariamente se divide (Loroux, 1990a). Olvidar la división, olvidar el debate... Se ha dicho de la polis griega que “sólo se la conoce enmascarada”.¹⁶ Añadiremos a esta constatación la hipótesis de que ocurre así porque se oculta a sí misma la realidad de su funcionamiento detrás de una máscara, con una notable constancia.

Interesarse por la legitimidad del conflicto nos lleva enseguida, pues, a intentar comprender lo que los griegos han dicho de su ilegitimidad. Lo cual viene a ser lo mismo que reflexionar sobre ese esfuerzo por así decir constitutivo de la unidad del pensamiento político de los griegos, tendiente a neutralizar la existencia de esa instancia política en tanto *níke* y *kráto*s, es decir, como victoria y superioridad de un partido sobre otro. A la ciudad poseída por la guerra, la *Iliada* opone la ciudad pacífica, la del matrimonio y la justicia. Ahora bien, en el seno de la paz, he aquí que la justicia es conflicto (*neikos*), lo cual no asombra demasiado en Grecia, donde toda acción judicial es combate,¹⁷ y grave en este caso preciso, ya que en él se pone en juego la vida de un hombre. Y he aquí que en esta bella ciudad “la gente grita a favor ya sea del uno ya sea del otro y, para apoyarlos, forman dos partidos”. ¿Reconocimiento sereno de la legitimidad del conflicto? Se objetará que la decisión no corresponde a ninguno de los dos grupos

sino a un procedimiento complejo que pone en juego a un *histor* y al Consejo de los Ancianos. ¿O habría que entender que en esa ciudad donde no ha surgido todavía la Ciudad, una división meramente provisoria no compromete el destino de la colectividad ya que nada debe sancionarla? En todo caso, el asunto se resuelve con un concurso de “veredictos rectos”, esos dichos eficaces que, como la palabra del buen rey en Hesíodo, saben dar vuelta “sutilmente” una situación. Realmente, nada parece amenazar desde adentro la bella ciudad homérica. En cambio, el poeta de la *Iliada* sabe dar claramente un nombre y un lugar al mal absoluto, situado del otro lado: el nombre de *Éris*, “Lucha”, o de *Ker oloe*, “Muerte funesta”, cuyo lugar no está dentro de las paredes sino a las puertas de la ciudad asediada por los ejércitos invasores. Algunos siglos después, la redistribución de estos datos es un hecho consumado y en el final de *Euménides*, Esquilo opone la guerra extranjera en que se gana en renombre (la única buena porque es la única gloriosa para la polis) a esa calamidad que es la guerra intestina. Entendamos por ello que sólo la ciudad dotada de paz interior podrá —lo cual es su deber y su destino— llevar la guerra afuera de sus puertas, y en esa guerra no domina ya una muerte funesta sino la “bella muerte” de los ciudadanos por la patria. Las dos ciudades homéricas, la que celebra matrimonios y la que guerrea, se funden en una sola, en la figura de la buena ciudad, mientras que la división, convertida en amenaza absoluta, se instala en la ciudad enferma y desgarrada por el enfrentamiento de los ciudadanos entre sí.¹⁸

No se puede negar que hay un largo trecho entre la división de las opiniones y la lucha sangrienta. Y sin embargo, limitarse a decir eso —por lo menos es esa la hipótesis— es conformarse con imitar a los griegos, que no dejan de hacerlo.

La guerra civil es, para un griego, la abominación de la desolación. En vez de perderse en consideraciones acerca del carácter “natural” de esa condena (¿cuál es, para un historiador, el estatuto de lo “natural”?), es más útil detenerse en el vocablo con que los griegos nombran ese enfrentamiento: *stásis*. Según la observación simple y contundente de M. I. Finley, el término no designa, etimológicamente, otra cosa que una posición, el hecho de que la posición se convierte en partido, que el partido se constituye necesariamente con fines de insurrección, que una facción exige indefinidamente la existencia de otra facción y que, por consiguiente, la guerra civil se enardece. Esa evolución semántica no debe interpretarse “en el

16 Véase en Vidal-Naquet (1970: VII, 1019) el artículo “Grèce”, en *Encyclopaedia universalis*. El autor no retoma esa frase en “Une civilisation de la parole politique” (Vidal-Naquet, 1981).

17 Véase el capítulo 2. Para la justicia como división, véase el capítulo 10.

18 Homero, *Iliada*, canto XVIII, v. 490-510. Véanse los comentarios de Gernet (1968: 218-222) y sobre todo de Benveniste (1969: II, 240-242); Hesíodo, *Teogonía*, v. 89-90, donde se menciona la palabra del buen rey; Esquilo, *Euménides*, v. 858-866.

campo de la filología sino en la sociedad griega misma”.¹⁹ Agregaremos, por nuestra parte, que debe interpretarse que el pensamiento griego de la ciudad, el cual revela la misma condena, desde que Hesíodo establece una equivalencia entre *agorá* y *neikos*—entre el lugar del intercambio de la palabra y los conflictos, encarnación funesta de la Mala Lucha— hasta la ciudad ateniense de 403 a.C., no sabe bien dónde catalogar a los hombres que se han “sublevado por la democracia” (*stasiásantes hupèr tès demokrátias*), pasando por Esquilo y el deseo formulado por Atenea en *Euménides* de una “victoria que no sea mala” (*níke me kake*) (entendamos: que no se convierta en el triunfo de una parte de la ciudad sobre la otra).²⁰ *Stásis*, o la división transformada en desgarramiento. Desde Solón hasta Esquilo, *stásis* es una herida profunda en los flancos de la ciudad.

En la ciudad de los *ándres* tan cara a los historiadores griegos, con la *stásis* hace irrupción el desorden y de golpe, en el relato de Tucídides sobre los acontecimientos de Corcira en 427 a.C., se cuelan por la falla así abierta los olvidados del relato que son las mujeres y los esclavos que combaten a favor del partido popular.²¹ Una batalla implacable se desencadena, pues, en el seno de la polis, una batalla sin hazañas ni trofeos pero no sin victoria, una batalla que imita y desvía aquellas que es lícito librar contra el enemigo de afuera. He aquí que en virtud de un desplazamiento monstruoso del sacrificio, el degüello (*sphagé*) convierte a los ciudadanos en víctimas. He aquí que las mujeres, destinadas normalmente a no moverse de sus casas, suben a los techos y los esclavos sirven de compañeros de lucha.

La *stásis* perturba, como se ve, los modelos y sus certezas tranquilizadoras. Los historiadores modernos de la Antigüedad no dejaron de anatematizarla. Bajo la traducción de “guerra civil”, designa un acontecimiento cuya repetición constituye, para Glotz por ejemplo —y también para un Fustel de Coulanges (Loraux, 1993a: 188)— la trama de la “historia de Grecia” (y sin embargo, según las categorías del mismo Glotz, la guerra civil es lo que la invención de lo político hubiera debido conjurar, ya que la ciudad sólo habría instaurado el voto como “remedio preventivo” a la división sangrienta: ¿la guerra civil estaría, por lo tanto, en el principio pero también en el medio y al final, como recurrencia inevitable de un mal que

19 Habría que citar íntegramente la frase de Finley (1984: 94). Acerca del carácter “natural” de la condena de la *stásis*, véase por ejemplo C. W. MacLeod (1973: 274-275).

20 Hesíodo, *Los trabajos y los días*, v. 29-30; *Teogonía*, v. 86-90; Lisias, *Epitafio*, 61; Esquilo, *Euménides*, v. 903.

21 Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, Libro III, 73-74, 1. Respecto de las mujeres, véase Loraux (1989: 273-300).

funda la ciudad?).²² Cuando la nombran con su nombre griego, los historiadores no vacilan en derivarla de la competencia, de ese espíritu agonístico en el que desde Jacobo Burckhard²³ se busca el resorte griego de la vida en la ciudad. Pero conviene observar, aunque se lo olvide en general, que cuando condena la *stásis* (como suele hacerlo regularmente), el pensamiento griego de la ciudad debe borrar a toda costa su origen *político*—por ejemplo cuando la asimila a una enfermedad, *nósos*, caída funestamente del cielo— para preservar esa instancia política consensual que sería lo político propiamente dicho. Pero al proceder a esa operación de salvataje que se parece mucho a una denegación, ¿adónde va a parar la conciencia griega de lo político?

Tenemos que detenernos de nuevo, precisamente, en esa operación intelectual para comprender la *stásis* y volver así, mejor armados, hacia la Atenas del año 403 a.C., ciudad convaleciente que llega hasta a rechazar la memoria de la división. Ello nos permitirá también, tal vez, asignar un estatuto al consenso igualitario de la polis oponiéndolo a su muy real desgarramiento.

Este es nuestro proyecto, que por el momento nos hemos limitado a describir. A él apunta la investigación en la que nos empeñamos, y que durará sin duda mucho tiempo. Dejemos de lado a partir de ahora la ficción del historiador aficionado a la política: nuestro encuentro con el objeto *stásis* no se ha producido al término de un recorrido teórico centrado en un solo descubrimiento, tal como el que hemos tratado de reconstruir hasta ahora. Ni súbito ni realmente controlado, el encuentro con un objeto es el resultado de los meandros de una indagación y a menudo se produce mucho antes de que el investigador se percate de él, a lo largo de un trayecto en buena parte inconsciente y a través de intereses teóricos que coexisten durante mucho tiempo antes de entrecruzarse.

EN LA INTERSECCIÓN, STÁSIS

Retrospectivamente, una vez producido el encuentro, las cosas parecen claras. Podemos entonces reconstruir un proceso y decir, por ejemplo, que una investigación sobre la *stásis* se sitúa en el punto de intersección entre dos búsquedas realizadas en forma independiente y que trataremos a partir de ahí del mismo modo. Lo podríamos decir pero preferimos no acep-

22 Compárese en Glotz (1968) las páginas 113-114 y 66-69.

23 Véanse las breves pero sugestivas observaciones de C. Ampolo (1992: 115-116).

tar el engaño de la transparencia. Avanzamos a tientas y sólo a tientas, y de vez en cuando encontramos algo. En nuestro caso, por ejemplo, un recorrido por el imaginario ateniense del tema de lo autóctono siguió a un estudio centrado en la idea de la ciudad, antes de percatarnos un buen día de que, por uno de esos movimientos pendulares que en la investigación parecen anular retrospectivamente las diferencias, nos habíamos ladeado de nuevo hacia la idea de la ciudad, pero esta vez de la ciudad en su relación con la división, con su división.

Como todos lo comprueban, ya sea para irritarse o para regocijarse, la ciudad, para una larga tradición de la historia de Grecia, es Atenas. Pero no se procedería impunemente a esa identificación si los propios atenienses no la hubieran ya elaborado con insistencia, o si Atenas no se hubiera pensado y no hubiera logrado imponerse como *la* ciudad. Hemos pensado que el estudio de la oración fúnebre ateniense nos permitiría designar uno de los lugares en que se efectúa esa operación. En la oración fúnebre en honor de los ciudadanos atenienses caídos en la lucha, es central el modelo de la “bella muerte” del combatiente que, habiendo conquistado el valor, entra en la eternidad de la gloria. Los hombres mueren pero la ciudad permanece, todopoderosa, indivisible como la idea misma de la unidad. Los ciudadanos están muertos ya cuando el orador se adelanta para exaltar Atenas a través de los atenienses: sobre esos muertos abstractos, la ciudad construye su idealidad. Gracias a esa transferencia gloriosa, Atenas se instala en la intemporalidad de la nobleza y la democracia, que los oradores rivalizan en exaltar con sus elogios, encontrando su principio en la *areté*, esa cualidad eminentemente aristocrática que es el valor. Lo esencial, entonces, residía en esa imposibilidad propia de la democracia griega (ese régimen modelo) de inventar, para referirse a sí misma, una lengua democrática.²⁴ Esto comienza por cierto con el nombre mismo de *demokratía*, que habla de victoria o superioridad (*krátos*) del pueblo,²⁵ palabra que no se pronuncia sin múltiples precauciones oratorias. ¿La democracia sería una victoria tan peligrosa hasta el punto de que sólo pudiera asumírsela en el registro a la vez noble y guerrero de la *areté*? El miedo de la *stásis* nunca está lejos y de hecho, nos habíamos topado con esta cuestión cuando trabajábamos sobre la oración fúnebre. Pero no había llegado todavía el momento de interrogar el pensamiento cívico de la división. En el campo del valor, todo se reabsorbe en el seno de la unidad de la ciudad, ciudad una, como debe serlo el lugar geométrico de los semejantes. Y lo que lla-

24 En *L'Invention d'Athènes* (Loraux, 1981a), que resumo aquí a grandes rasgos.

25 Para el sentido de *krátos*, véase Benveniste (1969: II, 74-77).

maba la atención en el discurso de la democracia sobre su propio valor era el proceso en virtud del cual la oración fúnebre funciona para nosotros como una ideología; y para los atenienses como una de las vías privilegiadas del imaginario de la ciudad.

Nuestra preocupación fue entonces ubicar el lugar y la función del mito en el juego movedizo de ese imaginario. El ejemplo que habíamos elegido, el del mito ateniense de ser autóctonos, provenía a su vez de la oración fúnebre, de la que nos queríamos alejar, no obstante, con el fin de intentar enraizar el mito en la ciudad, en el espesor complejo de sus “niveles”, en la cartografía de sus lugares y múltiples discursos. Los atenienses han nacido todos de la misma tierra en la oración fúnebre, pero son nativos por derivación, tanto en el ceremonial de la Acrópolis como en el teatro trágico, en tanto son herederos del niño Erictonio, autóctono primordial nacido de la tierra cívica. En la reflexión ateniense sobre la ciudadanía, que funda míticamente el nacimiento de Erictonio, surgen dos preguntas apenas disimuladas en el discurso y en las imágenes: el lugar de las mujeres —y de la división de los sexos— y el parentesco en el seno de la ciudad. Los *ándres* son autóctonos frente a las mujeres, elementos secundarios o considerados como tales. Pero también, en tanto autóctonos, los *ándres* encuentran entre ellos y lejos de las mujeres un lugar para pensarse, un lugar donde la ciudad es una, ya que está constituida por *ándres* idénticos a sí mismos: ese lugar es el parentesco originario de los que individualmente tienen cada uno un padre y de los que tienen todos, colectivamente, la misma madre. Nos abocamos entonces a comprender cómo se piensa, en ateniense, el nombre de esa madre —¿Gea? ¿la Tierra? ¿o la virgen Ate-neá?— y a determinar por ende el lugar de las mujeres en el pensamiento ateniense de la ciudadanía.²⁶ Sólo después nos ocuparíamos del parentesco, cuando la *stásis* se hubiera apoderado de la ciudad... Pero no nos anticipemos y, sobre todo, no cedamos a la tentación de reconstruir un desarrollo transparente, ya que después y sólo después nos dimos cuenta de que al estudio de la ciudad como unidad siguió la reflexión sobre la división de los sexos y nos percatamos de que la división de los sexos nos hizo entrar subrepticamente en la ciudad como familia dividida.

Al empeñarnos en comprender lo que se hizo y se dijo en Atenas en el año 403 a.C., queríamos así, en primer lugar, volver al acontecimiento, luego de un recorrido por las figuras intemporales de lo imaginario. Esto significaba, aparentemente, retornar a un abordaje de lo político que no se agotara en seguir pensando indefinidamente la diferencia de los sexos y que

26 Resumo aquí lo esencial de *Les enfants d'Athéna* (Loraux, 1981b).

abandonara las ensoñaciones sobre los orígenes, para ocuparse de problemas más inmediatos. En 405 a.C., la guerra del Peloponeso desemboca en la derrota del imperialismo ateniense y los Largos Muros de Atenas son destruidos al son de las flautas espartanas. En 404 a.C., la guerra civil se instala en la ciudad, con las proscripciones y la violencia oligárquica de aquellos a quienes, para excluirlos de la polis, se les da el nombre de Treinta tiranos. En el año 403 a.C. y luego en el 401 a.C., se marca por fin el restablecimiento de la democracia y el juramento, solemnemente prestado por todos los ciudadanos reunidos de nuevo, de *no recordar los males*, convertidos ahora en hechos pasados y relegados al no-ser del olvido. *Mnesikakeîn*: esta amnistía modelo (que ya se había pensado como tal en las décadas posteriores a 403 a.C.) fija en el tiempo de la cronología la decisión muy griega de olvidar la división de la ciudad. Fue así como nos dimos cuenta (y muy rápidamente), de que para comprender qué es lo que se juega en el año 403 a.C., había que anudar una con otra dos temporalidades, situando un gesto político fechado a fines del siglo V a.C. en la larga historia griega de la *stásis*, efectiva en todo momento en una o en varias ciudades, pero siempre rechazada en el pensamiento griego de lo político.

En el relato de Jenofonte de los años 405-403 a.C., todo está ya jugado mucho antes de ese día en que la procesión victoriosa de los demócratas en armas subió hasta la Acrópolis para ofrecer sacrificios a Atenea. Todo se juega en una batalla en que los demócratas resultan vencedores y donde muere Critias, el más tiránico de los Treinta. Entonces, entre los dos ejércitos, el heraldo de los misterios de Eleusis, que combatía en el sector de los demócratas, se adelanta para dar una lección de política: "Conciudadanos, ¿por qué nos destierran? ¿Por qué quieren matarnos? No somos nosotros quienes los hemos dañado...". En una palabra, la *stásis* no tiene sentido. Pero sí lo tiene la comunidad compartida de las actividades sociales y de los peligros militares y, sobre todo, el parentesco que teje los vínculos necesarios para que lo que une permita evitar el pensamiento de lo que separa. Porque, en esta lección sobre la polis, sólo tardíamente será cuestión de lo político, en una frase incidente que lo designa de un modo neutro: *politeúesthai*, o sea, la vida en la ciudad.²⁷ El estudio de este texto nos llevaba a una hipótesis y a una sorpresa. Formularemos la hipótesis del modo siguiente: la polis igualitaria del consenso, modelo preferido de los antropólogos, diseminado en las proposiciones esenciales de todo el discurso griego, existe porque las ciudades en realidad se dividen (porque en las ciudades grandes y pequeñas, la decisión y el combate, esos dos obje-

27 Jenofonte, *Helénicas*, II, 4, 20-22.

tos de los historiadores, interfieren a menudo). La polis del consenso sirve de ideología a la ciudad dividida ya que su figura tranquilizadora niega hasta la posibilidad de pensar las divisiones reales. En cuanto a la sorpresa, se produjo más tarde, cuando puse en paralelo ese texto con el diálogo *Menéxeno*, lo cual me llevaba una vez más al corpus de la oración fúnebre. Al evocar en ese diálogo la reconciliación de 403 a.C., Platón elogia a los atenienses por haberse "mezclado" entre ellos con una alegría familiar debida al parentesco real que funda la comunidad de raza (*tò homóphy-lon*). Ahora bien, *homóphyloi* son oficialmente los atenienses autóctonos y unas páginas antes, Platón había derivado de ese parentesco convertido por él en fraternidad, la *isonomía* democrática, nombre griego de la igualdad ante lo político.²⁸ En nuestra indagación sobre la *stásis* volvía así el tema de la condición de autóctonos, la relación originaria de parentesco entre los ciudadanos de Atenas que permitía reprimir el recuerdo de la *stásis*.²⁹ Esto nos llevó a reorientar nuestra búsqueda hacia otros muchos textos que acusan a la *stásis* de afectar, en la ciudad, a la familia como célula de base pero también como metáfora propia de la polis (Loraux, 1987).

De ahí en más volvimos a leer algunos versos de *Euménides* ya evocados, donde la *stásis* (término ausente pero pronunciado unos cien versos más adelante) aparece como *Ares emphylios*, esto es, la guerra dentro del linaje familiar.

ARES EN LA FAMILIA

Es Atenea quien habla, dirigiéndose al coro de las Furias que se resiste a sucumbir a su persuasión:

Mas no vayas a lanzar en estos lugares, que son míos, esos estímulos sangrientos..., ¡convulsión de las entrañas juveniles, enloquecidas con una cólera sin vino!, ni vayas a asentar entre mis ciudadanos una guerra intestina y de arrojo recíproco, como cuando se excita la furia de los gallos. ¡Haya guerra exterior, cosa no infrecuente, en la que cual-

28 Platón, *Menéxeno*, 243-244a. Compárese este pasaje con 238a-239a del mismo diálogo. Remito al análisis de este texto en Loraux (1987).

29 Del mismo modo, al mito ateniense de los orígenes caracterizado por la paz obtenida gracias a la condición de autóctonos, Isócrates —en el *Panatenaico*, 48, 120-125— opondrá el origen de las otras ciudades, marcado por asesinatos y fechorías.

quiera sacie su terrible ansia de gloria; [867] mas no me refiero a la pelea entre aves del mismo corral!³⁰

En la Atenas del mito, un tribunal de ciudadanos a cuyos votos Atenea ha agregado el suyo acaba de absolver a Orestes por el asesinato de su madre. Veredicto decisivo pero ambiguo, como lo es todo fallo pronunciado por unanimidad de voces (e incluso más que todo otro veredicto: *isópsephos*, ambiguo a causa de la disparidad de los votantes puesto que entre los hombres vota también una diosa; ahora bien, sin el voto divino, los hombres hubieran declarado sin ambages culpable al hijo de Agamenón).³¹ Sin embargo, el proceso termina con la victoria de Orestes. *Exit* el vencedor. Permanecen en escena las Erinias, cuya cólera terrible amenaza a Atenas. Es Atenea quien se encarga de convencerlas de renunciar a su ira explicándoles que, en verdad, ellas no han sido vencidas. Se establecerán en la ciudad y recibirán los honores correspondientes. Con la condición de que contengan la plaga de la *stásis*. Es aquí donde se sitúa el texto que acabo de citar.

Un texto. Uno más. No pertenece al territorio textual del historiador. Y no tiene nada que ver con el año 403 a.C. ni con la prohibición de recordar los males del pasado.

Quizá. Pero este texto, con el que ya nos hemos topado puesto que formula claramente la oposición entre *stásis* y *pólemos* [combate], distingue a las mil maravillas lo que, para la ciudad, es una vocación y su riesgo absoluto. Se dibuja en ella, en filigrana, la figura ideal de la polis, guerrera afuera de sus puertas y promotora, dentro de éstas, de la paz civil. El exterior pertenece a Atenea, el interior es del resorte de las Erinias, que pueden desatar la discordia o, si se vuelven Euménides, regir la reproducción de la ciudad en el tiempo repetitivo de la sucesión de las generaciones. La tragedia no trata del funcionamiento político de la ciudad en paz consigo misma, el cual tampoco será evocado hasta el final: Atenea ha creado el Areópago para vigilar la ciudad dormida; las Erinias se encargan de garantizar la fecundidad de Atenas; el “pueblo”, por fin, es designado insistentemente como *stratós* (ejército), como si su misión no fuera otra que pelear afuera de la ciudad. Para resumir, se trata de cómo ser un buen ciudadano o, mejor dicho, de cómo, entre la prohibición de la *stásis* y la exaltación de la guerra extranjera, se pierde lo político.

30 Esquilo, *Euménides*, en *La Orestea*, Madrid, Akal, 1998, p. 348, v. 858-866.

31 Sobre el fallo *isópsephos* [ισό-ψηφος, que obtiene un número de sufragios compartido por igual] y el “voto de Atenea”, véase Loraux (1990a).

Se trata, por consiguiente, de un texto esencial. Ninguna indagación sobre la *stásis* puede eludirlo.

Es cierto que es un texto trágico y el historiador, obediente a la tradición, desconfía de la tragedia, por lo menos de la tragedia como *texto*, limiándose a las obras que cree poder utilizar como documentos. A lo sumo, se permitirá referir cada obra al contexto histórico de su año de producción, suponiendo de ese modo que la primera es reflejo del segundo. No nos abocaremos a este ejercicio, aun cuando podría servir para acercar con cierta verosimilitud la fecha de la representación de la *Orestíada* (458) y la reforma del Areópago establecida por Efialtes (461). Nuestro proyecto implica, profundamente, rechazar todas las polémicas respecto de los límites entre disciplinas, con el fin de leer estos versos en contra de las fronteras establecidas tanto por los historiadores como por los comentaristas “literarios”. Y así como nos negamos a dejar la tragedia en manos de los especialistas de la literatura, rechazamos al mismo tiempo los postulados de la lectura que la universidad ha decidido calificar de literaria. Aunque esos postulados sean implícitos, tienen fuerza de ley. Podríamos resumirlos así: 1) En una tragedia, las palabras no tienen su sentido habitual —entre otros, su sentido político o social— porque su lenguaje es poético. El término *tyrannos* designaría simplemente a un rey, lo cual exime, por ejemplo, de interrogarnos acerca de si Edipo es tirano; en la traducción autorizada que hiciera Paul Mazon de los versos de *Euménides* que nos interesan, *splánkhna*, que significa “entrañas”, designaría simplemente “el pecho”. 2) Un texto tiene un sentido y uno solo (y no se contempla la evidente contradicción en que se incurre al pretender que palabras con sentido aproximativo poseen un sentido único). Revertiremos esos postulados y aplicaremos, después de algunos otros, las propuestas de lectura siguientes: a) Una palabra no remplace a otra, menos aun en un texto trágico que en cualquier otro.³² Lo importante y digno de interpretación es el hecho de que Esquilo haya nombrado las entrañas y no el pecho. b) Un texto trágico está regido, más que ningún otro, por la ley de la polisemia y una sola palabra, *splánkhna*, las “entrañas”, basta para expresar más de una subversión del sacrificio, puesto que evoca al mismo tiempo el fantasma de la corrupción del sacrificio en la guerra civil que mata a los jóvenes, y el festín monstruoso en que Tiestes devoró las vísceras cocinadas de sus hijos.³³

32 A propósito de la *Orestíada*, véase Loraux (1990b).

33 Para la *stásis* y el sacrificio, consúltese M. Detienne y J. Svenbro (1979: 231-234).

En cuanto a la *stásis* que mata a los jóvenes, véase *Euménides*, v. 956-957; las *splánkhnon néon* (v. 859-860) [las jóvenes entrañas] evocan las *splánkhna* de los hijos de Tiestes (*Agamenón*, v. 1221).

En los versos 858-866 de *Euménides*, no buscaremos, pues, ni informaciones “históricas” sobre el año 458 a.C., ni una significación única y a la vez poéticamente aproximativa, sino un pensamiento propiamente trágico de la *stásis*. Una *stásis* cuya doble amenaza tratan de conjurar las palabras de Atenea. Todo el pensamiento griego se esfuerza por hacerlo porque, sobre todo, lo propio del género trágico consiste en poner a distancia los problemas cruciales y los “males” internos de la ciudad.³⁴ Denunciada al término de la trilogía y desde los antiguos asesinatos hasta los nuevos, la *stásis* mostró el engendramiento del crimen dentro de la familia. Al aislar estos pocos versos, proponemos por supuesto un ejercicio de lectura y quisiéramos sobre todo hacer justicia a un texto que dibuja en el horizonte de nuestra investigación perspectivas insospechadas en un comienzo.

Como el significante trágico está hecho de ecos ambiguos, se puede hacer un primer desciframiento abriendo el trozo elegido proyectándolo sobre el conjunto del texto, en este caso una trilogía. Veremos entonces que los “aguijones sangrientos” de la guerra civil no asocian solamente la sangre derramada, tema obsesionante de la tragedia, con el aguijón del destino que en los versos 1535-1536 de *Agamenón* incentivaba ya nuevos desastres después del asesinato del rey por parte de Clitemnestra. El sentido de ese sintagma se precisa en dos aposiciones que tejen una red compleja de imágenes extraídas de otras cadenas asociativas que son, no obstante, la una para con la otra y cada una respecto de *haimateràs thegánas* [aguijones sangrientos], algo parecido a una equivalencia. Ya hablamos de *splánkhnon blábas néon*: devastando las jóvenes entrañas, los aguijones de la *stásis* se convierten en monstruosos instrumentos sacrificiales que proceden con toda impunidad a un impío reparto en el cuerpo de los ciudadanos. *Aoínois emmaneís thymómasin* dice la locura que provoca la embriaguez sin vino del furor. Locura de los mutuos homicidios (*manía allelóphonos*) que evocaba Clitemnestra al final de *Agamenón*, ese furor de pura cepa, familiar y destructor de la familia, es el privilegio exclusivo de las Erinias. En esas Furias, pero también en cada una de sus víctimas, el vínculo que une a las “perras” con sus presas es tan estrecho que la locura converge en ellas con el furor.³⁵ Las imprecaciones con que amenazan a Atenea son efec-

34 Para las *oikeía kaká* [males íntimos o de familia] del texto de Heródoto sobre *La toma de Mileto* de Frínico y las implicaciones que conviene extraer de ellas respecto de la tragedia ateniense, véanse el capítulo 6, y J.-P. Vernant, “Le sujet tragique: Historicité et transhistoricité” (en Vernant y Vidal-Naquet, 1986: 86-89).

35 *Allelóphonous manías*. *Agamenón*, 1575-1578. Se observará que en Arcadia, donde el verbo *erinyein* es el equivalente de *thumôi khréstai*, “estar furioso” (Pausanias, VIII, 25, 6), las Erinias, designadas como *Maniai* (Pausanias, VIII, 34, 1) son

tos de ese furor desencadenado en la ciudad. El desencadenarse de la embriaguez política prescinde del vino, como las libaciones ofrecidas a las Erinias, pero en la ciudad dividida tanto como en las ofrendas para aplacar los poderes de la venganza, la sangre humana derramada vale por el vino ausente.³⁶ Así, en el espacio de dos versos interfieren campos semánticos que coexistieron a lo largo de la *Orestíada*. Como si esa interferencia fuera suficiente para expresar esa conmoción de todos los órdenes que acarrea la guerra civil, Atenea puede oponer ahora la *stásis* a la buena guerra, que no traspasa las puertas de la ciudad. Por un lado Ares, dios del asesinato o el Asesinato mismo,³⁷ instalado en el hogar familiar y que tanto en la ciudad como entre los Atridas desata entre parientes una “mutua audacia”. Por otro lado, el deseo de gloria con que la oración fúnebre alaba y justifica a los ciudadanos caídos ante el enemigo.

Pero antes de Ares *emphylios* y después del deseo de gloria, encontramos en el texto a los gallos. Estrechando la oposición de las dos guerras, unos extraños pájaros vienen a significar que *stásis* es la guerra familiar instalada en la ciudad. Como la palabra *órnis* (el pájaro) designa corrientemente al gallo, sobre todo cuando se lo denota como pájaro doméstico (*enoíkios*), no es difícil ver en la metáfora del verso 866 (“no hablo de combate entre pájaros de corral” o “no uso la palabra combate”) una reiteración en que se retoma la comparación del verso 861 (“como se excita el corazón de los gallos” o, más exactamente, “excitante en mis conciudadanos como el corazón de los gallos”). Los gallos introducen el Asesinato familiar: una vez nombrada, la gloria guerrera prohíbe que se utilice el vocabulario de la lucha dentro de la ciudad. Que así sea. ¿Pero qué hacemos con los gallos? No hay duda: nos obligan a salir del texto, en un segundo tiempo de la lectura en que nos esforzamos por aclarar la extrañeza de ciertas figuras

denominadas con el sustantivo mismo que indica la locura. Para terminar, evocaremos el vocablo dórico *émmanis* (en vez de *émmenis*) que significa la eficacia de la maldición divina como plaga esterilizante (cf. Watkins, 1977: 200-201). Palas Atenea no emplea por cierto palabras dóricas pero, más allá de la métrica, que distingue entre la sílaba breve y la larga ¿sería realmente imposible encarar una asociación, por añadidura etimológica, entre el explícito *emmanes*, derivado de *manía*, y el lejano *émmanis*, derivado de *Ménis*, la Cólera, que el verso 155 de *Agamenón* asocia con *mnámon*, forma dórica de *mnemon*?

36 Compárense los versos 859-860 (*haimaterás, aoínous*) y para las Erinias, los versos 107 y 265 de *Euménides* (*aoínous* [sin vino], *erythrón* [rojo], *pelanón* [sangre espesa destinada al sacrificio]), expresión analizada por P. Vidal-Naquet, “Chasse et sacrifice dans l’Orestie d’Eschyle” (en Vernant y Vidal-Naquet, 1972: 157).

37 Véase el capítulo 4.

con ayuda del vasto contexto de referencias del imaginario griego. Entonces, detrás de esos animales emblemáticos, aparece *níke*, aparece también la subversión dentro de la familia.

Vayamos ahora al teatro de Dioniso donde, ante un público de ciudadanos, los poetas trágicos organizan concursos coronados por una pacífica victoria. En efecto, todos los años los atenienses organizaban allí, utilizando el presupuesto público, peleas de gallos, contrapunto animalístico de la lucha trágica (aunque inquietante por lo sangriento). Muchos textos e imágenes aluden a esta práctica y la evocan, lo cual nos permite convencernos de que para los atenienses, para los griegos, la pelea de gallos simbolizaba el deseo de victoria en estado puro, deseo que en todo combate supera todas las otras motivaciones, aun las más nobles.³⁸ Nos bastará con evocar un texto de Eliano, por cierto tardío (su autor es de éstos que no merecen la confianza de los historiadores del siglo v a.C.) pero que expresa con luminosidad esa idea. Para explicar el origen de la costumbre ateniense, trae a colación un discurso de Temístocles. Mientras conducía el ejército de los ciudadanos para enfrentarse con los bárbaros durante las guerras médicas, se dice que Temístocles vio dos gallos que, situados como por casualidad en su camino, se libraban una cruenta lucha. “Estos gallos —habría exclamado Temístocles— no se esfuerzan por defender a la patria ni a sus dioses nacionales, no luchan por las tumbas de sus antepasados ni por la gloria, la libertad o sus hijos, se pelean para no resultar vencidos y para no ceder ante el adversario”. Vencer para no ser vencido, la victoria por la victoria. Este ejemplo, asegura el texto, habría inflamado el ardor de los atenienses. Pero mirándolo más de cerca, comprobaremos con perplejidad que las palabras atribuidas a Temístocles niegan todas las razones griegas para hacer la guerra, como por ejemplo la gloria, pero además y sobre todo, la lista de los valores que en *Los Persas* de Esquilo llevan a los griegos a la victoria de Salamina.³⁹ Queda una única razón, que es un *deseo*, el deseo de vencer por vencer, que normalmente el discurso de la guerra trata de ocultar (al final de *Euménides*, no hay otro *éros* que el de la bella gloria) pero que los griegos detectan,

38 Las principales referencias textuales pueden encontrarse en dos artículos dedicados a las imágenes de estas peleas: el artículo de Ph. Bruneau (1965), “Le motif des coqs affrontés dans l’imagerie attique”, y el de H. Hoffmann (1974), “Hahnenkampf in Athen”.

39 Compárese Eliano, *Histoires variées*, III, 28 [Eliano, *Variae historiae*] (traducción de Ph. Bruneau) con Esquilo, *Los Persas*, v. 402-405, donde, con excepción de la gloria, la lista de las motivaciones (a la que se agrega la mención de las mujeres) es la misma.

condenándolo, en la *stásis*.⁴⁰ ¿Iremos más lejos diciendo que lo limitan a la *stásis* para conjurar mejor su amenaza? La anécdota de Temístocles invitaría a suponer que conocen perfectamente la inquietante zona limítrofe en que la guerra se asemeja más de lo deseable a una guerra civil. No entraré en esa problemática por el momento (véase Loraux, 1984, 1993a: 107-112). Observaré sólo que en los versos de *Euménides* referidos a la guerra civil, los gallos de combate ocupan el estricto lugar que les corresponde.

Pero eso no es todo. Porque los gallos nos llevan también hacia otros terrenos, hacia el pensamiento griego sobre las virtudes de los animales, en el que el gallo es calificado de muchas cosas pero no de recomendable. Es un tirano, más aun, un persa. Golpea a su padre, si es que no lo mata a veces —es cierto que una cosa equivale a la otra y el vocablo griego de parricidio habla de “golpear” y no de “matar”—.⁴¹ Se infiltra aquí, pues, entre pájaros del mismo corral, el parricidio y el asesinato familiar que transformaba a Egisto, asesino de Agamenón, en un gallo que se exhibía vanidosamente frente a la hembra. Y sin dejar a Esquilo, no sería muy difícil alargar la lista de las fechorías del gallo, que en el verso de *Las Suplicantes* sobre el pájaro que “come carne de pájaro”, remite a una temible figura del incesto.⁴²

¿Y la *stásis*? Que el lector no se inquiete. Estamos lejos de haberla perdido por el camino. Porque al igual que el incesto, es sin duda “alimento doméstico” (*oikeía borá*) y como haciendo eco al deseo terrible de Teognis (“¡Ojalá pudiera beber la sangre negra de mis enemigos!”) (véase Loraux, 1995), los pájaros supuestamente civilizados de la comedia de Aristófanes se comen a los pájaros oligarcas ya vencidos, sublevados contra su *dêmos*. Esto nos incita a remontarnos más lejos aun, hasta Hesíodo, quien define el estatuto del hombre por un régimen alimenticio bien regulado por opo-

40 Incluso cuando afirma que para el vencedor y el vencido la ruina es equivalente (Demócrito en la versión DK, 249), lo cual se contradice de hecho con la posición expresada en los *Dissoi Logoi* [8-10] de que [la victoria] “es un bien para el vencedor y un mal para el vencido”.

41 *Patralotas* deriva de *aloe*, el área de terreno donde se golpea el grano. Según Chantraine (1968: s. v. *aloe*), es una palabra “expresiva” o un eufemismo. Pero, por eufemístico que sea, no por ello deja de ser temible ya que constituye una de las “palabras prohibidas” (*apórrheta onómata*). Véase Lísias, *Contra Teomnesto*, I, 6-8.

42 El gallo tirano (y persa) en Aristófanes, *Las aves*, v. 483-485; el gallo parricida en *ibid.*, v. 725-759 y v. 1341-1370; también *Las nubes*, v. 1424-1430; Egisto es presentado como un gallo en *Agamenón*, v. 1670, donde la palabra *thárson* pertenece a la misma raíz que *thrasún* [audaz] (*Euménides*, v. 863); se la encuentra por fin como figura del incesto en Esquilo, *Suplicantes*, v. 226 (véase P. Vidal-Naquet, “Chasse et sacrifice”, en Vernant y Vidal-Naquet, 1972: 158).

sición a los animales y especialmente a los “pájaros alados”, cuya ley reside en devorarse entre sí.⁴³ Pero detengamos aquí esta deriva que a partir de la pelea de gallos, nos ha hecho asimilar la “mala victoria” a la guerra familiar⁴⁴ y consideremos ahora la *stásis* dentro del marco de un pensamiento cósmico en el que se presenta como una calamidad para la ciudad de los hombres, como la irrupción en el mundo civilizado de un salvajismo calificado de animal pero que en la tragedia –como lo muestra la historia de los Atridas– amenaza desde adentro a la familia humana.

¿Ocho versos de Esquilo pueden contener toda la *stásis*? El peligro de las lecturas microscópicas –la nuestra lo fue, sería inútil disimularlo– es que al ver a cada paso lo más grande en lo pequeño, se pierda el texto anegándolo así en la generalidad del imaginario griego. Ha llegado el momento de volver al ejemplo textual para referirlo de nuevo al conjunto de la *Orestíada*. Pero ahora volvemos a él cargados con nuevas hipótesis que nos invitan a dar un lugar al rechazo de la *stásis* dentro de un pensamiento antropológico griego que enumera sin descanso los comportamientos por los cuales un hombre deja de ser un hombre. Si nos hubiéramos guiado por un método puramente “histórico”, es indudable que no habríamos detectado esta dimensión cósmica de la guerra civil.

Queda por mostrar –o quedaría por mostrar, ya que la longitud del comentario supera los límites de un simple párrafo– por qué razón el final de *Euménides* trata acerca de la guerra civil. Esto equivaldría a mostrar de qué manera la *Orestíada* es la puesta en escena de cómo el crimen engendra el crimen en el seno de la familia habitada por *neikos* (el conflicto), *Éris* (la lucha) y la *stásis* ya mencionada en los versos 1117-1119 de *Agamenón*; habitada, en una palabra (ya que una red de equivalencias invita a ello antes de que el texto pronuncie el vocablo fatídico) por la Erinia, figura divina de la Cólera; mostrar cómo la venganza de Orestes hace sublevarse a Ares contra Ares; de qué modo se resuelve todo al final de *Eumé-*

43 *Oikéia borá*: *Agamenón*, v. 1220, con los comentarios de Vidal-Naquet en “Chasse et sacrifice” (en Vernant y Vidal-Naquet, 1972: 148). Véase Teognis, v. 349. Los pájaros caníbales aparecen en Aristófanes, *Las aves*, 1583-1584. Para Hesíodo y el estatuto del hombre, véase *Los trabajos y los días*, v. 276-278. Sobre el canibalismo de algunos animales, véase Aristóteles, *Historia de los animales*, VIII, 593b 25.

44 Los escolios de *Euménides* habían hecho ya esta lectura, observando a propósito del verso 861: “El pájaro es combativo y mientras los otros pájaros respetan los vínculos de parentesco, él es el único que no los observa”. Glosaba así, además, al pájaro de corral (v. 866): “Los ciudadanos que viven en la ciudad. Se trata de una guerra dentro del mismo linaje, *homóphylos polémos*”. Notemos que el pájaro de corral, *enoikios*, vive adentro de la casa mientras que la guerra continúa a sus puertas. Respecto de *thuraíos*, véase Benveniste (1969: I, 313).

nides, donde es función de la ciudad de Atenas detener esa seguidilla engendradora de crímenes. La detendrá de un modo dramático, es decir, recurriendo a una institución –la votación igualitaria de los sufragios– y al mismo tiempo, en lo más profundo de la reflexión trágica, englobando en una colectividad a todas las familias que la polis resume y desborda. Comprendemos entonces por qué Atenea asigna precisamente a las Erinias la protección de su ciudad (“a ustedes compete vigilar la fecundidad”, dice en sustancia, “yo me encargo de la guerra y sus verdaderas victorias”), por qué las Erinias deben renunciar a toda costa a la calamidad de su furia o, lo que es lo mismo, por qué deben renunciar a entregar la ciudad a *Ares emphylios* [guerra del linaje]: hay que preservar la ciudad del mal familiar y convertir la sucesión de crímenes en feliz fecundidad. La Erinia, espíritu de la Cólera, siembra la calamidad en el seno de la familia, en la genealogía de los asesinatos y en la ciudad, expande esa triple “peste” (esterilidad de la tierra, de los rebaños y de las mujeres) que al prestar juramento todos los griegos intentan conjurar⁴⁵ y siembra entre los *ándres* el “furor de los mutuos homicidios”. Por esa misma razón está en poder de la Erinia contener la calamidad revirtiendo la maldición en su contrario.⁴⁶ Convertidas en Euménides, las Erinias protegerán, por lo tanto, la ciudad. La protegerán contra su propio furor, contra sus furores intestinos. Agregaremos que “al encargárseles la memoria de sus males” (*mne-mones kakôn*) (como les hace decir Esquilo en el verso 382 de la tragedia), se les delega a las Erinias, mediante esa fórmula, transformarse en las intendentes de la Memoria en la ciudad, una memoria intemporal, hermética y como recogida en sí misma, una Memoria que va a exhibir preventivamente a los ciudadanos de tener que “recordar los males” que se infligieron mutuamente en la *stásis*.

HACIA LA HISTORIA DE UN OLVIDO MEMORABLE

Vemos, pues, que adentrarse en *Euménides* no apuntaba solamente al mero placer de efectuar un ejercicio de lectura. Se trataba más bien de restituir

45 Véase el capítulo 5.

46 Mediante ese acto lingüístico en que consiste la emisión del verbo *apennépo* (verso 958), por el cual las Erinias “desmienten” las maldiciones que han proferido. Del mismo modo, en la *Iliada* (xix, 75) los aqueos no dicen que Aquiles ha puesto “fin a su cólera” sino que la “desmiente” o, mejor dicho, la “desdice” (*unsaid*), tal como lo observó Nagy (1994: 119). Para el proceso de conjunto, consúltese Gernet (1917a).

en su complejidad la etapa esencial que da a una investigación nuevas orientaciones que pueden ser a veces tan prometedoras como inesperadas.

Exigíamos, por cierto, que los ocho versos de Esquilo nos confirmaran que, en la ciudad, la *stásis* afecta a la familia. Pero con el Ares familiar de su *Euménides*, Esquilo no hace sino volver a bautizar lo que los poetas líricos llamaban *máche émphyllos*, *phónoi émphuloi*, o simplemente *stásis émphyllos* (“el combate, los asesinatos, la guerra civil en el linaje familiar”). Estas apelaciones nos invitan a remontarnos, a través de la poesía arcaica, hasta la historia más antigua de la idea de guerra civil, desde Esquilo hasta Solón y desde Solón hasta Alceo, pasando por Teognis. Hasta llegar por fin al siglo v y encontrar a Tucídides quien, antes de consagrar a la *stásis* un largo desarrollo, va a condensar gustoso todo su horror en el asesinato del hijo por el padre. Y a la espera del momento en que el siglo iv se interroga sobre la diferencia entre ciudad y *oikia* (la casa familiar), glossando *stásis* como *okéios pólemos*, o sea, guerra intestina.⁴⁷ Al pasar, nos cruzaremos con Cleócrito, orador del partido demócrata, levantando muy alta, según el relato de Jenofonte, la bandera de los vínculos familiares contra la realidad de la división.

Esquilo será quien, remitiéndonos a Solón, pensador de la ciudad dividida,⁴⁸ nos invita una vez más a penetrar en el debate abierto entre los poetas líricos acerca del origen de la *stásis*. Nos enteramos así de que para Solón, su origen es puramente humano, ya que se niega a imputar su responsabilidad a los dioses y ve en ella una posición adormecida en la polis pero siempre dispuesta a despertarse. Alceo, en cambio, hacía de ella una “peste que roe el corazón” (*thymobóros*) enviada por uno de los dioses olímpicos. Esto nos llevaría sin dilación al cuadro de Hesíodo de la ciudad del rey malo, abandonada por los dioses y poseída por una plaga que seca en ella toda fuente de vida. Es una oportunidad para, de paso, reflexionar sobre el asombroso destino de Hesíodo, cuya poesía, que ignora supuestamente la ciudad como mundo político, no deja de proporcionar modelos para pensar la polis, desde Solón hasta Platón y, más lejos todavía, pasando —¡oh asombro!— por el racionalista Tucídides.⁴⁹ Es también una buena oportu-

47 Algunas referencias nos son dadas por Alceo, fragm. 143 en la versión de Reinach-Puech; en Teognis, v. 51; Solón, fragm. 4 versión West, 19 y Tucídides, *Historia...*, Libro III, 81, 5.

48 Los comentaristas de *Euménides* no han dejado de observar todo lo que implica una referencia directa a la elegía 4 de Solón, llamada *Eumonia*, al final de la tragedia.

49 Edmunds (1975) pudo hacer aparecer de manera convincente en su desarrollo sobre la *stásis* (III, 82-83) múltiples alusiones al tema de la raza de hierro tratado

nidad para integrar la *stásis* en la serie de las transgresiones que, como otras tantas amenazas, dibujan alrededor de la ciudad el modelo terrorífico de una humanidad no-humana. Pero sobre todo nos hace comprender de qué manera la condena de la *stásis*, para los griegos de la época arcaica y clásica, es una manera de denegar la realidad de lo político, precipitado hacia horizontes temibles en medio de los cuales se pierde. ¿Cómo sería posible, para quien se absorbe en la horrible visión del parricidio, volver a la idea de un funcionamiento regulado de la “victoria” en la ciudad o de una división del cuerpo cívico operada en la legitimidad? El espectro de la *stásis*, reverso de la ciudad igualitaria y sin problemas de los antropólogos, adquiere la forma temible de una maldición. Compete al historiador, enriquecido por su pasaje por la antropología, volver ahora a los hechos, si así lo desea. Por ejemplo, volver a la denegación de la victoria de los demócratas atenienses del año 403 a.C., quienes prestan un juramento que corre el peligro de hacer pesar sobre ellos una carga más insoportable aun que la que aflige a sus adversarios políticos, a quienes han olvidado en tanto enemigos detrás de la denominación de conciudadanos y hermanos. El historiador de la ciudad descubrirá quizá en ese momento que, para comprender ese acontecimiento, no puede prescindir de la intemporal ciudad que sirvió de modelo a los antropólogos, a menos que termine asignándole el tipo de existencia propio de la ideología. Ya que el sueño de la igualdad, así como la condena de la plaga, es *ideología* de lo político. No creemos, en efecto, que bajo pretexto del desgaste de la palabra, tengamos que renunciar a la pregunta indicada en ella. Dicho de otro modo, hablar de *ideología* es estimar que se tiene tal vez alguna posibilidad de alcanzar algo que no sea el sempiterno *lógos*, o por lo menos que la totalidad del discurso no funciona al mismo nivel.

Volvamos a las perspectivas abiertas por la evocación esquiliana de la *stásis*, ya que no las hemos enumerado completamente. La instalación de las Erinias al pie del Areópago simboliza, por cierto, la presencia del terror y de la cólera en una ciudad domesticada pero siempre amenazada. Terror y cólera: el miedo inherente al juramento y que preserva de traicionarlo,⁵⁰ la cólera que desde *Euménides* hasta Tucídides es uno de los nombres de la guerra civil. ¿Cómo desembrollar uno y otra? Es tan difícil como desanudar lo político de lo religioso. El pasaje por Esquilo confirma lo imposible

por Hesíodo. El que se interese por Hesíodo como pensador de la ciudad en lo que concierne al sacrificio, puede consultar Detienne, 1977: 142, y Vernant (en Detienne y Vernant, 1979: 83).

50 Véase el capítulo 7.

de ese intento. ¿Qué hacer entonces con el juramento de los atenienses en el año 403 a.C.? Tenemos que buscar en él, también, algo parecido al juramento de no recordar eso cuya memoria misma es una herida –un aguijón sangriento–, la promesa solemne de borrar aquello cuya evocación significaría ya realizarlo, porque en el discurso sobre la violencia está latente la siniestra eficacia de la palabra de las Erinias “cuyo fruto daría por resultado la catástrofe”.⁵¹ Los historiadores de las religiones se equivocan al preocuparse por las Erinias solamente en el aspecto mítico y cultural. A su vez, los historiadores de la ciudad deberían advertir que las Erinias están en Atenas, establecidas al pie del Areópago bajo el nombre de *Semnai* (las “Temibles”), protección que constituiría al mismo tiempo una amenaza, tanto en 403 a.C. como en la época de Efilates. ¿Qué es la “reconciliación democrática”? Tal vez, hacia el final del siglo de Pericles, lo político-religioso puesto en acción, *hic et nunc*.

Esto nos invita a volvernos otra vez hacia Esquilo, antes de abordar el acontecimiento de 403 a.C. Las Erinias declaraban estar “delegadas a la memoria de los males” y, por otro lado, el compromiso solemne de los ciudadanos era olvidar las desgracias. Hace falta una trilogía para apresar la memoria del asesinato y asignarle un lugar que contenga los desbordes, pero en 403 a.C. se espera terminar con la división después de dos años de drama. Una vez que se ha expulsado a los tiranos, quienes cargan sobre sus hombros con todos los crímenes de los que Atenas debe liberarse (ellos, que habían provocado lo que Cleócrito llama “la guerra más horrible, penosa, sacrílega y la más odiosa para los hombres y para los dioses”), ¡y bien, olvidemos! Oficialmente, institucionalmente. Se olvida que hubo dos facciones y los vencedores mismos incitan a olvidarlo, o sea, los que habían elegido su propio bando con toda conciencia. La democracia del siglo iv se verá afectada por ello, evocar el nombre democracia dejará de ser peligroso porque quizá la cosa misma ha dejado de serlo.

Como si la memoria de la ciudad se fundara en el *olvido de lo político como tal*. Es ésta la hipótesis que me interesa sobre todo y que he tratado de formular a lo largo de estas páginas. Con ella daré fin a la enumeración de los caminos que llevan al olvido memorable de 403 a.C.

El esbozo de las futuras orientaciones que acabo de describir a grandes rasgos está lejos, sin duda, de ser un trayecto económico. Sin embargo, al revisar lo que convencionalmente se llama una investigación todavía no terminada, estamos más convencidos que nunca de que, mientras el

⁵¹ *Euménides*, v. 830-831.

antropólogo paga un alto precio por evitar el acontecimiento, no hay, en cambio, acontecimiento que el historiador pueda tratar por sí mismo sin abrirlo a la temporalidad lenta de las redes de significación que le dan su sentido. Estos problemas han sido resueltos tal vez por historiadores de otros “períodos” que no trabajan sobre el mundo griego, y que no están obligados, por ende, a pelearse cotidianamente con un pesado clasicismo. Pero el historiador de Grecia debe saber que para dar un sentido a la palabra “ciudad”, no ha terminado todavía de desenterrar en la polis el olvido –fundador– de lo que implica su unidad, esto es, aun cuando sólo se lo pueda decir de modo provisorio: su división.

El olvido fundador... Para concluir, diré algunas palabras sobre un texto que habla de olvido. Un texto casi demasiado bello que, en el tiempo mítico, ubica en los orígenes de la ciudad ateniense una pérdida de memoria en la Acrópolis.

Habiendo encontrado su mención en una nota erudita, yo conocía la información dada por Plutarco acerca del altar levantado a Leteo. Como de entrada me parecía importante que el Olvido fuera venerado en el Erecteo, el más simbólico de todos los santuarios de la Acrópolis, había decidido indicar su referencia en el epígrafe de este capítulo. Pero al abrir el libro de Plutarco ¡cuál no fue mi sorpresa, para no decir mi alegría! Mi hipótesis se verificaba allí más allá de todo lo que hubiera podido esperar ya que, en las *Charlas de sobremesa*, el altar elevado a Leteo debe supuestamente sancionar una reconciliación que sigue a una querella. Es cierto que el olvido no se asocia de un único modo con la querella en el pensamiento mitológico de los griegos. La *Teogonía* de Hesíodo, por ejemplo, hace de Leteo lisa y llanamente el hijo de Éris;⁵² pero la versión ateniense de la historia dice algo más, ya que la reconciliación pone fin al conflicto que, en un tiempo primordial, enfrentó a Atenea con Poseidón por la posesión de la nueva ciudad. ¿Éris divina sería el modelo mítico de la *stásis* humana?⁵³ Para quien dude de ello, me limitaré a citar la continuación del texto de Plutarco: “[...] cuánto más cívico [*politikoteros*] ha sido Poseidón que Trásibulo, pues aunque no venció [*kratón*] como aquél, sino [derrotado].”

⁵² *Teogonía*, 226-227. Agreguemos que Éris es la más poderosa de las hijas de Noche, enumerada en la poética de Hesíodo al final de la lista, como es de rigor, ya que es un lugar honorífico (225). Acerca de esta genealogía donde la reproducción se efectúa “por división y no por unión”, consúltese Ramnoux (1959: 62-74).

⁵³ Los griegos habían hecho esta comparación. A propósito de Jenófanes, véanse las observaciones de Svenbro (1979: 103-104). Para la historia de Atenea y Poseidón, remito al lector al capítulo 8.

No sabremos mucho más. Como para excitar la especulación, el final del texto se perdió. Pero me atrevería a decir que sabemos lo suficiente: *politikós* es el nombre de quien sabe consentir en olvidar; y si en los orígenes de Atenas, el mito instala una *stásis* que se borra enseguida, no deja de ser importante que los bebedores del banquete de Plutarco no hayan encontrado mejor contraejemplo de la moderación de Poseidón que la de Trasíbulo, jefe de los demócratas de 403 a.C. Es evidente que aquí tenemos que leer las cosas en dirección contraria, ya que la historia vuelve al mito, y para toda una tradición retórico-política heredada entre otras de Isócrates, 403 a.C. es el año que sirve de modelo. Como si al jurar no recordar el pasado, la ciudad ateniense hubiera fundado otra vez su existencia política en una pérdida de memoria.

II

Volver a politizar la ciudad¹

Muchos piensan que la conjunción entre historia y antropología es un asunto consumado. Antes de sugerir que esa conjunción está todavía por hacerse, Claude Lévi-Strauss recordaba hace poco que se puede ver en ella “uno de los aspectos más originales de la evolución de las ciencias humanas en Francia” (Lévi-Strauss, 1983: 1217). ¿Sería sucumbir a un pesimismo excesivo observar que existen, pese a todo, campos en los que esa articulación no se hace sin dificultad? Las investigaciones sobre la Grecia antigua ilustran de un modo, por así decir, ejemplar la dificultad de proceder a esa articulación. En realidad, la polémica acerca de los límites entre ciencias, mejor dicho –porque el término polémica haría suponer un hábito consuetudinario de superposición entre ambas disciplinas–, de la estricta delimitación de fronteras, no data de hoy, y ni siquiera del pasado reciente, ya que se remonta a los mismos griegos. Desde la epopeya homérica hasta la reflexión de la época clásica, los griegos, en efecto, dejan ver dos modelos enfrentados a partir de los cuales se piensa la ciudad.² Así como en las ciencias humanas de principios del siglo xx, en que la historia y la etnología se distinguían por su objeto –“a la historia [competen] las clases dirigentes, los hechos de armas, los reinos, los tratados, los conflictos y las alianzas; a la etnología incumbe la vida popular, las costumbres, las creencias, las relaciones elementales que los hombres mantienen con el medio ambiente”– (Lévi-Strauss, 1983: 1217), así también se puede distinguir, en el modo griego de pensar la ciudad, una modalidad de historiador y otra de antropólogo. Es cierto que las dos maneras (o las dos ciudades) coexisten sin dificultad

¹ Retomo en este capítulo en forma resumida y con leves modificaciones un texto escrito para un número especial de la revista *L'Homme* (Nº 97-98, 1986, pp. 239-254), dedicado a una revisión crítica de la antropología en Francia.

² Véase el capítulo 1.

dentro de una misma y única obra, a veces una al lado de otra, y otras veces una después de la otra. Es el caso de la obra de Heródoto, en la que la ciudad que sacrifica, celebra matrimonios o entierra a sus muertos sirve de criterio de inteligibilidad para el investigador que recorre las comarcas bárbaras; pero ese criterio se borra del lado griego, cuando llega el momento del conflicto, desapareciendo ante la ciudad de las decisiones políticas y de los combates guerreros.³ El Escudo de Aquiles revelaba ya este fenómeno al mostrar de un lado una ciudad pacífica donde resonaban los cantos del himeneo y del otro lado la ciudad en guerra, ante la cual se instalan los campamentos de sus ejércitos. Esta división se presenta, pues, para nosotros, como una realidad de hecho y dispuesta a que la pensemos. Los modernos antropólogos e historiadores de Grecia la dejaron siempre para después, respetándola tal vez con demasiada fidelidad, ya que acentuaron la línea de división, como si un procedimiento debiera excluir al otro, como si hubiera que elegir una ciudad en contra de la otra.

Los antropólogos de Grecia, por lo tanto, han hecho su elección. Contra la Grecia de los ideales humanistas, que su historia asocia con la ciudad de los historiadores, contra el prestigio de la identidad de lo mismo, que tiene mucho que ver con la política y la razón griegas, quisieron descentrar el objeto "ciudad" y se pusieron a buscar eso que ocupa el lugar del otro en las ciudades de la Grecia arcaica y clásica, a saber: el tiempo suspendido del rito, ese tiempo otro respecto del político, pero sobre todo esas alteridades respecto del ciudadano que son los jóvenes, las mujeres, los esclavos e incluso los artesanos, a la espera de que arqueros y soldados armados de escudos, los otros de los hoplitas, vengan a sumarse al batallón de la alteridad. En otras palabras, para decirlo con F. Hartog (1982: 692), "detrás de lo mismo, es preciso encontrar al otro, detrás de Apolo es preciso ir a buscar a Dioniso [...] aunque exponiéndose a que el público no especialista crea que pasamos del 'milagro griego' de la tradición a los griegos exóticos".

Respetuosos de las líneas de demarcación, los antropólogos de Grecia han operado, por lo tanto, una clasificación de los textos constituyéndolos en documentos. Es así que leen de buena gana a Heródoto pero muy poco a Tucídides, historiador paradigmático cuyo estudio se deja, con toda parcialidad, al cuidado de los historiadores. Como Tucídides dice haber expulsado el *mythódes* [carácter fabuloso de un relato] y como el mito es esencial para

3 Por legítimo que sea el intento de F. Hartog (1980) por borrar una división que la tradición no ha dejado de amplificar, la bipartición entre la "Grecia del saber compartido" y la otra, no va a desaparecer fácilmente, ya que está inscrita en el texto.

la reflexión antropológica sobre Grecia,⁴ creyeron en Tucídides al pie de la letra, olvidando en su precipitación que, en 1907, en el seno de la escuela de Cambridge, un discípulo de Jane Harrison había tenido la audacia de escribir un *Thucydides Mythistoricus*. Como en la obra de Tucídides la importancia dada a los criterios antropológicos se concentra explícitamente en la "arqueología" que, al principio del Libro I, se aboca a reconstruir el pasado más lejano de Grecia —la antropología al modo griego, o sea, un instrumento usado para el tiempo anterior a la historia o, como en Heródoto, para el espacio no griego— (véase Darbo-Peschanski, 1989: 233-250), los modernos antropólogos no buscaron, diseminados quizá en el *lógos* de la razón histórica, elementos útiles para otro criterio de lectura (Cornford, 1907).⁵

Pero me he anticipado a lo que quiero exponer, puesto que lo antedicho es un modo de empezar a interrogarme sobre las opciones que acarrea elegir una ciudad en contra de la otra. Vale la pena intentar elucidar el principio que rige mi argumentación.

El acto inaugural de la antropología de Grecia parece consistir en detener el tiempo cívico, inmovilizado en torno de algunas prácticas, ritos o gestos denominados "fundamentales" y que, en el *aión* (en la "eternidad" siempre renovada)⁶ de la vida social, lo son realmente. Ritos y gestos percibidos en su periodicidad repetitiva y cuya duración, rigurosamente finita, nace del encadenamiento de sus secuencias, que es siempre el mismo.

De esta inmovilización resulta a las claras la posibilidad de generalizar, es decir, de recurrir a tipos aislados en su singularidad (el "niño, el efebo, la mujer, el guerrero, el anciano") o reunidos en pares de oposiciones (el amo y el esclavo, el hombre y la mujer, el ciudadano y el extranjero, el adulto y el niño, el guerrero y el artesano).⁷ Y asignando su lugar a esos personajes genéricos, las prácticas sociales se convierten a su vez en tipos: *el sacrificio, la guerra o el matrimonio* y, sobre todo, la idealidad globalizadora de *la ciudad*, el primero de los tipos de la lista.⁸ Es imposible poner en duda

4 Para evitar confusiones entre el *mythódes* de los griegos y "nuestro" mito, es conveniente consultar M. Detienne (1981).

5 Una excepción notable es la de P. Vidal-Naquet (1981: 85, 324), lector de Cornford, que ha propuesto una lectura antropológica de un episodio de Tucídides en "Retour au chasseur noir" (1989: 11, 393).

6 Extraigo de Benveniste (1937) la definición de esta noción.

7 Extraemos la primera lista de Lissarrague y Schnapp (1981: 283). La segunda está sacada del prólogo del *Chasseur noir* (Vidal-Naquet, 1981: 16-17) con la diferencia explícita de que la aplicamos a una razón política.

8 Ubicar esta primera parte del texto bajo el signo de la "ciudad" es para mí un modo de no disimular de dónde vengo.

que la reflexión de los griegos, cuando se generaliza, tiene una fuerte tendencia a tipologizar, como ocurre con Aristóteles cuando reflexiona sobre la ciudad. Pero lo que quisiéramos cuestionar aquí es el apresuramiento con que el pensamiento del antropólogo se apodera de todo lo que, en una sociedad, “habla en singular”.⁹

Tratándose de la antropología de Grecia, la respuesta a esta pregunta podría pasar, sin más, por el análisis de lo que es su última opción, es decir, el predominio omnímodo, en la escena de la investigación, de la iconografía o, como lo dicen sus practicantes, de la lectura de las “imágenes”. Imágenes pintadas en las vasijas, escenas inmóviles cuyos personajes –tipos, precisamente– “postulan la ciudad”. La ciudad entera está contenida en las imágenes. Un paso más y se hablará –y de hecho se habla– de “la Ciudad de las imágenes”.¹⁰ De ese modo, “la ciudad” hace su entrada con bombos y platillos en esa zona de representación que los griegos llaman *zoographía* (“dibujo de lo viviente”), a la que Platón acusaba de “decir siempre lo mismo”,¹¹ es decir, la caza, la guerra, el matrimonio, el sacrificio, el banquete y más aun: los funerales, el erotismo, la fiesta religiosa, el universo dionisiaco. A través de sus ritos y prácticas, una ciudad eterna e igual a sí misma.

En una palabra, “la ciudad toda entera” lo abarca todo salvo lo político. En las imágenes, vemos claramente a atenienses reunidos en un banquete pero no vemos la asamblea de los ciudadanos. Encontramos en ellas diferentes tipos de guerreros pero sería inútil buscar la representación de un combate, a menos que se trate de un combate mítico. Los adeptos de la iconografía, por su parte, lo reconocen sin ambages, y no vacilan en hablar de “censura de lo político” (Lissarrague y Schnapp, 1981: 282-284).¹² Me detengo en este punto para preguntarme lo siguiente: puesto que los modernos sabían articular los dos modos de pensar la ciudad, en reposo y en movimiento, ¿no obtendríamos acaso un beneficio incuestionable si amplificáramos el campo de la investigación aportado por la perspectiva ico-

nográfica? Pero esto supondría, pese a todo, que no nos atuviéramos simplemente a comprobar una censura evidente por sí misma, sino que nos aplicáramos a situarla en el funcionamiento de conjunto del sistema de las representaciones cívicas. Podríamos comprender muchas cosas y sacar provecho del esfuerzo por pensar esa articulación. Tal vez llegará el momento en que eso se haga. A condición de que los antropólogos-iconógrafos pongan en cuestión su práctica implícita, que consiste en duplicar con una decisión teórica la decisión que detectan en el corpus, es decir, excluir lo político porque las imágenes lo excluyen; o quedarse incrustados en las “imágenes” (término sobre cuya pertinencia habría que reflexionar) por no encontrar lo político en ellas.¹³ Como se supone que las imágenes, en tanto representaciones figurativas, “proporcionan un acceso a las representaciones mentales”, éstas desplegarían el “imaginario social” de la ciudad clásica. O, para citar con exactitud el prefacio de la *Cité des images*, el imaginario social de la Atenas clásica (puesto que las representaciones estudiadas son esencialmente atenienses).¹⁴ Y he aquí que, separada de lo político con que la identificaban los estudios clásicos “en un cuadro sin duda demasiado literario”,¹⁵ Atenas (¿debo decir Atenas o una Atenas?) se revela a quien sabe ordenar el repertorio figurado de las escenas y los gestos significantes. Atenas evitada, Atenas reencontrada fuera del tiempo de las batallas y las asambleas, fuera del espacio cívico que los pintores no representan, algo parecido a una superficie muy pulida. Una “sociedad chata”.¹⁶ Otra, por cierto, ya que de alteridad se trata. Pero un otro en forma de mitad, un *symbolon* [signo] desaparejo. Un “lenguaje” calificado de autónomo y que podría prescindir supuestamente de la discursividad del *lógos*. Una ciudad pintada.

Evoqué hace un momento las reticencias platónicas a una *zoographía* que inmovilizaría lo viviente. Me gustaría citar de nuevo a Platón en un pasaje en que analiza el sentimiento que experimentamos al contemplar un modelo de ciudad, en este caso el que el *Timeo* dice extraer de la *Repú-*

9 Véase Augé (1975: 216; y sobre el “singular-plural”, 1977: 100-102).

10 Para los tipos, véase Lissarrague y Schnapp (1981: 283). La *cité des images* es el título de la obra publicada en 1984 por el Instituto de Arqueología e Historia Antiguas de Lausanne y por el Centro de Investigaciones Comparadas sobre las Ciudades Antiguas (París).

11 Platón, *Fedro*, 275d. Esta posición se debe evidentemente a la crítica general del *graphein* como designación de la escritura, analizada por Derrida (1972) en “La pharmacie de Platon”. *Zoographía* denota la pintura en tanto dibujo (“grafo”) de los seres vivos (*zóa*).

12 A partir de entonces, un taller del coloquio sobre la antropología de la Antigüedad en Atenas en 1992 (cuyas actas son de próxima publicación) se dedicó al estudio de este problema.

13 Cuando, para representar una hazaña cualquiera de la gesta de Teseo, los pintores atenienses se inspiran en el famoso grupo estatuario que en el ágora representaba a los Tiranociones (los “matadores de tiranos”), ¿se puede seguir hablando de una censura de lo político? Para decir verdad, la elección de las imágenes (las que se ven en las vasijas, que se prefieren a las representadas en las estatuas) se reduplica orquestándose a través de determinadas elecciones de imágenes.

14 Véase “Fournir un accès”, en Lissarrague y Schnapp (1981: 282).

15 J.-P. Vernant, prefacio a *La cité des images*, p. 5.

16 La expresión pertenece a Lévi-Strauss (1983: 1225). Con una precisión importante, esto es, que “así como no existen sociedades absolutamente ‘frías’, tampoco las hay absolutamente ‘chatas’”.

blica, descrito en un movimiento típicamente platónico de vuelta aparente sobre sí mismo:

Escuchad, pues, ahora, la impresión que me produce el Estado del que acabamos de hablar. Aproximadamente la misma que experimento al ver hermosos animales reproducidos por la pintura, o en reposo si reales y vivos, deseando verlos ponerse en movimiento y entregarse a los ejercicios propios de sus facultades corporales.¹⁷

Y Sócrates insiste en reclamar que le relaten las luchas que sostiene una ciudad. ¡Cómo anheláramos que la ciudad de las imágenes intentara la experiencia preconizada al comienzo del *Timeo*, es decir, que se pusiera en movimiento! O por lo menos (puesto que no se me escapa que el diálogo no va a satisfacer la exigencia de Sócrates, y Platón sabe demasiado bien que es difícil concretar esa experiencia) que los inventores de esa ciudad de imágenes se fijaran como objeto de estudio el aclarar por qué los pintores atenienses, en cierta forma institucionalmente, practicaron clasificaciones dentro de la realidad compleja de Atenas que les hicieron elegir la sociedad contra el “Estado”,¹⁸ el ritual contra la historia, y por qué prefirieron el margen (los marginales, que los textos llaman *akhreioi*, “inútiles” porque son no ciudadanos) y no el centro (el *mésos* o término medio de los ciudadanos).

Pero más allá de las preferencias de los fabricantes atenienses de imágenes, lo que me interesa es el movimiento que impulsa de modo tan parcial a los antropólogos de Grecia a hacerse iconógrafos. O, para decirlo de otro modo, la perfecta coincidencia entre una elección de objeto (o sea, el interés por las “imágenes”) y una manera implícita de definir la antropología asimilándola de hecho a la puesta entre paréntesis de lo político.

Reconozco que hay varias maneras de poner entre paréntesis lo político. Si insistí en la variante iconográfica, no es solamente a causa de la posición hegemónica que adquirió para los antropólogos de la ciudad griega, sino también, y más que nada, porque las implicaciones teóricas son ejemplares desde ese punto de vista. Pero para asignar su lugar primordial a la elipsis de lo político, es posible que haya que remontarse mucho más atrás en la historia de esa antropología de Grecia, es decir, hasta su primera época en la que veía dibujarse una figura antropológica de lo político griego. En

un principio, en efecto, la ciudad de los antropólogos es claramente política, por sobre todo política; sin duda por esa razón sedujo a más de un helenista de mi generación, que buscaba una lectura diferente de la que daban las humanidades, persiguiendo sobre todo un modelo de vida cívica más cívico que todos aquellos, bastante desgastados, que presentaba la universalidad de los años sesenta (Loraux, 1995).

Por la política empezaba Louis Gernet cuando enumeraba los puntos de vista desde los cuales se puede hablar de los “comienzos del helenismo” y no deja de ser significativo que ese texto, que permaneció inédito durante mucho tiempo, haya sido el esbozo de lo que sería luego *La antropología de la Grecia antigua* (Gernet, 1983: 23, con la aclaración de la página 17). Es sobre todo importante que ese orden de exposición haya sido adoptado por quien ha sido consagrado por los antropólogos de Grecia como su padre fundador, hasta el punto de adjudicarle una representación de los “griegos sin milagro”, que muy bien podría ser en un principio la de ellos.¹⁹ Me podría explayar respecto de las relaciones que mantenemos unos y otros con la obra de Gernet. No lo diré aquí, para no desequilibrar estas consideraciones que, en lo que concierne a la investigación sobre el olvido de lo político, no son al fin y al cabo más que prolegómenos.²⁰ Me limitaré a constatar que se han operado ciertos desplazamientos, lo cual no tiene nada de asombroso, ya que no hay tradición que subsista sin desplazamientos. Debemos consignar y asumir los fenómenos de deriva, en cualquier terreno en que se produzcan. Aun cuando podamos lamentar, por ejemplo, que los antropólogos de la Grecia antigua no hayan abordado directamente el estudio del derecho, tan apreciado por Gernet, los arrepentimientos bienintencionados son inútiles. Vuelvo, pues, a lo que constituye, en mi opinión, el desplazamiento esencial, esto es, la elipsis de lo político en el seno mismo de lo político, para intentar comprender cómo ello pudo ocurrir y cuál es el sentido que podemos darle.

Elipsis de lo político, decía. De hecho, al fijarnos como objeto esa instancia de lo político griego que es preciso reconstruir más allá de la diversi-

17 Platón, *Timeo o de la naturaleza*, en *Diálogos*, México, Porrúa, 1976, p. 664.

18 Título de una obra del etnólogo Pierre Clastres, quien no identificaba, pese a todo, lo político con el Estado.

19 Contrariamente a lo que anuncia un título en forma de manifiesto y a pesar de las justificaciones que dan de ello Vernant y Di Donato (en Gernet, 1983: 9, 417), la lectura de estos textos no nos hace aparecer a Gernet como un adversario sin matices de la noción de humanismo, ni siquiera como un adversario de la noción de “milagro griego”. Véase por ejemplo Gernet (1983: 21, 348).

20 Sobre la obra y el método de Gernet, consúltese S. C. Humphreys (1978: 76-106); A. Maffi (1981: 3-54); R. Di Donato, en Gernet (1983: 403-420), y también Di Donato (1990).

dad de los documentos (textuales, epigráficos, arqueológicos) que llevan su marca, trabajamos ya en un segundo nivel y la situación se vuelve, por lo tanto, infinitamente más complicada que la que presentaba el corpus de imágenes. Pero existe otra dificultad: la iconografía parece postular la censura de todo el campo político; en cambio, declarando, como lo estoy haciendo, que lo político está ausente de sí mismo, constituyo una idealidad de lo político como eslabón que falta en los análisis que se le dedican. Ese eslabón ausente, esa dimensión oculta que tengo tendencia, si no a identificar con la totalidad de lo político, por lo menos a creer indispensable para toda reflexión sobre su funcionamiento, es el conflicto.

Tomemos por ejemplo el caso tan elocuente de la institución del sacrificio. Hacer del sacrificio una “operación culinaria” en la que se mata para comer, tal como lo exigía hasta no hace mucho tiempo una investigación que fuera completa, equivale, en realidad, a poner el acento en la etapa intermedia entre la matanza y el consumo, es decir, en el reparto.²¹ De ese reparto pensado como igualitario nace una política sin historia, porque la repartición está bien regulada y, sobre todo, porque no es seguro que un poder compartido por todos siga siendo un poder. Pero en verdad, encarado desde este punto de vista, el esquema sacrificial no es más que la aplicación de un modelo más antiguo y que fue realmente fundador. Estoy hablando del paradigma del *mésón*. Remontando contra la corriente la historia de esta antropología de lo político griego, encontramos en efecto este centro, a la vez simbólico y real, que es válido para el todo de la ciudad porque es el lugar —en el sentido propio, el punto medio— en que se opera el reparto. Reparto del poder en la rotación de las funciones, reparto del *lógos* en el debate, contradictorio pero no conflictivo, en que la ley de la mayoría exige que al término de una pugna entre discursos, la opinión que triunfa deba pasar por ser la mejor.²²

Enraizado en el *mésón*, lo político se concibe como si hubiera superado los conflictos por así decir de una vez por todas. Vernant explicitará esta característica en la introducción a *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne* cuando opone lo político, que “puede definirse como la ciudad vista desde adentro”, a la guerra, identificada con “la misma ciudad en su faz vuelta hacia afuera”.²³ Modo muy griego de asimilar lo político con la ciudad pací-

21 A propósito de Detienne y Vernant (1979), se podrá consultar por lo menos Loraux (1981c).

22 Resumo aquí a grandes rasgos el capítulo iv (“L’univers spirituel de la polis”) de Vernant (1962) y Detienne (1967: 82-93).

23 Publicado en París, en 1968, por ediciones EHESS [Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales]; reescrito bajo el título “La guerre des cités” (en Vernant,

fica —a condición de precisar que, como al final de *Euménides*— la ciudad en paz lo está primero consigo misma y de situar el conflicto sólo del lado de su existencia legítima e incluso deseable, es decir, en la guerra exterior que opone la ciudad a su afuera (en el *Timeo*, era ésta la única puesta en movimiento que Sócrates encaraba para su ciudad modelo).

¿Lo político equivalente a la ciudad en paz? Es ésta, sin duda, una definición típicamente griega, la idea más compartida de todas las ideas griegas sobre lo político. Queda por determinar, no obstante, si para comprender las categorías griegas hay que limitarse a hablar su lengua. Es imposible omitir ese momento en la reflexión. Sin embargo, no estoy segura de que la reflexión de los modernos haya dicho la última palabra sobre ese punto.

Que la ciudad no esté nunca completamente “en paz” lo probaría una relectura del canto XVIII de la *Ilíada* donde, en el corazón de la ciudad pacífica, la querella (*neikos*) coexiste con los regocijos que acompañan al matrimonio. Se trata en ese episodio, sin duda, de un conflicto judicial y, por ende, ya domesticado. Se notará, sin embargo, que en ese litigio entre un asesino y uno de los padres de la víctima, la escena se inmoviliza antes de que se pronuncie el veredicto; la inmovilización se produce cuando todo se paraliza entre el que exige pagar el precio de la sangre y el que se niega a aceptar la menor compensación, mientras el pueblo se divide en dos bandos para sostener a cada una de las partes,²⁴ de un modo tal que es imposible no exigir que llegue por fin un árbitro que resuelva el conflicto llevándolo a su término. Se me objetará tal vez que esta dimensión conflictiva de la ciudad iliádica debe explicarse por su carácter prepolítico. Tendré oportunidad de volver al *mésón* clásico para responder a esa pregunta, con el proyecto de someter a dura prueba esa representación de lo político como algo que estaría por arriba de todos los conflictos.

Es cierto que en el *mésón* se puede instalar, como ya se lo ha hecho, “esa opción puramente humana que mide la fuerza de persuasión respectiva de los dos discursos, asegurando el triunfo de uno de los dos oradores sobre su adversario” (Vernant, 1962: 41). Pero ese triunfo, que se lo llame *níke* o *krátos*, implica el reconocimiento de hecho de una “superioridad”, supe-

1974: 40). Se notará que la afirmación del carácter indisoluble de la paz y el conflicto (“para los griegos, era imposible aislar las formas de conflicto y las formas de la unión”) no está referida a la ciudad clásica o al universo político sino al pensamiento religioso y a las prácticas institucionales ligadas con la venganza privada.

24 *Ilíada*, XVIII, 497. *Neikos* adquiere aquí todo su sentido porque la escena está bajo el signo del dos (dos hombres, dos campos: 498, 502) y lo estará también en la ciudad en guerra. Para *neikos* en la *Ilíada*, véase Nagy (1994).

rrioridad de un orador sobre su adversario, es decir, de una línea sobre otra pero, también, en el recuento de las voces, de una parte de la ciudad sobre otra. Es eso lo que, precisamente, no va de suyo, porque el pensamiento político griego no acepta serenamente ni que haya habido –aun en el momento del voto– división en el seno de la ciudad, ni que la ley de la mayoría resuma en sí todo valor (véase Loraux, 1990a). A la primera forma de resistencia responde la representación de las “buenas” decisiones, decisiones felices tomadas de manera unánime; a la segunda, la reiterada tentación de adjudicar a las asambleas humanas una tendencia a que triunfe la mala decisión. Detrás de la protección que procura el énfasis en el *mésón*, acechan muchas segundas intenciones...

La segunda propiedad del *mésón*, lugar geométrico de una vida política sin choques, consiste en reunir a ciudadanos intercambiables en la medida en que todos, en principio, son semejantes unos a otros. Nunca se elogiará lo bastante la potente atracción de ese *mésón* isomorfo, que Vernant tuvo el mérito de poner en el centro luminoso que dibuja las idealidades. Esa atracción, a la vez conceptual y política, se ejerció de entrada sobre todos aquellos que no estaban satisfechos con la institución oficial de la historia griega, con su concepción empírica e incluso anecdótica de la ciudad. Pero en su ejemplar estabilidad, ese modelo ha obstaculizado el estudio de los disfuncionamientos que hacen la historia: así, por ejemplo, nunca repetiremos lo suficiente que como lugar vacío que exige un poder puramente simbólico (como el de la rotación de las funciones y los cargos públicos), el *mésón* se convierte fácilmente, a poco que se debilite lo simbólico, en un lugar que es necesario ocupar realmente, es decir, un lugar que debe ser conquistado por un grupo, y más aun –la cosa resulta, al parecer, más fácil– por un individuo.²⁵ Es incluso el *mésón*, probablemente, el que con su fuerza de convicción ha orientado a estudiar lo político solamente al nivel de lo ritual. Bastaba con desplazar lo político hacia lo religioso; bajo la égida de lo “político-religioso” se trasladaba sin dificultad la isonomía desde el *mésón* en que se toman decisiones, hasta los lugares consagrados adonde se celebran los sacrificios, lo cual hace posible encontrarse, al final de esta operación, con que lo político se sitúe en pleno cen-

tro del reparto sacrificial, pero lo político concebido como igualitario y sin tensiones. El recorrido se cerrará entonces sobre sí mismo. Recorrido de discurso: el de los griegos. Recorrido entre un discurso y otro, el del antropólogo de Grecia que corre el riesgo de confundir el discurso con la cosa misma y pensar realmente la ciudad bajo el signo del reparto igualitario (el cual, aun cuando se limite, como es debido, a los ciudadanos, fue un ideal en todas las ciudades de Grecia y hasta en Atenas, donde la democracia exigía, pese a todo, que ese ideal tuviera una realidad).

Tomemos la decisión, por cierto muy costosa, de romper el encanto de este modelo. Renunciemos, por ejemplo, a la idea de que es preciso atenerse a las palabras de los griegos; sometamos sus enunciados a preguntas que sus discursos callaron. Si nos negamos a hablar hasta el final la lengua de los griegos, si pensamos que no hay razones para adherir forzosamente a los relatos que ellos construyen sobre su propia práctica, será imposible soslayar la hipótesis de que el modelo “político” orquestado en el sacrificio no es otra cosa que un relato que la ciudad se relata a sí misma. En otros términos, el reparto isonómico se transformará entonces en una *figura*, una figura que la colectividad de ciudadanos desea darse a sí misma bajo el signo tranquilizador de lo intercambiable. Algo así como una utopía²⁶ para recubrir lo que la ciudad no quiere ver y ni siquiera pensar, es decir, que en el núcleo de lo político, el conflicto existe en forma virtual (y a veces real), y que la división en dos, esa calamidad, es la otra cara de la bella Ciudad-una.

Decidir no tomar demasiado al pie de la letra el discurso griego sobre lo político puede asimismo hacernos recordar que la ciudad griega no es una de esas sociedades “frías” que, según repetía hace poco Lévi-Strauss (1983: 225), han “decidido ignorar” su dimensión histórica de tal modo que “un desvío imperceptible separa su ideología de su práctica”. La antropología de Grecia ha reducido justamente esa distancia entre el discurso y la práctica, o, más precisamente, la ha tomado por lo que los griegos sugieren que es –poca cosa, en verdad–. Al proceder así, ha “enfriado” el objeto *ciudad*²⁷ poniendo en primer plano todo aquello que asimila esa forma política a una sociedad fría. Este gesto esencial y rico en consecuencias ha renovado el estudio del sacrificio, la guerra y el matrimonio, y seguirá renovando sin duda la reflexión sobre otras dimensiones de la experiencia griega. Pero toda reevaluación teórica corre el riesgo de transformar el cambio

25 Desde este punto de vista resulta ejemplar la historia de Maiandros relatada por Heródoto, *Historia*, Libro III, 142-143 (véase M. Detienne y J. Svenbro, 1979: 220). Es urgente, por otro lado, volver a examinar la cuestión del tirano: repetir el gesto griego de expulsar al tirano fuera de las puertas de la ciudad no es satisfactorio, aun cuando los griegos hayan querido creer en la naturaleza no cívica del personaje tiránico. Se trata precisamente de una exposición ideológica mediante la cual se oculta la cuestión del poder.

26 Como la Feacia de la *Odisea*, a propósito de la cual Vidal-Naquet observa que es una “ciudad ideal e imposible” cuyos habitantes “ignoran [...] completamente la lucha política” (Vidal-Naquet, 1981: 67).

27 Véase el capítulo 1.

de perspectiva en su contrario abusivo, olvidando así, en el trayecto, que la política de los griegos no era solamente fría. Quisiera ahora defender la posición inversa.

Para comprender mejor esta figura o utopía del reparto entre iguales, es imperativo recurrir a una palabra –la palabra “ideología”– que hasta ahora (o sea, hasta Lévi-Strauss, que la usa sin vacilaciones) he tratado de evitar, no tanto por el desprestigio en que ha caído a causa de la actual desvalorización del marxismo, sino porque su significación se ha banalizado al utilizársela para designar todo sistema de representaciones (se habla entonces de la ideología de la caza, de ideología funeraria, etc.). Persisto en usar este término y lanzo un desafío acerca de esta noción. Puesto que la “máscara de la ideología está hecha de sus silencios y no de lo que ella dice” (Augé, 1975: 215), debemos ocuparnos de las palabras ausentes del discurso cívico, por ejemplo el término *krátos*, cuya ocultación es tendenciosa ya que se prefiere el vocablo *arkhé* en las enfáticas tiradas oratorias, el cual designa el poder institucional compartido y renovado en la sucesión sin discontinuidad de los magistrados en el núcleo de la ciudad. Con *arkhé*, no estamos muy lejos del *mésos* conciliador. *Krátos*, en cambio, es aquello cuyas consecuencias la ciudad teme por sobre todas las cosas, hasta el punto de callar su nombre cada vez que es posible hacerlo. Rodeado de silencio, *krátos* es una de esas palabras clave de la ideología cívica (que es la ideología de la ciudad en la medida en que produce la “ciudad” como idealidad) (Loraux, 1981a: 336-339).

Sostener la defensa de una repolitización de la ciudad de los antropólogos es tomar en serio el aporte antropológico y la dimensión conflictiva de lo político (véase Terray, 1989). No significa conformarse con estudiar el conflicto (en este caso la *stásis*, para insistir aún en esa noción) como “algo presupuesto por su superación” en el orden cívico.²⁸ Volver a politizar la ciudad consiste también en mostrar que aun cuando el pensamiento cívico supone superado el tiempo del conflicto, aun cuando todas las condiciones rituales y discursivas parecen darse para imponer la evidencia de que la ciudad es una, el conflicto renace sin fin como una amenaza en el seno de la lengua misma, en el uso metafórico de algunos términos como *sphagé*, por ejemplo, nombre que designa el degüello sacrificial, vocablo

28 Estoy desviando en provecho del conflicto una frase de Yan Thomas respecto de la venganza, la cual “nunca fue estudiada más que como algo presupuesto por su superación en el derecho” (Thomas, 1984a: 65). Sostener que el conflicto se supera siempre porque es siempre anterior, es una idea que forma parte del discurso griego desde el último canto de la *Odisea*. Para este texto, y aunque yo no comparta sus conclusiones, consúltese Svenbro (1984).

apenas desviado para significar la sangre derramada en las guerras entre ciudadanos (Detienne y Svenbro, 1979: 231).

¿El conflicto se habrá superado de una vez para siempre? Podríamos creer que así es si nos apegamos en cada ciudad a esa “historia” inmovilizada en tradición que los ciudadanos se cuentan a sí mismos. En esa historia, para designar los sacrificios siempre hay un oráculo que, en el caso de cumplirse, devolverá (devuelve o devolvió) la paz, y siempre hay un nombre para designar a la divinidad aplacada que reconciliará las dos mitades de la colectividad. Pero el conflicto debe también superarse de continuo, en el límite indeciso entre el voto y el asesinato fratricida en el cual la ley de la mayoría intenta sin fin exorcizar la amenaza de su división. Por fin, el conflicto renace sin cesar en la historia del mundo griego, ya sea la de Heródoto o Tucídides. Así las cosas, ¿cómo pueden arreglárselas los antropólogos de la Antigüedad para evitar introducirlo en su ciudad genérica como una de las experiencias vitales de la experiencia cívica?²⁹

Para terminar con estas observaciones y abordar la *stásis*, vamos a adelantar algunas propuestas, no tanto a modo de programa o de enunciado de deseos –el tiempo ha pasado y el interlocutor ha dejado de ser el mismo– sino como algo semejante a un protocolo de trabajo asumido para con nosotros mismos.

No apunto a revertir la opción antropológica, y creo que se me ha comprendido en este punto. No se trata de volvernos hacia la ciudad de los historiadores, puesto que el problema no consiste en elegir un campo en contra de otro. Eso nos llevaría, en efecto, a reproducir una división griega, lo cual sería quizá positivo para el pensamiento, pero no sería operativo ya que no es seguro verificar esa división en el plano de la vivencia de las ciudades. Dado que la ciudad griega presenta la particularidad de haber sustentado simultáneamente dos representaciones de sí misma rivales y a la vez complementarias entre sí –la que “admite la historia” y la que “la rechaza con aversión prefiriendo ignorarla” (Lévi-Strauss, 1983: 1218)– es importante hacer más bien lo posible por aprehender juntas estas dos figuras, intentando articularlas una con otra, es decir, pensar históricamente la ciudad de los antropólogos pero, sobre todo, pensar como antropólogos la ciudad de los historiadores.

29 Cívica y no sólo “civilizada”, noción desarrollada por F. Frontisi-Ducroux (1980) (véase del mismo autor, “L’homme, le cerf et le berger”, en Frontisi-Ducroux, 1983: 53-76). Interesarse por lo civilizado nos lleva a relegar el conflicto al no-ser de lo inhumano, lejos de la vida en la ciudad.

Esto equivale, para el antropólogo, a tirar abajo los compartimentos de su propia práctica que hasta ahora se ha aplicado por principio a separar los campos de actividad social en virtud de algunas grandes líneas de separación (*el sacrificio por un lado, la guerra por otro lado*), para evitar encabalgamientos incontrolables. No hay duda de que hay un tiempo para el ordenamiento tipológico, que es el momento de la separación (una vez más, el pensamiento de los antropólogos repite en ese momento del método un momento griego).³⁰ Pero está también el momento en que, con o sin los griegos, hay que ir más allá de las operaciones griegas para explorar mejor sus entretelones. Así, desde el esfuerzo griego por separar la guerra y el sacrificio, podemos remontarnos hacia el riesgo que es preciso evitar más que ningún otro, esto es, “esa confusión amenazadora entre los horrores de la guerra civil y el gesto controlado que hace brotar la sangre de una víctima sacrificial”. Para ello, no queda otro camino que arriesgarse —riesgo experimental, sistemático, calculado— a hacer circular todo de otro modo. Esto exigirá a su vez un intento de efectuar todas las yuxtaposiciones clasificatorias posibles: el sacrificio en la guerra y la guerra como sacrificio, por ejemplo. Luego, procediendo a cortes transversales lo más amplios posibles, se hará entrar en comunicación la guerra, el sacrificio, el crimen y el asesinato como prácticas de la sangre derramada (véase Loraux, 1981c). Podremos así poner en relación uno con otro el asesinato, el sacrificio y la fundación de las ciudades tal como se los relata, se los repite o se los practica. En una palabra, se trataría de explorar todas las zonas de superposición porque exigen algo más que el mero establecimiento de “representaciones” distribuidas en la superficie plana de cuadros de oposición, donde terminan ocupando un lugar único y durable. Sobre todo porque en esas zonas turbias se disuelven la ideología y sus antítesis tajantes entre lo que es bello (bueno, uno, legítimo, cívico) y lo que no lo es. Superposición y confusión que resultan de trabajar en los límites, allí donde hay que aceptar pagar el precio del movimiento. Movimiento que introduce el conflicto en la mecánica bien regulada de la ciudad ritualista, puesta en movimiento de las representaciones a través de operaciones de pensamiento que es necesario seguir en su despliegue y a veces reconstruir.

No hay duda de que, al introducir el movimiento, debemos saber cuál será el precio a pagar. En el recorrido, nos veremos llevados, quizá, a postular que la ciudad *piensa*, lo cual equivale a hacer de ella un sujeto.

30 Véanse las observaciones de M. Detienne y J. Svenbro (1979: 231). La cita siguiente pertenece a la misma página.

La ciudad piensa: estoy lejos de ignorar lo eminentemente problemático de este enunciado, para algunos inaceptable. Sin embargo, lo mantengo. Sobre todo porque no habría sido problemático para un griego, acostumbrado a tratar a la ciudad, como en las comedias de Aristófanes, como un sujeto al que se convoca para que dé testimonio, un griego que no vacila en hacerla depositaria de sus propios deseos, al igual que los filósofos (como cuando Aristóteles dice que la ciudad quiere [*bouletai*] estar compuesta en lo posible de ciudadanos iguales).³¹ Ciudad que, en la cotidianeidad de la vida política, adquiere siempre sentimientos o decisiones por obra y gracia de un decreto votado en la asamblea.³²

Admitamos no obstante que, en este punto como en otros, no tenemos por qué repetir simplemente lo que dicen los griegos, aun cuando sea importante comprender los caminos espontáneos de su pensamiento. Ningún historiador de la Antigüedad querrá valerse de un enunciado tan delicado como “la ciudad piensa”, ya que más bien han demostrado querer instalar sus ciudades únicamente en la esfera de la acción o, en última instancia, hablar de “ideas políticas” que, producidas en no sé qué éter, se disponen a integrarse en una historia —general, desprovista de sujeto— del pensamiento político. Por lo tanto, compete a los antropólogos de Grecia, una vez más, el dar un contenido a este enunciado, sobre todo teniendo en cuenta que aunque no deseen detenerse en la cuestión, su modo de análisis en su formulación corriente postula muchas veces implícitamente su necesidad. Así, por ejemplo, cuando escriben que la ciudad “conjura una amenaza” o que su sistema de defensa es “sutil” (Detienne y Svenbro, 1979: 231, 234). Unificando lingüísticamente la ciudad en sujeto, se exponen sin duda a las objeciones de algunos antropólogos que recusan la idea de que pueda tratarse de modo legítimo a la sociedad como un sujeto³³ o de otros que, preocupados por no achatar una organización social reduciéndola a

31 Véase por ejemplo Aristófanes, *Los acarnienses*, 971: *eides, ô pása polis* [¿has visto, oh ciudad toda entera?]; Aristóteles, *Política*, Libro IV, 1295b, 15-16: *bouletai dé ge he polis ex izon étnai*.

32 Agregaremos a estos ejemplos la figura de la idealidad-ciudad cuyo predominio se manifiesta en un discurso como la oración fúnebre ateniense. Véase para este punto Loraux, 1981a: 268-291.

33 Véase M. Godelier (1984: 284-285) (“una sociedad no es un sujeto”). Olivier de Sardan (1984): “El simple uso de los términos de base de nuestra disciplina (sociedad, cultura, etnia) permite que se presenten como entidades ‘reales’ lo que no es sino una construcción del pensamiento científico. ¡Cuántas veces la ‘sociedad’ es tratada implícitamente como si fuera un sujeto (aunque más no sea gramaticalmente hablando, poniéndola delante de un verbo activo) cuyas funciones y estructuras constituirían sus modos de existencia!”.

puro discurso, invitan a identificar “locutores” y “auditores” en materia de discurso (Augé, 1977: 69). Por más que revistan un carácter general, estas advertencias resultan útiles para quienes trabajan en comarcas griegas, ya que vienen a molestar sus certezas. Estamos muy lejos de desvalorizar su prudencia metodológica, por dos órdenes de razones. En primer lugar, a causa de las modalidades específicas de la investigación: en la medida en que el antropólogo de Grecia sólo dispone de documentos que tiene que hacer hablar, se ve muy fácilmente tentado a reducir la ciudad a su discurso. En segundo lugar, y sobre todo, respecto del objeto “ciudad”, por más que desconfiemos del *mésos* isomorfo en que la ciudad se proyecta encontrando allí su identidad, la figura posee demasiada fuerza y es demasiado bella como para que no retorne en forma tendenciosa, revestida de toda su seducción, borrando desgraciadamente los desvíos entre el discurso y la práctica, entre el locutor y el destinatario.

Y sin embargo, tratar a la ciudad como a un sujeto sigue siendo la hipótesis de trabajo más eficaz para quien no quiera caer en el discurso inmóvil del Uno y se proponga dotarse de instrumentos capaces de analizar sus resortes. Por supuesto, la condición para hacerlo será asumir ese gesto en todos sus tanteos y en los avances en medio de una *terra incognita*. Esto supone que no vacilaremos en reconstruir operaciones de pensamiento que, cotejadas con la realidad política de la ciudad, terminarán asemejándose mucho a denegaciones y hasta a desmentidos. Sin embargo, al adjudicar así a la ciudad modos de defensa como otras tantas maneras mediatizadas de rechazar lo real (o por lo menos de aceptarlo sólo a condición de neutralizarlo), habrá que dar otro paso tal vez —un paso más en un terreno movedizo— para dotar a ese sujeto problemático de algo así como un inconsciente. Conozco muy bien las dificultades —por no decir resistencias— que suscita infaltablemente esta noción cuando se la aplica a un sujeto colectivo. Aun cuando se trate sólo de una palabra para avanzar,³⁴ utilizarla nos permitirá por fin por lo menos abordar de frente una cuestión que incluso los que, como los antropólogos de la ciudad, hablan sin problema de “imaginario” o “simbólico”, tratan a menudo por preterición.

Este deseo me servirá de punto final. Es un deseo que expreso en modo potencial, en el modo en que se formulan las exhortaciones que uno se

dirige a sí mismo cuando no está seguro de que la perseverancia, los recursos o simplemente la convicción no fallen en el trayecto.

Pensar como antropólogo lo político griego: hacer pensar la ciudad prohibiéndose aislar un discurso, prestando oído a la multiplicidad de las voces y respetando las diferentes instancias de la enunciación. Pero para eso habrá que tratar con los métodos del historiador un modelo demasiado perfecto, es decir, perturbar las certezas del *mésos*, exponer la ciudad a lo que ella rechaza recurriendo al discurso de la ideología; aun cuando lo viva en el tiempo del acontecimiento. Exponerla a esas fuerzas del conflicto que fundan lo político casi con la misma fuerza con que lo destruyen.

Terminaré estas reflexiones en forma de requisito en defensa del “reclutamiento” de la ciudad griega, dando la última palabra a Lévi-Strauss en cuanto a la revisión retrospectiva del tema “historia y etnología” (que habíamos citado al empezar y hemos seguido luego paso a paso). “Ha llegado el momento para la etnología —decía Lévi-Strauss (1983: 1231)— de abordar de frente las turbulencias, no con una actitud de contricción sino al contrario, con el fin de extender y desarrollar esa prospección de los niveles de orden que ella considera siempre como su misión propia”.

Que llegue, para la ciudad griega, el momento de las turbulencias.

34 Obsérvese el uso tal vez poco prudente pero tan fructuoso para el pensamiento que hace de ese término P. Clastres (1972: 80-81, y 1980: 154-155) para designar lo que lleva a los “salvajes” a rechazar un poder coercitivo cuya noción ni siquiera poseen. Véase N. Loraux, “Notes sur l’un, le deux et le multiple”, en M. Abensour (ed.) (1987: 155-171).

III

El alma de la ciudad¹

No hemos terminado todavía con los prolegómenos. Pero eran inevitables para poder instalar el conflicto en la ciudad. Para profundizar la formulación de ciertas cuestiones, faltan a veces los instrumentos y a menudo, por qué no decirlo, la audacia.

Consideremos, por ejemplo, el caso de una historiadora que para pensar su objeto no podría prescindir del uso de términos como “olvido”, “represión” o “denegación”. Sin duda, esas palabras le sirven para avanzar y utilizándolas adelanta, en efecto, primero en puntas de pie, lanzando flechas de vez en cuando* a lo lejos² para abrirse paso después cada vez más a la intemperie.

Sólo palabras, pues, y solamente para avanzar. Eso es por lo menos lo que se dice la historiadora, que de buena gana postergaría para un futuro indeterminado el momento de justificar ante sí misma esa práctica, aunque sepa todo el tiempo que el momento de justificarse va a llegar un día u otro, y que tendrá que hacerlo más de una vez. Para remontarse lo más lejos posible en la memoria de Atenas, muy a menudo saqué provecho del apoyo que me daban las nociones de represión o denegación. Me ha ocurrido incluso abundar en el uso del término denegación:** la democracia deniega su historicidad pero logra con ello echar raíces en un origen inmemorial tan noble como natural. Hablé también de la denegación de la socie-

¹ Este texto retoma, desarrollándola, una conferencia pronunciada ante la Association Française de Psychanalyse, publicada en *L'Écrit du temps* (14-15, 1987).

* La autora hace un juego de palabras entre “sur la pointe des pieds” (en puntas de pie) y “faire des pointes” (lanzar incursiones o flechas). [N. de la T.]

² De Certeau (1975), comentando *Moisés y la religión monoteísta* de Freud.

** La autora utiliza el término “déní” en el original [*denegación*] y a lo largo del libro adoptará luego *negación* o *dementido*, reproduciendo así la complejidad del término freudiano en el texto *Das Verneinung* traducido según las versiones francesas y castellanas como denegación o negación [N. de la T.].

dad ateniense en cuanto al rol de las mujeres en la reproducción de Atenas, borrada en provecho del mito del origen autóctono. Por fin, denegación del estatuto primordial del conflicto como condición para constituir el concepto general “ciudad” (Loraux, 1981a y b).³ Se tratará hoy de abordar nuevamente todas esas denegaciones que se reducen, quizás, a una sola.

Ha llegado, pues, el momento de volver a esa práctica singular de que hablaba al principio. Me gustaría pensar que tuvo lugar al modo de lo que Michel de Certeau llamó tan acertadamente “captación recíproca” (De Certeau, 1982: 18). Lo cual implica –aludiendo una vez más a esa página del principio de su libro *La fable mystique*, en el que más de un historiador que trabaja con Freud creyó reconocerse– menos la aplicación de conceptos que “darían cuenta” de un objeto que una “atención a procedimientos teóricos [...] capaces de poner en juego” (*ibid.*, las cursivas son mías) ese objeto, cualesquiera sean los “vuelcos” a que podamos someter esos procedimientos. Agregaré que a lo largo de este trabajo efectuado en los límites, nos preocuparemos por no olvidar que los límites existen.⁴

QUÉ CONVIENE HACER CON LA STÁSIS

Nuestro objetivo es, pues, saber qué es lo que una ciudad griega llamada Atenas hace de la guerra civil, o más exactamente, de la *stásis*, manera griega de designar lo que es a la vez “posición” (posición de partido, el mantenerse en pie del ciudadano sublevado contra otros ciudadanos) e insurrección violenta, conmoción radical, asesinatos en serie, catástrofe política. Qué hace la ciudad con la *stásis*, esto es, cómo la borra con la palabra y con el gesto: el gesto es el que consiste en decretar institucionalmente el olvido de los actos de *stásis* (que la lengua griega designa simplemente como “acontecimientos” o “desgracias”);⁵ la palabra es el decir de la histo-

3 Véase también el capítulo 1 de este libro.

4 Es así que en el momento mismo en que trataba de apoyarme en el Freud del *Moisés y la religión monoteísta* (problemático, por cierto, para algunos psicoanalistas) con el fin de seguir avanzando sin garantía, comprendí que mis interlocutores habrían preferido con mucho que me limitase, como debe hacerlo un(a) helenista, a un discurso sobre el mito.

5 El vocablo griego *sumphorai* expresa las desgracias como hechos realmente acaecidos, mientras que el término *kaká* (postulado por *mnesi-kakeîn*) designa solamente los males.

ria nacional que se relata ocultando en lo posible el hecho de la *stásis* (Loraux, 1981a: 200-204). En ambos casos, nuestro proyecto consistiría en apreciar los efectos e incluso los resultados de ese borramiento al nivel del relato mismo y, más acá del relato, en la memoria de Atenas.

Pero con la fórmula “qué hace una ciudad griega con la *stásis*” queremos sugerir también que, en el fondo y muy profundamente, la ciudad desearía no hacer nada con ella o, más bien, hacer todo lo posible para que la *stásis* no fuera nada. En otros términos, lo que importa es denegar que el conflicto sea connatural con lo político. Es cierto que la operación no es muy cómoda y, respecto de la *stásis*, coexisten dos definiciones contradictorias. Por un lado encontramos la definición (que las ciudades prefieren) según la cual es preciso excluir la *stásis* expeliéndola fuera de la ciudad y, tal vez, fuera de la humanidad. La guerra civil sería, según esta definición, esa catástrofe que se precipita sobre las sociedades humanas como una plaga (*loimós*), una peste, una tempestad o como la consecuencia nefasta de una guerra exterior. Víctima de la tormenta, la ciudad se altera y se llena de heridas pero espera llena de anhelo el momento de recuperar su integridad, cuando se haya liberado del mal exterior.⁶ Pero por otro lado, y esto es mucho más temible, se experimenta, aunque con poca frecuencia y expresándolo siempre de un modo fugitivo, reticente o fragmentario, que la *stásis* nace desde adentro de la ciudad. Según Teognis, la ciudad está embarazada de *stásis*—gestación terrible de los asesinatos entre ciudadanos—y en forma más general, la tradición griega ve en la guerra civil una enfermedad de la polis.⁷ Dijimos que la primera definición gozaba del beneplácito de la sociedad griega de lo político y de ello se deduce toda una serie de operaciones tendientes a asegurar a esta definición confortable una victoria sin desmentidos posibles, lo cual equivale a negar que la *stásis* sea un estado de la ciudad. Es aquí donde nos vemos tentados a buscar en esta negación un acceso a lo reprimido cívico. Pero cuando advertimos que al mismo tiempo se lanza en forma repetitiva un anatema contra la *stásis*, ¿cómo no evocar lo que dice Freud del “juicio adverso” como “sustituto intelectual de la represión”?⁸

6 *Loimós* o catástrofe natural en Píndaro, *Peán*, ix, 13-20; guerra exterior en Tucídides, *Historia*, ..., Libro iii, 82, 1; herida en Solón, fragm. 4 de versión West, verso 17.

7 Teognis, 39-40: la ciudad engendra (*kýei*) al tirano (de ahí la *stásis*: 51-52). En las líneas 1081-1082 del mismo texto, la ciudad engendra al jefe de la *stásis*. En *Leyes*, v, 744d, Platón designa con ese término la enfermedad, pero habría que citar todo el corpus de la *stásis* desde Alceo. La *stásis* concebida como connatural a la ciudad es una idea implícita de Platón en *República*, viii, 545c-d.

8 “La négation”, en Freud (1985: 135-139) [la cita corresponde a la edición en español: *La negación*, en *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1996, t. xix, p. 254].

Bastaría, pues, con darle su forma cívica a la fórmula “quiero excluir esto de mí”, haciendo enunciar ese rechazo sin reservas por un locutor que sería la ciudad misma.

De esa primera negación resultan otras, por supuesto. Por ejemplo, la negación del odio entre los individuos en la *stásis*, que es mencionado primero y negado después: “Pues no llegaron a las manos, unos contra otros, por maldad ni por odio [*ekhthrá*], sino por azar diverso”. Se dice entonces, o también, como un eco: “Tenían más vergüenza por sus desgracias [*symphoraí*] que irritación hacia sus enemigos [*tois ekhthrois orgizómenoi*]”.⁹

Es aquí donde interviene la estrategia griega para con la memoria considerada como cólera (véase Loraux, 1990c: 67-85), esa memoria terrible cuyo nombre mismo (*mênis*) no se pronuncia sin precaución ya que pertenece a ese tipo de palabras que hieren o matan (cf. Watkins, 1977). Cólera épica de Aquiles, resentimiento recíproco entre los ciudadanos después de la guerra civil. El peligro es el mismo, tan temido como la acción de esos demonios llamados “justicieros implacables”; como lo explica Plutarco, “vengadores de la sangre derramada” porque persiguen el recuerdo de ciertos crímenes antiguos y no olvidados (*aleston*, o, en lengua de Homero, *aláston*).¹⁰ De ahí la orden de renunciar a esa memoria renegando de ella mediante un acto: “Pongo fin a mi cólera”, terminará diciendo Aquiles.¹¹ Y Aquiles está en todas las memorias griegas; para ellas su ira heroica sirve de paradigma a todos los rencores colectivos. “Prohibición de recordar las desgracias”, proclama la ciudad haciéndole eco. Y a su vez, cada ciudadano jurará: “No recordaré las desgracias”, lo cual significa no recordar el pasado, para hablar una vez más como Aquiles cuando le dice a Agamenón: “El pasado, dejémoslo, por más doloroso que sea”.¹² *Exit* la memoria, oficialmente. Pero es imposible creer que un olvido de esa índole, por más deliberado que sea, no deje huellas.

Mi hipótesis es que, más allá de todas las denegaciones y todos los olvidos, lo que es preciso olvidar o denegar es el hecho de que la *stásis* sea con-natural a lo político griego. Olvidar el pasado sería entonces, en el contexto de cada amnistía cívica, repetir un olvido muy antiguo: el olvido de esos

tiempos inmemoriales –si es que existieron– en que el conflicto regulaba la vida en común. A menos que esos tiempos primordiales, en que la condición humana era asignada a los mortales a partir del elemento del conflicto,¹³ no hayan sido nunca más que un mito, mito de origen de lo político, fundador y a la vez ocultado sin descanso. En uno como en otro caso, ya se trate de un primer olvido o de un mito de un origen que hay que esforzarse por relegar a un tiempo ya pasado para poder salvar el presente, me es necesario reactualizar (¿o habría que decir exhumar?) algo reprimido cuyo contenido sería otro pensamiento de la *stásis*. Si dejáramos que ese pensamiento se expresase, se enunciaría esta vez en forma de un juicio elogioso. La *stásis* sería, en este caso, algo así como el cimiento de la comunidad.¹⁴ En una palabra, tengo que *construir* en el sentido en que Freud habla de un “trabajo de construcción o, si se prefiere, de reconstrucción”.¹⁵ Construir un relato en que el odio fuera “más antiguo que el amor”,¹⁶ en el que el olvido sólo se valoriza en proporción al goce indecible que aporta la cólera que no olvida.

Pero es inherente sin duda a la naturaleza de esta construcción el permanecer siempre en estado de proyecto. En primer lugar, porque ante un borramiento demasiado perfecto, el intento no dispone de los medios para realizarse, ya que hay temas que el historiador –habitado por una representación aceptada en un consenso complaciente, tan poderosa como nunca enunciada– no aborda, lisa y llanamente. Los abordará sólo si es capaz de hacer frente a la culpabilidad insistente de quien transgrede la prohibición misma. Advertencia para los temerarios: no se trabaja impunemente a contrapelo de los afectos que alimentan un proceso intelectual –una disciplina, como se lo suele llamar– tan codificada como la práctica del historiador. A cada paso acechan la sospecha o los escrúpulos. No sin fundamento. Menos edificante que las operaciones arqueológicas y sus seguras aspiraciones positivas, privada por otro lado del intercambio en el que se apoyan las construcciones entre analizante y analizado (aun cuando aquél sea desparejo), la acentuación de una dinámica del conflicto debe asumir

9 Platón, *Menéxeno*, 244a y b, en *Diálogos*, Madrid, Gredos, 2004, vol. II, p. 181;

Lisias, *Epitafio*, 62. Para la *philotes* (la “amistad”) como pura y simple “negación del odio”, véase Glotz (1904: 141).

10 Plutarco, *La desaparición de los oráculos*, 418b-c. Para *alastos*, véase el capítulo IV.

11 *Iliada*, XIX, 67: *paúo chólón* que los aqueos interpretan rápidamente en su acepción correcta como un *mênin apeipeín*, un acto de lenguaje que consiste en “desdecir” la cólera. Véase el capítulo I.

12 *Iliada*, XIX, 65.

13 Mis argumentos convergen en este punto con los capítulos XI (“Sur la condition humaine et le conflit”) y XIX (“Retour sur la condition humaine et le conflit”), de Nagy (1994).

14 Intentaré proceder a esta construcción en el capítulo que sigue.

15 “Constructions dans l’analyse”, en Freud (1985: 271) [la cita corresponde a la edición en español: “Construcciones en el análisis”, en *Obras completas*, t. XXIII, p. 261].

16 Tal como lo propone Freud (1968: 42-43) en “Pulsions et destins des pulsions” [la cita corresponde a la edición en español: “Pulsiones y destinos de pulsiones”, en *Obras completas*, t. XIV, p. 133]. Sobre el “amour de tuer” en la guerra, véase Loraux (1994: 29-48).

las resistencias personales o institucionales de los historiadores —y estas últimas no son las más nimias—, y contar con la duda que renace constantemente para quien va en contra de la corriente¹⁷ presintiendo, para colmo, que todo podría desembocar en conclusiones sin fundamento.

De este modo, dado que hay que implementar con astucia las propias pasiones teóricas, propondré a la reflexión algunos lugares más específicos y menos amenazados en los que la historia y el psicoanálisis puedan dialogar en sus fronteras sin desconfianza excesiva y sin dejar de marcar sus respectivos terrenos. Me limitaré a dos ejemplos que son como síntomas de ese funcionamiento griego de lo político sometido a la represión del conflicto. Hablaré de un olvido y de una anulación. El primero será el olvido progresivo de un asesinato, porque el historiador que desea captar la memoria griega en plena actividad de represión deberá aprender a trabajar en los vacíos de la historia, para detenerse en esos momentos oscuros en que las vías del crimen se entrecruzan esfumándose, en que los nombres tienden al anonimato (el nombre de la víctima, el de Efialtes, asesinado en 461 a.C. es, como lo veremos, un nombre “pobre”).¹⁸ En cuanto a la anulación, afecta a una palabra esencial en la reflexión política griega, ya que entra en una relación de composición con el nombre de la democracia, también esencialmente ambivalente: el vocablo *krátos*.

Un olvido, una anulación. ¿Cuál es el sujeto que, en la coherencia de un mismo rechazo repetido sin descanso, olvida/anula de ese modo? Ya sugerí que ese sujeto sería la ciudad. Tendré que justificarlo, ya que si trato a la ciudad como a un sujeto, me expondré, tanto por parte de psicoanalistas como de historiadores, a objeciones inapelables.¹⁹ Pero tengamos paciencia, ya llegará el momento de responder a esta pregunta, que es la más preocupante dentro de una investigación como ésta, hasta el punto de que sólo una decisión surgida de la duda puede saldarla.

17 Para autorizarse a “acentuar la duda” (Freud, 1986: 98) hay que tener la “temeridad” intelectual de un Freud. Véanse los comentarios en el prefacio de Moscovici (Freud, 1986: 39, y Loraux, 1991a).

18 Pobre en historia pero por otro lado bastante pesado ya que *ephiáltes* significa la “pesadilla” entendida como demonio. Una etimología antigua, por otro lado, lo asocia con *ephállomai*, “precipitarse o saltar sobre alguien” (Chantraine, 1968: s.v.). Se diría que es un nombre predestinado para quien “llevó a cabo el asalto contra el Areópago”. Efialtes es también el nombre de un gigante. Se llamaba así, además, el traidor de las Termópilas.

19 Pero también, como vimos, por parte de los antropólogos. Véase el capítulo II.

UNA PALABRA EMBARAZOSA

Quien concentre su investigación en la democracia griega no podrá eludir reflexionar sobre *krátos*, sobre el sentido de este término, el uso que se hace de él y sobre la relación que mantiene con él la democracia modelo.

En los poemas homéricos, *krátos* “indica la superioridad de un hombre, ya sea que afirme su fuerza sobre los que componen su mismo campo, o sobre sus enemigos”. Esta definición que extraigo de Émile Benveniste sigue siendo pertinente en la época clásica, con la única salvedad de que deberemos a veces remplazar “un hombre” por “un partido” o “una parte” de la ciudad (Benveniste, 1969: II, 75). Pero lo esencial es que a lo largo de la historia del término, *krátos* nunca deja de designar la superioridad y, por ende, la victoria. Por eso se lo asocia con frecuencia con *nike*, referida tanto a los enemigos del exterior, los “otros”, como a los rivales o adversarios de adentro, o sea, a los “propios”.

Tener el *krátos* significa poseer un predominio, dominar. Se puede deducir de ello, por cierto, que el que lo posee tiene “todo poder sobre”. En un decreto de proscripción de Mileto, por ejemplo, se califica la ciudad de *egkrates* respecto de individuos acusados de haberse sublevado. Se denota aquí también la dominación de hecho que ejerce Atenas sobre las ciudades de su imperio marítimo, que se expresa en forma regular con el vocablo *krátos* y sus compuestos.²⁰ Pero en general hay que entenderlo en el sentido del triunfo obtenido: el verbo *krateîn* dice la superioridad en el combate en una guerra exterior y, mientras se lo emplee en voz activa, no plantea ningún problema en un discurso en el que el sujeto es la ciudad. Pero se emplea el término *krátos* con igual pertinencia en contextos en los que se trata del interior de la ciudad, para designar la victoria de una opinión en una asamblea o la ventaja que obtiene una facción sobre otra al salir de una *stásis*, cuando el partido que dominó a su adversario “se asegura la preeminencia como precio de su victoria”.²¹

Aquí empiezan las dificultades. En efecto, como si las ciudades se negaran a aceptar que en el ejercicio de lo político hubiera un lugar para *krátos* (porque eso vendría a confirmar la victoria de una parte de la ciudad

20 *sig*, 58. Para el empleo político de *egkrates*, véase también *República*, VI, 499d 4 y 501e 3; *krátos* y el Imperio: *sig*, 54, I. 1 y 147, I. 60. También Aristóteles, *Política*, Libro III, 1284a 40 (*egkrateôs éskhe ten arkhen*: La ciudad tenía el poder [el “imperio”] al modo de la dominación).

21 En el sentido de victoria en una asamblea, por ejemplo, lo utiliza Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, Libro III, 49, 1 (véase Loraux, 1990a). Cita de Aristóteles en *Política*, IV, 1296a 27-32 (comentado en Loraux, 1993a: 90-91).

sobre la otra y, por ende, obligaría a renunciar a la fantasía de una ciudad una e indivisible), la palabra está ausente, curiosamente, de la elocuencia cívica o del relato de los historiadores, en los que se la borra sistemáticamente para ser sustituida por *arkhé*, nombre del poder legítimo. Así por ejemplo, cuando Jenofonte relata la dictadura de los Treinta Tiranos, un solo oligarca –Terámenes– puede evocar serenamente la eventualidad de que los dirigentes (*árkhontes*)²² sean los amos (*kratēin*) de los dirigidos.²³ Un demócrata nunca utilizaría ese lenguaje, lo cual tal vez puede sorprender. ¿El nombre de la democracia no dice acaso el *krátos* del pueblo? Sin embargo, he aquí que es mejor prescindir del término *krátos* en simultáneo con *dēmos*. Dentro de la ciudad, *krátos*, como dijimos, es una palabra desprestigiada, y si *dēmos* puede designar el pueblo como un todo, existe también un uso muy partidario del vocablo para referirse al partido popular. De ahí que ya en el siglo v los demócratas eviten insistentemente el término *demokratía*. Pero al evitar pronunciar un nombre que quizás ha sido impuesto al régimen por sus adversarios como el más despectivo de los apodos (véase Loraux, 1981a: 175-222 [con bibliografía]),²⁴ toman a su cargo la representación oligárquica del régimen²⁵ y admiten implícitamente que *demokratía* significa que la ciudad sufrió una división en dos partes y que una de éstas triunfó sobre la otra. Se olvidan entonces de dar a *dēmos* el sentido unificador que desde su punto de vista debería ser (y de hecho fue) el suyo²⁶ y, para no asumir el sentido partidario de la palabra, prefieren no dar un nombre a su régimen.

22 Investidos de una magistratura por una asamblea, y aun cuando ésta hubiera votado bajo el efecto del terror, los Treinta son siempre designados a pesar de su “tiranía” como si ejercieran una *arkhé*. Véase por ejemplo Jenofonte, *Helénicas*, Libro II, 3, 19 y II, 4, 40, en que Trasíbulo, jefe de los demócratas, sólo habla de *arkhé* en un contexto en el que el empleo del término *krátos*, sin embargo, no estaría para nada fuera de lugar.

23 Jenofonte, *Helénicas*, II, 3, 42 (discurso de Terámenes).

24 Sean cuales fueren de las condiciones de producción del término *demokratía*, lo esencial es que los demócratas se comportan como si los enemigos se lo hubieran impuesto.

25 Mucho más “democrática”, por razones polémicas, que la de los demócratas (véase Loraux, 1991b).

26 Un ejemplo entre otros: en Atenas, Afrodita es institucionalmente *Pándemos* [común a todo el pueblo] ya que preside al Amor cívico que reúne al pueblo en un todo. Ahora bien (¿hay razones para sorprenderse?), la relectura (antidemocrática) que hace Platón de esta epiclesis cuando presenta a la diosa pandemiana como la Afrodita de los amores vulgares (*Banquete*, 180d-182a) es la que terminó predominando hasta el punto de ocultar enteramente el sentido primero en que *dēmos* englobaba la totalidad del “pueblo”.

¿Vértigo del Uno? Sin duda. Veo en ello, sobre todo, la huella de una dene-gación primordial, la del conflicto como ley de la política y de la vida ciudadana. Todo es preferible antes que reconocer que en la ciudad el poder está en manos de un grupo, aun cuando éste sea muy mayoritario a nivel numérico. Esto nos da mucho que pensar en cuanto a la incidencia de esta lógica en nuestras representaciones modernas de lo político. Pero también podemos interrogarnos respecto del consenso que consiste en hacer del consenso el vínculo necesario de la política. O, en otros términos, en cuanto a lo que debe dar la figura de la evidencia a la opción del consenso.

Encontramos en Platón algo así como la primera etapa de esta interrogación. En su universo jerarquizado, reconoce sin dificultad la necesidad universal de un *krátos* en la ciudad, tanto como en el cuerpo y en el alma del individuo²⁷ y se complace en revelar a los atenienses las palabras que reprime su discurso oficial. Por esas razones Platón no se priva en absoluto de designar todo aquello que en la democracia depende del *krátos*. Y para que las cosas sean claras, es en la prosa institucional de la oración fúnebre y en el corazón del elogio del régimen donde introduce subrepticamente la afirmación reiterada del *krátos* que, de atenernos a Tucídides, Pericles limitaba estrictamente a los pasajes militares de su discurso.²⁸

Platón saca así a luz las operaciones que se procesan en el “alma” de la ciudad para pensar la democracia en la ortodoxia del consenso. Es la primera vez que encontramos esta configuración y no será la última. Volveré sobre este punto.

Estas referencias a *krátos* nos indican, pues, que es necesario trabajar con las palabras ausentes cuando su ausencia no puede deberse sino a una evitación.

LAS HUELLAS DEL CRIMEN

El olvido de un asesinato constituirá mi segundo ejemplo. En el año 462 a.C., Efialtes, jefe del partido democrático, reputado como incorruptible hasta el punto de habérselo considerado como un “Robespierre *avant la*

27 En la ciudad, como se lo verifica en Platón, *Político*, 291e 7, *Leyes*, IV, 713a y 714c. En el cuerpo, *República*, IV, 444d. En el alma, *ibid.* (para citar sólo algunos textos).

28 *Menéxeno*, 238d 3, 4 y 8. Se notará en *Leyes* (VI, 757d 3) la expresión *krátos démou*; *kratēin* en el *epitaphios* de Pericles en Tucídides, *Historia*..., Libro II, 39, 2 y 40, 3.

lettre”,²⁹ se enfrenta con el tribunal aristocrático del Areópago privándolo de todo derecho de control sobre la vida política de la ciudad.³⁰ Poco tiempo después es asesinado... y desaparece casi por completo de la memoria de los atenienses.

(Para ser más precisos, deberíamos decir más bien que desaparece de la memoria del *dêmos* ateniense, ya que los oligarcas por su lado parecen no haber olvidado en absoluto su acción, a juzgar por la información dada por Aristóteles sobre los comienzos del gobierno de los Treinta, uno de cuyos primeros actos en 404 a.C. habría sido, para enorme beneplácito de la gente honesta, hacer “sacar” del Areópago las leyes de Efiltes referidas a los Areopagitas.)³¹

Borramiento notorio sobre todo porque a partir de la acción de Efiltes se puede fechar (personalmente no vacilo en hacerlo) el año 1 de la democracia ateniense tal como nos complacemos en constituirla como modelo.³² Entendemos por ello que Efiltes fue el primero en posibilitar el desarrollo efectivo de la democracia cuyo “primer inventor” fue Clístenes, según Heródoto.³³ ¿No es también a Efiltes al que la tradición atribuye haber hecho “descender la ley”;³⁴ como si hubiera laicizado su existencia y facilitado que se la consulte cuando, en un gesto eminentemente simbólico,³⁵ desplazó los venerables soportes de la ley de Solón desde la colina sagrada de la Acrópolis hacia el *mésos* político que es el Ágora?

Clístenes, Efiltes: dos fundadores de la democracia, dos “olvidados”, o casi, en la memoria del *dêmos* ateniense, aunque se los haya enterrado

29 Piccirilli (1987: 12) (en francés en el texto), en un comentario de Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 25, 1 respecto de *adorodóketos* [que no se deja corromper].

30 Para el sentido que conviene dar en la lógica aristotélica a la afirmación según la cual Efiltes le habría suprimido “sus poderes agregados” (*Constitución de los atenienses*, 25, 2), véase N. y P. Loraux (1991).

31 *La Constitución de los atenienses*, 35, 2.

32 Confieso que no me ha convencido la reciente argumentación de L. Marr (1993: 11-19), quien presenta a Efiltes como un “moderado” que, en vez de abolir el Areópago, como deseaban hacerlo los demócratas extremos, sólo habría restringido sus poderes.

33 Heródoto, vi, 121.

34 Véase Anaxímenes de Lampsaco, *FGH*, 72, fragm. 13, así como por ejemplo Harpocraton, s.v. *ho kátothen nómos*.

35 Contra la interpretación puramente material que propone E. Will (1968: 134-135) de este desplazamiento, véanse los comentarios de R. S. Stroud (1979: 12-13). El gesto es paralelo al de Clístenes cuando hace descender a Erecto hasta el Ágora (Bérard, 1983: 51) con la diferencia de que Efiltes ponía al alcance de todos el pasado “histórico” y no mítico.”

con ritos solemnes en el cementerio oficial del Cerámico (como lo recuerda Piccirilli, 1988: 78). En efecto, si puede decirse de Clístenes que “de todos los grandes personajes de la historia ateniense suele ser, sin duda, el menos evocado” (Lévêque y Vidal-Naquet, 1964: 122, y en forma más general 117-122), la desaparición de Efiltes podría ser todavía más completa. Totalizando la suma de las informaciones dadas por los historiadores y los escritores griegos,³⁶ no sabemos quién era, cómo vivió ni cuáles fueron las circunstancias exactas de su muerte. Conocemos el nombre de su padre, que se llamaba Sofónides, pero nos es imposible inscribirlo en una genealogía significativa. No sabemos tampoco mucho más de su estatura de hombre político. Sin duda actuó como lugarteniente al servicio de Temístocles y fue maestro intelectual de Pericles. Pero esta incómoda posición de intermediario le valió a Efiltes haber desaparecido como una sombra detrás de dos grandes hombres de la historia de Atenas que merecieron sendas biografías de Plutarco, sin que ninguna *Vida* se haya escrito sobre aquel que las fuentes más antiguas asocian por lo menos (y de forma puntual) con el instante de la reforma que lleva su nombre (de la que sólo algunas frases concisas dan cuenta) y con su muerte violenta. Esa muerte está aureolada de silencio y desde Aristóteles, que da los únicos datos reales de que disponemos (el nombre del asesino y la precisión de que fue “un crimen cometido con premeditación”) hasta Diodoro, para quien, simplemente, “desapareció una noche”,³⁷ se puede seguir un notorio proceso de borramiento progresivo de un crimen.

No hay duda de que un asesinato (*phónos*) detona en lo que antiguos y modernos gustan presentar como un proceso de evolución irresistible de la ciudad ateniense hacia su *télos* democrático. No es necesario, pues, recurrir a la invención de relatos improbables para explicar la “desaparición” de Efiltes. Recusaremos de entrada todas las construcciones rocambolescas que, conforme a la más vieja historia política, intentan conciliar entre sí fuentes antiguas discordantes imaginando un asesinato encargado por Pericles, celoso de la aureola del “jefe del pueblo” y ejecutado por esbirros

36 Véanse Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 25; Diodoro de Sicilia, xi, 77, 2-6; Antifonte, *Sobre el asesinato de Herodes*, 68, y Plutarco, *Pericles*, 9-10.

37 Diodoro, xi, 77, 2-6: *tês nuktós anairethéis*. Esta fórmula, muy semejante a la de Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 25, 4 (*aneiréthe ... dolophonetheis*) y de Plutarco, 10, 8 (*krupháios aneílon*), evoca la interpretación “gris” o eufemística de los asesinatos sediciosos de Tucídides (por ejemplo, viii, 66: *krúpha anelosan*, cf. Loraux, 1986a) y no debería dar lugar a suposiciones ridículas como la de D. Stockton (1982: 227-228) según la cual Efiltes, víctima de un ataque cardíaco o de una hemorragia cerebral, fue encontrado muerto una mañana en su cama.

del partido oligárquico (asesinato acordado en secreto entre demócratas ambiciosos y adversarios contentos de hacerles un favor, ya que los desembaraza, de paso, de un enemigo poco tolerante).³⁸ Relacionaré por mi parte el olvido de este *phónos* con una lógica muy diferente, ya que respecto de sus grandes hombres, desde los Tiranociones hasta Efiltes y pasando por Clístenes, la estrategia de la ciudad ateniense en materia de memoria manifiesta una muy notable coherencia. Hago, pues, la hipótesis de que para la democracia que debe enfrentar su historia y preocupada por poder relatar su armonioso despliegue, el ideal habría sido que se dudara de que Efiltes hubiera sido realmente víctima de un crimen. Al no poder lograrlo, lo mínimo era trabajar para que el olvido se volviera lo más espeso posible.

En el principio de la cadena de los olvidos, encontramos por cierto a un oligarca que protege a los suyos: Antifonte, quien proclama en voz alta que nunca se identificó a los asesinos; en el otro extremo está Diodoro, que pone el crimen entre paréntesis. Entre ambos, hay que reconstruir la operación por la cual Atenas expurga la historia de la democracia de todo acto de *stásis*. Al rebelarse contra el Areópago, la semejanza de Efiltes con un subversivo se vuelve peligrosa³⁹ y su calidad de subversivo es la que justifica que sus enemigos lo maten. Como había ya allí todos los elementos característicos de una *stásis*, fue preciso borrar el conflicto a cualquier precio, incluso desconociendo que ese “subversivo” era el más coherente de los demócratas. Así, olvidando el asesinato, la democracia, anhelante por confundir la ciudad con una naturaleza y deseosa de encontrar su propio fundamento en la autenticidad dada por un suelo originario común (Loraux, 1981a: 194-197), piensa escapar de esos momentos de tensión que constituyen la historia de las ciudades.

Existe, por supuesto, en las fuentes griegas otra versión de esta desaparición de Efiltes, en apariencia más débil pero en realidad más radical, ya que, sin ocultar el crimen, cuestiona al hombre político la paternidad de la reforma que lleva su nombre. Encontramos esa versión en la *Vida de Pericles*, de Plutarco (vimos que la tradición no atribuyó ninguna *Vida* a Efiltes). Así, Pericles lleva la batuta y es quien arrebató al Areópago la mayor parte de sus jurisdicciones “por intermedio de Efiltes”. *Di'Ephiáltou*, o sea, Efiltes no es más que un agente y en ningún caso un actor, es solamente el brazo que ejecuta la acción de la cual Pericles es el cerebro. Ocurre luego que los oligarcas asesinan a Efiltes o, más exactamente, para citar a Plu-

tarco, sus enemigos complotan en su contra y lo hacen matar en secreto por Aristódicos de Tanagra.⁴⁰ Todo estaría en orden, entonces: Efiltes es el agente de una acción democrática y lo mata un asesino a sueldo pagado por los oligarcas. Sólo habría intermediarios en este relato. Incumbe al lector proceder al cotejo de estas versiones pero sin detenerse demasiado en ello sino sólo lo suficiente para advertir que su sugestiva simetría oculta una contradicción flagrante: ¿por qué, si Efiltes no desempeñaba más que una función secundaria, Plutarco precisa que los oligarcas le temían de un modo particular porque en las “rendiciones de cuentas y las persecuciones intentadas contra los que habían herido al pueblo, era implacable”? Es aquí precisamente, en la simetría demasiado visible *di'Ephiáltou di'Aristodíkou*⁴¹ donde, como lectora desconfiada, percibo la huella de un proceso semejante al que Freud reconstruye en *Moisés y la religión monoteísta*, proceso en virtud del cual “con la desfiguración de un texto pasa algo parecido a lo que ocurre con un asesinato: la dificultad no reside en perpetrar el hecho, sino en eliminar sus huellas” (Freud, 1986: 115).*

En el relato de Plutarco había en realidad un *diá* de más, como una huella imposible de eliminar. El primer *diá* [por intermedio de] habría bastado, en la medida en que era el operador de lo que yo llamaría la segunda muerte de Efiltes, que lo relega al cuasi anonimato de una posición subordinada. Pero el segundo viene a sobrecargar el texto, cuando en realidad dice la verdad y sin duda por eso mismo: revelando el miedo de los oligarcas frente a un demócrata tan respetado como activo, y del cual era imposible desembarazarse a la luz del día, esta precisión, por un efecto retrospectivo, invalida lo que antecede. El segundo *diá* refluje sobre el primero y saca a luz su maniobra manipuladora. Pero, para decir verdad, ¿quién manipula en los entretelones? ¿Plutarco? ¿La tradición ateniense? ¿O, en la memoria de Atenas, la evitación repetitiva de la ley del conflicto? En lo que respecta a Plutarco, adelantaremos en todo caso la hipótesis de que no haría sino obedecer a las tradiciones, si es que Freud acierta cuando dice que “las tendencias desfiguradoras [...] tiene que haber influido ya sobre las tradiciones, antes de todo registro escrito” (*ibid.*).

40 Plutarco, *Pericles*, 10, 8, que el lector deberá cotejar con 9, 5.

41 Podemos detectar una simetría del mismo tipo en el empleo que hace Aristóteles de compuestos del mismo verbo *haireîn* [capturar por la fuerza] (consúltese Chantraine, 1949: 146-147) para caracterizar por un lado la acción de Efiltes contra los Areopagitas (25, 2: *aneîlen*; véase también 25, 3: *hairethéntas*) y de los poderes del Areópago (25, 2: *perietleto*) y por otro lado el asesinato de aquél (25, 4: *aneiréthe*).

* [La cita corresponde a la edición en español: *Moisés y la religión monoteísta*, en *Obras completas*, 1996, t. XXIII, p. 42.]

38 ¿Atenas o Chicago? ¿Pericles o Scarface? Recomendando leer Piccirilli (1987 y 1988).

39 De hecho, Clístenes es un subversivo en los relatos de la reforma que nos han dejado Heródoto y Aristóteles. Véase para esto Loraux (1997).

He aquí que en su trabajo de eliminación de huellas, la tradición nacional de Atenas se esmera demasiado, hasta el punto de que un relato dominado por Pericles rinde justicia, de un modo indirecto, a Efiálfes. En este punto, no puedo diferir por más tiempo el deseo de intentar una explicación en cuanto a lo que un historiador de lo político puede extraer del recurso a Freud.

UNA TRANSFERENCIA EN FORMA DE ANALOGÍA

Recurriré sobre todo a la parte metapsicológica de la obra y, especialmente, a *Moisés y la religión monoteísta* con el fin de buscar en ella conceptos en los que podríamos inspirarnos para la discriminación diferencial de la analogía, y un poco más de paciencia y temeridad para continuar.⁴²

A cada lectura del *Moisés...*, me arrimo a algunos puntos esenciales: que el inconsciente colectivo va de suyo porque “el contenido de lo inconsciente es colectivo, patrimonio universal de los seres humanos”, de donde se deduce —lo cual es esencial para mi proyecto— que “usamos el término ‘lo reprimido’ [lo “forzado al desalojo”] en el sentido no genuino”; que en el campo de la psicología de las masas, Freud confiesa que no se siente “en terreno propio”; pero que importa con todo dar un “paso” para tender “un puente sobre el abismo entre psicología individual y de las masas” (Freud, 1986: 237, 155, 169, 196 [trad. esp. cit.: 127, 67, 77 y 96]). De resultados de todo ello, no eludiremos recurrir a la noción de represión y se trata de una verdadera transferencia,⁴³ aunque Freud hable las más de las veces de “analogía”.

Ir desde una apoyatura ocasional en el modelo del individuo y sus síntomas neuróticos, necesario para comprender los fenómenos religiosos, hasta la práctica abierta de la analogía, la única legítima o por lo menos satisfactoria porque establece una “semejanza” (Freud, 1986: 151 [trad. esp. cit.: 64-65]): ése sería el “paso” que Freud invita a hacer al lector y cuyas dificulta-

des no deja de señalar en reiteradas oportunidades. Pero al mismo tiempo, la evidencia de ese paso se impone como un “postulado” hasta el punto de que suele considerar como obvia la analogía entre pueblos e individuos.⁴⁴

Porque soy historiadora y no psicoanalista, al leer *Moisés y la religión monoteísta* no siento que corra el riesgo, como suele ocurrirles a los psicoanalistas, de desviarme de mi práctica, ni tengo la impresión de “estar expulsando cosas que se sienten como situadas en el núcleo de las cosas en psicoanálisis, hacia lo imaginado como su periferia” (citado en Moscovici, 1985: 128). Al contrario, en esta periferia que no es en absoluto periférica —a lo sumo el espacio abierto por un desplazamiento del centro— la historiadora que soy se siente (lo cual no es paradójico) en su propio terreno. Trabajo en él más cómodamente porque, yendo y viniendo entre mi campo de investigación y el texto freudiano, temo menos proceder a una importación intempestiva de conceptos desde el segundo al primero. Como si hubiera mayor seguridad por el hecho de que la transferencia ya se ha operado.

Esto no significa, por cierto, que todas las dificultades se hayan esfumado ni que se trate solamente de “hacer una aplicación” con toda tranquilidad. Porque hacer historia con Freud nos lleva a duplicar la dimensión analógica de los razonamientos: a la analogía entre el individuo y las masas (o entre el individuo y la humanidad) se añade en efecto la analogía —esperada, postulada, operatoria— entre el campo de investigación del historiador y el objeto de la reflexión psicoanalítica. De ahí que muchas cuestiones estén probablemente destinadas a quedar sin respuesta. Si para Freud las “masas” remiten a la humanidad, cuya infancia olvidada se reconstruye según el modelo de todas nuestras infancias individuales, singulares e intercambiables, ¿qué hacer cuando nuestro objeto de estudio es una colectividad, antigua por cierto, pero que no por ello vamos a hacer coincidir con el todo de la humanidad en sus orígenes? Para adelantar en la comprensión de lo reprimido ateniense, ¿tendremos que atribuir una infancia a la ciudad? No correré ese riesgo, ni intentaré moldear el mito del origen autóctono sobre el mito filogenético, empresa azarosa que pecaría sin duda por exceso mimético. Pero hay algo más preocupante todavía: si sólo los fenómenos religiosos —en este caso la religión monoteísta judía— pueden describirse con pertinencia como habiendo “recorrido el destino de la represión” (Freud, 1986: 198 [trad. esp. cit.: xxiii, 98]), ¿qué iríamos

42 Podemos inspirarnos de la “temeridad inevitable” de Freud. Véase Freud (1986: 196) [trad. esp. cit.: 96].

43 En la página 237 de la edición Gallimard habría que traducir *übertragen* como “transferir” y no como “transponer” [transposer]. [La edición castellana en página 127, en cambio, traduce *transferir*: “no nos resultará fácil transferir a la psicología de las masas los conceptos de la psicología individual” ([N. de la T.].) De un modo similar, Freud emplea el término *eintragen* tres páginas más adelante: “No era fácil, claro, introducir la representación de lo inconsciente en la psicología de las masas” (Freud 1986: 230 [trad. esp. cit.: 122].

44 Tratada en esos casos como una cuasi identidad. Véase “Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort”, en Freud (1984: 10) [la cita corresponde a la edición en español: “De guerra y muerte. Temas de actualidad”, en *Obras completas*, t. xiv, p. 276]. En el mismo texto: “los individuos-pueblos de Europa” (13, 15, 21) [trad. esp. cit.: 281, 283, 289].

a buscar en *Moisés y la religión monoteísta* cuando estamos trabajando sobre lo político y no sobre lo religioso⁴⁵ y, para colmo, sobre un registro griego de lo político?

Pero ocurre que ciertas preguntas sin respuesta suelen ser en su origen preguntas mal formuladas, ya sea porque tienden a una aplicación pura y simple o porque se las importa sin precauciones desde otros ámbitos. Es así que el historiador se verá siempre recompensado si vuelve a explorar sus preguntas, las únicas que puede hacer al texto freudiano a condición de aceptar la distancia y a la vez la inquietante extrañeza de su proximidad. Por lo menos a eso apuesto. Para comprender el trabajo de la memoria política de Atenas, leo a menudo *Moisés y la religión monoteísta*, no para deducir de ese texto esquemas coercitivos sino para ejercitar mi pensamiento con el fin de encontrar en él una inspiración que la historiadora necesita para forjar sus operaciones. Del mismo modo, atribuir a la ciudad ateniense represiones y denegaciones se debe menos a un acto de adhesión que a un encuentro con el texto de Freud.

Por muchas razones, no soy adepta a la adhesión, entre otras cosas porque ceder a la propuesta de “tratar a los pueblos como a los neuróticos individuales” (Freud, 1986: 196 [trad. esp. cit.: 96]) llevaría a encerrar íntegramente la definición ateniense de lo político dentro del capítulo de la neurosis. Pero ese encuentro se impone porque los griegos mismos me incitan a dar a la ciudad una memoria que se asemeja a la del individuo, ya que bajo la rúbrica de lo político han sido ellos quienes pensaron la analogía entre la ciudad y el individuo, quizá con más fuerza que ninguna otra cosa.

DEL INDIVIDUO-CIUDAD

Como fue Platón quien sistematizó esta analogía del modo más resuelto, me voy a detener especialmente en su reflexión. Confieso que del paso por Platón espero también sacar un beneficio suplementario, el de comprender mejor qué es lo que le permitió hacer una elucidación tan profunda de los sentimientos más secretos de la democracia ateniense.

Abordar directamente a Platón me obligará a saltar etapas. Me limitaré, pues, a recordar muy brevemente lo que deberían ser las primeras fases de mi recorrido. Primero tendría que verificar, por supuesto, la per-

45 Creemos que no debemos recurrir aquí a la noción de “político-religioso”, que no aportaría en este contexto más que una solución puramente verbal.

tinencia de la hipótesis antes mencionada y cotejarla con la obra del historiador griego que sirve de ejemplo paradigmático del rigor, esto es, Tucídides. Este último sería el testigo fiable de que para la conciencia de un historiador, la ciudad y el individuo obedecen a los mismos grandes afectos. En esta primera fase, detectaríamos a lo largo de su relato las numerosas menciones del sintagma *pólis kai idiotēs* (“la ciudad y el simple particular”),⁴⁶ menciones que no le son propias de un modo específico ya que hallamos múltiples ocurrencias de esa fórmula en otros géneros cívicos.⁴⁷ Pero también tendríamos mucho que aprender de un estudio sistemático de los grandes sentimientos humanos que constituyen la historia en la medida en que ponen en movimiento tanto al individuo como a la ciudad, dando así su principio de explicación a la razón historiográfica. Es el caso del miedo, por ejemplo, considerado por Tucídides como la verdadera causa de la guerra, o también de la cólera, en la que el mismo historiador, fiel a la tradición, ve el fundamento de la *stásis*.⁴⁸ En un segundo momento, yo tendría que reunir todos los hechos que, tanto en el nivel de la lengua como en la vida cotidiana de los griegos, favorecen la idea de que la ciudad se constituye en un sujeto: el sujeto de toda acción y de toda decisión. En el nivel de la lengua, nos basaríamos en el estudio en que Benveniste establece como lingüista lo que Aristóteles en el Libro I de la *Política* postulaba como filósofo, es decir, la primacía de la ciudad sobre el ciudadano, de *pólis* sobre *polítes*.⁴⁹ Y veríamos en textos oficiales, ya sean decretos cívicos o de elocuencia cívica, cómo la vivencia política cotidiana, *pólis*, asume la función de sujeto: la ciudad decidió, la ciudad hizo... siempre es la ciudad la que prima (véase Loraux, 1981a: 274-280).

46 *Pólis kai idiotēs*: véase sobre todo Tucídides, *Historia...*, Libro III, 82, 2 (desarrollo sobre la *stásis*) y también Libro II, 60, 2-4 y 65, 7; Libros III, 10, 1, IV, 61, 2 y 114, 3, etc.

47 Además de las innumerables ocurrencias del sintagma opositivo *idíai/koinēi*, se encuentra también su versión trágica en las *Euménides* de Esquilo (523-524: *hé pólis brotós th' homoíos*) [¿quién, entonces, hombre o ciudad?]. En los oradores notaremos por ejemplo en Demóstenes, *Sobre la Corona*, 95 (*andr'idíai kai pólin koinēi* [un hombre aislado y toda una ciudad]) y en Esquines, *Sobre la embajada*, 164. Por fin, incumbe a un historiador como Polibio enunciar la ley en virtud de la cual “las injusticias de los particulares no difieren nunca de las injusticias de las colectividades nada más que por la cantidad y la importancia de sus consecuencias” (*Historia*, IV, 29, 4).

48 Menciones del miedo en Tucídides en el Libro I, 23, 6 y de la cólera en III, 82, 2 y 85.

49 “Deux modèles linguistiques de la cité”, en Benveniste (1974: 272-280). Que el modelo griego no sea en absoluto necesario, ya que es universal, lo prueba con evidencia la oposición entre *pólis* griega y *civitas* romana.

Se adivina que este recorrido sería muy largo y alimentado, como es debido, de una serie de pequeños fenómenos recogidos a lo largo de las lecturas. Por ejemplo, cuando los relatos de *stásis*, en vez de evocar la lucha de los ciudadanos “unos contra otros”, dicen que combaten “contra sí mismos” (Loraux, 1993a: 91-92), yo encontraría en esa variante el indicio de que toda identidad –toda la identidad cívica– está en el sujeto-ciudad. Dependientes de la polis a la que pertenecen por entero, los ciudadanos no tienen en ningún caso la suficiente autonomía como para establecer entre ellos vínculos de reciprocidad, y entre ciudadano y ciudadano, es decir, al fin y al cabo, entre el ciudadano y él mismo, la relación es sólo reflexiva.

Pero prometí que abordaría directamente a Platón. Cerrando ya perspectivas apenas entreabiertas, me limitaré a un solo enunciado, para nosotros especialmente perturbador, pero que constituye una pista griega para pensar la analogía entre la ciudad y el individuo.

El enunciado reza así: *la ciudad es un sujeto porque se le puede atribuir un alma*. A menos que haya que tomar las cosas en sentido inverso, en cuyo caso afirmaremos que si podemos atribuir un alma a la ciudad, es porque ésta es un sujeto. De todos modos, y aunque sólo se trate de una hipótesis de trabajo, postulemos que la ciudad tiene un alma. Dicen que el enunciado es griego, es Isócrates quien lo dice dos veces, agregando que esa alma, para cada ciudad, es su constitución (*pásapoliteía psukhe póleos esti*).⁵⁰ En ese caso, dado el sujeto Atenas, estaríamos justificados para tratar la democracia, como ya lo he hecho, como una *psyché* en dificultad consigo misma... Pero vuelvo a Platón, no tanto para corroborar este razonamiento (en las *Leyes*, dice que la “parte que sufre y goza es en el alma lo que el pueblo y la multitud son en la ciudad”)⁵¹ sino porque en su reflexión las cosas son a la vez más complicadas e incomparablemente más esclarecedoras.

Al igual que Tucídides, Platón emplea el sintagma *pólis kai idiotés*.⁵² Pero lo emplea poniéndolo al servicio de una estrategia muy sutil en que, más de una vez, la analogía vuelve de la ciudad hacia el individuo y del individuo hacia la ciudad.⁵³ El lector podrá verificarlo leyendo el simple resumen que sigue de algunos de esos vaivenes en la *República*.

50 *Panatenaico*, 138; *Areopagítico*, 14.

51 *Leyes*, 689a-b.

52 *República*, IV, 442d 4. Véase también *pólis kai aner* en IV, 442e, 444a; IX, 577c, etc.

53 Se observa un fenómeno análogo en Freud cuando, después de reconstruir la evolución de la religión judía orientada siempre a una mayor espiritualidad, escribe: “En el desarrollo compendiado del individuo se repite [cursivas mías] la pieza esencial de aquel proceso” (Freud, 1986: 220 [*Moisés y la religión monoteísta*, trad. esp. cit.: p. 42], como si lo colectivo sirviera ahora de modelo a lo individual.

Primera proposición: el individuo se sitúa a la vez en el principio y en el final de la ciudad, entendida como la idealidad que fundamenta toda investigación sobre lo político. En el principio o fuente estarían los individuos singulares: “¿O crees tú, le dice Sócrates a Glaucón, que las formas de gobierno nacen de una encina o de una roca y no de las costumbres de los ciudadanos que al tomar una dirección determinada arrastran tras de sí todo lo demás?”⁵⁴ Afirmar que alguien nació del roble o de la roca, en la conversación cotidiana griega,⁵⁵ equivale a reprocharle que disimula su genealogía, es como decirle “quieres hacerte pasar por un hijo de la tierra”. O sugerirle al interlocutor que no quiere reconocer que debe su vida a la reproducción humana, necesariamente sexuada (y de hecho en el Libro VIII de la *República*, cada tipo de ciudadano tendrá un padre, una madre y una novela familiar). Si hay que asignar una genealogía a las diferentes constituciones, tendremos que admitir que las costumbres de los ciudadanos “engendran” cada *politeía* (“cada uno de nosotros tiene las mismas partes y maneras de ser que la ciudad. Pues de ningún otro lado sino de nosotros llegan a ella. Ridículo sería en efecto pretender que la fogosidad que a ciertas ciudades se atribuye [...] no hayan pasado de [los individuos particulares] [*idiotai*] a la ciudad”).⁵⁶

Diremos, pues, que en el principio era el individuo. Pero el individuo está también al final, al modo de un *télos* (a la vez término y finalidad), como el modelo al cual tiende necesariamente la ciudad, ya que debe ser una; y la unidad, para una ciudad, implica ser “la que se comporta en forma análoga al individuo”.⁵⁷ En la base de las ciudades, pues, los *idiotai*. Al final, el individuo aislado o, mejor dicho, la metáfora del hombre.

Pero estaríamos igualmente justificados para proponer un segundo enunciado que invierte el primero, esto es, la ciudad es a la vez paradigma y fin del individuo ciudadano. La ciudad es paradigma en el sentido de que, para comprender lo oscuro, hay que pasar por un ejemplo bien claro (véase Goldschmidt, 1947)⁵⁸ y en el presente caso, el ejemplo es la ciudad (caracterizada, como los dioses de Homero, por la evidencia autoexplicativa de la percepción que tenemos de ella),⁵⁹ la que permitirá en el libro VIII de la

54 Platón, *República*, Buenos Aires, Eudeba, 1998, VIII, pp. 489-490, 544-d-e.

55 *Odisea*, XIX, 162-163.

56 Platón, *República*, trad. esp. cit.: IV, pp. 310-311, 435e-436a.

57 *Ibid.*, V, pp. 355-356, 462c-d.

58 Sin embargo, la ciudad es paradigma en el sentido de modelo ideal. En el libro VIII, 545b-c, el empleo del verbo *apoblépo* sugiere con claridad este segundo sentido.

59 *República*, VIII, 545b, en que glosa el vocablo *enargésteron*.

República comprender cada tipo de ciudadano. Habrá tantas constituciones como hombres singulares. Olvidemos por un momento que la *República* acaba de sostener el discurso inverso. Pero ahora, la ciudad se convierte de golpe en el terreno privilegiado de experimentación para pensar el individuo porque, según un argumento típico de la tradición griega, ella es lo que da sentido a toda cosa. Así, suponiendo que consintiéramos en tomar a Platón al pie de la letra, el diálogo entero de la *República* —diez libros de reflexión política— constituiría un simple prolegómeno a la comprensión del individuo singular. Un pasaje notable del Libro IV confirma esta hipótesis, sin dejar de matizarla. No resisto a la tentación de citar un largo fragmento:

Pero, de momento, terminemos la investigación en que venimos ocupándonos persuadidos de que nos sería más fácil reconocer la justicia en el hombre [*hení anthropoi*] si antes procuramos observarla en un modelo más grande que la contenga. Ahora bien, nos pareció que ese modelo más grande era la ciudad, y la fundamos lo más perfecta posible porque sabíamos que la justicia se encontraría en una ciudad bien organizada. Traslademos [*epanaphéromen*], pues, al individuo lo que descubrimos allí; si existe paridad entre una y otro, todo andrà bien; pero si encontramos alguna diferencia en el individuo volveremos de nuevo a la ciudad para profundizar nuestra investigación, puede que al compararlos y al frotarlos, por así decirlo, una con el otro, logremos que brille la justicia como surge el fuego de dos leños secos, y una vez que se manifieste podamos confirmarla en nosotros mismos.⁶⁰

Habría mucho que decir respecto de la metáfora del frotamiento que produce el fuego y de la imbricación estrecha que sugiere entre la ciudad y el individuo.⁶¹ El fuego que Hermes hizo nacer por primera vez de dos trozos de madera frotados uno con otro es en sí mismo una figura de la sexualidad (Kahn, 1978: 52-55) y Platón no ignora nada de la incidencia del trabajo de *éros* en los intentos y errores de toda búsqueda. Pero no nos apresuremos y limitémonos al objeto mismo de la investigación, que nos ha prodigado ya la sorpresa de que la metáfora sexual por excelencia ocupe un enigmático lugar en el vínculo íntimo de la ciudad con el individuo. Por el momento, retenemos solamente de este fragmento de método

60 Platón, *República*, trad. esp. cit.: IV, pp. 308-309, 434-435a.

61 Una imbricación en forma de *harmonia*, como en el almacén de un edificio, entre las piezas “macho” y “hembra”. Para esta noción, véase el capítulo IV.

que el vaivén entre el modelo inteligible de la ciudad y el individuo se expresa mediante un vocablo que indica transporte o transferencia (*epanaphéromen*, dice Sócrates). Freud empleará también este término aunque yendo desde el individuo hasta la colectividad. Que el movimiento se invierta en uno y en otro no quita nada al interés de la comparación.

La ciudad sería así un paradigma para comprender al individuo. Pero por sobre todas las cosas es el modelo del alma, un modelo para el alma. Hay que explicar esto. En el largo frotamiento de la analogía entre individuo y ciudad, Platón fue sustituyendo poco a poco el “individuo” por el “alma”, así como tampoco vacila en remplazar “ciudad” por “constitución”: hay tantas constituciones como hay formas de alma.⁶² Admitámoslo. El alma es *como* una constitución, lo cual no hace todavía de la constitución un alma, ni del alma una constitución. ¡Esperemos un poco todavía! El caso es que al término de la operación, es el alma la que se ha convertido en una ciudad, una ciudad con partidos, con enemigos de adentro y afuera, un consejo de ancianos y jefes militares.⁶³ En resumen, una ciudad expuesta a la *stásis* en la que es preciso volver a instaurar la concordia a cualquier precio. De ahí que un vuelco imprevisto, preparado hace tiempo, se produzca al final de la *República*: es en el alma donde reside la constitución (*politeía*) o la ciudad perfecta⁶⁴ y allí reina supuestamente la concordia. Pero no nos engañemos: si la concordia reina en el alma es porque en la ciudad interna del alma Platón instaló sólidamente un *krátos*, el de la razón. Hay partidos en el alma porque hay partes del alma y solo un *krátos* legítimo pondrá fin a las luchas de los sediciosos.

¿PLATONIZAR?

Abandono aquí la lectura de algunas secuencias de la *República* y vuelvo a una pregunta que no deja de obsesionarme a lo largo del trabajo sobre lo político griego: ¿por qué, cuando se quiere captar el proceso de denegación del *krátos*, o las modalidades de la represión del conflicto, se hace nece-

62 *República*, IV, 445c y VIII, 544e.

63 Véase IV, 442b y 440b y e, donde la cólera en la *stásis* del alma toma las armas, como en la ley de Solón sobre la guerra civil [Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 8, 5] a favor del partido de la razón en 449b y VIII, 560d (la *stásis*); IV, 442c-d (la concordia).

64 Véase sobre todo el Libro IX, 591e-592a y X, 605b.

sario regularmente acudir a Platón, como si el pensamiento platónico fuera el más fiable de los reveladores para sacar a luz la economía de las soluciones imaginarias de la ciudad? Es evidente que encuentro aquí al Platón que se complacía en desembozar el *krátos* oculto en el discurso que sostiene la democracia sobre ella misma (Loroux, 1981a: 191-192). ¿Por qué Platón, entonces? La respuesta se precisa ahora: porque en su obra el *krátos* mantiene su lugar en cada estrato de la construcción; porque sin dejar de condenarlo, como es el deber de todo griego que se respeta, Platón no deja de volver sin cesar a la *stásis*. Hay en esta reflexión filosófica una manera de pensar el alma bajo el régimen del conflicto que ilumina a su vez de un modo esclarecedor, y en sentido inverso, las preguntas que hay que hacer a la ciudad cuando se la instituye en sujeto.

Sin duda, habría que complicar más todavía el juego de la analogía y el intercambio sin fin entre el psiquismo individual y el de la ciudad (ya que el psiquismo de la ciudad, para nosotros puramente analógico, era para Platón, aunque aparentemente impensado, principal). Esto supone que al dotar a la ciudad de un alma, se dota también a ésta de conflictos cuya figura Platón extraía de la ciudad para pensar el alma del individuo. Como si para poder pensar lo reprimido al nivel de lo político hubiera sido necesario someter la analogía a *todos* los vuelcos y, para colmo, a todos los vuelcos *al mismo tiempo*. Se aceptaría entonces que frente al hecho del *krátos* o la realidad de los conflictos, la ciudad se comporta como un sujeto desgarrado o dividido, o como si (diría Platón) la *stásis* interna del alma impidiera al alma de la ciudad hacer frente a la política en su realidad.

El lector habrá adivinado que estoy platonizando. En otros términos, estoy fabricando un mito. O quizá, simplemente, esté construyendo, a nivel de la fantasía y fuera de toda coerción, un libre juego de intercambios en que la analogía se revertiría sin fin. Vuelve la prudencia, un poco tarde, y la pregunta acerca de la legitimidad de ese juego. Admitamos sin embargo que tratándose de operaciones que definen lo político sin que las sociedades lo sepan, ocurre aquí como con el inconsciente. En ese caso la *stásis* se mantiene en su lugar, y antes que en ningún otro en Freud. Cito una vez más *Moisés y la religión monoteísta*, a propósito del carácter coercitivo de los procesos neuróticos:

No están influenciados, o no lo bastante, por la realidad exterior, no se preocupan por ella ni por su representación psíquica, de tal modo que entran fácilmente en conflicto con una y otra. Son de algún modo un Estado adentro del Estado, un partido inaccesible, inapto para la cola-

boración, que puede sin embargo lograr dominar al otro, el llamado normal, y plegarlo a su dominio (Freud, 1986: 164 [trad. esp. cit.: 72]).

Es Freud y no Platón el que caracteriza así el conflicto psíquico, en este caso, el triunfo de los procesos neuróticos, utilizando la figura de la subversión dentro de la ciudad. Vuelco último y ciertamente imprevisto que no me atreveré a comentar más de la cuenta. ¿Hay que ver en esta formulación nada más que una metáfora aislada? ¿O podemos vincularla de un modo más general con la lengua en la que Freud expresa el conflicto psíquico? ¿Esta formulación es la consecuencia del vaivén, propio de *Moisés y la religión monoteísta*, entre la psicología del individuo y la psicología de las masas? Si esto último fuera cierto, a contrapelo de esa “transferencia” que va siempre del individuo a la colectividad, es lo político lo que, en su dimensión colectiva, retornaría aquí en la representación del conflicto psíquico. Son preguntas a las que no estoy segura de poder contestar. Me limito a plantearlas a los lectores de Freud. A lo sumo, diré que si es legítimo constituir una “metapsicología de la ciudad”, como intenté hacerlo siguiendo caminos griegos, es muy probable que este intento se alimente de la relación –aun cuando fuera metafórica– que la parte metapsicológica del pensamiento freudiano mantiene con una representación conflictiva de lo político.

El trayecto está casi terminado, lo cual no significa que yo crea haber resuelto los problemas que me había planteado en su recorrido. Habré logrado, a lo sumo, delimitar mejor las modalidades de su formulación a través de los múltiples vaivenes y vueltas de la analogía sobre sí misma. Es evidente que tendríamos que interrogarnos aun acerca de los caminos que se toman cuando se somete lo político griego a ese cuestionamiento en el que Platón se encuentra con Freud como calcándose en él.

Se impondría entonces volver a ese término de “transferencia” con el cual Freud caracteriza el trabajo de la analogía en *Moisés y la religión monoteísta*. Empleo sin duda analógico para hablar de la analogía, confuso para el pensamiento y problemático para los traductores.⁶⁵ Pese a todo, el término *transferencia*, y no otro, es el empleado por Freud; lo cual debería hacernos recordar que no hay palabra en la lengua a la que este último no dé su pleno espesor semántico. La prueba de ello era por ejemplo el tér-

65 Nótese por ejemplo el paso al plural (“ces transferts”, Freud, 1986: 185) [trad. esp. cit.: 89] para evitar toda confusión con *la* transferencia. Sin embargo, no se puede negar que el texto habla en singular de *esa* transferencia. [La observación no es válida para la traducción en castellano, que utiliza el singular “transferencia”, N. de la T.].

mino “desplazamiento” (*Entstellung*) en el pasaje referido a la tradición que borra las huellas del asesinato⁶⁶ y a lo largo de este texto he apostado a que ocurre lo mismo con la palabra “transferencia”.

Si hay transferencia, pues, entre la psicología del individuo y la psicología de las masas, ¿el historiador lector de Freud puede rechazar sin atenuantes la hipótesis (a menudo descartada por desalentadora o en última instancia perturbadora) de que “en su trabajo” está implicada su propia transferencia entre el individuo que él es y la ciudad griega, soporte soñado de todas las transferencias de tono político, ya que se supone que la ciudad griega inventó la política?

Porque así y solamente así, sin duda, un(a) historiador(a) de la Grecia antigua, volviendo hacia sí mism(o)a, podría comprender “de dónde procede el placer de escribir la historia”.⁶⁷ En general, se tiende a denegar ese placer, bajo la influencia de la reputación de seriedad de un proyecto encuadrado gustosamente en el marco de la ciencia. En todo caso, sólo de ese modo podremos explicarnos en nuestro fuero interno la relación, ya sea de distancia o de cercanía, que mantenemos con el objeto que nos hemos fijado estudiar.

Al intentar instalar la ciudad en el conflicto, se han multiplicado sin duda las preguntas de método, a la vez que la vía de las respuestas se volvía cada vez más incierta, incitando a buscar caminos oblicuos que llevan al objeto de un modo más discreto pero quizá más seguro.

Preguntas sobre la ciudad dividida: preguntas a los antropólogos, preguntas a los psicoanalistas; preguntas modernas y preguntas griegas. ¿O preguntas que se hace una historiadora a sí misma sin garantía alguna en cuanto a las instrucciones para su uso? Con estas interrogaciones que están lejos de haberse cerrado, era ya hora de avanzar en el océano de los discursos griegos sobre el conflicto, océano contradictorio como el mar de Alceo, agitado y a la vez inmovilizado por vientos opuestos.

Bajo el signo de Éris y de algunos de sus hijos

66 “Habría que dar a la palabra *Entstellung* (“desfiguración”, “dislocación”) el doble sentido al que tiene derecho, por más que hoy no se lo emplee” (Freud, 1986: 115) [trad. esp. cit.: 42].

67 En Rey (1984: 26) a propósito de *Moisés y la religión monoteísta*.

Luego, la Lucha odiosa parió a la Fatiga afligente
Y al Olvido [Leteo] y al Hambre y los Dolores que
[mueven el llanto
Y Riñas y Batallas y Carnicerías y Homicidios
Y Pleitos y Disputas y Palabras Fingidas
Y Mal Gobierno y Ruina, convivientes uno con otra,
Y al Juramento [Hórkos], que más a los hombres terrestres
Aflige cuando alguien, de intento, comete perjurio.

Hesíodo, *Teogonía**

No hay sobre la tierra una sola clase de Lucha sino dos:
una es alabada por quien la conoce; la otra, reprobada...

Hesíodo, *Los trabajos y los días***

Sólo un poeta podía guiarnos en esta travesía, desplegando ese catálogo de los Hijos de la Noche¹ en el que la segunda generación, la última y más peligrosa, corresponde al linaje de Éris, hija lúgubre de Núx. Después de *Pónos* [sufrimiento], que define la condición humana como un esfuerzo gimiente, Olvido encabeza la enumeración y una vez recitadas las múltiples formas de la lucha y el crimen, Juramento viene a cerrar la lista. Esto nos sugiere que cuando Éris se vuelve completamente negra –y lo es desde el principio, mejor dicho, en sus orígenes (Loraux, 1988a), por lo menos antes de que Hesíodo haya advertido que existe también una positividad de la discordia–, Olvido y Juramento son, para los mortales, sus temibles hijos.

* México, UNAM, 1978, p. 8.

** Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1968, p. 67.

¹ La referencia esencial es aquí, a no dudarlo, Ramnoux (1959).

Pero Éris —que yo denominaría simplemente *el conflicto*, si no fuera por su evidente determinación *femenina* de parturienta solitaria— parece subordinarse siempre a un pensamiento doble, como si el dos temido se dividiera sin fin en pares antitéticos de valores opuestos. Doble es sin duda el relato poético que consiste en fingir descubrir la existencia de una Éris positiva después de haber desplegado a sus anchas el siniestro catálogo de las potencias nocturnas. Y dobles son, de hecho, Olvido y Juramento, tanto en la forma en que se los representan los griegos como en el empleo que hacen de ellos. Mortífero es el olvido cuando se apeg a las hazañas de los humanos y es el predominio de esa vertiente mortífera lo que quieren contrarrestar, como imbuidos de una misión, tanto el programa poético de un Píndaro como la investigación de un Heródoto. Pero existe también una memoria peligrosa porque pacta con la muerte, o por lo menos con el duelo cuando, encerrado en sí mismo en la forma del *pénthos álaston*, se niega a olvidar. Bienhadado es entonces el olvido de los males,³ ya sea que lo vierta el canto del poeta o lo decreta una decisión de la ciudad. Del mismo modo, si es la peor calamidad para los traidores del juramento— y para un Hesíodo la humanidad entera en su debilidad parece constituirse en potencia de traición—, el juramento es también un sólido cimiento de la memoria cívica cuando una colectividad en su conjunto trata de olvidar el odio.

Así, la estructura del doble rige el pensamiento del conflicto poniéndolo, como se dice, bajo la ley de la antítesis. Admitamos el vocablo *antítesis*. Sin embargo, nos preguntaremos aquí: ¿se trata de antítesis o de ambivalencia? Dos especies de Éris divididas hasta en sus humores⁴ constituyen sin lugar a dudas una pareja de opuestos. Pero, ¿quién podrá afirmar que bajo la fuerte antítesis que postula el *dià d'ándicha thymón échousi* [lleva un corazón dividido en dos partes] no es más bien la ambivalencia constitutiva de su propia relación con Éris lo que expresa el poeta griego?

Dos Éris, pues, o una sola, doble y a la vez una. ¿Éris “mala” y Éris “buena”? Del mismo modo, si detrás de la amnistía acecha la amnesia, ¿qué hacer con esa irresistible asonancia donde un trecho muy corto separa la consonancia y la disonancia?*. Al fin y al cabo, si escuchamos bien a Esquilo, hasta las Euménides, a pesar de ser bautizadas de nuevo, a pesar de convertirse en las guardianas benévolas y veneradas de la ciudad, no dejarán nunca de ser hijas de la Noche, como lo son las Erinias (como lo prueba en Atenas el epíteto *Semnai*, por el cual el respeto echa sus raíces en el

³ Sobre este doble registro, véase Detienne (1967).

⁴ Hesíodo, *Los trabajos y los días*, 13.

* Referencia a la asonancia entre los términos franceses *amnésie* y *amnistie*.

[N. de la T.]

terror). Las mismas palabras, según se digan o se desdigan (maldición en el primer caso o buenos deseos en el segundo) van a soplar el odio y la muerte o, de lo contrario, la paz civil y la fecundidad de la tierra, los ganados o las mujeres.

Podrá juzgarse o no significativa la palinodia de Hesíodo sobre Éris. Pero no podemos sino aceptar esa duplicidad constitutiva de los poderes de Noche, sobre todo porque tendemos a concebir una Éris menos antitética que ambivalente, una Éris auténticamente doble que sería *a la vez* negra (lúgubre y terrible) y esencial para la vida ciudadana.

Se dibuja en el horizonte de este recorrido una lección de ambivalencia para el historiador de lo político. Se trataría de registrar las declaraciones reiteradas que hacen del juramento el cimiento de la paz civil y, al mismo tiempo, prestar oídos a la imprecación que pone a *hórkos* bajo la égida de Ares. Tendremos que percibir la voz ahogada de una *éris* como vínculo más fuerte de la comunidad cívica y comprender, no obstante, que lo que juran olvidar los ciudadanos, tanto en su fuero interno como en sociedad, es precisamente el eco de esa voz, más seductora quizá que las “desgracias” a las que la ciudad quiere reducir la guerra civil.

Pero lo más difícil es lo que queda por hacer al historiador en sentido inverso. Ese historiador, preocupado por poner a distancia un pasado todavía muy reciente, ha ido hasta la Grecia antigua como hasta el más lejano de todos los pasados. Como conoce demasiado bien la significación que provocan las amnistías en una memoria nacional, su deseo más ardiente sería escuchar sólo la amnesia en la amnistía ateniense del año 403 a.C. Sin embargo, no tendrá más remedio que resistir, aun cuando sea sólo en el nivel hipotético, a la tentación de creerles a los griegos al pie de la letra en lo que respecta a una supuesta oposición tajante entre la “buena” y la “mala” amnesia.

Hasta comprobarlo; demos primero la palabra a Éris.

IV

El vínculo de la división

Para designar la sedición, la revolución
en la ciudad, los griegos emplean la palabra *stásis*,
que han extraído de la raíz más evocadora de las ideas
de firmeza, permanencia y estabilidad. ¡Como
si la *stásis* fuera para ellos una institución!

H. Van Effenterre

“Que entre ellos intercambien motivos de alegría en un pensamiento en común amistad, y que odien con un mismo espíritu”: éstos son los deseos que en Esquilo profieren las Euménides a favor de la felicidad de Atenas. Las Erinias, cuya queja en contra de Orestes ha sido descalificada, vencidas por la elocuencia política de Atenea, han aceptado la invitación de la diosa a volverse “extranjeras” en la ciudad ateniense. Volviéndose benévolutos, la protegerán de ahora en adelante contra lo mismo que antes regían, esto es, los mutuos crímenes o, a nivel de la ciudad, contra la guerra civil.

Son, pues, palabras de las Euménides:

Pero que la discordia civil [*stásis*], insaciable de males,
nunca breme en esta ciudad [...]
¡Tórnese regocijo por regocijo
con unanimidad de pensamiento
y odien con una sola entraña!¹

A lo cual hace eco el Platón de la *República*, cuando busca una comunidad que vincularía realmente a todos los ciudadanos en una totalidad:

¹ Esquilo, *Euménides*, en *La Orestea*, Madrid, Akal, 1998, pp. 353-354, v. 976 y 984-986.

“¿Y la comunidad de dolores y de alegrías no es acaso lo que une cuando todos los ciudadanos [...] se regocijan o se afligen igualmente por los mismos sucesos venturosos y por las mismas desgracias?”²

LA MÁS FUERTE DE LAS DESVINCULACIONES

La cosa habría quedado acordada, entonces, desde los griegos. Exacto empalme de cada ciudadano con todos los otros, la comunidad política es un vínculo que constituye la unidad de la ciudad. Un vínculo que hay que apretar muy fuerte porque es lo que son las tablas a un maderamen: “Si ceden, todo el resto se derrumba y se da vuelta pedazo por pedazo”. Un vínculo estrecho o, como en el diálogo *Política*, un tejido muy sólido, en una palabra, una *symploké*, algo así como un entrelazamiento perfecto. Día tras día, habrá que atar, anudar, tejer, ajustar la paz civil porque el desgarrar acecha siempre. El menor aflojamiento del nudo, un pequeño agujero en el tejido pueden volver a abrir la falla que divide la ciudad. Fin del Uno, estallido, retorno a lo múltiple, en suma, la catástrofe. Para apartar hasta la idea de que ello pueda ocurrir, estrecharemos, pues, un poco más, el vínculo comunitario para que no advenga la divergencia (*diaphorá*) por donde se filtran el odio y la *stásis*.³

El vínculo se enunciaba en lengua platónica puesto que, tratándose de la naturaleza de lo político, la Grecia clásica es platónica⁴ en sus convicciones más ampliamente compartidas. Para decir el horror del desgarramiento, en cambio, es mejor adoptar el vocabulario de la división de Empédocles cuando, contrariamente a la gran ley de la Amistad, Éris, la discordia que hiende a todos los seres por la mitad, corta cada todo en dos partes.⁵ Pero no desarrollaré ahora la gesta de lo Uno y lo Múltiple, se la conoce

2 Platón, *República*, Buenos Aires, Eudeba, 1998, p. 355, v. 462b.

3 El vínculo y el maderamen: Platón, *Leyes*, VII, 793c 7; el vínculo de la ciudad: *República*, VII, 519e-520a, y *Leyes*, XII, 945c-e; el tejido: *Político*, 305e, *Leyes*, V, 734e-735a; *symploké*: *Político*, 309e 10; *syndeîn* opuesto a *diaspân*: *República*, V, 462b-c, y *Leyes*, IX, 857a 7; de *diaphorá* a *stásis*, véase *Política*, 306b-307d.

4 Cf. el capítulo III.

5 El término *diatémno* [cortar en dos] aparece en Empédocles, fragm. 20 de la versión Diels-Kranz, w. 19-21 (cf. Esquines, III, 207, en que el objeto de *diatémno* es *politeía*, la constitución). En cuanto a *diaspáo* [destronar], a los ejemplos platónicos ya citados agregaremos el fragmento 63 de Empédocles en la versión de Diels-Kranz (que equivale a Bollack 641) en que, pese al comentario de Bollack (1969: 2, 552-553), se trata a las claras de una división en dos.

de sobra y se la reconoce tal vez demasiado fácilmente a fuerza de haberse vuelto edificante. Me gustaría hablar una lengua más secreta, siempre griega y hasta platónica: una lengua en la que se anudara tanto un combate como una alianza.⁶ Una lengua en la que la reconciliación se dice en el modo de la ruptura del vínculo. Una lengua que está tal vez menos “en paz consigo misma”⁷ que lo que los griegos quisieron creer.

Lýo: “desatar”. No hay vínculo que no pueda someterse a esta operación, empezando por el vínculo social. Puede romperse, por ejemplo, una reunión o unas convenciones, y se destruye la democracia. Así, sin salir de la ortodoxia, el nombre poético de la guerra civil es, en Alceo o en Píndaro, *lúe*, el “acto de desatar” o “desvinculación”:⁸ de hecho, *stásis* es un principio disolvente. Hasta aquí, no hay nada que ya no supiéramos.

Consideremos ahora el verbo *dialýo* al cual se ha agregado el prefijo *día* (“dividiendo”).⁹ *Dialýo* es el verbo que designa el nombre de la acción *diálýsis* [disolución]. En materia de tejido, ambos términos designan lo contrario del entrelazamiento, la mancha del cardador que desenreda la madeja embrollada. Entran por ende fácilmente en la categoría “arte de separar”.¹⁰ Pero con el término *dialýo* los historiadores designan también la disolución de un ejército al final de un período de guerra. Y en el registro político, *diálýsis* expresa todo proceso de disolución, estallido de una comunidad o ruptura de la paz.¹¹ Por supuesto, al mismo tiempo se pone fin a

6 *Synápto* (“anudar”) tiene como objeto en Eurípides la alianza matrimonial (*Suplicantes*, 134), el intercambio (*Fenicias*, 569), las deliberaciones (*Fenicias*, 702) pero también la batalla, *mákhe* (*Suplicantes*, 144).

7 Para esta expresión me inspiro en Lyotard (1983: 199-200).

8 *Lýsan d'agoren* [asamblea disuelta] en *Iliada*, I, 305; *lýein tà sugkeîmen* [desatar los acuerdos] en Lisias (*Contra Andócides en un proceso de impiedad*, 41); *katalýein ten demokratian* [destruir la democracia] en Andócides, *Sobre los misterios*, 96; *lúe* (*lúa*) en Alceo, fragm. 36 de la versión Campbell y 70, 10-11 (*lúe* que carcome los corazones y *émphylos mákha*, el combate dentro del linaje familiar); en Píndaro, *Nemeas*, IX, 14, *lúe* comenta la “horrible stásis”.

9 Según Chatraine (1968) sería su sentido original.

10 Se podrá leer la acción de tejer en Platón, *Político*, 281a (*dialytiké*) y 282b (el arte de separar). Véase también Heródoto, IV, 76 (*diaplêkon kai dialýon*). Estas menciones de *lýo* y *dialýo* no se han tomado en cuenta en un libro reciente dedicado al tejido (J. Scheid y J. Svenbro, 1994).

11 Para la guerra, léase Tucídides, *Historia*..., Libro II, 23, 3; 68, 9; 78, 2; 102; Libro III, 1, 2; 26, 4, y Libro V, 83, 2, etc. En períodos de guerra civil, hasta se pueden disolver sociedades secretas: *ibid.*, VIII, 81, 3. Para el tema de la comunidad, véase *República*, V, 462b (también I, 342d), *Leyes*, I, 632b; empleado como intransitivo, *dialýen* puede significar para una ciudad “romper sus compromisos” (Aristóteles, *Política*, III, 1276b, 14-15; la paz: Tod 145, I, 13, Argos, 361 antes de nuestra era).

males como, por ejemplo, una guerra, un odio, la *stásis*.¹² Sin embargo, esta rúbrica no abunda para nada en los diccionarios, hasta el punto de que podemos con todo derecho preguntarnos: ¿lo negativo, al encontrarse ligado de un modo tan regular con la disolución, no tendrá acaso un poder de atadura más sólido que los valores socialmente aceptados? Pero hay algo peor aun o, mejor dicho, mejor aun (desde el punto de vista que nos importa aquí) ya que por sí solos *dialýo* y *diálýsis* designan la reconciliación de las partes adversas una vez que un litigio o una guerra civil ha llegado a su término. Esto se manifiesta más de una vez en la elocuencia jurídica o en la prosa de los historiadores (por ejemplo, a propósito de la reconciliación ateniense en 403 a.C.) pero además en la vida cotidiana vertida en las inscripciones, que el historiador moderno de Grecia aprecia de un modo tan peculiar porque cree encontrar allí, grabada en la piedra, la voz en presente de la realidad.¹³

Dialýo: “desembrollo” / *dialýo*: “reconcilio”. Separo/tejo de nuevo lo que se había deshecho. Antes de afirmar que encontramos aquí un bello ejemplo de “sentidos opuestos”¹⁴ dentro de una misma y única palabra, podríamos esforzarnos por reducir la anomalía reconstruyendo su génesis. Por debajo de *dialýo*/reconcilio a los adversarios, reconstruimos, pues, un *dialýo*/disuelvo el conflicto. Pero dos lecturas podrían entrar aquí en contradicción. Algunos pensarán que la disolución sólo está sobreentendida o, por lo menos, que locutores que sólo tienen en cuenta mensajes positivos la comprenden apenas. Según esta lectura, si la reconciliación de las partes, como lo sugieren el discurso y las inscripciones, es la acción más apta para salvar la ciudad, es muy posible que los adversarios de ayer comprendieran *diálýsis* en el sentido de una comunicación restablecida. Por otro lado, una segunda lectura, a la que adhiero, diría que da mucho que pensar esa manera que tienen los ciudadanos de hablar de la desvinculación para aludir al vínculo restablecido, como si sólo fuera posible

12 Eurípides, *Fenicias*, 435; Aristófanes, *Lisístrata*, 569; Iseo, *Discursos*, II, 40; Aristóteles, *Política*, V, 1303b 28, 1308b 30-31.

13 Reconciliación después de un litigio: Lisias, IV, 1; Demóstenes, *Contra Midias*, 119 y 122; Aristóteles, *Retórica*, I, 1373a 9; Polibio, IV, 17, 6 y 9. Véase también P. M. Meyer (1911) (mediados del siglo III a.C.). Para el término de las guerras civiles, consultar Tucídides, *Historia de las guerras del Peloponeso*, Libro III, 83, 2; Jenofonte, *Helénicas*, II, 4, 35 (Atenas en 403 a.C.); Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 38, 3 (Atenas en 403); Diodoro, XV, 89, 1-90 (cf. Tod: 145, I, 5) y 201 (Mitilene, 324 a.C.), II, 46-47; Nenci (1982: 3) (Nakónè, 1.12); Pouilloux (1960: 21) (Samos, alrededor de 280 a.C.), I, 9, II, 14-15, 16 y 3 (Samos, 243 a.C.).

14 Para seguir a Freud en su fórmula de “sentidos opuestos en las palabras primitivas”, inspirándose en el lingüista C. Abel.

reconciliarse en el modo de la ruptura (me reconcilio: rompo, renuncio). O más bien, como si lo que hubiera que disolver a toda costa –corriendo incluso el riesgo de olvidar que el vocabulario específico de la reconciliación sitúa la noción bajo la categoría del intercambio (*diállasso*)– fuera lo que no se nombra: el odio y la división. Para decirlo de otro modo, el vínculo más fuerte –y tan coercitivo que ni siquiera hace falta otorgarle un nombre– sería, una vez más, el que deshace la ciudad. Para salvar la comunidad, hay que aplicarse, por lo tanto, a *desembrollar lo que disocia*.

Dialýo: desato a los ciudadanos de la cólera que los hizo sublevarse unos contra otros. Olvidemos las consecuencias. Es lo que ocurre en el siglo III a.C., en la pequeña aldea siciliana de Nacone, con la cláusula que prevé que “todos aquellos ciudadanos que hayan tenido una divergencia [*diaphorá*] en un conflicto por asuntos comunes, serán convocados a la asamblea para hacer la *diálýsis* unos con otros” (Nenci, 1982: 3, 1. 12).¹⁵

Desatar el diferendo. En la división del prefijo *dia-* renace la posibilidad del ser-con o del estar-juntos (*syn*). Los griegos no parecían tener ninguna dificultad en emplear indistintamente *dialýen* y *syllýein*,¹⁶ desligar separando y desligar uniendo, ya que tanto en el modo del *diá-* como del *syn*, se desligaría por fin la fuerza de división actuante en la ciudad. Los historiadores llaman a eso, por supuesto, resolver el conflicto. Por mi parte, saco de ello la conclusión de que lo que separa anuda un vínculo dotado de un extraño poder.

Me preparo, una vez más, a acomodarme a la tranquila contradicción que se abre aquí. Todo el proceso necesitará unas pocas palabras o quizás una sola. Pares de opuestos y palabras que por sí solas asumen la oposición. Volviendo a nuestra precaución metodológica inicial, hablaremos entonces, en este caso, de una palabra con “sentidos opuestos”, a condición de precisar que la oposición en este caso particular es derivada y no “primitiva”. Tenemos el *syn-* y el *dia-*, comunidad y división, *symploké* y *diálýsis* (pero sabemos que *diálýsis* se opone también a sí misma como volver a atar se opone a desatar). Habrá *stásis*, sin fin, entre reposo y movimiento. Palabras de a dos o una por dos, y luego unos pocos nombres propios: Homero, Heráclito, Platón y algunos otros; y también los nombres de algunas ciudades que no serán siempre las más famosas, ya mencioné la oscura Nacone y tendré que nombrar otras que no forman parte de nuestra vulgata, como si entre los sentidos opuestos, el intercambio se realizara con más holgura fuera de Atenas.

15 Abordaremos esta inscripción en el capítulo IX.

16 Chantraine (1968) (s.v. *lýo*) enumera sin hacer el menor comentario, *diálýsis* [separar, disolver] y *sylléin* [juntar] bajo la rúbrica común de “arreglo, reglamento”.

Palabras, nombres: varias escenas de lenguaje para un mismo relato. A la inversa de la construcción clásica de un paradigma de ciudad que toma al Uno como modelo, el relato insistirá cada vez en sacar a luz, por debajo de la belleza de la construcción, las líneas de un pensamiento que el discurso oficial sobre la comunidad recubre y quizá reprime. Por debajo de la expulsión de la *stásis*, se comprueba con temor que la guerra civil es con-natural a la ciudad¹⁷ y hasta fundadora de lo político en la medida en que es, precisamente, común. Pero el olvido de lo político, indisociablemente conflictivo y común, es tal que para recordarlo hay que destapar y, por así decir, ir a contrapelo de la memoria. En contra de la memoria cívica que expulsa fuera de la ciudad al dios de la Guerra, llegará el momento de rendir justicia a un Ares que ajusta y reúne. Pero por ahora y sin tardanza, a quien desee darle a la *stásis* su importancia originaria le bastará con alcanzar el *mésón* [el medio], ese centro de la ciudad común a todos, lugar de la puesta en común que, para ciudadanos iguales e intercambiables, dibuja el espacio de una palabra y una acción al servicio de lo *koinón* (lo “común”) (véanse Vernant, 1962: 45-46; Lévêque y Vidal-Naquet, 1964: 18-24; Detienne, 1967: 83-98).¹⁸ Ahora bien, en ese centro cívico al que se califica de vacío sólo por haberlo vaciado previamente de sus ocupantes, está instalado el conflicto, el conflicto de las palabras y de las armas.

Introduzcamos ese conflicto con la metáfora del navío de la ciudad, cuya primera formulación se enuncia en la poesía de Alceo en la Mitilene del siglo VII:

No entiendo la *stásis* de los vientos,
puesto que de un lado viene una ola rodando y
de otro otra, en tanto que nosotros en el medio
nos vemos arrastrados con la negra nave
en la gran tempestad sufriendo malamente.¹⁹

Admitamos por ahora que la *stásis* de los vientos es una guerra civil, la desencadenada en Mitilene. En medio de la *stásis*, atenazado entre vientos contrarios allí donde sus soplos se oponen, se pelean y se anulan con violencia, está el navío-ciudad. El *mésón* se encuentra dentro de la tormenta porque la tormenta tiene en él su lugar.

17 Lo cual expresa el adjetivo *émphylos*, “interno” e incluso “innato” en el grupo cerrado sobre sí mismo (véase Loraux, 1987).

18 Véase también el capítulo II.

19 Alceo, “Fragmento 55 (v. 208)”, *Fragments*, en *Lírica griega arcaica*, Madrid, Gredos, 1980, p. 320.

Volveremos a encontrar a Alceo y la *stásis* de los vientos. Pero por ahora detengámonos por un instante en el *mésón*.

ACERCA DEL MÉSON Y SUS MODOS DE OCUPACIÓN

Todo empieza en la *Iliada*, con una incitación a distinguir el *mésón* de las palabras y el de las armas. Hay también otras distinciones, como la que separa los consejos en que el orador brilla con la palabra y los combates de igual a igual que no perdonan a nadie y que, justamente por eso, cubren de gloria a quien sabe superarse a sí mismo. O también el ágora, donde discurren “los buenos decidores de opiniones”, que se distingue del campo de batalla donde se ilustran los “buenos hacedores de hazañas”. Que Aquiles encuentre su lugar tanto en el ágora como en el combate²⁰ incitaría sin duda a reunificar los dos “medios”. Pero tengamos paciencia. Antes de superponerlos, tomémoslos todo el tiempo que haga falta para separarlos. Porque aunque el ágora y el campo de batalla sean indisolubles entre sí, la postura requerida en uno y otro no es la misma. La supuesta calma de las asambleas exige, en efecto, que se sienten allí por fin esos guerreros²¹ que día tras día se levantaron para combatir, de pie en medio de la confusión (comento aquí el verbo *histemí*, del que deriva el sustantivo de acción *stásis*). Volveré más tarde a este punto.

¿El *agorá* sería, pues, un lugar conciliador? Lo sería sin duda, si las asambleas que se reunían en él pudieran serlo, si el lugar de los juicios estuviera marcado por la paz y si no suscitara extrañeza que ya desde el primer canto de la *Odisea* Homero borre discretamente la frontera entre la guerra y la asamblea atribuyendo a ésta lo que caracteriza a aquélla, el *kýdos* [gloria] que para un héroe es a la vez signo de elección y talismán de victoria en la lucha.²² Conciliador quizá si el lugar de las luchas políticas pudiera serlo. Esos enfrentamientos se denominan *agorai* en la lengua de la época de Solón, conservada en plena época clásica en fórmulas juramentadas.²³ Porque el *agorá* designa la reunión (de *ageíro*, “reunir”) pero desde el

20 *Iliada*, IX, 440-443.

21 Excepcionalmente, se trata de asambleas en que los hombres permanecen de pie (*Iliada*, XVIII, 245-247). Véase a este respecto la tesis de S. Montiglio (1994).

22 Para los juicios en el ágora léase *Iliada*, XVI, 384-388. El epíteto *kydiáneira*, asociado en la tradición con el combate (VII, 213; VIII, 448; XIV, 155) caracteriza la asamblea en I, 490-491. Para *kúdos* [dado], véase Benveniste (1969: II, 57-69).

23 Juramento de los Anfictions en Esquines, *Contra Ctesifonte* 111.

comienzo de la *Iliada*, se instala francamente en ese lugar lo conflictivo del *agón*,²⁴ con su lucha de palabras, lucha entre dos fuerzas cuando dos oradores se encaran uno a otro.²⁵ Entre hablar y luchar, la diferencia sería menor que lo que por lo general se cree.

Consideremos un *agorá* más, o más bien la representación de otra *agorá*. Ya evocamos varias veces la escena grabada sobre el escudo que Hefesto forjó para Aquiles. En cada lado hay una ciudad: la guerra se ha apoderado de una de ellas y la otra se aboca a las actividades propias de la paz. En la ciudad en paz, el *agorá*, como su nombre lo indica, está negra de gente. Los hombres, a los que se denomina *laoi* (es decir, no lo olvidemos, “pueblo en armas”) están allí reunidos.²⁶ Pero en cuanto los reúne, el texto los divide de inmediato en dos bandos que se oponen ruidosamente, sin dejar de denominarlos *laoi*.²⁷ En el *agorá* se desarrolla, pues, un proceso; en otros términos, y para citar a L. Gernet cuando se refiere a la antigua historia del derecho, un *agón*, a la vez competencia y lucha, una “lucha jurídica”. Tal como lo dejó inmovilizado en el escudo el arte del dios herrero, la quere-lla (*neikos*) es paradigmática –algunos la calificarán de arquetípica (Nagy, 1994: 144)– por la gravedad de lo que se juega en ella, puesto que de los dos hombres que entran en pugna por el botín de un asesinato, uno –el que mató– arriesga su vida. Hay razones para que la muchedumbre grite, se apasione y se divida en dos: dos hombres, dos campos, dos talentos de oro depositados en el medio (*en méssoi*), ésa es la gran escena del Dos representada en el escudo de Aquiles.²⁸

El conflicto, apenas domesticado en *agón*, se sitúa ya, pues, en medio de la ciudad. Este enunciado no seduce a todos los historiadores de la ciudad griega. Algunos prefieren remplazarlo por otro, corrigiendo el “ya” y sustituyéndolo por un “todavía”. Dirán, entonces, que el *mésos* es *todavía* conflictivo. Es un modo de sugerir que, en el proceso de una evolución irresistible, llegará un día en que en la ciudad clásica, identificada de hecho con Atenas, el enfrentamiento, regulado o no, cederá su lugar a la lucha

de las palabras. El lector habrá comprendido que por mi parte prefiero resueltamente el “ya”: *el conflicto ya*. Puesto que, por maquillada que estuviera la confrontación en la Atenas clásica,²⁹ no por eso estaba destinada a desaparecer. Hablemos de las asambleas y de esas “tesis enemigas entre sí” que en el relato histórico de Tucídides llevan a los atenienses a un *agón* cuando, en plena guerra del Peloponeso, deliberan por segunda vez sobre la suerte reservada a Mitilene.³⁰ Esas deliberaciones se desarrollan en condiciones muy semejantes a las que pone en escena el escudo de Aquiles, ya que la opción reservada a los habitantes de la ciudad aliada que ha desertado se reducía a ser condenados a muerte o sobrevivir. Pero para salir de Atenas, trasladémonos más bien a la ciudad de Ereso –el azar ha querido que sea vecina de Mitilene a finales del siglo IV–. Una inscripción testimonia que en Ereso, como probablemente en muchas otras ciudades, el voto en una asamblea lleva el nombre de *diaphorá* [divergencia].³¹ El voto, es decir, el hecho de compartir o también la divergencia.

Votar sería aceptar no compartir. A lo cual agregaremos: aceptar a la vez que ese reparto acarrearía la victoria de una parte de la ciudad sobre la otra. Al denominar ese triunfo como ley de la mayoría, todo parece volver a lo normal. Y sin embargo, aunque algunos griegos se refirieron al voto con el sustantivo *agorá*, todo indica que pensado como victoria (*nike*) o superioridad (*krátos*), el proceso mayoritario fue de éstos que el pensamiento griego de lo político se resistía a aceptar como legítimo. Puede parecer sorprendente que en una ciudad de la Creta arcaica, una de las partes gane un juicio por haber reunido a una mayoría de testigos.³² Sin embargo, un pensador griego se adaptaba sin duda a esa práctica con mucho menos esfuerzo que a la ley según la cual, en los asuntos corrientes, el recuento de las voces debería saldarse con una victoria. Es la victoria lo que molesta, tanto en una asamblea como en una guerra civil. El que en una *stásis* en que se ha derramado sangre no haya una “buena victoria” es la más compartida de las convicciones de la ciudad clásica, constituyendo el enunciado emblemático de los teóricos “bien pensantes” de lo político griego. Demócrito da testimonio de ello cuando afirma que es “un mal para ambos partidos porque, tanto para los vencedores como para los vencidos, la ruina es la misma”.³³ Tanto

24 Del mismo modo, el nombre sánscrito de la aldea, *grama*, designa en su origen una “tropa” (Malamoud, 1989: 95).

25 Para la guerra de las palabras, o sea, *antibiois epéessin* (I, 304-305; véase el uso de *antibion* en el combate (III, 20, VII, 51, etc.) y consúltense las observaciones de Dunkel (1979: 258-264). Teniendo en cuenta que *agón* designa la asamblea que implica competencia y conflicto, consúltense J. D. Ellsworth (1974: 258-264; 1976: 228-235; 1981: 97-104).

26 *Iliada*, XVIII, 497: *laoi d'en agorêi esan athróoi*.

27 *Ibid.*: 502.

28 Para *agón*, véase L. Gernet (1917a: 90). Para la interpretación general de la naturaleza del conflicto y su importancia, consúltense Benveniste (1969: II, 241-242).

29 Véase el capítulo III a propósito de Efilates.

30 Tucídides, *Historia*..., Libro III, 49, 1; véase Loraux (1990a).

31 Tod 191, I, 18 (Ereso, 332 antes de nuestra era).

32 Consúltense L. Gernet (1917a: 90-91), para la institución de los cojuramentados en relación con la práctica del recuento de voces.

33 Demócrito, DK, B. fr. 249, en *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, tomo III, 2000.

en uno como en otro campo, seres semejantes se han puesto en pugna. Más asombro causa el que la victoria de una opinión sobre otra, obtenida pacíficamente en la asamblea, inquiete y moleste. Como si la *stásis* estuviera ya en germen en la temible división, los griegos profesan que si los votantes se dividen en partes iguales, la opinión que triunfa es inevitablemente la peor. Y sueñan con asambleas unánimes que tomarían con una sola voz una decisión común, la única indiscutiblemente buena (véase Loraux, 1990a y 1979).

Si se prestara suficiente atención a ese relato reiterado, si nos atreviéramos a medir la desconfianza que a los supuestos inventores de lo político les merece su “invención”, dejaríamos de creer en parte en esas génesis de la ciudad pacificada donde el voto habría poco menos que remplazado la *stásis*, y donde sin choques ni errores, el *mésón* conflictivo se habría vaciado para ceder a la más regulada de las alternancias. Es cierto que los griegos quisieron que la ley de la ciudad así fuera. Me cuidaré muy bien por ahora de decidir si esa voluntad fue consciente o inconsciente. Como esencia de lo político, lo consensual ha recubierto sin duda para ellos, desde muy temprano, el conflicto. Pero antes de tomarlos al pie de la letra, antes de apoderarnos dócilmente de ese modelo que su deseo de inmortalidad esculpe para la posteridad, detengámonos un poco todavía en el *mésón* arcaico para situar en él a Solón. Solón, el hombre del “término medio”, el reconciliador que pone fin a la *stásis* de los ricos y los pobres. Un héroe para Aristóteles.

La reflexión aristotélica invita sin duda a la ciudad a interponer un término medio entre sus dos mitades enemigas. Ese término medio representa el partido tercero de la gente del medio. Pero en el *mésón* ateniense de la época arcaica, en que el conflicto no deja de amenazar, sólo Solón, de pie como un hoplita y solo como un tirano, se erige entre los dos ejércitos de ciudadanos para mantener a distancia las dos facciones que arden en deseos de reanudar el combate (Loraux, 1984). ¿Y después de Solón? Es Aristóteles, precisamente, quien nos informa al respecto: que existe una ley que Solón ha concebido para un porvenir incierto, en caso de que se produzcan conflictos futuros harto previsibles. La ley dice: “que fuera privado de sus derechos y perdiera su condición de ciudadano el que en una discordia civil no tomara las armas ni a favor de unos ni en el de los otros”.³⁴

Esta ley sorprendió y escandalizó, por supuesto. Los historiadores que cuestionaron su autenticidad superaron en número a los que aceptaron su paternidad soloniana. Considerar al hombre del medio como un mode-

rado lleva naturalmente a no aceptar sino con repugnancia semejante activismo político por parte de un sabio como Solón; con mayor razón aun porque la ley parece confundir gravemente lo que el pensamiento político del siglo V se esfuerza en separar e incluso en oponer, es decir, los combates gloriosos de la guerra externa y los asesinatos a los que se reduce la guerra civil. De hecho, si se considera que el criterio absoluto y pertinente para ser ciudadano en la época clásica es la facultad de tomar las armas (*thésthai tà hopla*), entonces la ley de Solón es escandalosa ya que nada distingue el gesto del ciudadano del gesto del sedicioso. Precisamente, en tanto ciudadano, uno tiene el deber de volverse sedicioso.³⁵ Pero al comentar la ley estoy anticipando ya la interpretación que, según mi opinión, hace que Solón sea Solón, es decir, una “ley de angustia” que toma nota de lo inevitable del conflicto, esa *stásis* que en su poesía Solón presenta como un “mal común” (*demósion kakón*) y a la vez irresistible (entra en cada casa, las puertas de los patios no pueden detenerla, salta por encima de las paredes más altas para buscar al ciudadano refugiado tranquilamente en el fondo de su dormitorio). La *stásis* es un mal y más vale prevenir su desencadenamiento. Pero cuando ya está allí, invade la ciudad hasta el punto de que reemplaza a la comunidad. El hoplita está de pie (*stás*), dispuesto a morir por la patria. Llega la *stásis* que pone a los hoplitas a su servicio. Es preciso tomar partido. Sólo así se podrá hacer una totalidad a partir de la ciudad dividida, comprometiendo sin excepción a cada uno de sus miembros, lo cual es una manera de que las dos mitades antagonistas se unan de nuevo una con otra. Y como si la *stásis* se convirtiera en un deber cívico, se privará de sus derechos al ciudadano tibio, se lo matará políticamente.³⁶ La neutralidad no existe.

De la ley de Solón retenemos la idea de que la modalidad esencial de la *stásis* consiste en afectar a la ciudad por entero. Se concibe habitualmente la *Pása pólis* [toda la ciudad] al modo del Uno. Aunque se la asimile siempre con el dos porque divide, la guerra civil fabricaría la materia del uno con el dos, con el único inconveniente de que la ruptura se encuentra en el medio de ese uno.

Se corría seriamente el peligro de perder el Uno en ese juego del uno y el dos. Por eso, dispuestos a venerar a Solón, los atenienses del siglo V olvidaron su ley y después de la dictadura oligárquica de 404 a.C., prefir-

35 Según Chantraine (1968), la formación (anómala) del término *statiotes* se explicaría por la influencia del modelo de *patriotas*. Pero en la lengua de Solón, el modelo implícito de *statiotes* debe más bien buscarse, a mi parecer, en *stratiotes*, nombre que designa al soldado.

36 “Se castiga con la *atimía* a los que no se mata” (Gernet, 1917a: 110-111).

34 Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, Madrid, Abada Editores, 2005, p. 41, 8.

rieron aislar a los culpables contándolos. Hubo treinta tiranos, luego sólo diez, luego diez magistrados del Pireo, después once guardianes de la cárcel, es decir, un total de sesenta y un criminales no amnistiados.³⁷ En cuanto a los otros, ¡y bien! es cierto que no hicieron gran cosa. Después de jurar olvidar el pasado, nos volveremos a encontrar todos, entre ciudadanos, en la comunidad restaurada. Pasó la hora en que la tibieza se castigaba con la pérdida del derecho a la ciudad.

Es así que al precio de una aritmética elemental, la democracia ateniense se aplicaba a ignorar que hubo combates que habían opuesto a las dos mitades de la ciudad. Pero apostamos a que en el año 403 a.C., hacía mucho tiempo que los griegos se habían olvidado de preguntarse qué significa la palabra *stásis*.

STÁSIS: UN GEGENSINN

Stásis. Nombre de acción derivado del verbo *hístemi*. Sinónimo: *kínesis*, movimiento o, más exactamente, “agitación”. Esta definición sería sin duda la establecida por un diccionario griego de las ideas consensuales, definición que trágicos, cómicos, historiadores y hasta filósofos (cuando deciden pensar la ciudad) no dejan de postular como evidente.³⁸ Pero para los filósofos —en general, siempre los mismos— que se ocupan de las determinaciones del ser, la *stásis* es una evidencia para nombrar el ser detenido o la posición de pie inmóvil (de hecho *hístemi* significa “erigir, ubicar, detener”). Aquí todo se complica entre agitación e inmovilidad.

Se dice que los griegos se las habrían arreglado con uno y otro valor del término, sin hacerse demasiadas preguntas. Admitámoslo. Sin embargo, afectados por su propia lengua, no dejaron de advertir ciertas posibilidades de jugar con esa palabra y su doble sentido. Y cuando, en contra de Heráclito, Platón afirma la imposibilidad de que los contrarios coincidan, está protestando en el libro IV de la *República* contra la idea de asimilar *hestánai* (“estar detenido”) a *kineisthai* (“estar en movimiento”). Y agrega lo siguiente: “De igual modo que no está bien decir, a mi juicio, del arquero que sus manos rechazan y atraen al mismo tiempo el arco, sino que con una mano tira hacia sí el arco y con la otra lo impulsa”.³⁹ Se reco-

37 Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 8, 5.

38 Véase por ejemplo Tucídides, *Historia*..., III, 82; Platón, *República*, VIII, 545 d 2-3 y

6; Aristóteles, *Política*, V, 4, 1304a 36.

39 Platón, *República*, Buenos Aires, trad. esp. cit.: IV, pp. 311-317, 436c-439b.

noce aquí sin dificultad una alusión polémica a la *palíntropos harmonie* (tendremos que volver a este punto). Pero, aparentemente, hay muchos grados en la escala de lo impensable. Para decir lo imposible de pensar, Platón recurre en el *Sofista* a la noción de una *kínesis stasimós*, movimiento detenido,⁴⁰ mientras que no se proferirá ni siquiera el sintagma inverso —*stásis kinete*—. Platón se cuida bien de nombrarlo y tiene sus razones. Al preocuparse tanto de la ciudad como del ser, sabe que, en lengua política, ese sintagma no tendría nada de *adýnaton* sino que sería un pleonismo (en *stásis kinete*, una escucha cívica oiría dos veces el movimiento; el pensamiento sería impotente para destruir esa primera percepción, aprehendida por los ciudadanos a la vez como inmediata y compartida). En última instancia, lo *adýnaton* auténtico no es ni siquiera un sintagma ya que reside por entero en la palabra *stásis* como nombre de la agitación/detención.

Podemos por supuesto decidir no querer saber nada con una palabra con sentidos opuestos. O hacer como si no pasara nada refugiándonos detrás de la rúbrica de un *Diccionario etimológico* que glosa *stásis* como “estabilidad, lugar, acción de erigir, de ahí subversión”. En ese caso no vale la pena preguntarse sobre el “de ahí” de la definición. También es posible asombrarse de que en el contexto político la palabra no conserve el sentido neutro de “posición” y afirmar que la “solución del enigma” reside en la “sociedad griega misma”. Esta última es la posición del historiador.⁴¹

Propongo por mi parte complicar el doble sentido superponiendo a la oposición entre la agitación y la inmovilidad, la tensión entre lo que se mantiene masivamente de pie (y que no puede no ser uno) —es decir, *stásis*— y la representación que se asocia más comúnmente con *stásis* en la experiencia cotidiana, es decir, la división. Me incita a ello un pasaje de Platón, en el Libro V de las *Leyes*, donde habla de la “peor enfermedad para una ciudad, cuyo nombre más exacto sería más bien *diástasis* en vez de *stásis*”.⁴² Se lo traduce así: “Más vale disensión que facción”, o “más vale insurrección que sedición”. Pero si damos al *diá* su valor de discriminación, yo comprendería sin esfuerzo que para una ciudad, la enfermedad más grave es “más bien división que *stásis*”. Es un asunto de palabras. *Stásis* no es en absoluto la palabra que conviene para designar la guerra civil, sugiere Platón, que se complace en invalidar el uso político de la palabra devolviéndole su empleo filosófico de inmovilidad. Sólo una palabra con el prefijo *dia-* (*diástasis*) podrá presentar el dos de la división. De rebote, se revelaría la relación de *stásis* con el fantasma de algo indivisible.

40 *Sofista*, 256b 7.

41 Véase Chantraine (1968), sobre *hístemi* y también Finley (1984: 94).

42 *Leyes*, V, 744d 4.

Formulo entonces sin ambages la hipótesis de que la guerra civil es *stásis* en la medida en que el enfrentamiento de igual a igual entre las dos mitades de la ciudad erige en el *mésos* el conflicto, a la manera de una estela. Así ocurre con la *stásis* de los vientos en Alceo, fuerzas en equilibrio que levantan la frente inmóvil del aire en movimiento por encima del navío perdido de la ciudad.⁴³ Pero por sobre todo hay que citar un pasaje de *Euménides* en que Atenea exhorta a las Erinias a alejar de Atenas la guerra civil: “Entre mis ciudadanos no erijas [*hidruseis*] a Ares del linaje”.⁴⁴

En la época clásica, Ares encarna más de una vez la ley sangrienta de la *stásis*; *hidrymai* designa el acto de asentar o fundar —de hecho, la *sedition* romana expresa lo mismo—⁴⁵ y a menudo el acto de erigir (una estatua o un altar).⁴⁶ Coherentemente, la imagen del rápido Ares erigido en medio de los ciudadanos como una estatua⁴⁷ sugiere con precisión lo que la *stásis* puede contener de explosiva-fija.

Para desarrollar esta hipótesis, haré dos observaciones que me servirán de corolarios.

La primera tiene que ver con el modo griego de expresar al mismo tiempo la fijeza de lo mismo y la explosión del dos. Ya sea que ambas partes se designen o no como “ricas” y “pobres” (o como “pequeña cantidad” y “gran cantidad”, etc.), es decir, como básicamente diferentes, toda formulación de la *stásis* se esforzará por igualarlas por principio hasta hacerlas intercambiables en su ser y su decir. Llamaré a esto la tendencia griega a la simetría. El que nosotros, modernos, seamos insensibles a este fenómeno, se debe, lo queramos o no, a que nos hemos formado en el pensamiento marxista y siempre buscamos una necesaria disimetría entre los campos opuestos. Pero ése es otro problema, que nos llevaría demasiado lejos (véase pese a todo Loraux, 1993a: 99-107).

Lo cierto es que, como Tucídides cuando analiza la lengua de los sediciosos,⁴⁸ una sola descripción parece bastar con frecuencia para ambos campos, hasta el punto de que los adversarios se vuelven abstractos. Una

43 Se puede reconocer la prehistoria de esta metáfora en comparaciones homéricas. Por ejemplo en *Ilíada*, xvi, 765-771. Nagy (1994: 376) recuerda todo aquello que asemeja a Ares con el viento.

44 Esquilo, *Euménides*, v. 862-863. Véase el capítulo 1.

45 Si la asociamos con *sedere*. Véase otra etimología propuesta por Botteri (1989).

46 Recordemos que en las inscripciones, *stásis* puede designar —y de hecho designa— el acto de levantar una estatua. Ares, enderezado, evoca a Éris que “se erige” hasta el cielo en la batalla (*Ilíada*, iv, 43).

47 Recurriendo a este sintagma, extraído del *Amor loco* de Breton, convergemos con el análisis que da Desanti (1982) del doble sentido de *stásis*.

48 Tucídides, *Historia de la guerras del Peloponeso*, Libro III, 82. Véase Loraux (1986a).

misma lengua y las mismas palabras se usan para los dos partidos, como si hubiera solamente un lenguaje posible en el seno de la división. Y para escandir la reciprocidad del intercambio violento entre ambas partes, la escritura —poética, histórica, filosófica— empleará esas palabras que en griego basta con repetir para instalar la división entre dos polos antagonistas. Allí donde decimos “los unos... los otros...”, el griego repite *héteroí... héteroí...* (así como, para situar los vientos contrarios, desatados desde puntos cardinales opuestos, Alceo repetía: *énthen... énthén...*). Aprovecho para recordar que entre los usos del término *stásis* hay uno que al designar la “facción” autoriza a ubicar, de acuerdo al mismo modelo, la palabra de ambos lados de la oposición de los partidos. Se habla, pues, de facciones antagonistas pero en los dos campos se produce el mismo proceso, solamente reduplicado (a menos que se desdoble, simplemente).

En segundo lugar y abordando el segundo punto, para hablar de la *stásis* habría que inventar una lengua que no sea romana.⁴⁹ Quiero decir, una lengua que evitara el pasaje obligatorio por la noción de “guerra civil” a la que recurrí y recurriré, por no disponer de un término más apropiado. *Civilis*, como lo recuerda Benveniste,⁵⁰ significa en primer lugar “lo que ocurre entre *cives*”, entre ciudadanos, es decir, entre conciudadanos, en la infinita multiplicidad de los intercambios que constituyen la totalidad de la *civitas*. Con la fórmula *bellum civile*, se piensa la “vasta mutualidad” de la ciudad romana en el elemento de la guerra. La *stásis* es muy diferente, ya que designa un movimiento inmovilizado, frente guerrero que no penetra en el enemigo e instala en la ciudad la paradójica unidad que caracteriza la insurrección simultánea de las dos mitades de un todo. Si se agrega que los sustantivos terminados en *-sis*, nombres verbales, expresan la acción sin referirla a ningún agente,⁵¹ *stásis* se convierte en última instancia en un proceso autárquico, algo como un principio. Decir que hay *stásis* equivale a situar en medio de la ciudad el conflicto en la configuración que es la suya, cuando a fuerza de erigirse por un solo movimiento, el dos se vuelve uno.

Tomemos la frase reiterada de la prosa historiográfica: “En tal ciudad, una *stásis* tenía lugar”. Si queremos reconstruir los procesos, supondremos que primero hubo una insurrección por un lado (*stásis*) y luego, como consecuencia, también por otro lado (*stásis*); luego el conflicto se generalizó (*stásis*). Pero también podemos adoptar sin demora el atajo propuesto en

49 Sin olvidar que en la lengua de los historiadores que tratan de Roma, *stásis* ocupa su lugar en un registro menos dramático (Botteri, 1989).

50 “Deux modèles linguistiques de la cité”, en Benveniste (1974: 277).

51 Véase de Benveniste (1975: 80) “La notion abstraite du projet conçu comme réalisation objective”.

la frase y comprender que había un estado de insurrección de la ciudad. Porque lo que se pone en cuestión en la *stásis* es la ciudad como un todo.

EL KYKEÓN, EL MOVIMIENTO Y LA DIVISIÓN

Expondré como ilustración una anécdota filosófica, o más bien un fragmento de Heráclito comentado por Plutarco.

El fragmento dice:

También el potaje llamado *kykeón* se descompone [*diístatai*] al no mearlo [*me kinoúmenos*].⁵²

Bebida de los misterios de Eleusis, el *kykeón* deriva del verbo *kykáo*, “agitar”, o mejor dicho hacer una mezcla. Heráclito se habría puesto aquí a hacer un ejercicio de etimología ya que parece reflexionar sobre la extraña ley según la cual es preciso agitar la mezcla para evitar su división (*diístatai*, de donde deriva el sustantivo *diástasis*). Es un argumento heracliteano, claro y oscuro a la vez, pero para nosotros nada conmoviente.

Muy diferente es el texto de Plutarco en que relata que Heráclito, en vez de comentar una palabra, hace gestos en silencio, es decir, signos. Invitado por sus conciudadanos de Éfeso a dar su opinión respecto de la concordia cívica (*homónoia*, que la tradición griega opone término a término a *stásis*), Heráclito, aunque el episodio se sitúe en una asamblea, no habría proferido una sola palabra. Pero tomando una copa, habría mezclado en ella agua y harina de cebada agregándole menta para hacer de la emulsión una mezcla —es la receta propia del *kykeón*— y después de agitar la totalidad, la habría bebido retirándose luego en silencio.⁵³ Plutarco ve una lección de sabiduría política en la modestia del brebaje. Absorbiendo la mezcla, Heráclito enseñaba a sus conciudadanos, según Plutarco, el arte de conformarse con lo que se tiene. Nosotros pondremos más bien el acento en la confección del *kykeón* y en el momento en que, sin decir una palabra, Herá-

clito agita la bebida ante los efesios estupefactos, traduciendo con gestos frente a sus conciudadanos lo que su escritura expresa con palabras.

Hasta el *kykeón*, si uno no lo menea, se descompone: al separarse, la harina de cebada y el agua producen la *diástasis*. Por lo tanto, hay que sacudir el brebaje para hacer una mezcla. Antes de sacar rápidamente la conclusión de que allí reside la *homónoia*, observemos que para Heráclito la salvación de la ciudad implica el movimiento (Battezzore, 1978: 29). De ahí que haya varias secuencias de lectura, que habría que saber llevar al mismo tiempo pero que un entendimiento que no sea lo suficientemente heracliteano se limitará a enumerar en un encadenamiento discursivo.

1. El sustantivo *kykeón* indica la agitación y de hecho es preciso sacudir la emulsión con el fin de mezclar sus elementos para que no se separen sin remedio, como el aceite y el vinagre vertidos en un solo vaso y cuya disensión da por resultado “Clitemnestra”,* metáfora de la división imposible de colmar entre vencedores y vencidos.⁵⁴ Como el brebaje, la ciudad es mezcla, con la condición de que se mezclen entre sí ciudadanos de toda clase. Pero sólo la puesta en movimiento asegura el logro de la operación: la concordia nada tiene de estático.

2. En el dialecto de Heráclito, el verdadero nombre de ese movimiento es *éris* y quizá *pólemos*. Pero al movimiento pensado como conflicto podemos también darle su nombre griego más general de *stásis*. Para ello, basta con prestar atención al empleo del verbo *kinéo*, el cual es por cierto sinónimo de *kykáo* aunque sepamos que *kinesis* se asocia en su uso corriente con la guerra civil. Y ni siquiera *kykáo* se salva de ser leído políticamente. Podemos verificarlo siguiendo el destino de este verbo en la comedia ateniense. Comprobamos entonces que en Aristófanes, *kykáo* designa de forma reiterada la agitación de los demagogos que expanden la división en la ciudad y, en una sola ocurrencia, denomina las maniobras de Polémos.⁵⁵ Para volver una vez más a Heráclito, deberíamos detenernos en las menciones del verbo, que Platón utiliza para denunciar esa sabiduría de los pensadores naturalistas (*physikoi*) que lo “mezclan y enturbian todo”, o para caracterizar, en el *Cratilo*, la confusión de los heracliteanos arrastrados por su

52 Heráclito, fragm. 71, en Agustín García Calvo, *Razón común. Edición crítica, ordenación, traducción y comentarios de los restos del libro de Heráclito*, Madrid, Lucina, 1985, p. 211. [Corresponde al fragm. 125 en la versión DK citada por la autora (N. de la T.).] Adopto aquí la lectura tradicional con la corrección [*me*] *kinoúmenos* para dar sentido al esfuerzo de Bollack y Wismann (1972: 340-341), ya que la lección sobre los manuscritos no me convence.

53 Plutarco, *Sobre la charlatanería*, 551b. Véase el comentario de Battezzore (1977).

* Literalmente, Κλυται-μνήστρα, célebre esposa. [N. de la T.]

54 Esquilo, *Agamenón*, 323-324, en que se notarán los verbos *dikhatoúnt'* [estar separado] y *dikha* [en dos]. Tal vez J. Dumortier (1935: 188) tiene razón en sostener que Esquilo reproduce la *Ilíada*, IV, 450. Pero la originalidad del texto trágico consiste precisamente en la imagen de la mezcla imposible.

55 Véase J. Taillardat (1965: N° 597, 637 [Polémos], 698, 705, 707, 708 y 898, sobre todo 701 ([*tón démon diístánai*])). En Homero (*Ilíada*, XXI, 240 y en el *Himno a Atenea*, 12), *kykáo* caracteriza la acción del mar.

propio torbellino.⁵⁶ Se esbozaría así la asombrosa figura de un Heráclito agitador. Cerremos el paréntesis para volver al decir y a los gestos de Heráclito.

3. Heráclito no es un agitador sino un pensador del movimiento. Mirándolo con atención, y si quisiéramos traducir en lengua política las formas verbales *diístatai* y *kinoúmenos*, ¿qué dice el fragmento 71? “También el potaje llamado *kykeón* se descompone [*diístatai*] al no menearlo [*me kinoúmenos*]”. La traducción es: “Hay *diástasis* si no hay *kinesis*” (agreguemos por consiguiente: si no hay *stásis*). En otros términos: si no hay agitación, hay división. O también: sin conflicto, habrá división. Llegamos así a una verdadera (y bella) contradicción entre los términos, lo cual no es necesariamente mal signo desde el punto de vista heracliteano.

4. Demos ahora al prefijo *dia-* todo su valor. Lo que se enuncia en *diístatai* muy bien podría referirse al reparto inmóvil de una mala división que separa en lugar de poner en pugna en la *éris*, o distribución de un equilibrio sin salida entre dos elementos de la ciudad (como el agua y la harina si no se los mezcla). De ahí la necesidad del movimiento que algunos llaman *stásis* en un registro puramente político, pero que Heráclito prefiere designar conservando su nombre específico. Lo que une (o más bien mezcla) podría ser, paradójicamente, cierta conflictividad.

Nadie expresó mejor que Homero ese conflicto que empalma y ajusta. Nos remontaremos una vez más, por lo tanto, hasta la *Iliada*, para sólo después volver por fin a Heráclito.

EL CONFLICTO EN SUSPENSO

Descripción de un combate en la llanura de Troya:

A los unos los excitaba Ares; a los otros, Atenea, la de ojos de lechuza, y a entrambos pueblos el Terror, la Fuga y la Discordia [*Éris*], insaciable en sus furores y hermana y compañera del homicida Ares, la cual al principio aparece pequeña y luego toca con la cabeza el cielo mientras anda sobre la tierra. Entonces la Discordia, penetrando por la muchedumbre, arrojó en medio de ella el combate funesto para todos [*neikos homotíon émbale méssoi*] y aumentó el afán de los guerreros.

Cuando los ejércitos llegaron a juntarse, chocaron entre sí los escudos, las lanzas y el valor de los hombres armados de bronceas corazas,

⁵⁶ *Fedón*, 101e y *Cratilo*, 439c 5.

y al aproximarse los abollonados escudos se produjo un gran alboroto. Allí se oían simultáneamente los lamentos de los moribundos y los gritos jactanciosos de los matadores, y la tierra manaba sangre. Como dos torrentes nacidos en grandes manantiales se despeñan por los montes, reúnen las hirvientes aguas en hondo barranco abierto en el valle [...].⁵⁷

Este combate de igual a igual, donde *Éris* dirige el juego sin ocultarse, es paradigmático. Una vez más, arroja en el *mésos* algo que no es la manzana de la discordia. Sin embargo, por discreta que sea, se puede descifrar la alusión a la fatídica manzana lanzada en medio de las bodas de Tetis y Peleo que provocó la guerra de Troya. Lo que arroja Discordia, en el *mésos*, entre los guerreros, es *neikos homotíon*, es decir, el conflicto entre iguales, o el conflicto “que no perdona a nadie” –por eso, el que mató será matado–⁵⁸ o también el “conflicto indeciso” que el texto optó por inmovilizar en el instante del equilibrio, como para postergar el momento en que uno de los ejércitos hundirá al otro.⁵⁹ El enfrentamiento se describe por el momento según la modalidad del *syn*. Se encuentran (*xyníontes*) y se entrechocan juntos (*syn... ebalón*) sus escudos, como dos ríos que confluyen (*sybálleton*) para mezclarse en uno solo (*misgágkeain, misgoménon*). Esto equivale a decir que experimentan lo que Héctor afirma y que sabe también Aquiles: Ares es *xunós*, común a todos, adagio que la poesía griega repetirá desde Arquíloco hasta Sófocles, y que Heráclito retoma limitándose a remplazar a Ares por *polémos*, la guerra por el dios que la pone en movimiento.⁶⁰

Decir que Ares es común a todos es prestar al dios para quien Homero no tiene calificativo bastante sombrío, el poder de igualar los destinos y suertes entre todos los mortales. La guerra se asemeja a la rotación de los cargos en la ciudad clásica, que por sorteo hace sin fin del dominante un dominado y del simple ciudadano un magistrado. Es un intercambio gene-

⁵⁷ Homero, *La Iliada*, Buenos Aires, Losada, 1968, t. 1, canto iv, p. 88. La traducción [de Loraux, N. de la T.] reproduce la efectuada por P. Mazon, modificada en cuanto a *Éris* y *neikos*.

⁵⁸ Para esta reciprocidad de la guerra en su relación con Ares, véase Loraux (1986b).

⁵⁹ La primera traducción corresponde a P. Mazon de la *Iliada*, la segunda (“conflicto indeciso”) a la de V. Bérard en la *Odisea*. Sobre *homotíon* (y su relación problemática con *homotíon*), véase en Chantraine (1968) el verso: “que es igual para todos, que no perdona a nadie”, el *Greek English Lexicon* de Liddell-Scott-Jones propone traducirlo como “desesperante” pero acepta “común a todos, imparcial”. Benveniste (1969: 11, 8) propone con cierta vacilación traducirlo como “cruel”.

⁶⁰ *Iliada*, xviii, 309 (Héctor), xix, 275 (Aquiles: *xunágomen Área*); Heráclito, fragm. 80 de la versión DK. El comentario de Kahn (1979: 205) acentúa de un modo exagerado la diferencia entre Heráclito y Homero. En la *Iliada*, la guerra ya unifica.

ralizado, con la diferencia de que el intercambio en la guerra no se refiere a la distribución de la *arkhé* (el poder político) sino a la reversibilidad de matar y ser matado. La *isonomía* sangrienta de la lucha (donde las dos partes comparten el combate por igual)⁶¹ es regida por un ordenador divino que Esquilo llama “Ares, que transforma el oro en cadáveres”.⁶² Y como el intercambio, aun cuando se inmovilice de un modo durable en su equilibrio, debe soldarse con un triunfo que se dice al modo de la decisión, con el verbo *kríno* (como en el desenlace de un juicio o una deliberación),⁶³ lo que se procesa en el combate es lo que yo llamaría la *política de Ares*. Una política regida por un principio sordo y ciego, que toma sus decisiones al azar desatándose de un modo equiparable contra los dos partidos para dar luego súbitamente la ventaja a uno de ellos. Como lo afirma también Esquilo comentando a Homero, “Ares decide una acción tirando los dados”.⁶⁴ Pero, como lo harían con un tirano demócrata, los hombres no se indignan nunca con las decisiones de Ares, porque saben que el dios que comparte es también el que disuelve las querellas (es *lytér neikéon*).

En resumen, por extraña que sea la figura de un Ares reconciliador, los guerreros de uno u otro bando reconocen que la mediación es su función más específica.⁶⁵ Ares distribuye, asigna a cada uno su *kléros* (su “lote”) y *kléros* es la suerte que, de un modo indecible, salta del casco que se sacude asignando a cada combatiente su lugar, el lote de terreno —las mismas cosas que tanto los tiranos como los demócratas se aplican a redistribuir y que Ares otorga generosamente al héroe caído cuyo cuerpo extendido se adueña por fin del suelo— y la parte de muerte, igual para vencedores y vencidos. Aunque el reparto se transforme en desgarrar y hasta en rotura en el cuerpo herido del guerrero,⁶⁶ la ley igualitaria de Ares se verifica con más fuerza todavía.

61 *Iliada*, XVIII, 264. En la llanura, aqueos y troyanos, en el medio, participan por igual en el furor de Ares (*en mésoi amphóteroi ménos Áreos datéontai*); *en méson* dice el medio, *amphóteroi*, así como en los desarrollos sobre la *stásis*, designa los dos bandos en su vínculo indisociable. *Datéontai* es el verbo que indica el hecho de compartir.

62 Esquilo, *Agamenón*, 437-438.

63 Véanse *Iliada*, II, 385-387, XVIII, 209; *Odisea*, XVIII, 264 (con el comentario de Eustacio de Tesalónica: *krínein*, o sea, *lýein*, “desatar”).

64 Ares sordo en *Iliada*, XIII, 295 y ss., *Bacchylide* [Baquílides], v, 129-135 (los rasgos ciegos de Ares). El pasaje sobre los dados se halla en Esquilo, *Siete contra Tebas*, 414.

65 *Siete contra Tebas* desarrolla todas estas figuras: 907-908, 944 (el reparto), 941 (*lytér neikéon* [desenlace del combate]) y 882-883 y 908-910 (la reconciliación).

66 A propósito del cuerpo desgarrado de Patroclo (XVIII, 236; XIX, 211, 319, 283; cf. XXII, 72), véase en Chantraine (1968) el comentario sobre *Daizo* [dividir].

Los ejércitos armados encuentran en este régimen una comunidad paradójica, a través del *neikos homoiion*. Reaparece de nuevo el vínculo del conflicto. El lazo de la lucha violenta y la guerra igual para todos es el que Zeus y Poseidón, con designios opuestos pero con efectos convergentes, tienden en forma alternada en el canto XIII a unos y otros. Vínculo que no se rompe ni se deshace sino que desliga la vida de los combatientes.⁶⁷ ¿Un vínculo? Se lo traduce como “nudo” y en realidad esa traducción tiene su justificación. Pero en la *Iliada* la representación del vínculo de la guerra es compleja. Si el efecto último del vínculo consiste siempre en envolver a su víctima (para rendir justicia al término *peírar* [extremidad]), no por eso hay que descuidar cómo se piensa lo que se tiende y se anuda por un mismo movimiento: nudo de la muerte, ajustado sucesivamente en torno a los Aqueos y los Troyanos, frente de combate, tenso como el cuero de un gran toro que un hombre da a sus sirvientes para que lo tensen, los cuales, dividiéndose (*diástantes*), tiran de ambos lados.⁶⁸

La comparación del frente de la batalla tendido como un cordel atrae especialmente la atención. Para decir el equilibrio demasiado igual de una lucha en que los impulsos más violentos se anulan y sostienen mutuamente, el cordel recibe el nombre de *státhme*, así como *stathmós* designa la balanza, otra figura del *neikos homoiion*.⁶⁹ Desde el vínculo, llegamos así de nuevo e ineluctablemente, al parecer, a la familia de la palabra *stásis* y a la representación de los conflictos inmovilizados. El cordel y la balanza son emblemas de justicia,⁷⁰ e instrumentos que regulan la vida en la comunidad.

Ahora bien, el sentimiento paradójico de algo común nacería del conflicto estabilizado, para quienes arden en deseos de matarse mutuamente. Examinemos otro combate más, encarnizado como los anteriores, como ya pudimos comprenderlo, los combates más inmóviles son también los más cruentos:

Troyanos y aqueos cuerpo a cuerpo [*austoschedón*] se desgarran. No esperan el lanzamiento a distancia de las flechas o las picas sino que acer-

67 *Iliada*, XIII, 358-360. Es interesante el comentario de Bollack (1969: 2, 57).

68 Para *peírar* (XIII, 359, también VII, 402; XII, 79, y *Odisea*, XXII, 33) véanse los comentarios de Détienne y Vernant (1974: 269-277). El uso del verbo *ephápto* [anudar] (en las tres últimas menciones) incita a hablar de nudo, y el uso de *tanúo* [tender] (XIII, 359) asocia este pasaje con todos los que hablan de “hacer tenso el combate” en XI, 336; XIV, 390; XVII, 401 (donde aparece la comparación con la piel del toro).

69 *Iliada*, XV, 410-413; XII, 434.

70 Véase Teognis, 543-544 (en un medio que es la ciudad).

can sus filas⁷¹ y todos, con un mismo corazón, luchan con hachas, a golpes de grandes espadas afiladas y con lanzas con dos puntas. La tierra negra se inunda de sangre.⁷²

Héna thymón échontes: todos, con un mismo corazón, aqueos y troyanos. Como si tanto los que ansían incendiar los navíos griegos como los que los defienden hubieran olvidado el porqué de la lucha, borrado en la experiencia todopoderosa de la matanza cuerpo a cuerpo. Por eso, el texto precisa que los combatientes no se mantienen separados unos de otros (*amphís*).⁷³ Pero hay algo más en el “todos con un mismo corazón”: normalmente, combatir tan al unísono equivale a reforzar la cohesión de un campo en contra del otro y a menudo la *Iliada* atribuirá a los aqueos esa voluntad una que, según dice Agamenón, da la victoria. (De un modo similar, en el año 403 a.C, antes de la batalla que comparten y en la que se oponen por primera vez, en Muniquia, ambos ejércitos de ciudadanos, Trasíbulo, jefe de los demócratas, exhortará a ese combate “con un mismo corazón” [*homothymadón*], a esa voluntad unánime que afirma la insurrección del *dêmos* ateniense contra los oligarcas y que le dará ventaja).⁷⁴ En forma simétrica, cuando una comunidad como la de los dioses olímpicos en el canto xx de la *Iliada* se divide para la batalla, se dirá de los combatientes que “sus corazones se dividen”* (*dikha thumon ékhontes*).⁷⁵ Pero por notable que sea la anomalía, hay que resignarse a que en la batalla del canto xii, el corazón de ambos ejércitos adversos late con un mismo ritmo. Como si lo único que importara fuera la lucha misma, mucho más preciada que sus supuestos objetivos, los cuales se oponen como el derecho y el revés uno del otro.

El cuerpo a cuerpo se describe siempre, por cierto, en el contexto de la proximidad, es decir, *austoschedón*. Pero en el clímax de la lucha, en esa barahúnda decisiva del canto xv de la *Iliada*, la proximidad parece predominar sobre el enfrentamiento y casi se diría que entre los guerreros que

71 Más exactamente, se erigen (*histámenoi*) de más cerca.

72 Homero, *La Iliada*, xv, 707-715.

73 Véase Chantraine (1968) para *amphí*. A partir de *amphís*- se forman *anphibetein* (“cuestionar”) y la *amphillogía* hesiódica, nombre de la divergencia entre los discursos.

74 *Iliada*, ii, 376-380 (Agamenón); xvi, 219; xvii, 267. La versión clásica de esta fórmula es *miâi gnomei khromemai* (Lisias, *Epitafio*, 17), *homothymadón* en el discurso de Trasíbulo aparece en Jenofonte, *Helénicas*, ii, 4, 17.

* “Se partagent” en el original francés significa tanto dividirse como compartir. [N. de la T.]

75 *Iliada*, xx, 32-33.

se matan entre sí prevalece la ley de Amor (*Philotes*), que Empédocles definía precisamente por su poder de “mantener cuerpo a cuerpo los elementos cercanos”.⁷⁶ Pero, hablando de la confusión de la contienda en Homero, restituyamos a esa lucha homérica toda su precisión: se trata de una *mezcla*. Una inscripción ulterior de Samos hará eco a esta idea ya que designa los encuentros militares como formas de la *symploké*.⁷⁷ En otras palabras, los luchadores que se enlazan en un concurso gimnástico se asemejan “a los ángulos que un famoso carpintero ensambla en lo alto de una casa”. De la contienda guerrera Homero dice también que cuando los hombres se yerguen uno frente al otro, el “combate se ensambla” (*artýnthe máche*).⁷⁸

LA ARMONÍA DE ARES

La palabra *ensamblar* ya ha aparecido aquí y allá. Pero es importante que para fundamentar de un modo explícito su noción Homero recurra a un derivado de la raíz *ar-, expresión indoeuropea del orden que expresa “la adaptación estrecha entre las partes y el todo” (Benveniste, 1969: ii, 100-101). Así, *ararísko* es el acto de ajustar y *harmonía* el ensamble mismo en su percepción más concreta, es decir, la clavija en el maderamen y la articulación de los huesos en el cuerpo. En ambos casos, es preciso restituir, en *harmonía*, el estrecho ajuste de dos mitades, pero dos mitades disímiles, como lo son, en términos de carpintería, los dos elementos de un encastre. Los filósofos, que multiplicarán las partes, denominarán al todo como un compuesto, a propósito del cual Aristóteles observa que los elementos son *enántioi*: opuestos entre sí.⁷⁹

Es cierto que el término *harmonía* no encuentra su acepción cívica más evidente en el universo de la guerra. El verbo *harmótto*, íntimamente emparentado con él, caracteriza la dimensión del matrimonio como contrato y además el ajuste de una justicia recta con cada ciudadano, obra del

76 Empédocles, fragm. 19, versión DK (= Bollack, 402). Véase el comentario de Bollack (1969: 2, 309-310).

77 *Iliada*, xv, 508-510 (*autoschedíei míxai*), etc., y también Alceo, fragm. 330 en Campbell (*meixantes allálois Áreua*); *symploké* aparece en Samos, 201-197 antes de nuestra era, en Pouilloux (1960: 14, 1. 30).

78 *Iliada*, xxiii, 710-713, donde los ángulos se denominan *ameibontes*, los “intercambiantes”. Véase en xi, 214-216, *hístemi* y el ensamble: *artýno*, derivado de la raíz *ar-.

79 Platón, *Fedón* 92b 1, y Aristóteles, *Acerca del alma*, 407b-408a.

legislador.⁸⁰ Asimilada con frecuencia a *philótes*, o al amor que sella la comunidad (de un modo semejante al que en Empédocles cimenta la cohesión del mundo), la *harmonía* es el pacto que preside la reconciliación de las partes. He hablado de Empédocles, para quien Harmonía no es más que uno de los nombres de Afrodita (Bollack, 1969: 1, 154). Por grande que sea la distancia entre la esfera bien ajustada del *kósmos* y el universo político, la *harmonía* de Empédocles en su oposición funcional a la Discordia sangrienta es quizá la figura más apta para sugerir lo que las ciudades aceptan rescatar de la lógica arcaica del ensamble (la *philótes*, digamos) y lo que ya han reprimido (el *néikos homoíon* en todas sus formas).

La *harmonía* en paz de Empédocles está tan bien ensamblada que ahí donde se efectúa el empalme (de la que ella es a la vez principio y realización) reina la noche. Una vez que se han asimilado las diferencias y suprimido los contornos, Harmonía afirma un mundo en el que el conflicto habría desaparecido. Sin embargo, si lo que ella establece –para citar a Bollack– es “la estrecha juntura que suprime el desvío gracias al cual se hacen distinciones en el mundo”, en otros términos, “una oscuridad absoluta, más negra que la noche”,⁸¹ ¿será preciso para votar, decidir, pensar, desear la claridad sin maquillaje de la divergencia y el conflicto?

Es aquí donde encuentro eso con que los griegos de las ciudades clásicas no quisieron saber nada, es decir, que hay *harmonía* en el combate, que el legislador, como Solón, ajusta “la fuerza con la justicia”, que ajustar significa más mantener una tensión que confundir. Vuelve aquí la *harmonía* en discordia de Heráclito, figura filosófica de lo político reprimido. Lo que “difiere consigo mismo”, al igual que “el ajuste de contravuelta [*palíntropos harmoníe*] del arco y la lira”,⁸² la tensión de movimientos a la vez divergentes y convergentes o también lo saludable de la oposición, como si el *syn* naciera del *día* e incluso del *anti*,⁸³ sinapsis (*synápsis*), contactos o encuentros, lo que “se deja pertenecer mutuamente”, donde lo enigmá-

80 Solón, fragmento 36 West, v. 16 y 19.

81 Empédocles, fragmento 27 de la versión DK (en la versión de Bollack, 92) con los comentarios de éste (Bollack, 1969: 1, 134-135).

82 Heráclito, fragm. 42 de la versión de Agustín García Calvo, trad. esp. cit.: 134 [Nº 51 DK]. Véanse las observaciones de Bollack y Wismann (1972: 180) sobre “el error que consiste en aislar la división y la reunión”. Véase también Battagazzore (1978: 18, n. 31) sobre el sentido técnico-artesanal del término griego *harmonía*.

83 Heráclito, fragm. 46: “coincidente/diferente, consonante/disonante, de todas las cosas una y de una sola, todas las cosas” (versión de Agustín García Calvo, trad. esp. cit.: 137). Véanse los comentarios de Kahn (1979: 193) sobre la traducción del mismo fragmento en DK (Nº 10): “la contrepoussée porte ensemble”.

tico, como lo nota Heidegger, es el *syn*.⁸⁴ Pero, a diferencia de la separación sin salida –recordemos el *diístati* del enunciado sobre *kykeón*– el *syn* heracliteano está hecho precisamente, por cierto de un modo enigmático, de ese tipo de “acercamiento exigido por el combate”.⁸⁵ He aquí que *dike* es regida por *éris* –la justicia como discordia– y *polémos* resulta exaltado como lo más verdadero y común a todos. De ahí la grandeza de ser matado por Ares.⁸⁶ En suma, la *harmonía* que no se ve triunfa sobre la que todos perciben. La lengua en que se enuncia esa ley es, una vez más, política. Hay sin duda, en esta perspectiva, muchas enseñanzas que sacar del esfuerzo de Heráclito por otorgar siempre la superioridad al término negativo (en este caso *aphanes*).⁸⁷ Si volvemos de nuevo a la noción de *kykeón*, se apreciará mejor ahora la audacia de poner en evidencia el momento de la agitación por debajo de la concordia y la paz eleusianas.

La *harmonía* entre Empédocles y Heráclito es concordante y discordante. Hasta sería posible que, tratándose de modo explícito de lo político, la “armonía” como modelo de ajuste cívico sea en realidad lo que está en juego entre acuerdo y discordia, en la reflexión griega sobre la polis, en que la audacia de pensar lo disímil en la ciudad coexiste con un discurso que se apresura a recubrir la multiplicidad –mediante el tema de lo autóctono, por ejemplo–. Sin embargo, no nos adentraremos por ahora en ese terreno ya que, abriendo el abundante archivo de los discursos clásicos sobre la ciudadanía, encontraríamos muy pronto, por cierto, la *stásis*,⁸⁸ pero con el riesgo de perder de vista la raíz **ar-* como instrumento privilegiado del pensamiento arcaico en política.

Antes de abandonar este pensamiento, quisiéramos presentar dos testimonios más en el capítulo del orden cívico y su ambivalencia. El primero

84 Heráclito, fragm. 46 (versión de Agustín García Calvo, trad. esp. cit.) [Nº 10 DK], donde contrariamente a Bollack y Wismann (1972: 82-83), adopto la lección *synápsis* (véase Heidegger, en M. Heidegger y E. Fink, 1973: 185 y 188). Véase también Battagazzore (1980).

85 Respecto de *agkibasie*, véase Bollack y Wismann (1972: 335).

86 Heráclito, fragm. 44 (“la guerra es común y la justicia, contienda”, versión A. G. Calvo, trad. esp. cit.: 132) [Nº 80 DK] y fragm. 95 (“A los caídos-en-armas los dioses los honran y los hombres”, trad. esp. cit.: 278) [Nº 24 DK].

87 Fragm. 36 (versión de Agustín García Calvo, trad. esp. cit.: 112) [Nº 54 DK] donde *kreíton* en “ajuste inaparente mejor que el aparente”, es la expresión de un *krátos*. Para la primacía de lo negativo, véanse las observaciones de Kahn (1979: 202 y 210).

88 Y la ambivalencia, por ejemplo en Aristóteles, que en contra de Platón define la ciudad como un compuesto de *anomoioi* [diferentes] pero subrayando el riesgo de disensión que constituye en una ciudad colonial, la existencia de una población que no sea *homóphylos* [de la misma raza o tribu].

es el adjetivo *ártios*, que para Solón significa el ajuste perfecto, único recurso para proteger a la ciudad contra la *stásis* (y sabemos que los reconciliadores que en las ciudades arcaicas ponen fin a las discordias se llaman *kataristés*).⁸⁹ Pero en aritmética, *ártion* designa el número par, como igual o en un conjunto. La especulación griega sobre los números va a deducir que en el modelo del dos el par exige la *diástasis*, la división por partes iguales, como si el buen conjunto incluyera virtualmente en sí el desgarró, el combate, la oposición. Y los griegos no dejarán de exaltar el número impar, que nunca se deja dividir completamente sino que hace subsistir siempre algo en común (*koinón*).⁹⁰ Porque el término *ártios* saca a luz la interferencia, visible una vez más, entre la paz cívica y la *diástasis*.

Mi segundo ejemplo se llama *Harmonía*. Para coronar esta exposición, ¿qué otro relato podría convenir mejor a mi propósito que el mito del matrimonio de *Harmonía*? *Harmonía* es la potencia divina con la que se casa en los orígenes Cadmo, el fundador de Tebas. Cadmo es fenicio y después de haber errado durante mucho tiempo ha visto en el sitio de lo que será Tebas a autóctonos que nacían y se mataban entre sí. Fundará la ciudad en la intersección entre los *Spartoi*, autóctonos, y el principio extranjero que solo él representa. El matrimonio con *Harmonía* lo integra ya entre los primeros, en una ceremonia que los dioses honran con su presencia, así como, para desgracia de la Humanidad, habían asistido a las bodas de Tetis con Peleo. En el mito nacional tebano tanto como en la tradición política griega, Cadmo instaure en Tebas el orden cívico.⁹¹ Pero es preciso mantener juntos los dos extremos de la genealogía de la esposa, que no es una mujer casada como las otras, dado que constituye el poder mismo del Matrimonio. *Harmonía*, la reunificadora, es hija de Afrodita, como les gusta a los poetas recordarlo, y de Ares, cosa que por lo general omiten. Ella aporta, pues, a la ciudad de Cadmo, de un modo imposible de desanudar, el *syn* y el *diá*, cuyo símbolo es el collar, magnífico vínculo y a la vez regalo maléfico.

La prudencia aconsejaría despedirse aquí de la raíz **ar-*. ¿Pero cómo resistir a la tentación de revelar, aunque sea al modo de una hipótesis etimológica, que es necesario agregar un derivado más a esta familia de palabras? Los espíritus positivos reprueban la práctica etimológica, pero bajo el signo de Heráclito, podemos osarlo. En efecto —¿el lector lo habrá adivinado?— se trata del nombre de Ares, a propósito del cual los filólogos disienten pero

89 En "Clisthène et le problème politique de la *pólis* grecque", C. Meier (1973: 115-159) insiste en esta palabra en pp. 123, 138 y 158.

90 Solón, fragm. 4 West, v. 33 y 40. Plutarco, *Cuestiones romanas*, 264a y 270b.

91 Teognis, 17-18. Véase Nagy (1994: 345-346). Véase también "A poet's vision of this city", en Nagy y Figueira (1985: 27-28).

que, según algunos, debería añadirse a la larga lista de las palabras en **ar-*. Decir Ares equivaldría a decir el Ajustador o Ensamblador. Lo es en la guerra, aunque la ciudad clásica quiera ignorarlo, prefiriendo al *Krátos* de los dados las buenas victorias nacidas del coraje y relegando a Ares hacia la *stásis*, entendida como la negación de todo valor cívico. Ahora bien, existe también un Ares de la vida en la ciudad al que los ciudadanos no tienen más remedio que adaptarse, aunque sin darse cuenta forzosamente de ello. Ese Ares preside en el Areópago la paz armada del proceso, es garante de los juramentos e implacable con los traidores, en resumen, vela sobre una ciudad que es una totalidad bien ajustada.⁹² ¿Ares el asesino sería entonces el garante del vínculo social? En el fondo, nuestro recorrido no tenía quizá por objetivo sino justificar esta etimología en forma de *oxímoron*.

CUESTIONES GRIEGAS

Al asignarnos la tarea de deshacer las certezas cívicas para restituir un discurso que se habría reprimido, ya sea desde sus orígenes o en forma paulatina, se corre el riesgo de ceder, simplemente, a la pulsión de construcción. Más valdría admitir lo ineluctable de esa tentación y agregar algunas junturas al andamiaje, aunque más no fuere para revelar que la construcción es ya griega.

Al principio sería el conflicto, para inaugurar la condición humana y la historia: pelea de Prometeo con Zeus, y en el seno de la guerra de Troya —esa pelea que alcanza las dimensiones de la humanidad— *éris* de Aquiles y Agamenón. Al enterarse de la muerte de Patroclo, Aquiles maldecirá la *éris*, lo cual, según Aristóteles, hacía merecedor a Homero de la crítica de Heráclito, mal inspirado quizá por una vez.⁹³ Ningún texto confundió tanto como la *Ilíada* su objeto con el conflicto, desde los primeros versos en que la Musa es invitada a inaugurar su canto con el relato del instante fundador en que "el Atrida y el divino Aquiles se dividieron en la discordia" (*diastethe érisante*).⁹⁴ Una vez que Aquiles se retira bajo su tienda, la historia podía empezar.

92 Véase para esta etimología, Sinos (1980: 33-34), que insiste en la imagen de Ares como "dios de una sociedad que no es marcial".

93 Aristóteles, *Ética eudemia*, 1235a 25.

94 *Ilíada*, I, 6, glosado por Platón mediante el término *stásis* (*República*, VIII, 545d 8-e 1). Para la inscripción del género humano en la *éris*, véase Nagy (1994: 255-263 y 357-358).

Al final de la historia de *éris* como principio motor, instalaría de buena gana el pensamiento platónico tomando al pie de la letra el contenido evidente que él mismo propone. Como no es mi intención constituir ese archivo y tampoco tengo tiempo para ello, me limitaré a enumerar en desorden ciertos indicios: el empleo de *diálisis*, que nunca puede pasar por reconciliación en Platón, sino que significa siempre “separación” o “ruptura”;⁹⁵ la patología platónica de la ciudad que ve en todo conflicto una degradación; en toda *diaphorá* [divergencia] una *diaphtorá* [ruina] (Alcmeón de Crotona mostraba más audacia al considerar la salud como una *isonomía* definida como un equilibrio entre fuerzas opuestas).⁹⁶ Habría mucho que decir, además, del antiheracliteísmo de Platón y de su negativa a definir la *harmonía* como un ajuste en tensión porque, argumenta, la armonía supone un acuerdo previo y, por ende, la superación de los opuestos como tales.⁹⁷

Pero me detengo aquí. No sólo porque la *métis* [prudencia] platónica es capaz de todos los cambios, ya se trate, como en Heráclito, de utilizar el vocabulario del “contacto” para evocar la *stásis*⁹⁸ o, más seriamente, para proclamar, en contra de toda la tradición clásica, que el mejor combatiente es el que se ha ilustrado en una guerra civil. Reléase, para convencerse de ello, el Libro I de las *Leyes* donde la *stásis* se define como “la mayor guerra” —¿la guerra verdaderamente guerra?— y recuérdese, sólo a modo de comparación, lo que fueron en Atenas las vacilaciones de la democracia restaurada en cuanto al estatuto de los que habían luchado por ella. Se podrá medir entonces la deuda que mantiene Platón con este pensamiento arcaico del conflicto, que se empeña en relegar al pasado anterior a Sócrates.

La *éris* como vínculo. ¿Se trataría del primer estado histórico (en otros términos, forma arcaica) de la reflexión griega sobre lo político? ¿O mito de origen, primera ficción de lo político griego, forjada en un mundo en que el consenso había triunfado desde siempre? Nuestro proyecto no era decidir entre una cosa u otra —aun cuando nos expongamos al reproche de no haber decidido— porque no es seguro que los griegos (suponiendo

95 Por ejemplo en *Leyes*, I, 632b 4 (que reitera el pasaje de la *República*, I, 343d 5).

Se notará que la ruptura puede ser positiva cuando se opera entre el alma y el cuerpo (*Gorgias*, 524b, *Leyes*, VIII, 828d 4).

96 Platón juega con la diferencia entre *diaphorá*/*diaphtorá* en el *Sofista*, 228a, 4-8. Véase Cambiano (1983).

97 *Banquete*, 87a-b. Véase también *República*, IV, 436c-439b (del mismo modo, la definición de la justicia como *stásis* responde a la asimilación que efectúa Heráclito entre la justicia y la discordia).

98 Véase *Menéxeno*, 244a 7.

que se hayan hecho la pregunta en forma de alternativa) hubieran deseado dar una respuesta unívoca. Pero persistiré en un enunciado, uno solo: *al principio* (manteniendo toda la ambigüedad de este término) *los griegos instalaron el conflicto* —ni bueno ni malo, como la condición humana cuya forma se esboza en el mundo de las ciudades—. Yo apuntaba en cambio a aclarar indirectamente lo que se llama la ciudad, a la luz de lo que la constituye y que ella rechaza. Ésa era por lo menos la hipótesis, como se sabe.

Ventajas de la aclaración indirecta: recordar que Ares es *xunós* (“común”), teniendo en cuenta que las comunidades se dan a sí mismas el título de *tó xynón* (“lo Común”); contraponer *diástasis*, que corta sin remedio la ciudad en dos, a la insurrección indivisible que es *stásis*, una a fuerza de ser dos en su totalidad; tratar como propia de Solón la ley acerca de la toma de partido que se le atribuye, para apreciar mejor la operación ideológica del año 403 a.C., cuando después de haber contado a los culpables y rechazado el derecho de ciudad a algunos de los que habían luchado por ella, la democracia restaurada olvidó institucionalmente lo que podía reprochar a la otra mitad de la ciudad; por fin, arrimarse con firmeza al paradigma de la *harmonía* como ajuste de lo disímil para interrogar lo que, en pleno corazón de la democracia ateniense, aclimató el fantasma autóctono de lo mismo. La historia está por hacerse, pero sólo se hará si sabemos tomar en serio el pensamiento del conflicto hacia atrás, es decir, yendo en dirección contraria.

Leamos una vez más a Esquilo. Lo que él relata ocurre, o se supone que ocurre, al comienzo de la ciudad. Las Erinias siguen amenazando aún a Orestes con su cólera y con “ese vínculo para el pensamiento” (*désmios phrénôn*)⁹⁹ en el que encierran a sus víctimas. Pero ya se prepara el momento en que, vencidas y convencidas por Atenea, se instalarán al pie del Areópago, para que la ciudad ateniense se compenetre con ellas y olvide luego lo que son. De ahora en más el espíritu de *stásis* vigila y se controla. Desde ahora llamamos Euménides (“Benevolentes”) a las Erinias. En eso reside la operación eufemística griega.

99 Esquilo, *Euménides*, 332.

V

Juramento, hijo de Discordia¹

Juramento [*Hórkos*], que más a los hombres terrestres
aflige cuando alguien, de intento, comete perjurio.

Hesíodo, *Teogonía**

En la lista que hace Hesíodo de los hijos de Discordia (*Éris*), en la que ésta es mencionada como la última de los hijos de Noche, Juramento ocupa también el último lugar. Lugar privilegiado en ambos casos, ya que distingue tanto a *Éris* como a *Hórkos* en el interior de la primera y de la segunda generación nocturna, sellando una unión secreta entre una y otro. Sin embargo, esa filiación no es para nada obvia y, antes de abordar los juramentos cívicos de olvidar el pasado, dedicaremos todo el tiempo que sea necesario a comentar las razones e implicaciones de esa dificultad. El *tempo* de la investigación resultará, por lo tanto, lento –aun cuando reduzcamos la erudición a su mínima expresión– pero por lo menos podremos abordar así la amnistía sobre fundamentos seguros.

Dos puntos deberán retener nuestra atención a lo largo de este recorrido. En primer lugar, el vínculo estrecho que Hesíodo establece entre el juramento y la traición al juramento, como si el primero sólo apuntara a castigar la segunda y como si ese juramento hubiera sido creado, como la mayor de las calamidades, nada más que en función de esos traidores; cuando, en realidad, nos inclináramos a pensar que, a la inversa, por el simple hecho de existir, es el perjurio por sí mismo el que produce los perjuros. Tendremos que volver, evidentemente, a esta idea que, por inscribirse en una lógica diferente de la nuestra, se nos presenta como una

¹ Texto inédito que desarrolla una conferencia dada en 1987, por invitación del Centro Derecho y Cultura de la Universidad de París-Nanterre.

* México, UNAM, 1978, p. 8.

paradoja flagrante. Pero esta interrogación sólo podrá aclararse a la luz de las múltiples implicaciones de la genealogía de *Hórkos*.

La genealogía en virtud de la cual *Éris* es madre de Juramento sorprende a primera vista, ya que resultaría más fácil asociar el juramento con la *philia*—o, para hablar la lengua de Empédocles, con la *philotes*—,² sobre todo porque el juramento, en la práctica cívica más ampliamente compartida según la cual “en todos lados se jura respetar la concordia” [*homónoia*],³ parece destinado a asegurar la continuidad del *syn* y, por ende, el orden de la ciudad, encarnado en su constitución, protegiéndolo de toda amenaza de traición y *stásis*.⁴ Pero vimos que en el pensamiento del vínculo cívico, el *syn* mantiene con el *diá*—una relación más que ambivalente,⁵ por lo cual nos cuidaremos muy bien de apresurarnos a atribuir de un modo tajante al *syn* una estricta positividad. ¿El hecho de que el juramento hable siempre de discordia—ya sea para prevenir o para clausurar actos de *stásis*—motivaría entonces a que se perciba ese contenido como más importante que las propias modalidades de su enunciación? Como si la relación del juramento con la *éris*, al ser recurrente, fuera de antemano más fuerte que todas las declaraciones de hostilidad a la guerra civil contenidas en él. No podemos por ahora contestar a esa interrogación. Pero antes de instalar el juramento en la ciudad como lugar de lo político, me importaba formularla como la pregunta misma que plantea la genealogía que hace Hesíodo de *Hórkos*.

Al mantener con firmeza esta pregunta en el horizonte de nuestra investigación, espero poder preservarme de otra, por así decir prejudicial, que no dejarán de objetarme los antropólogos de Grecia y los partidarios de lo político-religioso, esto es: apearse por principio a la dimensión política del juramento, ¿no implica acaso correr el riesgo de perder conscientemente en el camino la antigua dimensión religiosa constitutiva del *hórkos*, en virtud de la cual “en última instancia, el hecho de pronunciar una fórmula puede ser puramente suplementario”? (Gernet, 1968: 61; véase la página 60 para la cita que sigue). A lo largo de este texto, nos centraremos sin duda más

2 Empédocles (versión DK B 115, II. 3-4) pone en el mismo nivel al criminal y al perjurio porque este último obedece a *neikos*.

3 Jenofonte, *Memorialia*, IV, 4, 16.

4 En el contexto de la democracia, véase por ejemplo la afirmación de Licurgo en *Contra Léocrates*, 79. Se pueden verificar ejemplos de juramentos en Quersoneso (SIG, 360), II, 5 y ss. (*homonoeso ... kai ou prodoso ... alla diaphyláxo ... oudé katalúso ta demokratian ...*) o la parte “constitucional” del juramento de los habitantes de Dréros (SIG, 527), II, 54 y ss. (no traicionaré, no seré culpable de *stásis* ni estaré con los subversivos), cf. SIG, 526 (juramento de los itanianos).

5 Véase el capítulo anterior.

en el lenguaje que en la cosa o “materia” sobre la que se presta juramento. Otorgaré privilegio al enunciado—un enunciado que, en la “edad histórica”, implica obligatoriamente poner a los dioses como testigos y además una fórmula afirmativa o de promesa—en detrimento de la oscura prehistoria del *hórkos*, en la que el dispositivo de las fórmulas sería, a la inversa y por definición, menos importante que la “sustancia ‘sagrada’” con la cual se supone que “[se pone] en contacto el juramentado”.⁶ Pero se trata aquí de historia y no de prehistoria, justamente.⁷ Por esa razón, consideraré como esencial para el estudio del juramento su dimensión de acto de habla, que no resultaría completa si no agregamos a la mención de los testigos divinos y a la fórmula sacramental propiamente dicha, la imprecación que cada juramentado pronuncia por anticipado en contra de sí mismo en caso de perjurio. Es aquí donde encuentro sin dificultad, en el contexto de lo político cotidiano, al hijo de *Éris* según Hesíodo. Es cierto que el que jura, confiando a la imprecación el destino del mensaje político pronunciado solemnemente en ese “gesto vocal”,⁸ se prohíbe irrevocablemente desdecirse,⁹ so pena de morir él y todo su linaje. Pero también es cierto que lo esencial se juega siempre en la complicidad entre juramento y traición.

Ha llegado ahora el momento, pues, de abordar de una buena vez esta inquietante complicidad.

LA TRAICIÓN EN EL JURAMENTO

Profunda es, de hecho, la ambivalencia del juramento, ya desde la poesía de Hesíodo, en la que se presenta como imposible decidir si es un bien o un mal.

¿Un bien y un mal? Es curioso que el carácter positivo de *hórkos* parezca sólo secundario y que siempre se lo tenga que deducir de la afirmación repetida de lo catastrófico que sería la disolución de todo juramento. La edad de hierro es esa época desastrosa en que en un futuro cercano nin-

6 Así lo afirma Gernet (“Le temps dans les formes archaïques du droit”, en Gernet, 1968: 270) siguiendo el camino trazado por Benveniste. Véase también “Droit et pré-droit en Grèce ancienne” (*ibid.*: 216-217 y 245-246).

7 Para una crítica de la tendencia de Gernet a preferir la prehistoria en detrimento de la historia y el prederecho al derecho, véase la introducción de Y. Thomas (1984b: 5).

8 La expresión pertenece también a Gernet (1968: 261), que no excluye que la imprecación tenga la misma fuerza que “la sustancia sagrada” de los orígenes.

9 La imprecación “se manifiesta mediante una prohibición en sentido pleno [...] es una puesta fuera de la ley” (Gernet, 1984: 12).

gún juramento tendrá ya peso.¹⁰ Fiel a esta predicción de Hesíodo, Tucídides ve en ella, durante la época de las guerras del Peloponeso, su concreción en las ciudades afectadas por la *stásis* en las que “no había ningún medio para reconciliar [*duáluein*] a los contendientes, ni palabras suficientemente seguras ni juramentos bastante terribles [*hórkos phoberós*]”.¹¹ Si la catástrofe provocada por la violación del juramento da testimonio indirecto del eminente valor de la palabra jurada, es porque el acento recae en la negatividad de la traición al juramento, desde Hesíodo hasta Tucídides. Y no puede ser de otro modo, ya se trate de ese “uso desviado” de la palabra en que Clémence Ramnoux reconoce una “forma del pecado original para los griegos” o de esa “disolución de los contratos verbales”, que constituye, según Dumézil, una falta grave, entre las más importantes de las tres “plagas indoeuropeas” (Dumézil, 1968: 61 4-81 8; Ramnoux, 1959: 75).

Pero, en su relación esencial con el perjurio, el juramento es en sí portador de negatividad, como lo verificamos si volvemos a la presentación que hace Hesíodo de *Hórkos*:

y al Juramento [*Hórkos*], que más a los hombres terrestres
aflige cuando alguien, de intento, comete perjurio.

Una “calamidad” o también un “daño” (*pêma*), entre los múltiples *pemata* que oprimen a los humanos (cuyos nombres son Pandora, la “raza de las mujeres” o Helena): eso sería Juramento cuando nace del parto solitario de Éris, y esa identificación se enuncia con un tono certero. Pero una vez admitido esto, surge una incertidumbre: ¿es una calamidad para los humanos en general?; ¿o solamente para los traidores o perjuros? De hecho, la dicción de Hesíodo¹² define el juramento como una calamidad *en acto* para la humanidad,¹³ antes de limitar el objeto del verbo *pemáinei*¹⁴ a la categoría de los falsos juramentos voluntarios. De un modo similar, Estigia será

caracterizada como un *pêma* para los dioses, si uno de ellos reniega lo jurado. En ambos casos, la formulación apunta a caracterizar al grupo en su conjunto, como si éste se inclinara en potencia a traicionar sus juramentos a través de la figura del que realmente perjura. Más sobrecogedora aun es la formulación de esta ley en *Los trabajos y los días*, en el pasaje donde se dice que Discordia engendró a Juramento como “una calamidad para los traidores”.¹⁵

Es inútil, pues, encontrar una teoría de las causas que nos resulte familiar, como por ejemplo lo sería enunciar: hay traidores porque hay juramento. El discurso de Hesíodo nos impone una lógica invertida. Si antes de evocar la existencia de los traidores la Teogonía hacía de *Hórkos* un daño para la humanidad, entonces Juramento habría nacido realmente *para dañar a quien lo transgreda*.¹⁶

Todo ocurre, pues, como si la finalidad del juramento fuera antes que nada autorreferencial en el modo negativo, lo que hace evidente que el “bien” que puede aportar es sólo secundario. Es la eficacia del procedimiento sacramental del juramento lo que se enuncia, además, en esa capacidad que tiene *Hórkos*, siempre según Hesíodo, de correr de prisa “con torcidas sentencias”.¹⁷

Pero tendríamos que entendernos, por supuesto, en cuanto al modo de comprender el término *epiorkos* como designación del que jura en falso. Ahora bien, los filólogos batallan todavía para ponerse de acuerdo sobre la significación de esta palabra. ¿*Epiorkos* (*epi-hórkos*) designa al que está “sometido al *hórkos*”?;¹⁸ ¿o se refiere –solución que tiende a imponerse– al que “agrega un juramento” (a palabras mentirosas), entendiendo por ello que “el hecho de agregar un juramento supone siempre, de un modo explícito o no, que el que jura no cumplirá con su palabra”? (Benveniste,

10 Hesíodo, *Los trabajos y los días*, 190, 194.

11 Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, Madrid, Gredos, 1991, III, 83, 2, p. 143. Véase también III, 82, 7. En cuanto a la deuda de Tucídides para con Hesíodo, cf. Edmunds (1975).

12 Respecto del empleo de este término, véase la nota de las traductoras en Nagy (1994: 18).

13 Se notará la fuerza del encabalgamiento que relega el verbo *pemáinei* al principio del verso 232.

14 En la *Ilíada* (III, 299) el falso juramento es sujeto del verbo *pemáinei* y *hórkia* es su complemento, como un bien que los hombres perjudican. La inversión de Hesíodo es contundente ya que el juramento ocupa el lugar del sujeto y los mortales se vuelven complementos.

15 *Los trabajos y los días*, 804. A propósito de la *Teogonía*, 792 (*Styx méga pêma theoisin*), West comenta “just as *Hórkos* is *pêm’epiorkois*”, lo cual supone de hecho que todo el que jura –hombre o dios– puede virtualmente traicionar el juramento.

16 Sin evocar a Hesíodo, en “Droit et prédroit” Gernet (1968a) escribe lo siguiente, que nos aclara el texto de Hesíodo en cuanto a la eficacia del juramento: “la venganza llegará, si hay lugar para ello. Desde ahora, hay compromiso por consagración y el castigo del traidor será, en todo caso, su consecuencia automática”.

17 Hesíodo, *Los trabajos y los días*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1968, p. 73. Véase el comentario de West acerca de la simultaneidad temporal indicada en el término *autika* [de inmediato, justo después].

18 Chantraine (1968, véase *hórkos*) cita a W. Luther. Su hipótesis me seduce porque reduce *hórkos* a la fuerza de la imprecación.

1969: II, 170).¹⁹ Si fuera así, estaríamos afirmando que así como Clitemnestra es más representativa de la raza de las mujeres que Penélope, así también la humanidad toda (y con ella, el valor mismo del juramento) se juzgaría con la vara de un Autólico, ese abuelo de Ulises que “pasaba revista a los hombres con mentiras y juramentos”.²⁰

Al no poder dar una respuesta tajante en un campo en que los filólogos contemporáneos parecen rivalizar en pesimismo en cuanto a la poesía de Hesíodo,²¹ me conformaré con insistir en esta obsesión de la traición a la palabra jurada en el pensamiento de la época arcaica. Esa obsesión era descifrable en Empédocles, como lo vimos, cuando reserva al asesino y al *epiorkos* el mismo castigo, lo que resulta todavía más sorprendente al comprobar, como se lo ha observado a menudo, que no existe en Grecia un delito definido jurídicamente como perjurio.²² El verdadero castigo, ese “mal silencioso y siniestro que carcome en silencio, en el perjurio, el principio religioso de la vida”,²³ no depende “de la justicia de los hombres sino de la sanción divina”.²⁴ Digamos, lo cual es lo mismo, que esta última se confunde con la eficacia irresistible de la imprecación todopoderosa, ya que los dioses invocados en la introducción de un juramento sólo se mencionan en general en calidad de testigos.²⁵

Llegarán épocas ulteriores, sin duda, en las que se insistirá en la lentitud de la venganza divina. No es indiferente para mi propósito actual el hecho de que uno de los alegatos pronunciados después de la amnistía de 403 a.C. contenga esta tranquila afirmación. La hallamos en el *Contra Calí-*

19 A esta hipótesis adhieren Chantraine y West (TD, 194).

20 Clitemnestra y Penélope: *Odisea*, xxiv, 192-202. Véanse las observaciones de Ioanna Papadopoulou-Belmechi (1994: 73-76); para Autólico, léase *Odisea*, xxiv-xix, 395-396.

21 Entre ellos, mantiene una posición más moderada Torricelli (1981: 135, n. 131), que considera que hay en *epiorkos* la idea de un garante capaz de exceder su competencia.

22 Véase Glotz (1906: 182) (texto que retoma con modificaciones el artículo “Jurjurandum” de 1899 publicado en *Dictionnaire des antiquités* de Daremberg y Saglio), y Benveniste (1969: II, 175).

23 Gernet (1917: 114), a propósito de Empédocles, fragm. 115 DK B, al que compara con Esquilo, *Coéforos*, 295-296. Véase también Gernet (1984: 13).

24 Benveniste (1974: 256) (“La blasphémie et l’euphémie”).

25 Cuando una fórmula de juramento, después de invocar como garantes a los dioses, los invita de nuevo en la imprecación a velar en persona por la fidelidad al juramento, los dioses se convierten entonces en vengadores en potencia. El que jura se dirige a ellos por sus nombres y en vocativo. Se encontrará un ejemplo de ese tipo de fórmula en *sig*, 360 (juramento de los quersonesos a principio del siglo III a.C.).

maco de Isócrates, donde el acusado estima que su adversario ha infringido la amnistía al iniciarle un juicio. Hace entonces el elogio de la *paragraphe*, esa “excepción” jurídica que permite a un acusado impedir que se le entable un juicio que contravenga al juramento de “no recordar el pasado”. Esa figura jurídica, introducida en forma reciente por el “moderado” Arquino, dice Isócrates,

tiene por finalidad que a los que se atreven a recordar las desgracias del pasado [*hoi tolmôntes mnesikakeîn*], no solamente se los convenza de desdecirse [*epiorkôntes*] sin esperar el castigo venido de los dioses, sino que además se los sancione de inmediato [*parakhrêma*] con una multa.²⁶

Se podrá observar que para respetar el juramento de olvidar el pasado, un ateniense de fines del siglo V a.C. prefiere el “de inmediato” (*parakhrêma*) de la justicia cívica al “enseguida” (*autika*) que en Hesíodo significaba la eficacia inmediata del juramento. Sin embargo, no por ello deja de ser cierto que, aun mencionada por conveniencia, se sigue considerando que la justicia divina va a perseguir algún día al traidor con su venganza. Lo cual es una prueba –huelga decirlo– de que ante los ciudadanos-jurados del tribunal ateniense, no había llegado todavía la hora de que una penalidad puramente humana reemplazase plenamente la cólera divina. O, para decirlo de otro modo, que en el juramento de *me mnesikakeîn*, la “virtud encantatoria del rito oral” seguía ejerciendo siempre por sí misma, supuestamente, una acción punitiva.

Si *hórkos* es, pues, por lo regular, un “lazo que aprieta” o, como decía Empédocles, un “encierro”,²⁷ es el que jura quien se encierra de ese modo, al quedar capturado en una imprecación contra sí mismo en virtud de la cual, si se desdice, “el juramento que ha prestado [...] le sigue a todas partes y le atormenta, pues es por su causa [...] por lo que se ha producido la falta”.²⁸ Me fundo en la fuerza de esa representación, reafirmada muchas veces en plena época clásica, para situar la potencia del juramento menos en el “objeto sacralizador” tocado por el que jura en el momento de proferir la maldición –objeto que Benveniste quisiera iden-

26 Isócrates, *Recurso contra Calímaco*, 3.

27 Véase la glosa de Hesiquio, que interpreta *hórkoi* con la expresión *desmoi sphragidos* [candados] y el comentario de Chantraine (1968); Empédocles, fragm. 115 de la versión DK: *katesphregisménon* [sellar encerrando]. Para el parentesco etimológico de *hórkos* con *hérkos* (“recinto cerrado”), véase Glotz (1906: 99).

28 Esquines, *Contra Ctesifonte*, en *Discursos, Testimonios y cartas*, Madrid, Gredos, 2002, p. 590, 230-232.

tificar por entero con el que jura—²⁹ que en la emisión misma de las palabras que no se pueden “desdecir”.³⁰ La función trágica de las Erinias en Esquilo bastaría para probarlo: ellas mismas se presentaron con el nombre que llevaban en el mundo subterráneo: Imprecaciones (*Araí*).³¹ Atenea deberá convencerlas de no pronunciar maldiciones contra Atenas después del desenlace del juicio de Orestes.

¡Tú créeme! ¡No arrojes contra mi tierra palabras de lengua vana, la maldición de que nada prospere de lo que lleva fruto!³²

Les pide, en el fondo, simplemente que renuncien a su ser de lenguaje: no hay imprecación cuyo efecto temible no golpee la fecundidad de las mujeres, los rebaños y el suelo, y de hecho, lo que atraían sobre Atenas las Imprecaciones era una lepra, funesta tanto para las plantas como para los hijos de los hombres, con palabras “vanas” para la ciudad ya que de ellas hubiera resultado la muerte.³³ Así, por la atención misma que presta a la potencia religiosa del decir, la tragedia de Esquilo saca a luz la ley secreta de la *ará* que la fraseología de los juramentos disimula, en la realidad, nombrando el bien antes que el mal. En virtud de esta ley, en el núcleo de las palabras de la maldición, la esterilidad mortal actúa ya³⁴ con una fuerza tal que, a juzgar por *Euménides* y *Suplicantes*, toda bendición parece tener que venir siempre en segundo lugar,³⁵ como una inversión de la imprecación primera.³⁶

29 Benveniste (1969: II, 168-169): “no es una manera de hablar: [...] lo esencial es, cada vez, el objeto mismo y no el acto de enunciación”. Sin embargo, el lingüista no puede denegar hasta el final la potencia de la palabra, por eso habla de nuevo en términos de *acto* (p. 169).

30 Véase el capítulo I.

31 *Euménides*, 417. Con toda probabilidad, ese nombre es el adecuado (además, ellas emplean el tiempo perfecto *keklemetha* [417]; véase Ruijgh (1976) ya que el mundo subterráneo es su lugar y por otro lado la respuesta de Atenea lo considera como auténtico (418: *kledónas t'eponúmous*). Nótese que una inscripción funeraria de Neocesárea (Pouilloux, 1960: 52, I. 12) califica a *Araí* personificándola como la “más antigua de las divinidades [*daimónon*]”.

32 Esquilo, *Euménides*, v. 830-831, en *La Orestea*, Madrid, Akal, 1998, p. 347.

33 *Euménides*, 812-818. *Leikhen* era también, en *Coéforos* (281) el producto del furor de Apolo, capaz de desencadenar la furia de las Erinias (283-284).

34 Es lo que Vernant (1962) y Detienne (1967) llaman la “palabra mágico-religiosa”. De la misma manera, *l'hymnos désmios* (el “himno que encadena”) de las Erinias (*Euménides*, 306) evoca la fraseología de las tabletas mágicas de la imprecación.

35 Para esta lógica, véase Loraux (1988a).

36 Los deseos de las Erinias para con Atenas dan vuelta palabra por palabra (*apennépo*: 958) sus maldiciones (*Euménides*, 937-945; 956-967) y los deseos

UN ACTO DE HABLA Y SUS EFECTOS

Consideremos, pues, esta imprecación que, anticipándose a su virtual transgresión, hace que todo juramento erija por adelantado contra sí mismo al que jura en falso. Las ciudades y los grupos, sociales o políticos, recurrieron en su gran mayoría a la prestación de juramentos para fundar o estrechar los vínculos de la comunidad y, al hacerlo, se abstuvieron cuidadosamente de denegar la importancia de semejante acto de habla, cuyo poder es tal que una ley de Tasos sobre la represión de los movimientos subversivos estipula dos veces, expresamente, que si el delator es miembro del complot —o, mejor dicho, de la conjura (*synomosía*)— no caerá bajo el golpe de la imprecación.³⁷

Enumerar las diversas formulaciones de la *ará* en sus múltiples empleos cívicos excedería el marco y la intención de este capítulo. Para limitarnos a lo esencial, recordaremos que existe una versión muy general y otra forma más desarrollada. La primera habla sólo de bienes por un lado y de males por otro. Por ejemplo, en Delfos, el juramento de la fratría de los Labíades reza: “si respeto [este juramento], que las cosas me vayan bien, pero si traiciono mi palabra, que los males nazcan de los males, en lugar de los bienes”. O también, de modo más elíptico, en el juramento que sella en 375 a.C. el pacto entre Atenas y Corcira (“si respeto [este juramento] ¡que pueda tener muchos bienes!; y si no, lo contrario”).³⁸ Daremos como ejemplo de la forma más desarrollada la imprecación que cierra el juramento de los ciudadanos de Quersoneso a principios del siglo III a.C.:

Si respeto [este juramento], que la felicidad esté conmigo,
Con mi linaje y los míos,
Pero si no [lo] respeto, que sea yo infortunado, yo,
mi linaje y los míos,
Y que para mí ni la tierra ni el mar den frutos
Y que las mujeres no tengan bellos hijos.³⁹

de las Danáides respecto de Argos ocupan el lugar de las imprecaciones que habrían lanzado si el pueblo no las hubiera acogido (*Suplicantes*, 998-1074).

37 Pouilloux (1960: N° 31) (ley sobre la represión de las incursiones antioligárquicas): *medè en tèi eparèi ésto*.

38 SEG, XXIII, 320 (siglo IV); Tod 127. Véase también el juramento de los fundadores de Cirene (Meiggs y Lewis, 1969: 5, II. 46-51), cuya imprecación comienza por el deseo de destrucción para el que traicione el juramento.

39 STG, 30.

Ocurre a veces que se enuncia sólo la imprecación. En esos casos, la condensación es máxima y, ahorrándose el pesado procedimiento sacramental que exige de cada ciudadano un compromiso solemne, la instancia cívica se limita a recordar al potencial infractor que arriesga, con la transgresión, la extinción de su descendencia. Así, todos los años, los magistrados de Teos profieren en forma solemne contra los acusados de desórdenes una imprecación que enumera caso por caso todas las transgresiones posibles y destina al culpable —“tanto a él como a su familia”— al aniquilamiento.⁴⁰ Pronunciada en nombre de la entidad impersonal que es la ciudad, por la voz autorizada de los timucos (“los que detentan el honor”) contra un transgresor anónimo, la fórmula imprecatoria “suple” la ley misma y al comentar esta “penalidad de valor imprecatorio”, se pudo subrayar la función importante de la maldición en “los comienzos del derecho” (Gernet, 1984: 11-12).

Pero vimos que, de un modo más general, esa palabra ritual da fuerza y existencia a un juramento. Ya en la *Iliada* ocurre así cuando, para reforzar la invocación de Agamenón a los dioses, a la vez plegaria y juramento, cada aqueo y cada troyano piden que la catástrofe caiga sobre la familia del traidor al juramento.⁴¹ Lo mismo se reitera en 409 a.C., en la ciudad ateniense liberada del primer gobierno oligárquico, cuando el decreto de Demofantos, después de enunciar la fórmula del juramento de los ciudadanos, vuelve a adoptar en su provecho su fórmula conclusiva que promete la prosperidad a quien cumpla con su palabra y amenaza con el exterminio a la persona y la raza del traidor (*exole autòn eínai kai génos*).⁴²

Preocupados por mostrar hasta qué punto “el entero juramento [está] como penetrado por la imprecación”, lingüistas y filólogos, historiadores y antropólogos oscilan, como es natural, cuando quieren explicarlo, entre la referencia a la lengua del derecho —en cuyo caso afirman que “jurar es imponerse una ley” más aun, “inculparse por anticipado y condicionalmente”—⁴³ y el recurso a las formas más antiguas de la religión, y en este caso hablarán de “ordalía”, ya sea caracterizándola por su dimensión de lenguaje o por su carácter anticipatorio (Glotz, 1906: 154; Benveniste, 1969: 164).⁴⁴ Más

40 Meiggs y Lewis (1969: 30) (alrededor de 470 antes de nuestra era): *apólysthai kai autòn kai génos tè kéno* (A, II, 4-5) se repite en B, II, 6-7, 27-28, 39-40. Para la imprecación y la destrucción del *génos* [generación, raza], véase Parker (1983: 186, n. 234 y 235).

41 *Iliada*, III, 297-301.

42 Andócides, *Sobre los misterios*, I, 98. De ahí el nombre de *exóleia* [destrucción] que se da a esta imprecación en los juramentos cívicos.

43 Las dos primeras citas son de Gernet y la tercera pertenece a Benveniste (1969: II, 172).

44 Para una crítica de la tesis de la ordalía, véase Gernet (1968: 242) (“Droit et prédroit”).

allá de todo juicio acerca de la pertinencia de fórmulas que de todos modos dan que pensar, lo esencial sigue siendo lo siguiente: importa poco, al fin y al cabo, que se incite explícitamente o no a la cólera (*ménis*) de los dioses testigos para que intervengan con el fin de castigar al culpable (como en el juramento de Dréros).⁴⁵ La imprecación basta —es lo que se afirma cuando se habla de su carácter “automático”— y el juramento sólo es potente en proporción con aquélla, y quizá proporcional a la precisión con la cual se evoque en ella el desastre prometido al traidor. Porque lo que se delimita implícitamente es la identidad del que jura, definida sobre la base de algo que es idéntico a lo que hace peligrar. ¿No es acaso cierto que sólo podemos perder lo que tenemos o, mejor dicho, lo que somos?⁴⁶

Lo que tenemos, es decir, los bienes, entre los cuales los más importantes son la tierra, donde echa raíces la “casa”, y los rebaños, la más apreciada de las riquezas visibles. Por eso la fórmula condena repetitivamente a que desaparezcan esos bienes que son la prolongación de uno mismo.⁴⁷ En cuanto a ser, en el pleno sentido del término, sólo existimos en función de lo que seremos, una vez muertos, a través de un hijo semejante a nosotros. No hay definición enraizada con más solidez en el pensamiento griego que ésa. Quien jura amenaza, en la terrible anticipación de la traición, su propia posteridad, el futuro de su nombre y de su “casa”, arrojando sobre sí mismo la imprecación. Heródoto cuenta, por boca inspirada de la pitonisa, la historia edificante de Glauco, un espartano que para conservar un dinero que no le pertenecía había pensado —solamente pensado— en prestar un falso juramento. Su recuerdo fue “extirpado” de Esparta “hasta la raíz”, sin ninguna descendencia ni hogar. Pero Hesíodo no decía otra cosa ya cuando anunciaba que quien ofende la justicia “deja tras de sí un oscuro linaje mientras que es mejor el del hombre que jura rectamente”.⁴⁸

Es cierto que esos efectos no son inherentes al juramento, ya que, hasta en Hesíodo, se atribuye a los fallos de justicia de los reyes la misma eficacia inmediata: fecundidad universal para las sentencias del buen rey y esterilidad para castigar la *hybris* de los malos. Pero no intentamos aquí hacer una génesis del juramento en la que éste supliría a la justicia secularizada

45 SIG, 527 (Dréros), II, 75 y ss.: “y si me desdigo, que los dioses por los cuales juré se llenen de cólera [*theoús emmánias*]”. Sobre el rasgo “sacro” y tradicional de la palabra, véase Watkins (1977: 201-202).

46 Torricelli (1981: 129-134) asocia el juramento como acto de habla con los elementos puestos en juego, los cuales tienen valor de intercambio y actúan como contraseña de la identidad del que jura.

47 Por ejemplo SIG, 526: 40 y ss. (imprecaciones del juramento de los itanianos).

48 Heródoto, VI, 86. Hesíodo, *Los trabajos y los días*, trad. esp. cit.: p. 75.

y, por ende, menos poderosa. Pero, como su efecto se confunde en *Los trabajos y los días* con el de las sentencias jurídicas (*dikai*), nos detendremos un momento en las consecuencias de los fallos de justicia para notar en ellos una precisión importante. Si las calamidades caen en tropel sobre la ciudad del rey malo (“el hambre juntamente con la peste. Perecen los hombres y las mujeres no procrean. Se consumen las haciendas”), es porque la culpa de un solo hombre basta para que perezca la entera ciudad (*xúmpasa pólis*).⁴⁹

Sin duda, hay que reconocer en ese hombre único “que pierde la brújula y trama el crimen” arrastrando a la ciudad al desastre, al mal rey, que la tragedia convertirá en tirano. ¿Pero en qué se convierte ese hombre cuando es un simple ciudadano de una ciudad dotada de una *politeía*? Como no tiene el poder mágico de los hombres de la época arcaica, no puede, se dirá, poner en peligro a la ciudad.⁵⁰ Pero no es seguro que las colectividades razonen de ese modo y en la prestación de juramentos de todos los ciudadanos, que juran practicar la *homónioia* (*homonoeso*) uno por uno en su propio nombre y en la primera persona del singular, me inclinaría a ver el producto de una lógica muy semejante: volcando la imprecación sólo en contra de sí, el traidor potencial opera una distinción entre su propia persona, que resulta “consagrada”,⁵¹ y la ciudad, a la que exime a la vez en su totalidad de todo mal. De un modo similar, aunque en un registro muy diferente, puramente político, la democracia restaurada se proponía salvar la ciudad –pensada como una totalidad a la que solamente se le habrían cercenado los “impíos” – contando a los culpables.

ARAI Y ARES

Cerrando el paréntesis dedicado a Hesíodo, abordemos de nuevo la estrecha relación entre imprecación y puesta en juego de la fecundidad, postulada por los textos. Pero volveremos a éstos ampliando y complicando el análisis. Nunca es bueno el método de seguir una sola clave de lectura,

49 Hesíodo, *Los trabajos y los días*, trad. esp. cit.: p. 74.

50 Sin embargo, el dispositivo ateniense del ostracismo responde a esa lógica, al sancionar la *dýnamis* excesiva de un individuo.

51 Para la imprecación como equivalente del *sacer esto* romano, por el cual el culpable es entregado a los dioses, véase Gernet (1984: 11); para el jurador *enages*, a la vez maldito y “sagrado”, consúltese de Gernet (1968: 133), “Le temps dans les formes archaïques du droit”.

sobre todo porque la imprecación adquiere su pleno sentido si involucra a otros campos –Dumézil diría otras funciones– además de la fecundidad. Ocurre así en el juramento panhelénico de los Anficiones de Delfos, donde la imprecación se dirige en contra del pueblo entero (*éthnos*) del culpable. Así lo verificamos leyendo la transcripción de este texto en estilo indirecto que debemos al orador Esquines:

y se impreca para ellos [Apolo, Artemisa, Leteo y Palas Atenea, todos dioses delficos] que ni la tierra dé frutos ni las mujeres den a luz hijos semejantes a sus progenitores sino monstruos, ni el ganado haga los apareamientos de acuerdo con la naturaleza, y que ellos obtengan la derrota en la guerra, en los procesos judiciales y en las asambleas, y sean aniquilados ellos, sus casas y su familia.⁵²

La imprecación apunta sin duda aquí, en primer lugar, a la fecundidad, bajo su registro triple habitual, es decir, la tierra, los rebaños y las mujeres, aunque se precise que el castigo de estas últimas consistirá menos en no engendrar que en engendrar monstruos (lo cual, como lo explica el texto, viene a ser dar a luz niños que no se parecen a sus padres).⁵³ Pero entre la evocación de la fecundidad destruida y de la aniquilación del *génos*, lo que aflora explícitamente es la dimensión del *agón* bajo la triple especie de la guerra, el proceso y las luchas políticas.⁵⁴

Es así que el juramento de los Anficiones reunifica en un todo los dos bloques que en *Euménides* Atenea distinguía en lo real. Recordemos que la diosa se reservaba la “bella” guerra, asignando a las Erinias la tarea de prevenir la *stásis*, encubierta instantáneamente por la preocupación de la prosperidad de Atenas.⁵⁵ La división no carece de habilidad ya que, sin dejar de crear dos partes en el conflicto, una buena y valorizada, y otra prohibida, Atenea disimula esta dualidad misma bajo la oposición entre la guerra y la fecun-

52 Esquines, *Contra Ctesifonte*, trad. esp. cit.: p. 513, 111.

53 Del mismo modo, las hembras del rebaño no tendrán una “progenie natural”.

Recuérdese que la ciudad del buen rey se reconoce en que los hijos se parecen a sus padres (*Los trabajos y los días*, 235). Otros ejemplos de partos monstruosos aparecen en el juramento de Dréros (*sig*, 527) que contiene la siguiente fórmula (aclarada por los análisis de Marie Delcourt (1938) en *Stérilités maléfiques et naissances merveilleuses*): “si no observo el juramento [...] que ni las mujeres ni los animales engendren de acuerdo a la naturaleza”.

54 Véase el capítulo iv.

55 Comento los versos 903-915 de *Euménides*: de la *nike me kake* del verso 903, en que se adivina la buena política, se pasa a la prosperidad entre los versos 904 y 909. La parte que corresponde a Atenea se describe en v. 913-915.

dad, como para encontrar la figura más simple de las dos ciudades pintadas en el escudo de Aquiles. El juramento délfico, muy por el contrario, no establece ninguna estrategia de ocultamiento, sino que apuntando a la vez a guerras, procesos judiciales y vida política como formas diferentes de una sola experiencia, los corona con una imprecación que viene a recordar en el momento justo que Juramento es, fuera de toda duda, hijo de Éris.

El estudio del sacrificio que acompaña al juramento nos lleva también, a su vez, a la región de Éris. Digo “acompaña” porque, aunque el sacrificio preceda cronológicamente al ritual del juramento, en la época clásica es como su anticipación y duplica con gestos el conflicto que se dice en la imprecación.⁵⁶ Así, puesto que todo consumo se excluye ya que las víctimas son íntegramente calcinadas,⁵⁷ ese ritual rechaza tanto la “cocina” como el reparto constitutivos del sacrificio en la ciudad en épocas de paz. Presenta así un estricto paralelismo con el juramento, en el cual es cuestión en general de paz cívica solamente a condición de que ésta se vea amenazada por la subversión y el conflicto. Es verdad, en este sentido, que se requiere la desaparición total de la víctima, característica de todos los sacrificios de puro derroche ofrecido a las potencias de abajo, para prefigurar el aniquilamiento de toda la familia del traidor.⁵⁸

En el mismo sentido interpretaremos el desmembramiento del animal sacrificial en el sacrificio muy solemne que inaugura en el Areópago todo juicio por asesinato tanto como el proceso de *diomosía*,⁵⁹ según el cual el acusador, que debe pronunciar la imprecación atrayendo sobre sí y su familia la *exóleia* [aniquilación], presta juramento de pie (*stás*)⁶⁰ sobre los *tómia*, las “partes cortadas” de la víctima. Se puede poner también, sin duda, este gesto, bajo el signo de un *páthos* de la fecundidad: acercando entonces el vocablo *tómia* y el nombre del eunuco (*tomías*), propondremos, dado

56 La época clásica da vuelta el orden homérico de las cosas, en el que el sacrificio, “puesta en escena de la imprecación”, se ve precedido por el juramento (Glotz, 1906), pero el sacrificio clásico es una imprecación condicional (Plescia, 1970: 12).

57 Pausanias, v, 24, 10-11. También III, 20, 9. Véase asimismo Glotz (1906: 114).

58 El juramento de Cirene explicita esta homología entre los *kolossoi* de cera, destinados a fundirse, y el *génos* del transgresor. Véase Gernet (1968: 57).

59 Notemos el prefijo *diá-*, siempre presente. Obsérvese que el sacrificio del juramento supone siempre una división en dos de la víctima (Plescia, 1970: 10).

60 ¿Está de pie sobre la víctima (Glotz), lo cual supone que pone su pie sobre ella (Burkert, 1985: 251)? Un pasaje de Esquines en el discurso *Contra Timarco* (114) sugiere más bien un gesto de tocar con la mano y las connotaciones conflictuales que se asocian con el *stás* en los casos de juramento (véase Pausanias, III, 20, 9; IV, 15, 8 y 24, 9; Demóstenes, *Contra Aristócrates*, 68 en versión Belles-Lettres) podrían bastar por sí mismas sin que sea necesario agregar un exceso de dramatización.

que el que presta juramento está parado sobre los testículos de las víctimas, que la imprecación que anuncia la desaparición del linaje redobla la castración efectiva de los animales sacrificiales (Burkert, 1985: 251).

No cabe duda de que en este tipo de sacrificio no se puede cuestionar la existencia de una puesta en juego solemne de la fecundidad. Pero más importante que eso me parece la naturaleza misma de las víctimas, que son animales machos, a menudo un cerdo macho que en el Areópago se sacrifica simultáneamente con un macho cabrío y un toro;⁶¹ el tipo de víctimas expresa, pues, el vínculo estrecho del juramento con la guerra. ¿Acaso no se había hecho en Roma, en honor a Marte, junto con Quirino y Ceres, un sacrificio análogo, muy concretamente designado como *suovetaurilia*? Georges Dumézil, en quien me inspiro en este análisis, opina que Marte era el principal destinatario de la *suovetaurilia* porque, a causa de su energía de luchador, es el “único calificado para reparar situaciones graves”. Marte es tomado aquí por error como dios de la Fecundidad porque, tal como ocurre en este sacrificio, suele a menudo “[alimentar] su fuerza guerrera” con la salud y la fecundidad que son “la esencia de la tercera función” (Dumézil, 1947: 147-151). Se podrá objetar que Marte no es Ares,⁶² pero lo que me incita a hacer esta analogía no es sólo la perfecta similitud entre estos dos sacrificios triples sino, sobre todo, el lugar ateniense del ritual: el Areópago, colina de Ares.

Lo que precede me hace volver a algunas de las figuras divinas asociadas con el juramento, tanto en el pensamiento religioso como en el ritual. Por un lado están las Erinias, que hemos encontrado tan a menudo en nuestras indagaciones, y que son por naturaleza hacedoras de vínculos.⁶³ Las Erinias, que ya en la *Iliada* castigan bajo tierra a los traidores al juramento y que en Hesíodo han velado, al igual que las Ilitias, sobre el nacimiento de *Hórkos*, “engendrado para ser la calamidad de los perjurios”;⁶⁴ esas Imprecaciones personificadas encargadas de agotar la fecundidad, protegiéndola solamente en virtud de un cambio total de su ser, según Esquilo, están ahora en su propia casa, bajo el nombre de *Semnai* [las Temibles], o sea, en el Areópago,

61 Pausanias, IV, 15, 8 y 24, 9: *epi káprou tomíon*. Para el Areópago, véase Demóstenes, *Contra Aristócrates*, 68.

62 *Enuálíos* no es tampoco idéntico a Ares pero se presenta con frecuencia como su epiclesis. Ahora bien, en Tymnos y en Caria se lo honra también mediante un triple sacrificio que comporta un cerdo macho, un perro y un cabrito (*SEG*, IV, 171; II, 29-30).

63 Además de su *hýmnos dèsmios*, ya mencionado, recordemos que su danza es un nudo (*Euménides*, 307: *khórón ápsomen*).

64 *Iliada*, XIX, 258-260. Véase el comentario de Torricelli (1981: 132); *Los trabajos y los días*, 803-804.

desempeñando el rol de *mnemones kakón* ("encargadas de la memoria de los males").⁶⁵ Insistamos en que por esas Erinias prestaban juramento las partes adversas, al comienzo de un proceso (Rohde, 1928: 220-221).

Desde las Erinias pasaríamos sin problema a Ares, con quien suelen asociarse en los textos. Al lado de esos *hístores* ("testigos") privilegiados que son los dioses sacramentales titulares, por así decir, universalmente invocados como garantes –Zeus (el dios *Hórkios*), Gea (madre de Témis) y Hélios que todo lo ve (véase Glotz, 1906: 101)–,⁶⁶ Ares ocupa su lugar efectivo en los juramentos que ponen en juego el porvenir de la comunidad en el registro de la guerra, pero también, a la inversa, para proteger de la guerra. Algo similar sucede, sin que haya que asombrarse, con el juramento de los efebos en Dréros y en Atenas, donde, después de Hestia pero antes del propio Zeus, Ares se encuentra al lado, entre otros, de *Enuo*, *Enuálíos* y *Atenea Aréia*,⁶⁷ o figura en juramentos que acompañan los tratados de alianza.⁶⁸ Pero nos interesaremos, sobre todo, por su presencia en el acto de fundación de un sinecismo como el que reúne en el siglo IV a.C. a Orcómenos y Euaimon: en el momento mismo en que el *syn* debe imperativamente conjurar la potencia disolvente del *diá*-, el dios destructor, transformado en ajustador, está como demultiplicado en el juramento.⁶⁹

Esto me lleva a instalar, para terminar, el juramento en la ciudad, puesto que tal era el objetivo de nuestra búsqueda sobre Juramento, hijo de Discordia.

EL JURAMENTO EN LA CIUDAD

Al comprometer la reproducción de la ciudad y por ende su continuidad, al intentar exorcizar el conflicto invocando a los dioses que lo rigen, la omnipresencia de Ares rige en toda polis. No puede ser de otro modo ya que se trata del vínculo que la comunidad mantiene con su continuidad

65 *Euménides*, 382-383.

66 Nótese que Gea puede ser remplazada por Deméter y Hélios por Apolo.

67 Dréros: *sig*, 527; Atenas: *Tod* 204.

68 Por ejemplo, el tratado entre Esmirna y Magnesia (*OGI*, 229; véase también 266) donde forma parte de la lista de los dioses canónicos cuyos nombres se yuxtaponen por parataxis al lado de dioses adicionales, vinculados entre ellos por la conjunción *kaí*. Tratado entre Eolios y Beocios (*sig*, 366) o Atenienses y Lacedemonios (*sig*, 434).

69 En este acto de sinecismo (hacia el año 360 antes de nuestra era), Ares es el común denominador entre Zeus *Ares*, Atenea *Aréia* e Inaúlíos *Ares*. Para este texto, véanse P. Kretschmer (1921: 195-198) y Sinos (1980: 33).

siempre amenazada y siempre proclamada (véase Plescia, 1970: 15 y ss.). Así lo corrobora el relato de Heródoto según el cual Ciro el Grande declara su desdén por las amenazas de los lacedemonios:

Jamás he temido a ese tipo de hombres que, en medio de sus ciudades, tienen un lugar a propósito para reunirse y engañarse unos a otros con sus juramentos.⁷⁰

El historiador griego explica que estas declaraciones se refieren solamente a las funciones comerciales del ágora utilizada como mercado. Sin embargo, no puedo evitar escuchar en este pasaje de Heródoto, y a pesar de él, una denuncia de lo político encarnado por la plaza pública como lugar cívico por excelencia, dicha con acentos bastante propios de Hesíodo.

Porque el acto solemne de prestar juramento es constitutivo de la vida en la ciudad hasta tal punto que no es fácil a veces distinguir un juramento –o, más aun, una imprecación como la ya mencionada de Teos– de una ley propiamente dicha.⁷¹ De forma más general, merece subrayarse el lugar del juramento en los decretos y otros textos cívicos oficiales. De hecho, como sólo un juramento, en su calidad de coerción religiosa insoslayable, puede sellar el compromiso de los ciudadanos, no hay acto público objeto de un decreto que no comporte la mención de una prestación de juramento, o por lo menos su texto. Por lo tanto, toda modificación introducida en una fórmula ya establecida debe mencionarse obligatoriamente en el decreto o en el tratado de alianza del que aquélla resulta.⁷² En los tratados de paz entre ciudades,⁷³ todos los ciudadanos deben jurar. No haré la enumeración de los *hórkoi kai sunthêtai* que conocemos, ya que sería larga. Sólo llamaré la atención sobre el orden que preside a ese sintagma, en virtud del cual el juramento precede las convenciones propiamente dichas porque funda su carácter fiable.⁷⁴

Observemos que ese rol esencial del juramento en la vida cívica concuerda con la genealogía que Hesíodo hace de *Hórkos* el hijo de Éris. Al

70 Heródoto, *Historia*, Madrid, Gredos, 1981, I, p. 217, 153.

71 Véase Meiggs y Lewis (1969): 2 (ley constitucional de los habitantes de Dréros, 650-500), 5 (fundación de Cirene, donde coexiste la designación del acto como *hórkion tôn oikisterôn* y la fórmula de decisión política *édoxe tãí ekklesiãí*), 13 (ley de los Locrios, 525-520 de nuestra era).

72 Por ejemplo en el decreto sobre el uso de las medidas atenienses en el Imperio (Meiggs y Lewis, 1969: 45, cláusula 12). Véase también *Tod* 141, II, 14-15 (decreto Ceos/Histiaia, alrededor del año 364 antes de nuestra era).

73 Véase Meiggs y Lewis (1969): 52 (Atenas/Calcides), 63 (Atenas/Rhegion), 64 (Atenas/Leontini), todos ejemplos del siglo V.

74 Por ejemplo *Tod* 142 (relaciones entre Atenas y Yúlís, 362), I, 17.

poner fin a un conflicto, en efecto, esas prestaciones de juramento se caracterizan por originarse en un estado de discordia: lo vemos por ejemplo en Tucídides, en los juramentos intercambiados entre atenienses y beocios luego de una divergencia,⁷⁵ o en el relato de Hesíodo, en el que los dioses sólo son invitados a prestar juramento después de una grave *éris* o un *neíkos* (cuando Zeus quería saber quién mentía entre los olímpicos). Entonces, en su calidad de “gran juramento de los dioses”, se le encomendaba a Estigia aniquilar al culpable.⁷⁶ En las ciudades de la época histórica, la imprecación no tiene, sin duda, la eficacia inmediata que caracteriza a Estigia entre los otros dioses. Sin embargo, el juramento conservó el rol de prueba decisiva que fue durante mucho tiempo el suyo en los juicios de la época arcaica,⁷⁷ lo cual se manifiesta en el calificativo *karterós* (que significa que el juramento *transa* una discordia).⁷⁸

El adjetivo *karterós* evoca por sí mismo la noción de *krátos*. Recuérdese, en efecto, que según la *Teogonía*, fue Estigia quien engendró a Krátos. Habiendo sido la primera en llegar con su poderoso hijo al Olimpo para socorrer a Zeus, que se encontraba en difícil situación, éste la instituye por primera vez en sus funciones de gran juramento de los inmortales, por haberle dado un *krátos* decisivo.⁷⁹ El *krátos* va también apegado al juramento cívico cuando, por ejemplo, para fundar la potencia de su primera liga marítima, Atenas impuso a sus aliados “sus dioses del juramento” (*théoi hór-koi*) y su juramento tradicional (*nómimos hórkos*) (Plescia, 1970: 6).

Estos vínculos estrechos con Éris son, a no dudarlo, los que otorgan al juramento la mayor de las eficacias, porque al “[impedir], como observa Glotz, que los hombres estén en un estado permanente de mutua hostilidad”,⁸⁰ su función consiste en prevenir la discordia y la guerra.⁸¹ Nacido de la discordia y no obstante armado contra ella; o bien, nacido de la discordia y

⁷⁵ Tucídides, v, 42, 3.

⁷⁶ *Teogonía*, 775-805.

⁷⁷ De ahí las teorías que hacen derivar el recuento de votos de la institución de la conjuración (véase Glotz, 1906 y Gernet, 1917).

⁷⁸ Píndaro, *Píticas*, iv, 168-169: el *karterós hórkos* [juramento sólido], que Puech traduce como “temible”, significa más bien “juramento que prevalece”. También en Antífonte (v, 11), la *diomosía* del Areópago es el *hórkos mégistos kaí iskhurótatos* [juramento altisonante y vigoroso].

⁷⁹ *Teogonía*, 383-403. Véase el comentario de West (1966).

⁸⁰ Glotz (1906: 100) (frase agregada al artículo “Jusjurandum” de Daremberg y Saglio).

⁸¹ El Libro v de Tucídides dedicado a “la paz de Nicias”, momento de paz armada donde toda la acción se articula por juramentos interpuestos y a veces entre juramentos rivales, comporta 22 menciones de *hórkos* sobre las 36 del conjunto de la obra.

por lo tanto armado contra el conflicto. Habrá que recordar esta tensión, constitutiva de la representación de *hórkos*, para pensar el lugar que ocupa el juramento en las luchas políticas.

Consideremos, pues, la guerra civil que, como se sabe, deriva para los griegos del *phónos*, del asesinato. Sin duda alguna, para pensar el lugar que ocupa el juramento en la *stásis*, tenemos mucho que aprender de la *diomosía*, ese juramento contradictorio (“divergent swearing”) (Burkert, 1985: 253) ante el Areópago, o de la *antomosía*, el juramento introductivo de instancia que prestan las dos partes ante los juzgados comunes. Por eso, historiadores y antropólogos porfían entre sí insistiendo en el estatuto paradigmático de esa “declaración de guerra legal” mediante la cual los adversarios, al ligarse entre sí, definen al mismo tiempo la divergencia (Glotz, 1906: 148-149, 164; Gernet, 1917a: 90 y n. 108).

Consideremos ahora la *stásis*. Los conjurados, cuyas facciones llevan en griego el nombre de *synomosíai* serían cojuramentados de un nuevo tipo, sublevados contra la *politeía* y su juramento institucional. Desde este punto de vista, toda disensión puede aparecer, como dice Glotz (1906: 118-119) con una expresión contundente, “una lucha de dos juramentos” a la espera de “restablecer una unidad durable y determinar de nuevo los términos de un juramento común” intercambiado con los que eran ayer los adversarios⁸² y que proclama, como el que los atenienses prestaron en 403 a.C., el olvido del pasado.⁸³

No ha llegado todavía, sin embargo, la hora de la reconciliación sin condiciones. Cuando pesa la amenaza de subversión en la vida política, la guerra de los juramentos continúa ejerciéndose. Un ejemplo de ello es el juramento que los oligarcas atenienses habían prestado, en el mayor secreto, en contra del pueblo de Atenas antes de tomar el poder por primera vez.⁸⁴

⁸² En este caso, los textos precisan que se ha prestado *allelois* (véase Jenofonte, *Helénicas*, v, 4, 55 (en Thespias); Polibio, iv, 17, 11). Puede ocurrir que sólo el partido que se ha quedado en la ciudad preste juramento de tratar bien a los exiliados (véase Tod 202 para el juramento de Tegea, 324 antes de nuestra era, traducido y comentado por Plassart [1914], que da otros ejemplos de esta práctica).

⁸³ Véase Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 39, 6, que enuncia la siguiente cláusula en forma de prohibición: *tôn de parelelythóton medení prós medéna mnesikakeîn exeínan* [nadie tendrá derecho a reprochar el pasado a nadie] y evoca además el juramento sin otra precisión (39, 4; 40, 2). Véase Jenofonte, *Helénicas*, ii, 4, 43.

⁸⁴ Aristóteles, *Política*, v, 7, 1310a 9-11, da testimonio de que en todas las ciudades democráticas, los oligarcas prestan juramento explícito de abatir el *dêmos*. Véase Glotz (1906: 117).

Una vez restaurada la democracia encontramos un nuevo juramento de lucha, que responde al anterior y ata a todos los ciudadanos: "Daré muerte, por la palabra, por los actos, por el voto o por mi propia mano, en la medida de mis posibilidades, a todo el que derribe la democracia ateniense...". Es ya interesante para nosotros que este último juramento constituya lo esencial del decreto de Demofantos (409 a.C.). Pero detengámonos sobre todo en su cláusula final, que se preocupaba por anular todos los juramentos sediciosos prestados antes, incluidos los de los propios juramentados:

Y de cuantos juramentos contrarios al pueblo de los atenienses [*enantíoi tòi démoi tòi Atehaíon*] se han llegado a prestar, en Atenas, en un acantonamiento de campaña, o en cualquier otro sitio, me libero y excluyo.⁸⁵

"Los disuelto y me desembarazo de ellos" (*lýo kai aphíemi*). Aquí se revela hasta qué punto es verdad que sólo un acto de lenguaje al que se ha dado todo su alcance (es decir, al que se ha llevado hasta su extremo límite),⁸⁶ puede deshacer la fuerza performativa de otro, así como Aquiles se desdecía de su cólera. Del mismo modo, las bendiciones de las Euménides desdicen las imprecaciones de las Erinias.

¿Hemos llegado así al término de nuestro recorrido? No del todo. Si el juramento como acto de lenguaje positivo es para cada juramentado una delimitación de su identidad, de su estatuto y su posición en la ciudad,⁸⁷ nos queda todavía por examinar ese "yo" por el cual el que jura se compromete en persona, aunque se trate de un juramento de interés colectivo.

NO RECORDARÉ LAS DESGRACIAS

Se jura en primera persona del singular, en la casi totalidad de los casos, ya se trate de un juramento de reconciliación cívica o de un tratado de alianza, ya sea que los juramentados sean simples ciudadanos o formen parte de un cuerpo de magistrados, un tribunal o un organismo como la

85 Andócides, *Sobre los misterios*, en *Discursos y fragmentos*, Madrid, Gredos, 1991, p. 232, 101-104.

86 Véase Torricelli (1981: 128) (sobre la fórmula homérica. *Hómosen te teleútesen te tón hórkon*), que hace observar que la importancia de la palabra se revela indirectamente en los numerosos casos de obligaciones eludidas por medio de una estratagema verbal.

87 Adapto aquí observaciones de Torricelli (*ibid.*: 134-135).

boulé.⁸⁸ Y aun cuando un decreto precisa que todos (*hápantes*) deberán comprometerse mediante un juramento (véase, por ejemplo, Meiggs y Lewis, 1969: 52, 1. 19 y 32-33), la colectividad se expresa con un "yo" que suma los compromisos individuales de sus miembros. Pero que nadie se apresure a decir que todo ello es "normal". En primer lugar, porque para el historiador no existe ni normalidad ni banalidad y, en segundo lugar, porque algunos ejemplos, por cierto muy escasos, de juramentos prestados en primera persona del plural⁸⁹ o con una oscilación entre singular y plural⁹⁰ llaman justamente la atención, confirmandonos en nuestra posición, por contraste con el predominio del empleo del "yo".

Ya he dicho que un solo hombre puede llevar a la pérdida de la ciudad en Hesíodo. Vinculé, en efecto, la potencialidad siempre amenazante de la traición con el hecho de recurrir al "yo"; se explicaría así, por ejemplo, la ley que en los juicios por asesinato juzgados en el Areópago prescribe que el vencedor, después de la victoria, preste un nuevo juramento con *exóleia* para confirmar que dijo la verdad, protegiendo a los jueces que votaron a su favor en el caso de que hubieran sido engañados de buena fe por una mentira ("Si no es ése el caso, apelo a la destrucción de mí y de mi familia y suplico a los dioses que otorguen a los jueces todas las prosperidades").⁹¹ Haciendo esto, el que jura exonera de toda responsabilidad al tribunal cívico que, sin embargo, toma las decisiones, por definición, "según la justicia y la verdad".⁹² Pero esto merece un análisis más preciso.

* La βουλή: Senado o Consejo de ancianos ateniense, encargado de preparar y discutir las leyes. [N. de la T.]

88 Por ejemplo, Meiggs y Lewis (1969): 40 (juramento de la *boulé* de Atenas referido a Eritrea), 52 (relaciones de Atenas con Chalkis, 446-445 antes de nuestra era): la *boulé* y los jueces juran *ouk ekhselo* ...

89 Véase Meiggs y Lewis (1969): 63 (tratado de alianza entre Atenas y Rhegion, 443-432), 1. 13 (*khsúm makhoi esómetha*) y 64 (tratado de alianza entre Atenas y Leontinoi en la misma fecha), 1. 20-21 y 24-25. Del mismo modo, en el tratado entre Ceos y Histiaia (alrededor del año 364, Tod, 141, 1. 15-17), cláusulas de juramento, citadas en estilo indirecto, comportan una tercera persona del plural.

90 Por ejemplo en el tratado de alianza entre Atenas y los botieos (en Bengston, *Staatsverträge*, 187), la fórmula sacramental pasa del singular (1. 15-16) al plural (1. 17) y vuelve de nuevo al singular en los 1. 20-21.

91 Esquines, *Proceso de la embajada*, 87.

92 Es lo que estipula la fórmula de ese juramento. Antes de entrar en función, los jueces por su lado han jurado escuchar con la misma imparcialidad al acusador y al acusado. Véase Demóstenes, *Contra Timócrates*, 149-151 con los comentarios de Glotz (1906: 147-148).

Volvamos al decreto de Demofantos. Sabemos que después de prescribir que debe “considerarse como enemigos [*polémios*] a los atenienses”,⁹³ y “dar muerte impunemente” al que derroque la democracia o colabore con un régimen subversivo, este decreto de lucha ordena que se preste un juramento cívico cuya fórmula establece del modo siguiente:

Y que en virtud de sacrificios llevados a término juren absolutamente todos [*hápanτας*] los atenienses, por tribus y por demos, que darán muerte a quien tal haga. El juramento, que sea éste [*ho dè horkos ésto hóde*]: “Daré muerte [...]”.⁹⁴

No nos detendremos ni en la articulación claramente enunciada entre el material sacrificial (las “víctimas perfectas”) y la solemnidad del acto de leguaje, ni en el imperativo *ésto* [sea] por el cual, prescribiendo la fórmula sacramental, la democracia tiende a recordar que tiene poder omnímodo sobre el juramento en su forma performativa. Concentraré mi atención, en cambio, en la complementariedad postulada entre el marco cívico y el gesto individual. Lo esencial es que la fórmula es la misma y única para todos.⁹⁵ Cada ateniense es simultáneamente ciudadano e *idiotés* (simple particular), está encuadrado por las estructuras institucionales —las tribus y los demos de Clístenes entre los cuales se distribuye la totalidad del cuerpo cívico (*hápanτας*)— y a la vez invitado a jurar en su nombre propio, hasta el punto de que a la fórmula distributiva *katá phulas kai katà demous*, (“por tribus y por demos”) conviene agregar mentalmente un *kath’héna* (“uno por uno”). Se podría aplicar el mismo análisis a los juramentos prestados por el cuerpo cívico ateniense en 403 a.C. y 401 a.C. Pero en este caso, atenderemos a la forma misma del juramento ya que al empleo del futuro (común a todos los juramentos de la época histórica donde tienen vigor) (véase Gernet, 1968: 258, n. 341) se añade un enunciado negativo: “No recordaré las desgracias”. Ya señalamos que este enunciado, al que Tucídides alude a propósito de reconciliaciones anteriores entre ciudadanos, no se limita en absoluto a Atenas,⁹⁶

93 Esta fórmula indica que el enemigo de la ciudad se ha puesto fuera de la ley y que se lo trata en consecuencia como un enemigo exterior. Véanse a este respecto las observaciones de L. Gernet (1917b: 85-86).

94 Andócides, *Sobre los misterios*, trad. esp. cit.: p. 232, 97-101.

95 Algunos decretos prevén incluso la *atimía* [privación de los derechos del ciudadano] para quien se niegue a inscribir su nombre en la estela (Glotz, 1906: 125; Plescia, 1970: 24). Es un modo de recordar que *idiotes* [ἰδιωτής, el hombre privado o particular] no existe por sí sino por la ciudad.

96 Véase el capítulo I de este ensayo.

ya que después de fines del siglo V a.C., figurará todavía en esa forma en muchos juramentos de reconciliación cívica⁹⁷ o tratados de paz.

En esta última rúbrica se incluye el juramento prestado en 362 a.C. por los estrategas atenienses cuando Atenas regulariza sus relaciones con la ciudad de Iulis. Su texto merece citarse porque la declaración negativa que contiene aparece claramente como una proclamación de hostilidad dada vuelta:

No recordaré las desgracias, en lo que se refiere al pasado,⁹⁸ contra ninguno de los ciudadanos de Ceos, ni mataré a ninguno de los ciudadanos de Ceos, ni exiliaré a ninguno de los que hayan respetado los juramentos y las convenciones.⁹⁹

“No mataré a nadie”: renunciando al ejercicio del *krátos* sobre la ciudad aliada, la ciudad ateniense se compromete oficialmente, por la voz de los magistrados. Pero en este compromiso negativo, puede verse también la negación misma del enunciado más temible, ese *kténo* (“mataré”) que se reserva impunemente al enemigo y que en el año 409 a.C. los atenienses habían pronunciado contra todo ciudadano que se volviera enemigo de la ciudad.

Conteniendo la hostilidad que anula por su decir, el juramento puede y debe a la vez renunciar a la memoria, ya que la memoria de las desgracias es memoria del odio. Es así que invierte el “no olvidaré nunca” implícito que, en el régimen de *éris*, es la fórmula de la venganza. Pero en ese movimiento de inversión, hay algo más que la mera sustitución de una negación por otra. En otras palabras, no es sólo el repliegue resentido sobre sí mismo lo que la ciudad prohíbe a cada uno de los suyos, sino el recurrir a un recuerdo activo de los hechos, dirigido contra el otro: lo que se borra en la amnistía es la memoria *en acto*, por la eficacia de un “acto de habla” engendrado por *Éris*, para que viva la ciudad Una.

97 Forma eventualmente modificada, como en Aliferea de Arcadia, donde los ciudadanos juran “no recordar la cólera contra nadie”: *medéna medéni mnasikhólēsai* (Te Riele, 1968 y 1971).

98 *Ou mnenasikakeso tôn pareleluthôton*: Tod 142, I. 17; cf. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 39, 6: *tôn pareleluthôton medéni pròs medéna mnesikakeîn exeînai* [nadie tendrá derecho a reprochar el pasado a nadie].

99 Tod 142, I. 58 y ss.

VI

De la amnistía y su contrario

Ha llegado, pues, el momento de hablar de la amnistía, aun habiendo corrido ya el riesgo de ceder, con nuestros oídos y nuestro pensamiento, a una sugestiva contigüidad sonora, sucumbiendo de entrada y sin examen previo a la irresistible tentación de asociar ese procedimiento jurídico con la amnesia.* Contigüidad que nos lleva sin discontinuidad desde la memoria expurgada al olvido. La asociación entre amnistía y amnesia, seductora como una etimología, evidente como una asonancia, se nos impone casi con la fuerza de la necesidad ¡cuando, en realidad, desconfiamos por principio tanto del olvido como de la amnistía! Es probable que el olvido acuda demasiado rápido a nuestra mente, o que esté demasiado presente cuando bajo ese nombre intentamos designar la sombra que lo político proyecta sobre la memoria. En la amnistía, obliteración institucional de esos pedazos de la historia cívica que la ciudad teme no poder relegar al pasado, ¿podemos ver realmente algo que se parezca a una estrategia del olvido? Si ello fuera cierto, bastaría que se nos diera una orden para poder olvidar. Pero muy poco sentido tiene en sí ese enunciado.

Las dificultades no se reducen sólo a eso. Si el olvido no es ausencia irremediable¹ sino, como en la hipótesis freudiana, presencia que sólo se ha ausentado de sí misma, superficie oscurecida que abriga elementos reprimidos que pueden resurgir, reconozcamos que el objetivo de la amnistía sería más que extraño. Por otro lado, si tomamos sus fórmulas al pie de la

* La autora se refiere a la homofonía *amnistie/anmésie* evocada al comienzo del capítulo iv. [N. de la T.]

¹ Podríamos denominar esa ausencia como *forclusión*, al modo lacaniano, pero personalmente prefiero adoptar el término “cercenamiento” [*retranchement* en el original francés (N. de la T.)] que extraigo de la reflexión de Françoise Davoine y Jean-Max Gaudillière.

letra, ¿qué es lo que se propone a través de ellas una amnistía en su voluntad proclamada? ¿Un borramiento sin retorno y sin huellas? ¿La marca, burdamente cicatrizada, de una amputación o de una extracción² que se vuelven por eso mismo memorables para siempre, a condición de que su objeto se haya perdido sin remedio? ¿O la organización de un tiempo para el duelo y la (re)construcción de la Historia?

Me abstendré por ahora de dar una respuesta tajante en cuanto al aspecto general del problema, para lo cual me ayuda la distancia que su objeto permite a todo historiador de la Antigüedad. ¿En qué consistía la amnistía en esa época antigua en la que lo que llamamos ahora de ese modo no tenía nombre (a pesar de que el vocablo *amnestía* estuviera ya disponible para este fin)³ pero tomaba de dos maneras la forma sintáctica de un enunciado muy coercitivo? El lector sospecha que no abandonaremos la amnistía ateniense de 403 a.C., cuyo doble enunciado conjuga una prescripción (“prohibición de recordar las desgracias”) con la prestación de un juramento (“no recordaré las desgracias”).

Prohibición de recordar/no recordaré. Lo que circula en Atenas bajo la forma de una prescripción y un juramento es la memoria. Una memoria negada, pero memoria al fin. ¿Pero perderemos de vista el olvido, que habíamos instalado en la ciudad?⁴ Tal vez sí, sólo por un momento y para poner a distancia lo que entendemos por esa palabra, con el fin de construir mejor su noción griega, más amenazante, arcaica y casi originaria, porque se oculta detrás de su contrario y se hace visible por negación (pero de un modo muy diferente de la memoria en Atenas). Debemos prepararnos para un largo desciframiento dentro de enunciados prohibidos disimulados por la referencia a la memoria (operación típicamente griega).

Una prohibición, algo prohibido. Entre estos dos registros, la disonancia es sin duda esencial y más vale no reducirla de un modo precipitado.

² Para el tema de la diéresis y la cicatriz, véase Loraux (1988b: 18-19).

³ Platón lo emplea en un sentido muy general en *Menéxeno*, 239e. En el sentido de olvido de los hechos de *stásis* o conflicto, su empleo es más tardío. Véase por ejemplo *sig* 633, l. 36 = Mileto, siglo II a.C. y a propósito de Atenas, Plutarco, *Praecepta gerendae reipublicae*, 17, 8 en la versión Didot 993, que habla de “decreto de amnistía” (*psephisma amnestías*).

⁴ Véase el capítulo 1.

DOS PROHIBICIONES DE MEMORIA EN ATENAS

Para retener bien las ideas, empecemos con dos ejemplos con fechas muy precisas. Dos prohibiciones de recordar y hacer recordar en la Atenas del siglo V a.C. Una de ellas acaece cuando el siglo acaba de empezar, la otra muy al final.

Le tocó a Heródoto relatar la historia de la primera. Al narrar la sublevación de Jonia en 494 a.C. y cómo los persas la aplastaron apoderándose de Mileto, despoblándola e incendiando sus santuarios, el historiador se detiene en lo que fue la reacción de dos pueblos de la familia jónica frente a este evento. Los habitantes de Síbaris, que habían sido privados otrora de su patria (cosa que había sumido en un doloroso duelo a los habitantes de Mileto, como era de esperar por parte de parientes o huéspedes), no respondieron a los de Mileto con la misma moneda. En cambio, los atenienses habrían manifestado una aflicción extrema, por no decir excesiva. Ocurrió sobre todo que

con motivo de la puesta en escena de *La toma de Mileto*, drama que compuso Frínico, el teatro se deshizo en llanto, y al poeta le impusieron una multa de mil dracmas por haber evocado una calamidad [que les concernía directamente] [*hos amnesanta oikeia kaká*]; además, se prohibió terminantemente que en lo sucesivo [*mekéti medéna*] se representara dicha obra.⁵

Con ese muy oficial decreto de la asamblea del pueblo, los atenienses pensaban, sin duda, que prohibían simplemente toda representación futura de *La toma de Mileto*, relegando al olvido de un modo irreversible la tragedia de Frínico. Pero podemos atribuir otro alcance a esta decisión, eminentemente paradigmática en lo que hace al estatuto ateniense de la memoria cívica y a su definición de lo trágico. Sometido a una pesada multa y prohibido en el teatro por introducir en Atenas una acción (*drâma*) que a los atenienses les habla sólo de sufrimiento (*páthos*)⁶ y de asuntos de familia

⁵ Heródoto, *Historia*, Madrid, Gredos, 1981, VI, p. 238, 21 [trad. modificada], texto que analicé otra vez en Loraux (1990c). El largo artículo de D. Rosenbloom (1993), “Shouting fire in a crowded theater: Phrynico’s *Capture of Miletos* and the politics of fear in early Attic tragedy”, no añade nada esencial desde el punto de vista que nos interesa.

⁶ Extraigo *páthos*, el “sufrir”, de la forma *pathoúsi* que abre el capítulo 21 del libro VI, refiriéndose a los habitantes de Mileto. Identificándose con éstos —lo cual se manifiesta con el empleo de *oikeion*— los atenienses sólo ven *páthos* del sí mismo en lo que es sin embargo una acción dramática.

—la familia jónica, esa familia que es la ciudad, en una palabra, la identidad cívica, esa conciencia colectiva que se define por la esfera de lo propio (*oikeion*)—,⁷ el primero de los grandes trágicos, haciendo recordar a sus conciudadanos la memoria de sus “propios males”, los despierta por lo que me gustaría que fuera la primera vez, a la conciencia de los peligros de la conmemoración cuando su objeto es fuente de duelo para la conciencia cívica.

Una larga historia empieza entonces, la historia de la práctica ateniense de la memoria, y también la de la tragedia, que nos imaginaremos marcada para siempre por ese veto inicial. El pueblo ateniense ha hecho saber que no soporta que se le presente en el escenario lo que lo afectaba dolorosamente. Los trágicos escucharán la lección y sabrán evitar las intrigas demasiado actuales, a menos que las causas de duelo, en el presente, lo sean para otros pueblos —duelo que puede convertirse entonces en todo momento, como en *Los Persas*, en un himno a la gloria de Atenas—. ⁸ Se debe tal vez a esa necesaria inactualidad la decisión tan importante del género trágico de optar por la ficción,⁹ en otros términos, por el *mýthos*. Obsérvese, con todo, que cuando la intriga transcurre en Atenas, se dota a la tragedia, en forma tendenciosa (como en los dramas atenienses de Eurípides), de un desenlace “positivo”. En cambio, las “verdaderas” tragedias, en las que el *dráma* es al mismo tiempo *páthos*, asentarán su sede fuera de la ciudad, y en el siglo IV a.C., Isócrates se complace en formular la ley según la cual Atenas se ofrece en su teatro la representación de los crímenes asociados en su origen con las “otras ciudades”.¹⁰

De este modo, al comienzo del siglo V a.C., Atenas entraba en el proceso de una práctica muy controlada de la memoria cívica.

La segunda prohibición, en las postrimerías del mismo siglo, apunta a obstruir todo recuerdo de las “desgracias” que hayan golpeado, esta vez directamente, la conciencia reflexiva de la ciudad, desgarrada desde adentro por la guerra civil. Después de la sangrienta oligarquía de los Treinta, la prohibición de “recordar las desgracias” sella, en 403 a.C., la reconciliación democrática. Como este episodio constituye un paradigma, lo llamamos una amnistía (“la primera”, dicen), pero Plutarco empleaba ya el

7 Léanse las observaciones de Mazzarino (1983: 1107-108) sobre el relato de Heródoto. Mazzarino traduce *oikeia* como “propios”. Para *oikeios*, véase Loraux (1986c y 1987).

8 Modifico las fórmulas demasiado afirmativas que escribí en 1988 a propósito de *Los Persas*. Véase “Ce que les Perses ont peut-être appris aux Athéniens” (Loraux, 1993d).

9 Reproduzco aquí la lectura de J.-P. Vernant, “Le sujet tragique: histoire et transhistoricité”, en Vernant y Vidal-Naquet (1986: 86-87).

10 *Panatenaica*, 121-123.

término cuando, consciente de la profunda afinidad de ambos gestos, asociaba “el decreto de amnistía” (*tò psephisma tò tês amnestías*) con la multa infligida a Frínico.¹¹

Año 403 a.C.: los demócratas, perseguidos ayer, vuelven ahora a Atenas como vencedores, proclaman la reconciliación general recurriendo a un decreto y una prestación de juramento. El decreto proclama la prohibición: *me mnesikakeîn*, “está prohibido recordar las desgracias”. El juramento compromete a los atenienses, ya sean demócratas, oligarcas o la gente “tranquila” que se quedó en la ciudad durante la dictadura, pero los compromete uno por uno: *ou mnesikakéso*, “yo no recordaré las desgracias”.¹²

Recordar las desgracias, este sintagma encontrado ya tantas veces, expresado por el verbo compuesto *mnesikakeîn* en una fórmula institucionalizada en Atenas y en otras ciudades, ¿qué quiere decir exactamente? Admitamos que la apelación *kaká* (“las desgracias”) les sirve a los griegos para designar lo que nosotros preferimos llamar de un modo eufemístico los “eventos”* (el desorden en la ciudad). Pero tenemos que prestar atención a *mnési-*, forma desarrollada de la raíz griega de la memoria. A juzgar por los empleos de *mnesikakeîn*, se trataría menos de hacer volver a la memoria, como lo hace Frínico provocando para su desgracia una anamnesis (*anamnesanta*) entre los atenienses, que de recordar “en contra de”. La anamnesis, con su acción ejercida sobre los ciudadanos de Atenas, se expresa mediante un verbo que acarrea un doble objeto en acusativo: el contenido del recuerdo y las conciencias llamadas a recordar. En cambio, cuando rige un dativo de hostilidad,¹³ *mnesikakeîn* implica enarbolar de un modo ofensivo la memoria, atacar a alguien o accionar negativamente en contra de alguien, en resumen, vengarse de él. De ese modo, desde principios hasta finales del siglo, el recuerdo de las desgracias, que antes de Frínico era neutro (o al menos se lo supone), se volvió acto vindicativo. *Mnesikakeîn* significa en Platón el partido vencedor en el combate que ejerce represalias mediante destierros y degüellos¹⁴ pero, de un modo más específico, designa en la Atenas posterior a 403 a.C., en Aristóteles y en la retórica política y judicial de Atenas, el acto —considerado a la vez explicable e ilegítimo, cuya

11 Plutarco, *Consejos políticos*, 814b-c. Se notará que este texto, que trata de lo que es preciso recordar del pasado para ofrecerlo a la imaginación, sólo retiene explícitamente como objeto de la memoria los actos que inducen el olvido.

12 Véase el capítulo V.

* La autora alude a un eufemismo específico francés: “los eventos de Argelia” para referirse a “la guerra de Argelia”. [N. de la T.]

13 Véanse los ejemplos citados en el capítulo anterior.

14 *Carta VII*, 336c-337a.

responsabilidad incumbe casi siempre a los demócratas— de iniciar un pleito por hechos de guerra civil.¹⁵

Me mnesikakeîn es, así, un modo de proclamar que hay prescripción en lo que hace a los actos de sedición. Con la finalidad de restituir una continuidad nunca alterada, como si nada hubiera ocurrido. Continuidad de la ciudad simbolizada por la *aeí* (“siempre”, es decir, cada vez que) de la rotación de los cargos, más allá de la oposición entre democracia y oligarquía. Símbolo de esa continuidad es, por ejemplo, el magistrado Rhinon, que empezó ocupando un cargo bajo la oligarquía y sin la menor dificultad rindió cuentas ante la asamblea democrática.¹⁶ Y se sabe que la cláusula que exceptuaba a los Treinta de la amnistía dejaba de regir, automáticamente, para aquellos que se estimaran lo bastante irreprochables como para exponerse a la opinión del pueblo. Pero también, y sin preocuparse por la contradicción, el caso de Rhinon es símbolo de la continuidad de la democracia del siglo v a.C. en la democracia posterior a la reconciliación, continuidad que era más difícil de pensar, por cierto, si la herida abierta de la dictadura no se tratase como un paréntesis. Bastaba entonces con expurgar ese paréntesis oligárquico, no ya de la “tiranía” (cuidadosamente mantenida como anomalía y utilizada como punto de ataque cómodo de todas las indignaciones retóricas) sino, por lo menos, de la guerra civil en su realidad. Que la operación haya sido benéfica, ése es otro asunto. Viendo hasta qué punto la democracia “recuperada” pero edulcorada posterior a 403 a.C. difiere de la anterior a 405 a.C., apostaríamos de buena gana a que ninguna operación de memoria pudo cerrar la llaga profunda dejada por el conflicto en la ciudad.

Ahora bien, es el conflicto y la división lo que se debe expurgar de la historia de Atenas cada vez que se evoca el pasado, “dejando de lado los acontecimientos anteriores”.¹⁷ Se sustrae, entonces, o también (lo cual es menos visible) se borra, y cada vez que se repite el borramiento, se da por descontado el beneficio del olvido.¹⁸

15 Antes de desarrollarlo con mayor amplitud (capítulos x y xi), véase por ejemplo Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 40, 2; Isócrates, *Contra Calímaco*, 23 (y 2, donde *dikázesthai parà toùs hórkou* es el equivalente estricto de *mnesikakeîn*); Lisias, *Contra Nicómaco*, 9 y Andócides, *Sobre los misterios*, 104. En cuanto al problema de la legitimidad, la excepción jurídica evocada en *Contra Calímaco*, 2, atasca todo el sistema ateniense contra la memoria, de un modo semejante a la actual cuestión prejudicial.

16 Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 38, 4.

17 Andócides, *Sobre los misterios*, 81. El pasaje recuerda a Aquiles cuando propone a Agamenón “dejar atrás el pasado” (*Ilíada*, xix, 65).

18 Lisias, demócrata decepcionado y habiendo perdido la esperanza de obtener la ciudadanía, afirma, en cambio, sin ambigüedad, que para el *dêmos*, el olvido es

Se impone aquí una precisión. Cuando hablo de “borramiento” no estoy recurriendo a la metáfora gastada y muy apreciada por nuestra jerga contemporánea, sino que estoy hablando en griego y más específicamente en lengua ateniense. Porque en la temática griega de la escritura como instrumento privilegiado de la política,¹⁹ el acto de borrar (*exaleíphein*) es primero un gesto, a la vez institucional y muy material. No hay nada más oficial que un borramiento; se borra un nombre en una lista (era un hábito de los Treinta), se borra un decreto o una ley caída en desuso; para prohibir que se recordaran hechos de *stásis*, la democracia restablecida debió recurrir a esta práctica más de una vez. De ese modo, las sustracciones respondían a las sustracciones. Pero hasta aquí, no hay nada en el borramiento que no sea muy material. Borrar, en sentido griego, es destruir recubriendo textos con otros. Sobre esta tableta oficial blanqueada con cal, se vuelve a pasar una capa de pintura y una vez que se recubren las líneas condenadas a desaparecer, el espacio se dispone a recibir un nuevo texto. De un modo similar, sobre una piedra con inscripciones se introduce una corrección con color y un pincel, disimulando la letra antigua bajo la nueva. ¿Borrar? No hay nada más banal y ordinario en la vida política. Pero puede ocurrir, aquí o allá, que *exaleíphein* se vuelva metafórico. Se dibuja entonces la imagen de una escritura interior, trazada en la memoria o en el espíritu y susceptible de borrarse, como toda inscripción. Esa operación puede ser benéfica cuando el pensamiento, progresando hacia la verdad, se deshace de opiniones erróneas,²⁰ o nefasta si se trata de suprimir un duelo entrañable.²¹ Ahora bien, la característica de la reconciliación de 403 a.C. es que la memoria política se expresó en un registro tanto simbólico como material; ninguno de los dos excluyó al otro sino que, más bien, ambos actuaron en forma simultánea. Porque el borramiento juega entonces en dos campos a la vez. Ciertos decretos se han borrado realmente,²² pero cuando Aristóteles afirma que los atenienses han actuado bien “al borrar las acusaciones [*tàs aitías*: “las causas de los pleitos”] vinculadas con el período anterior”,²³ ese borramiento preventivo no tiene otro contenido que la prohibición de *mnesikakeîn* ni otro objetivo que evitar futuros plei-

una falta o un error. Véanse los discursos *Contra Eratóstenes*, 85 y también *Contra una propuesta tendiente a destruir el gobierno tradicional*, 2.

19 Véase por ejemplo M. Detienne (1988: 35-36), “L’espace de la publicité; ses opérateurs intellectuels dans la cité”.

20 Platón, *Teeteto*, 187b.

21 Eurípides, *Hécuba*, 590.

22 Andócides, *Sobre los misterios*, 76.

23 *Constitución de los atenienses*, 40, 3.

tos, ni otra efectividad que la de un acto de palabra como el juramento. Se deduce a las claras de esto que entre prohibir el recuerdo y borrar, los atenienses establecían una estrecha relación de equivalencia.²⁴

Demos un paso adelante. Que haya habido, en cambio, demócratas que deseaban a su vez borrar –simbólicamente y quizá institucionalmente– los acuerdos entre ciudadanos de ambos bandos, pocas fuentes lo atestiguan, puesto que fueron muy pocos los demócratas que se atrevieron a expresar ese deseo.²⁵ Pero los hubo, sin duda, que desearon “recordar las desgracias” o más exactamente –Aristóteles es categórico sobre este punto– hubo *por lo menos uno* entre los que “habían vuelto” que empezó a *mnesikakeîn*. Fue así como el moderado Arquino,²⁶ que había vuelto también a Atenas con el *dêmos* y aureolado de ese prestigio, hizo comparecer a ese infortunado ante el Consejo y lo hizo condenar a muerte sin juicio previo. Ya sea que la historia de ese demócrata desconocido, destinado al anonimato por haber manifestado un gusto intempestivo por la memoria, sea verídica o sirva de *aitîon* [causa] a la ley del mismo Arquino, que reglamentó las modalidades de la acusación después de 403 a.C.,²⁷ de todos modos la lección es clara. El hombre político moderado produjo un ejemplo (*parádeigma*) y cuando el culpable de haber recordado fue ejecutado, “nadie recordó más las desgracias”.²⁸ Para que se lo recuerde, ahí tienen una víctima expiatoria. Después de eso, una multa bastará para disuadir a eventuales imitadores.

Si hizo falta por lo menos una ejecución, es porque el problema político que regía todo el proceso tenía su importancia: se trataba de restablecer el intercambio –cuando no hablaban de *diálýsis*, los atenienses decían la “reconciliación” (*diallage*)²⁹ o la “concordia” (*homónoia*)– entre ciudadanos que se habían combatido entre sí algunos meses antes, ejército contra ejército. Era importante, para disculpar a los que no habían vencido, aislar a los culpables y, por supuesto, a los Treinta, que ocupaban ya esa posición de hecho, designados numéricamente como suelen serlo los colegios de magistrados en Grecia, resultando así más fáciles de contar y, por

añadidura, culpables del conflicto. Una cláusula del acuerdo –a la que se había agregado, como ya vimos, una restricción importante– establecía sólo contra ellos³⁰ una excepción a la prohibición de *mnesikakeîn*. Una vez establecida así la responsabilidad de la sangre derramada, quedaban luego todos los otros atenienses, destinados a reconciliarse. Ello permitiría hasta dispensarse de pensar siquiera la noción de ejecutores del trabajo sucio (se exoneran los delatores al servicio de los “tiranos” si no han matado con sus propias manos, y todo ocurre como si ninguno lo hubiera hecho) para limitarse a la noción analgésica de ciudadanos “tranquilos”. En los procesos que tuvieron lugar pese a todo, hete aquí que aducen su inocencia multitudes de *kósmioi* (“partidarios del orden”), que no tienen nada que reprocharse... Cuando se termine el proceso, podrá reconstruirse la ciudad una e indivisible de los elogios oficiales de Atenas.

Hablé de lo que se jugaba políticamente. Si fuera aristotélica, tendría que haber dicho que lo que se jugaba en Atenas era la política misma. Leamos a Aristóteles, que escribe refiriéndose a Arquino el moderado. “Actúa como buen político” (*politeúsasthai kalôs*) y dice a propósito de los demócratas atenienses: “demostraron, tanto en público como en privado, de un modo admirable y lleno de sabiduría política (*kállista kai politikotata*), que habían aprendido como nadie la lección de las desgracias anteriores”. Pero ya Isócrates describía el secreto de la operación: “y, después de que nos dimos mutuas garantías [...] trazamos una política tan bella e igualitaria [*hoútô kalôs kai koinôs politeuómetha*] que ningún desastre nos sobrevino”.³¹ Todo está dicho: la política consiste en actuar como si no pasara nada. Como si nada se hubiera producido. Ni el conflicto, ni el crimen, ni el resentimiento (o el rencor).

En la definición isocrático-aristotélica, la política sería lo que empieza donde termina la venganza. En esta línea de pensamiento, Plutarco elogiará a Poseidón (que aspiraba a gobernar Atenas antes de ser vencido por Atenea), por no haber alimentado resentimientos (*amenitos*), es decir, por haber sido más “político” (*politikoteros*) que Trasíbulo, jefe de los demócratas que volvieron a la ciudad, a quien su victoria permitía una genero-

24 Para la asociación de esos dos gestos, véase Andócides, *Sobre los misterios*, 79.

25 Isócrates (*Contra Calímaco*, 26) es el único que encara de un modo explícito el borramiento de la reconciliación, porque en su discurso defiende a un demócrata que pese a todo había entablado un juicio.

26 Véase el capítulo ix para este personaje.

27 Isócrates, *Contra Calímaco*, 2-3. Acerca de la *paragraphe*, véanse los capítulos v y x. *Aitîon*: el desventurado demócrata fue sin duda el primero (*erxato*) en *mnesikakeîn*, lo cual es más exacto que decir, como lo traduce Mathieu (CUF, *ad loc.*), que “comenzó a” *mnesikakeîn*.

28 *Constitución de los atenienses*, 40, 2.

29 Véase el capítulo iv.

30 Y algunos otros cuerpos oligárquicos. Véase Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 39, 6 y Andócides, *Sobre los misterios*, 90. Sobre el uso que hacen de ella los ciudadanos acusados de movimientos antidemocráticos, véase Lisias, xxv, 5, 16, 18.

31 Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, Madrid, Abada Editores, 2005, p. 109, 40, donde se notará que los atenienses “usan” sus desgracias así como para Heródoto éstos prohibían que “se hiciera uso” de la tragedia de Frínico. Véase también Isócrates, *Recurso contra Calímaco* (xviii), en *Discursos* i, Madrid, Gredos, 1979, p. 83, 46.

sidad fácil. Y el mismo Plutarco agrega que los atenienses han consignado doblemente esa clemencia divina: por un lado suprimiendo del calendario el día aniversario del conflicto, de funesta memoria para el dios, y por otro lado elevando en el *Erectéion* un altar a Leteo (Olvido).³² Una operación negativa (la resta) y la instalación del olvido en la Acrópolis (el mismo lugar que los atenienses gustan llamar “la Ciudad”), en lo más profundo del templo de Palas Atenea: borramiento del conflicto, promoción de Leteo como fundamento de la vida en la ciudad. Y hablando de Solón, el legislador convertido por los hombres del siglo iv a.C. en el paradigma por excelencia de la política del justo medio (es decir, según ellos, de toda política digna de ese nombre) (véase Mossé, 1979), Plutarco definirá una vez más lo político (*politikón*) como lo que “sustraе” al odio —es quizá la sustracción o resta “esencial”— su carácter eterno (*tò aidion*).³³

Todo esto, se dirá, son asuntos atenienses. ¿Pero cómo mantenerlos a distancia hasta el final? He resistido hasta ahora al demonio de la analogía que me sugería, más de una vez y no sin pertinencia, tal o cual paralelo con la liberación de Francia y con los debates que surgieron entre 1945 y 1953 sobre la legitimidad de la depuración, o tal o cual comparación con las represiones y los olvidos relacionados con la Francia de Vichy, que tanto quisiéramos estar seguros de haber dejado atrás (véase Roussó, 1985 y 1987). Para no caer en el pecado de anacronismo, he eludido hasta ahora toda tentación de citar *Les Oligarques*, que relata sin embargo con perfecta exactitud la toma del poder y el gobierno de los Treinta, ya que Jules Isaac (1946: 191) contaba allí, al mismo tiempo, los primeros años del régimen de Vichy. Hasta me prohibí a mí misma citar la página en que meditando en 1942 sobre la reconciliación de 403 a.C., el historiador se preguntaba con amargura si en semejante circunstancia, “los malos no serán también magnánimos”. No resisto, en cambio, a modo de contrapunto un poco menos contemporáneo (ojalá se lo considere más distanciado),³⁴ la tentación de citar una conversación del 24 de julio de 1902 anotada por el mismo Isaac (1963: 191):

Péguy me dijo que la tolerancia conduce al envilecimiento, que es necesario odiar. Yo le pregunté:

—¿Pero qué es el odio?

—La no-amnistía.”

32 Plutarco, *Charlas de sobremesa*, ix, 6; *Sobre el amor fraterno*, 18. Véanse los capítulos i y viii.

33 Plutarco, *Solón (Vidas paralelas)*, 21, 2.

34 Sin embargo, consúltese M. Winock (1985), “Les affaires Dreyfus”, sobre la naturaleza contemporánea del “asunto”.

En 1900, un primer vuelco se había producido en el asunto Dreyfus con el voto de la amnistía pero, en su cólera (véase Rey, 1987), Péguy no quería “que se diera el incidente por clausurado” porque sabía que el Asunto no era un incidente. Eso lo llevó, en 1902, a romper con Jaurès, en un gesto sin duda poco “político” en el sentido (¿durable?) de los griegos.

Cierro por ahora el paréntesis pero hago la pregunta que, volviendo como la tentación más prohibida, se impone siempre: ¿y si el término “político” tuviera más de una acepción? O, para decirlo con más precisión, recurriendo a la distinción entre *la* política y *lo* político: ¿en qué podría consistir *lo* político griego si no se construyera sobre el olvido? ¿Qué sería esa acepción de *lo* político que asumiría lo inevitable del conflicto, aceptando que la ciudad está destinada por definición a dividirse en dos, no entre “tiranos” por un lado y atenienses por el otro? ¿*Lo* político así concebido, a la vez conflictivo y común, tiene alguna existencia que no sea una construcción imaginaria?³⁵

Ahora bien, si la construcción es cabalmente griega, la comunidad conflictiva construida de ese modo parece no haber sido pensada nunca salvo como la ficción de un origen siempre superado. La ficción diría: en el principio era el conflicto, después vino la polis, que instituyó la paz para los ciudadanos... Y sin fin, la amnistía restablecería, dicen, la ciudad protegiéndola de las desgracias recientes. O más bien, contra el *mýthos* del origen.

Es inútil, no saldremos de este círculo. Más vale tomar las cosas por el lado del olvido y de lo que hace que éste sea en Grecia un punto crucial.

OLVIDAR EL NO-OLVIDO

Amplíemos la estrategia ateniense de la memoria a algunos de sus homólogos, en general griegos. El olvido se presentará ante nosotros abiertamente.

El asunto empieza con el epílogo de la *Odisea*. Al anunciarse el asesinato de los pretendientes, se produce una gran emoción en la ciudad de Ítaca, privada de todas sus jóvenes generaciones. Llena de amargura, la gente se reúne en el ágora. Eupéites, padre de ese Antinoo que fue el primer blanco de los ataques de Ulises, habla: está poseído por el *álantos pen-thós*, el “duelo inolvidable” (el duelo que no quiere olvidar) y exhorta a vengarse de los asesinos. Un sabio discurso de un sabio —ese Haliterses al que se había escuchado apenas en la primera asamblea del pueblo en el

35 Véase el capítulo iv.

canto II— le responde defendiendo los derechos del presente. La mayoría hace oídos sordos a los argumentos de Eupéites (apodado sin embargo el Persuasivo) y se pone del (buen) lado. Pero es inútil, el resto del pueblo se prepara para armarse. Ante lo urgente de la situación, Zeus y Atenea proponen un acuerdo: “inmólense víctimas y préstense juramentos de mutua fidelidad; tenga aquél siempre su reinado en Ítaca; hagamos que se olvide [*éklesin théomen*] la matanza de los hijos y de los hermanos”.³⁶ La paz volverá. Por el momento, sin embargo, la lucha ocupa el primer plano. Eupéites cae. Ulises y sus amigos dan rienda suelta a su furia. Entonces Atenea detiene el brazo de Ulises. A la gente de Ítaca les dice: “Detengan esta guerra dolorosa” y Zeus dice al protegido de su hija: “Tente y haz que termine esta lucha, este combate igualmente funesto para todos” (*paúe neîkos homoîiou polémoio*).³⁷ Intercambian juramentos solemnes. Fin de la *Odisea*. Un fin irónico, a la altura del poema de la *mêtis*, donde los hombres no han deseado la reconciliación ya que fueron los dioses quienes la impusieron (al principio era el conflicto, como dijimos...). Ese desenlace confirma, por añadidura, que la edad heroica ha llegado a su fin, aunque empiece aquí otra historia. Pero en lo referido a la *Odisea*, ésta termina allí.³⁸

Le hace eco el deseo de Alceo, poeta comprometido, quien pronuncia por primera vez en sus versos el término *stásis*:

Ojalá pudiéramos olvidar esta cólera
[*ek dè khôlo tôde lathoimetha*].
Nos liberaremos de la ruptura [*lue*] que carcome
los corazones
y del combate intestino desatado por uno de los
olímpicos.³⁹

Eklethomai, en Alceo, y *eklésis* en la *Odisea*: todo empieza con exhortaciones a olvidar. Olvidar no sólo los crímenes de los otros sino la propia cólera para que se reanude el vínculo en la ciudad. De ahí la pregunta: entre el

36 Homero, *La Odisea*, xxiv, México, Porrúa, 1991, pp. 184-185, 482.

37 *Ibid.*, p. 185, 543.

38 No es éste el lugar para discutir acerca de la autenticidad del desenlace de la *Odisea*, cuestionado desde la Antigüedad por algunos lectores para quienes el poema termina en el verso 296 del canto xxiii. Yo, en cambio, veo en ese desenlace un final plausible.

39 Alceo, fragm. 70 en la versión Campbell. Esta vez los dioses originan la división y el olvido sería humano; un largo trayecto se ha recorrido.

deseo arcaico de olvido y la prohibición ateniense de memoria, ¿hay que suponer que se intercala algo como una historia? ¿Qué habrá ocurrido entre el olvido reivindicado y la prescripción de no recordar? Ya que hay que intentar construir de nuevo un relato, propongo intercalar entre el olvido de la cólera y el recuerdo de las desgracias, la noción poética del “olvido de los males”.

El olvido es positivo (Detienne, 1967: 69-70) cuando pronuncian su nombre las Musas, hijas de Memoria, aun cuando se las defina como *Lesmosyne kakôn*, “Olvido de los Males”,⁴⁰ y se las sitúe, por lo tanto, en su función de borramiento, bajo el signo de *Mnemosyne*. Sería ése el olvido del presente doloroso aportado por el canto del poeta que celebra la gloria de los hombres del pasado. No obstante, ¿estamos tan seguros de que, aun imputado al poder instantáneo del verbo inspirado, el olvido de un duelo muy reciente esté protegido de toda ambigüedad?⁴¹

Una duda pesaba ya, por lo menos, sobre este olvido “benéfico” en Homero cuando en el canto iv de la *Odisea*, para librar a Telémaco y a Menelao del *álaston pénthos* de Ulises, Helena recurre a una droga y a un relato. Antídoto del duelo y de la cólera (*nepenthés, ákholon, kakôn, epílethon hapantôn*), la droga vierte el olvido de todos los males. ¡Y qué males!

Quien la tomare, después de mezclarla en la cratera, no logrará que en todo el día le caiga una sola lágrima en las mejillas, aunque con sus propios ojos vea morir a su madre y a su padre o degollar con el bronce a su hermano o a su mismo hijo.⁴²

Llorar al padre y a la madre es un deber que no tolera excepción alguna, y la obligación de venganza se vincula especialmente con el asesinato de un hijo o un hermano.⁴³ Tan inmediata como provisoria en sus efectos, no cabe duda de que la droga puede remplazar el duelo con el “hechizo” —también eminentemente ambiguo— del “relato”⁴⁴ y de las alegrías del festín, pero no por eso deja de cercenar de la sociedad al que la bebe, por lo menos por un

40 Hesíodo, *Teogonía*, 55.

41 Véase *Teogonía*, 98-103.

42 Homero, *La Odisea*, trad. esp. cit.: iv, p. 26, 222-226.

43 Véase sobre todo la *Iliada*, ix, 632-633. Ajax critica a Aquiles, que se obceca en el rechazo de la reconciliación y le dice que se debe aceptar una compensación incluso del asesino de su propio hijo o de un hermano, lo cual sugiere que el deseo de venganza nunca es tan fuerte como en estos últimos casos. También se lo observa en la *Odisea*, xxiv, 433-435 (palabras de Eupéites).

44 Título del estudio dedicado a este texto por R. Dupont-Roc y A. Le Boulluec (1976).

tiempo. Allí reside el punto álgido del olvido de los males, ese *phármakon* contraveneno del dolor, pero veneno para la existencia humana en la medida en que ésta no puede prescindir, de un modo eminente, del contrato.

Entre la prohibición política, durable, de perseguir una venganza que perjudique a la comunidad y el hechizo que disipa el duelo súbitamente y por un rato, dista un largo trecho. Al jurar que no va a recordar las desgracias del pasado, el ciudadano de Atenas afirma que renuncia a ejercer toda venganza, y al ubicarse bajo la doble autoridad de la ciudad que decreta y de los dioses que castigan, no por ello deja de enunciar el dominio que ejercerá como sujeto sobre sí mismo. A la inversa, el dulce olvido viene de otro lado, ya sea del don de las Musas o del poeta, ya sea efecto de la droga de Helena, del vino (muchas veces) o del seno materno —que en la *Iliada*, Hécuba caracteriza como un refugio contra las preocupaciones—,⁴⁵ y si suele presentarse como olvido de lo que no se olvida, no se exige ninguna adhesión y ningún consentimiento a quien está invadido por un olvido que lo somete de un modo instantáneo a esa puesta entre paréntesis de la desgracia, privándolo tal vez de su identidad.

Lo que traducimos en forma pasiva como lo “inolvidable” (al no poder dar al olvido todo su poder) es también —adelanto aquí mi hipótesis— lo que podría llamarse “lo inolvidadizo”,* aquello que, según la tradición poética griega, no olvida y que habita al que está de duelo hasta decir “yo” por su boca.⁴⁶ Es lo que la droga del “olvido de los males” pretendería anular. Es tal vez, también, lo que los atenienses prefieren conjurar en su nombre propio mediante un decreto o un juramento. A pesar del paralelismo evidente de las fórmulas, ninguna transposición término a término puede convertir, por lo tanto, la prohibición política de memoria en un avatar directo de *lethe kakôn*. Pero sería necesario para ello haber des-
construido ese sintagma, para identificar lo inolvidable bajo la apelación genérica de “desgracias” (*kaká*). En la orden de “no recordar las desgracias”, veremos, pues, menos una forma del olvido de los males (*lethe kakôn*) en su inquietante dulzura, que una manera de anular, evitando toda referencia explícita al olvido, ese oxímoron nunca formulado que se oculta bajo el “olvido de los males”, esto es, el olvido del no-olvido.

45 *Iliada*, xxii, 83.

* Traducción del neologismo “inoublieux” del original. [N. de la T.]

46 El neologismo “inoublieux” [inolvidadizo], que formo sobre el adjetivo “inoublable” [inolvidable], converge con la “cosa intratable” de que habla Lyotard (1988). Para *álastos/alástor* y la relación indecisa entre “inolvidable” e “inolvidadizo”, véase Slatkin (1986: 19 y n.).

Hagamos el mapa de lo que no (se) olvida. Hablé del duelo y la cólera disueltos en la droga de Helena, que las subversiones de Alceo deseaban poder olvidar. De un modo similar, mucho más tarde, en una pequeña ciudad de Arcadia llamada Aliferea, la “cólera” remplazará las desgracias que está prohibido recordar en el momento de la reconciliación (y en la formulación de la prohibición, *mnésikholêsai* [olvidar la cólera] se sustituye a *mnesikakein* [olvidar los males]).⁴⁷ Pero en la Atenas de fines del siglo v a.C., no se razonaba de otro modo. Permanecer en la cólera vendría a ser lo mismo que eternizar como el máspreciado de los bienes lo que la ciudad reconciliada identifica como la desgracia misma (el pasado del conflicto que no quiere pasar) pero, al revés, quien quiera atacar a uno de los Treinta debe poder impunemente aconsejar a los jueces atenienses que alimenten en contra de los tiranos “la misma cólera que en la época del exilio”.⁴⁸

Duelo y cólera. Recuérdese la “extrema aflicción” de los atenienses por la conquista de Mileto. Ahora bien, el verbo *hyperákhtomai* [afligirse en extremo] (con el que sin duda Heródoto da a entender lo excesivo) es un cuasi-*hapax** ya que a este empleo de Heródoto sólo se puede añadir una única ocurrencia del término en la *Electra* de Sófocles. El coro responde a Electra, abrumada por la idea de que Orestes pudiera ser olvidadizo, con el consejo de abandonar una “cólera tan dolorosa” (*hyperalge chólōn*) y no acordar a los que odia “ni demasiada aflicción ni un olvido completo” (*meth'... hypereakhuteo met'epiláthou*).⁴⁹ Por un lado, el olvido; por el otro, una memoria al desnudo que es un aguijón⁵⁰ apenas metafórico de ese dolor-cólera que caracteriza a Aquiles en la *Iliada* (*chólōn thymalgéa*).⁵¹ Electra es la perfecta encarnación de esa cólera en la obra de Sófocles y cuando afirma *ou láthei m'orgá*,⁵² no dice solamente “la cólera no huye de mí” o “no olvido mi cólera” sino, además, “mi cólera no me olvida”. Como

47 Véase Te Riele (1971), que fecha la inscripción en el último cuarto del siglo iii antes de nuestra era). También Te Riele (1968: 343).

48 Lisias, *Contra Eratóstenes*, 96.

* *Hapax*: ocurrencia detectable una única vez, de una unidad léxica o gramatical o de un enunciado en una lengua o una obra, sin saber si se trata de una palabra dialectal, una expresión caída en desuso, un término mal comprendido o de sentido no establecido. [N. de la T.]

49 Sófocles, *Electra*, 176-177.

50 Sófocles, *Edipo Rey*, Buenos Aires, Losada, 2004, p. 177, 1317-1318. “Cómo ha entrado en mí/ con la punzada de estos aguijones [que lo han cegado] la memoria/de los males [*mneme kakôn*].

51 *Iliada*, ix, 260 y 565.

52 Sófocles, *Electra*, 222.

si sólo la cólera pudiera dar al colérico la valentía de entregarse completamente a la cólera, porque la cólera es para el sujeto presencia ininterrumpida de sí frente a sí mismo.

Compete a los ciudadanos espectadores reunidos en el teatro adivinar, en esa cólera que no olvida, lo que para la ciudad es el peligro absoluto, porque el peor adversario de la política es la cólera como duelo que hace “crescer” los males que ella cultiva sin pausa.⁵³ La cólera es un vínculo que se ata con tanta fuerza a sí misma que resiste a toda desatadura.⁵⁴ Cólera temible... La tragedia extrae esa noción de la más antigua tradición poética y, especialmente, de la epopeya, que desde la primera palabra de la *Iliada* da a este afecto muy activo el nombre de *ménis*. A la cólera de Aquiles sucederá luego la cólera de las madres en duelo, Deméter y Clitemnestra. Si no fuera por Aquiles, cuya *ménis* permanece en todas las memorias griegas, yo diría que apresamos allí una figura femenina de la memoria,⁵⁵ que las ciudades se esfuerzan por reducir a la esfera de lo anti- (o ante) político (véase Loraux, 1990c).⁵⁶ De hecho, la cólera en duelo, regida por un principio de eterna repetición, se expresa las más de las veces con el adverbio *aeí* [siempre]⁵⁷ y la fascinación de ese “siempre” incansable, como un rival temible, amenaza al *aeí* político que funda la memoria de las instituciones.⁵⁸

Observaré dos cosas, para terminar, respecto de esa *ménis* percibida siempre como peligrosa al punto de que su nombre mismo resulta prohibido para quien la detenta. El enunciado hipogramático de la *Iliada* –“Renuncio a mi *ménis*– no se formulará nunca (Watkins, 1977).⁵⁹ En el término *ménis* se escucha un afecto que dura –que resiste incluso, como si parodiara de un modo

53 Sófocles, *Electra*, 259-260.

54 *Ibid.*, 140-142, 230, 1246-1248. Los *ályton* en la *Iliada* son las trabas (xiii, 37) y el lazo de la guerra (xiii, 360). En el capítulo iv analizamos la *diálýsis* como desatadura del lazo más fuerte.

55 Obsérvese sin embargo que tratándose de Aquiles, Laura Slatkin (1986 y 1991: 85-105) ha mostrado que la *ménis* del héroe es un desplazamiento de la ira de su madre.

56 Lo antepolítico es sin duda una ficción. De hecho, el verbo *ménio* en Heródoto designa un comportamiento colectivo (Gernet, 1917a: 148).

57 En las categorías de J.-F. Lyotard, tiene que ver con la “repetición idéntica”, régimen de frase cuya marca concierne al locutor y no, como en la frase *judía*, al destinatario (Lyotard, 1983: 157).

58 Hay diecinueve menciones de *aeí* en la *Electra* de Sófocles. Nótese que este *aeí* desaparece para no volver, en cuanto Orestes pasa a la acción. Para la relación entre *aeí* y memoria institucional, véase [Lisias], *Contra Andócides en un proceso de impiedad*, 25, donde la entidad-Atenas (*Athénai*) y no la colectividad de los atenienses (*Athenaíoi*) es el sujeto de toda memoria (*aeímnestoi*).

59 Recuérdese que Aquiles pone fin, performativamente, a su *khólos* [odio, rencor].

inquietante la fuerza del hoplita que resiste⁶⁰ y que sin embargo, como por necesidad, se ve obligado a renunciar a su objeto. *Ménis*: palabra para ocultar la memoria cuyo nombre se disimula en ella.⁶¹ Otra memoria, mucho más temible que *mne*. Una memoria que se reduce enteramente al no-olvido. Pero se adivina que en el no-olvido, la negación debe entenderse en su performatividad: lo “inolvidadizo” se instaura por sí mismo. Y así como había que olvidar la fuerza de rechazo disimulada detrás de los “males”, un enunciado recurrente dice la renuncia a la memoria-cólera: hay que rechazar –suponiendo que se pueda– el rechazo rígido que se encierra en sí mismo.

Lo cual nos lleva a *álaston pénthos*, ese duelo que no quiere hacerse.⁶²

Examinemos el adjetivo *álastos*. Como *aletheia*, se compone de una negación de la raíz del olvido pero que denota una manera muy diferente de no estar en el olvido. No hay razones para asombrarse de que en la lengua y el pensamiento griegos, *aletheia* haya predominado como nombre “positivo” de la verdad, mientras que la prosa olvidaba *álastos*. En virtud del mismo proceso de eufemismo, sin duda, el verbo *alastein*, equivalente del arcaico *erínúrein* (“estar enfurecido”, en que se reconoce sin dificultad la Erinia vengadora, la Furia), fue sustituido en la prosa clásica por el menos inquietante *mnesikakein*, ese “contrario de la amnistía”.⁶³

Duelo, furia. Los filólogos preguntan a coro: ¿duelo o furia? Pero en *alastein* es imposible decidir en el marco de esa alternativa. Eso no significa que el verbo funcione, sin referencia a su etimología, como un derivativo de *pénthos* (al cual se yuxtapone *álaston* con mucha frecuencia)⁶⁴ o incluso de *khólos*, sino que duelo y furia comunican entre sí de un modo natural, porque participan uno y otro del no-olvido. *Alast-*, pues, es una matriz de sentido para expresar el *páthos* (o, en la versión de Frínico, el *dráma*) de una pérdida irreparable, desaparición (*álaston pénthos* de Penélope pensando en Ulises, de Tros que llora a su hijo Ganimedes en el *Himno homérico a Afrodita*) o muerte (*álaston pénthos* de Eupéites).⁶⁵ Ese *páthos* es lacerante:

60 La etimología popular asocia la palabra con *méno* [permanecer, estar fijo] porque se trata de una cólera durable (Chantraine, 1968).

61 Mal que le pese a Chantraine, considero convincente la etimología que hace de *ménis* la deformación de un **mnanis* originario (Watkins, 1977: 205-206).

62 Véanse las observaciones de P. Pucci (1987: 199).

63 Gernet (1917a: 324-325) traduce aquí *alastein* como “estar irritado por una cólera que no olvida”.

64 Como lo escribe Nagy (1974: 258) a título de hipótesis.

65 La *ménis* de Aquiles contra Agamenón viene por cierto de la pérdida de su *tíme* [honor, compensación] y no de la pérdida de un ser querido. Pero aparte del

álaston odúromai, “gimo sin olvidar”, dice Eumeo a Ulises.⁶⁶ Y también: “(nunca) me olvido de gemir” o “no puedo evitar gemir”. Se pone en evidencia que, como *ménis*, *álaston* expresa en sí la duración intemporal, inmovilizada en una voluntad negativa que eterniza el pasado en presente.

Insomnio de Menelao, sangre del parricidio y del incesto que, en Edipo, no olvida.⁶⁷ *Álastos* expresa una obsesión, una presencia fantasmal y sin descanso que ocupa al sujeto, en el sentido fuerte del término, y no lo abandona. Otro ejemplo: antes del último duelo con Aquiles, Héctor viene a suplicar a su adversario que intercambie con él la promesa recíproca de no mutilar el cadáver del enemigo asesinado. Aquiles se niega. “No me hables [*aláste*] de convenios”.⁶⁸ Agrega luego que entre ellos el pacto es tan leal como el que puede establecerse entre un lobo y un cordero, antes de terminar diciendo: “y pagarás todos juntos los dolores de mis amigos, a quienes mataste cuando manejabas furiosamente la pica”. Se traduce *álaste* como “maldito”. Hay mucho de eso, Aquiles sabe que, para él, Héctor es inolvidable como una obsesión y tan imposible de olvidar como Patroclo. Inolvidable porque ha matado al que Aquiles no quiere ni puede olvidar.

Y he aquí al asesino al lado de su víctima en el no-olvido. Esto me lleva una vez más a evocar un derivado de la raíz *alast-*: *alástor*, nombre del criminal que, según Plutarco, ha “cometido actos inolvidables [*álesta*] que se recordarán durante mucho tiempo”.⁶⁹ Pero también es el nombre del genio vengador del muerto que persigue sin descanso al asesino.

El no-olvido es un fantasma. *Alastor*, o *alítérios*.⁷⁰ En la etimología popular designa al que anda errabundo (del verbo *aláomai*) o a quien, como se lo lee en Plutarco (que lo deriva del verbo *aleúasthai*), debe evitarse a toda costa.

hecho de que se comporta precisamente como si hubiera perdido más que un hijo o un hermano, lo cual tendría que ver con una compensación (*Iliada*, ix, 632 y ss.) que excede ampliamente todo *tíme*, no tardará –en razón precisamente de esa *ménis*– en conocer el *álaston pénthos* de haber perdido a su doble. Sobre este problema, se puede consultar de B. Duroselle (1995), “La mesure de la mort”.

66 *Odisea*, xiv, 174.

67 *Odisea*, iv, 108; Sófocles, *Edipo en Colono*, 1672.

68 Homero, *La Iliada*, Buenos Aires, Losada, 1968, t. II, canto xxii, p. 121.

69 *Cuestiones griegas*, 25.

70 *Aliterios* se inscribe en otra etimología pero su vecindad con *alastor* hace de él una duplicación de esta palabra (Chantraine, 1968, véase *aleites*). Calificado de ese modo sobre un *ostrakon* [concha sobre la que se inscribe el nombre de un condenado al ostracismo] ateniense (Meiggs y Lewis, 1969: 21), se dice de Jantipo que es “maldito” aludiendo con ello a la mancha de los alcmeónidas.

¿Los griegos vivieron “en las garras del pasado”, como lo indica el título sugestivo de un libro? (Van Groningen, 1953). La fascinación que sale a luz en los textos a cada mención del “duelo inolvidadizo” corroboraría esa aserción. Pero también hay que recorrer la otra mitad del camino. Quizá porque lo sabían y desconfiaban del no-olvido, como de muchas fascinaciones, los griegos no dejaron de aplicarse a conjurarlo como la fuerza más temible del insomnio (desde la *Iliada* y la cólera de Aquiles, dramatizada, con todo, de un modo tan magnífico). El ideal sería, como ocurre al final de la *Orestíada*, neutralizarlo sin perderlo completamente, domesticarlo instalándolo en la ciudad, desactivarlo y hasta volverlo contra sí mismo. Así, por voluntad de Atenea, las Erinias proclaman que reniegan de su furor y aceptan velar al pie del Areópago mientras la ciudad duerme.⁷¹ Pero la operación es delicada, de esas que sólo una divinidad puede llevar a cabo. Y cuando la cólera recupera su autonomía y retorna la *stásis aliteriodes*,⁷² todo debe disponerse para conjurar la amenaza del *álaston*. Entonces, al no poder olvidarlo realmente, se lo olvidará en las palabras, cada vez que se prohíbe recordar las desgracias.

De esta manera, en la antigua historia que construyo, todo se habría procesado entre negaciones. Como el prefijo *a-* privativo de *álaston* será siempre más poderoso que todo verbo “olvidar”, es mejor evitar *alastein* y recurrir a *mnesikakein*, aun corriendo el peligro de poner esa memoria bajo el régimen de la negación. Es decir, bajo la vigilancia de la más intratable de las negaciones: el *mé* que por sí mismo enuncia lo prohibido.

PODER DE LO NEGATIVO, FUERZA DE LA NEGACIÓN

Todopoderoso, el no-olvido lo es en primer lugar porque no tiene límites y, sobre todo, no tiene los límites de la interioridad de un sujeto.

Retomemos las cosas comenzando con Héctor *álastos* (maldito) o, para emplear un término más corriente, *alástor*. Entre el asesino y el demonio vengador del muerto, el no-olvido es indiviso sólo porque desborda a uno y otro. Está entre ambos pero también muy adelante y muy atrás, y tanto el asesino como el demonio vengador están capturados en él. Así, Plutarco hace unas veces de *alastor* la apelación del criminal y otras veces

71 Esquilo, *Euménides*, 690-693, 700-706.

72 La *stásis aliteriodes* en Platón (*República*, v, 470d 6) con referencia al conflicto que obsesiona a la ciudad como un “espectro”.

integra esta palabra en la rúbrica “cólera de los demonios” (*menímata*) cuando habla de

esos demonios llamados justicieros implacables [*alástores*] y vengadores de la sangre demarrada [*palamnaíoi*] porque persiguen el recuerdo de las heridas viejas [*palaiaí*] y no olvidadas [*álesta*].⁷³

pero en ambos casos, es lo inolvidable lo que le sirve de principio explicativo. Es vano, por lo tanto, reconstruir al modo de los filólogos una historia de la palabra en que *álástor* remitiría, por ejemplo, en un primer momento al vengador y en un segundo momento al asesino. Pero tampoco bastaría invocar una “ley de participación” si eso sólo sirve para atenerse a la noción de un “punto de partida” que puede ser indistintamente el culpable manchado o el “fantasma”.⁷⁴ A menos que se dé a ese fantasma la figura primordial del no-olvido, es decir, mucho más que el “acto que mancha”⁷⁵ pero también mucho más que un mero estado interior. A la vez afuera y adentro, realidad siniestra y experiencia psíquica, como lo decía atinadamente Gernet refiriéndose a la Erinia. Con la diferencia de que Gernet habla a ese respecto de “realidad [...] sobrenatural” y tratándose del no-olvido, yo preferiría insistir en su materialidad, indisociable de su dimensión psíquica.

Consideremos ahora un corifeo de *Electra* donde, para multiplicar aun más las negaciones, la afirmación del no-olvido deja lugar a la declaración de la amnistía:

No, él no pierde nunca la memoria [*oú pot'amnastei*],
el soberano de los griegos, tu genitor,
ni la vieja doble hacha de bronce cortante
que lo mató en medio de infames violencias.⁷⁶

No hay ninguna “amnistía”, por lo tanto, ni por parte del muerto —que en *Coéforos* era llamado a recordar de nuevo el baño fatal—⁷⁷ ni respecto del hacha instrumento del crimen (ya que se le atribuye también no haber sido olvidadiza). La pareja del muerto y el asesino es remplazada aquí por una

⁷³ Sobre la desaparición de los oráculos, 418b-c.

⁷⁴ Para el aspecto histórico, consúltese Chantraine (1968) (*alástor*); respecto de la ley de participación, véase Gernet (1917a: 319-320).

⁷⁵ Parker (1983: 108-109), por ejemplo, quisiera hacer de él el factor unificante porque centra todo en la cuestión de la mancha.

⁷⁶ Sófocles, *Electra*, 481-485. Véase Simondon (1982: 218-219).

⁷⁷ Esquilo, *Coéforos*, 491-493.

pareja en apariencia desequilibrada, la víctima y el arma mortífera.⁷⁸ Englobando tiempo y espacio en su totalidad, el no-olvido está en todos lados y activo en cada etapa del proceso. Tenemos aquí la materialidad del *áláston* que monta la guardia en silencio contra el olvido. Esta lista sería incompleta si no agregáramos “la desgracia” (*kakón*), a la que se adjudica asimismo una responsabilidad en el rechazo de la amnistía,⁷⁹ aunque sepamos que “los males” rempazan por eufemismo lo “inolvidadizo” en los verbos compuestos. Algunos versos de *Electra* nos lo prueban una vez más:

Tú lo evocaste: sin velos, imposible para siempre de desatar,
[*oú pote katalýsimon*]
no olvidará jamás [*oudé pote lesómenon*], tan grande
nació nuestra desgracia.⁸⁰

“Jamás la desgracia olvidará”,⁸¹ dice *Electra*, y sin embargo ningún héroe griego cree tanto como *Electra* en su propia autonomía interior. Como si, en el sujeto, la fuerza indivisa⁸² y silenciosa se volviera voluntad tensa en la capacidad de soportar. Dominio, tal vez. ¿Pero quién domina en este asunto?

Electra cree dominarse, por supuesto, o por lo menos da la palabra, repetidas veces, a lo que en ella quiere decirse. Y como si no se afirmara nunca mejor que mediante la negación, utiliza entonces nada más que enunciados negativos:

En lo terrible, *no conservaré*
Esas calamidades.

⁷⁸ El arma, como se lo ve en los versos de Sófocles, ya no es instrumento sino sujeto al que se atribuye haber dado muerte a Agamenón. Es así que la ley ateniense juzga en el Pritaneo los objetos que han “causado” la muerte de un hombre.

⁷⁹ Se puede añadir además a la lista, según lo permite *Antígona*, la evocación de los hijos de Fineo engegucidos por una madrastra cuya órbita ocular es definida como *álástor* (verso 974).

⁸⁰ Sófocles, *Electra*, 1246-1247.

⁸¹ P. Mazon, traductor, retrocede ante la evidencia y recurre a la voz pasiva para traducir esta voz media. Simondon (1982: 218-219) elige una traducción “voluntariamente equivoca” (“que no puede conocer el olvido”). Según Jebb, editor inglés de Sófocles, hay que entenderlo como: “one sorrow which cannot forget”.

⁸² Queda tal vez algo de esta indivisión en el doble acusativo —de la persona invitada a recordar y del objeto de la memoria— regido por el verbo *anamimnesko*, que en Heródoto caracterizaba la intervención de Frínico.

O también:

Eso se habrá llamado para siempre imposible de desatar [*ályta keklestái*]
Y no daré jamás reposo a mis fatigas.⁸³

Una negación, una forma verbal en futuro. Rechazo y dominio del tiempo: en eso parece consistir la fórmula lingüística privilegiada para afirmar el ser sin olvido de Electra. Pero Sófocles recurre también a negaciones en cascada, acumulaciones donde la lógica que cuenta y anula corre el riesgo de perderse a favor de la aserción de una pura intensidad negativa. Por ejemplo:

No, por cierto, no pondré fin
A mis lamentos y a mis lúgubres sollozos
[....]
Como un ruiñeñor que mata a sus hijos⁸⁴
Con un gemido agudo, delante de estas puertas
De mi padre, que no deje de hacer resonar para todos su eco.⁸⁵

Una frase, una sola, pero ningún gramático puede encontrarle una coherencia,⁸⁶ lo cual intenta sugerir la traducción. Apostemos, sin embargo, a que el público ateniense comprendía muy bien la intensidad del rechazo. Electra dice también:

No quiero renunciar a eso,
Que no gima sobre mi padre que ha sufrido tanto.⁸⁷

La forma negativa se vuelve así reivindicación de omnipotencia y proyecto de eternidad. Por eso, no sirve de mucho buscar en ella ese recurso clásico a la lítote que a veces se cree detectar en el enunciado del no-olvido.⁸⁸ Al contrario, lo que se dice en las frases de Electra es la reduplicación que refuerza lo negativo como en *oú pote amnastei* ("no, él no pierde la memoria") o la

83 Sófocles, *Electra*, 223-224, 230-231.

84 Sobre este punto véase Loraux, 1986d: 253-257; también Loraux, 1990c: 87-96.

85 Sófocles, *Electra*, 103-110.

86 Las distorsiones de la gramática son altamente significativas en Sófocles. Pueden encontrarse otros ejemplos en *Antígona* (véase Loraux, 1986c).

87 Sófocles, *Electra*, 131-132.

88 Véase Watkins (1977: 209) (comentario de la fórmula "*oú [...] lélethe*" en Solón, 13 West, v. 25).

eternidad de un futuro anterior (*táde áluta keklésetai*: "Eso se habrá llamado para siempre imposible de desatar").⁸⁹ Escuchando a Freud, nos arrogamos la libertad de oír en todos estos enunciados la misma denegación, la confesión (sin que el locutor lo sepa) de que de hecho se renunciará, confesión que desmiente la cólera a la que el uso del futuro asignaba con certeza un devenir ilimitado. Escucharemos sobre todo la confesión de que la negación demasiado fuerte será combatida pese a todo –vencida o por lo menos reducida al silencio y por ende ya olvidada– por otra negación. Porque el renunciamiento a su vez también se dice –se hace– a fuerza de desplegar el aparataje de verbos "negar": en el caso de Aquiles, el verbo utilizado era *apeípon*⁹⁰ y *apennépo* en el caso de las Erinias, obligadas a deshacer (desdecir) las prohibiciones que habían proferido respecto de Atenas.

Porque siempre lo Inolvidadizo debe ser lo Olvidado.⁹¹

Para terminar, no hay desvío que no nos lleve directamente al objeto que buscábamos. Esta breve incursión en el universo trágico dio toda su intensidad a la proclamación del no-olvido. Pero para poner un término al juego de la doble negación, ha llegado el momento de dejar los textos poéticos para volver, con los historiadores griegos, a la Atenas de 403 a.C. donde un decreto y un juramento proclaman la amnistía.

Enunciada en estilo directo, como es lo propio de un decreto, en que la escritura presenta y a la vez se subordina el discurso realmente pronunciado,⁹² la prohibición de memoria se dispone así a integrarse, como puede hacerlo una cita, en la narración del historiador o en esos recuerdos del tiempo pasado a que acostumbra los oradores ("Entonces hicieron formalizar en un juramento la 'prohibición de recordar los males' [*tò me mnesikakeîn*]"). La prohibición se ha inmovilizado en *rhema*, o sea, en un "dicho" reificado que termina confundiendo casi con una máxima inactual o un *exemplum* que perdió definitivamente su actualidad.⁹³ Porque el "relato

89 Véase Ruijgh (1976: 379) para esta forma de futuro anterior como indicador de apelación directa.

90 *Iliada*, XIX, 67; 35, 74-75.

91 "L'Oublié": véase J.-F. Lyotard (1988b).

92 En la comedia, en cambio, la prohibición tiende a proferirse en estilo directo (*Lisístrata*, 590; *Pluto*, 1146) pero dirigida a un destinatario único se vuelve burlesca.

93 Este tipo de narración de los historiadores se verifica en Jenofonte (*Helénicas*, II, 4, 43) y en Aristóteles (*Constitución de los atenienses*, 39, 6, donde se cita el texto del acuerdo). Ejemplos análogos se hallan también en Andócides, *Sobre los misterios*, 77, 79 (que reproduce el decreto de Patrocleides) y Tucídides, Libro IV, 74, 2 (donde se relata la amnistía en Mégara). Encontramos un orador que la cita

es tal vez el tipo de discurso donde la heterogeneidad de los géneros de frases y hasta de los géneros de discurso encuentran el terreno más propicio para hacerse olvidar” (Lyotard, 1983: 218).⁹⁴

La ciudad, pues, prohíbe, posando para la eternidad, pero se borra como instancia de palabra. Queda el juramento, que todos y cada uno de los ciudadanos deben asumir, pero uno por uno. Es decir, cada ateniense singular enuncia en primera persona “No recordaré las desgracias”. *Oumnesikakeso*: respecto de la prohibición, subordinada siempre a la advertencia de que hubo una decisión, el juramento se dota con la eficacia de los actos de habla.⁹⁵ El juramento compromete al que jura pero el sujeto gana tal vez algo para sí mismo al hablar en primera persona, potenciando así su compromiso con los enunciados negativos en futuro. No recordaré: me abstendré de recordar. Así, cada ciudadano debe precaverse contra sí mismo y a la vez asegurarse del futuro.

Y sin embargo, todo puede darse vuelta una vez más. Para hacer callar el no-olvido en la memoria, el juramentado ateniense habla, por cierto, formalmente, en el modo adoptado por Electra (una negación, un futuro) cuando proclama su voluntad de no olvidar. Sin embargo, Electra no profería un juramento —¿qué es, en efecto, un juramento dirigido nada más que a uno mismo?— y demasiado segura de controlar el tiempo, la hija de Agamenón hablaba como si la mera proclamación del ser inolvidadizo bastase para sellar el compromiso. A la inversa, y aunque sea cierto que sólo el juramento permite que la amnistía venza el rencor, su eficacia se debe solamente, como lo vimos, a la doble garantía que reviste la palabra promisoría: por un lado, la palabra de los dioses, invocados como testigos listos para pasar a la acción; y, por otro lado y sobre todo, la imprecación, máquina terrible para castigar al perjurio que el que jura hace surgir por adelantado en contra de sí mismo (ya que se prevé que renegará algún día de su juramento). Para impedir que la negación se redoble en denegación, lo cual la destruiría en el momento de decirse, e incluso para que nadie se atreva a borrarla simplemente por sustracción, se necesita una garantía más que humana. Romper el *álastos pénthos* obligaba a recurrir a la magia (Nagy, 1974: 258); para reprimir el *álaston* más acá de las palabras, lo político necesita lo religioso.⁹⁶

(Esquines, *Proceso de la embajada*, 176). Hallamos también un *rhema* en Esquines, *Contra Ctesifonte*, 208.

⁹⁴ Para lo inactual de la cita, véase la página 5 del mismo libro.

⁹⁵ Véase el capítulo v.

⁹⁶ Véanse las breves pero sugestivas observaciones de Isócrates en *Contra Calímaco*, 3 y 23-25.

No olvidaré/no manifestaré resentimiento. Entre un enunciado y otro dista toda la diferencia inherente al rito de palabra. De éste se espera que dé la mayor efectividad posible a la menos marcada de las dos frases.

Para terminar, intentemos mantener atadas las dos puntas de la cadena.

Cada ateniense ha jurado por sí mismo, la ciudad da por descontado que la suma de esos compromisos singulares va a reconstituir la colectividad. Al mismo tiempo, se protege de las consecuencias de traicionar el juramento, traición que es forzosamente individual. Al haberse asegurado de ese modo la ayuda de los dioses, la instancia política puede instituirse como censora de la memoria, la única habilitada para decidir lo que es y no debe ser y el uso que se hace de ella.

De un modo similar, en la introducción a la *Iliada*, el poeta sólo podía encontrar una autoridad en la Musa, porque sólo la hija de Memoria sabe relatar una *ménis* sin que el relato sea afectado por la terrible aura de su objeto. Convirtiendo la cólera en gloria, la Musa abre el camino de la buena anamnesis, donde el poeta se vuelve el puro instrumento de esa transubstanciación.

Instaurada de nuevo en su integridad por la virtud del acuerdo, la comunidad vuelve a instituirse y toma una decisión. Proscribe todo recuerdo de un pasado controvertido, inoportuno por ser conflictivo, como si, en el lugar que le corresponde a Leteo, Memoria figurase en la temible lista de los hijos de la Noche en calidad de hija de Discordia (*Éris*). A cada ateniense incumbe olvidar, si puede, lo que fue la *stásis*, y a cada uno compete, ya le sea posible o no, obedecer a la ciudad edificando por sí mismo una máquina lingüística contra el vértigo lúcido del *álaston*.

Entonces la política recuperará sus derechos, versión cívica y tranquilizadora del olvido de los males. Desaparecen las palabras del olvido, borradas en provecho de la amnistía, y quedan los males. ¿Y quién podría acordarse todavía de que en las “desgracias” que se prohíbe recordar se disimula precisamente aquello que, en la tradición poética, se obstinaba en no olvidar?

VII

Sobre cómo se sacó un día del calendario en Atenas¹

¿Qué hacer con un acontecimiento que no se debe conmemorar? En el caso de una *stásis* en que dos ejércitos de ciudadanos han luchado uno contra otro, se jurará no evocar más su penoso recuerdo. ¿Pero cómo proceder cuando se trata de un solo día, aun cuando se inscriba en el lejano pasado de un tiempo mítico?

Una certeza, una sola: la solución no consiste, como podría sugerirlo un manejo rápido de la negación, en perder realmente toda memoria del acontecimiento. Más complejo ¡pero cuánto más interesante! es el tratamiento del “No recuerdes...” en la vertiente de la conmemoración negativa. En este último caso, reemplazaríamos la versión neutra de la negación, referida solamente al contenido de la memoria, por una versión marcada en la que el acento recae en la prohibición misma. En el primer caso, en cambio, alcanza con no conmemorar, con no conmemorar nunca, ni siquiera una sola vez, porque esa única conmemoración sería por sí misma la primera en una serie virtual: de ahí la simple abstención de evocar el episodio que queremos borrar, y se puede apostar a que, en general, la abstención acarrea, de hecho, el olvido. Pero también podemos aplicarnos a subrayar la negación como tal. Esto equivale a decretar oficialmente el olvido, lo cual torna indispensable el establecimiento de un procedimiento para no conmemorar. Tratándose de una práctica colectiva de memoria, la segunda alternativa nos interesará muy especialmente, ya que en la ambivalencia de ese procedimiento podremos descifrar lo que se juega en el rechazo de la memoria cuando el rechazo se vuelve en sí mismo objeto de una orquestación.

¹ Una primera versión de este capítulo, presentado en el coloquio del centenario de la EPHE [École Pratique des Hautes Etudes], Sección V, se publicó en P. Gignoux (ed.), *La commémoration*, Lovaina-París, Peeters, 1988.

Una vez más, nuestro ejemplo será ateniense. Aunque sea cierto que el acontecimiento litigioso elegido –en este caso una querrela entre dioses– se inscriba para nosotros en el mito, entendido en su sentido ateniense, se inscribe al mismo tiempo en la historia –o por lo menos lo que puede llamarse la historia ateniense de Atenas (véase Loraux, 1981a: 113-173)² y se subordina al tiempo cívico en su repetitividad constitutiva. Pero refráramos primero al acontecimiento. Dos veces Plutarco señala que para no conmemorar lo que ocurrió el segundo día de un lejano mes de Boedromión, los atenienses suprimieron ese día del calendario.

La información sorprende. ¿Esa fecha habría desaparecido del calendario ateniense porque fue un día 2 de Boedromión cuando Poseidón y Atenea se pelearon supuestamente por regir los destinos de Ática?³ No nos apresuraremos por emitir sospechas acerca del carácter verídico del evento porque sea –y lo es de hecho– inverificable fuera de Plutarco. El lector de textos tiene razón, por una vez, en no ceder a una mala conciencia nostálgica del documento “real” (calidad que, según él, sólo tendrían las inscripciones), porque los historiadores de la Antigüedad, sin embargo bastante desconfiados, parecen coincidir en no poner en duda la palabra de Plutarco en este punto.⁴ Decidida a no complicar inútilmente las cosas, tomaré, pues, en serio esta información, que tiene un precio inestimable para quien trabaja sobre los modos de funcionamiento de la memoria ateniense.

DOS TEXTOS SOBRE UN DÍA DE MENOS

Así, dos veces Plutarco evoca el caso del 2 de Boedromión. Una de sus primeras *Charlas de sobremesa* aborda el sentido oculto –enigma (*ainíttetai*)– de la ley no escrita según la cual se le negaba a Poseidón su candidatura al

2 Si la historia ateniense de Atenas tiene lugar en los *epitáphioi* [discursos fúnebres], es significativo que en el diálogo *Menéxeno* Platón mencione el episodio justo después de la evocación obligatoria de la cualidad de autóctonos de los Atenienses (237c 8-d 1): *amphibetesánton perí autôs theôn éris kai krísis* [...].

3 El Boedromión, tercer mes del año religioso, corresponde aproximadamente a nuestro mes de septiembre.

4 Es cierto que en la polémica considerable desatada a propósito del calendario ateniense, las fuentes literarias, cuando existen, parecen incomparablemente más fiables que inscripciones mutiladas cuya reconstrucción da lugar a todo tipo de especulaciones. Como lo escriben Pritchett y Van der Waerden (1961: 21), “the evidence [por ejemplo, los textos de Plutarco] is fortunately literary and not epigraphical”.

rango de divinidad palatina. Como el texto está mutilado en un lugar clave, no conoceremos nunca el enigma, pero nos enteramos en cambio de que el dios tomó la derrota con mansedumbre y sin resentimiento (*ameniton ónta*). El hecho le da pretexto a Plutarco para citar el ejemplo de Atenas, donde el acontecimiento se conmemora dos veces, levantando por un lado un altar a Leteo (Olvido)⁵ y sustrayendo por otro lado el segundo día de Boedromión. Un pasaje del tratado sobre *El amor fraterno* se aboca precisamente a sacar las enseñanzas de esta práctica:

Los atenienses, que han forjado extrañamente un mito sobre la discordia [*éris*] entre los dioses, le han agregado una rectificación [*epanórthoma*] no insignificante de su rareza, pues siempre suprimen el segundo día del mes de Boedromión [*ten gâr deutéran exairoûsin aei toû Boedromionos*] en la idea de que en aquél ocurrió la disputa [*tês diaphorás*] entre Poseidón y Atenea.

Y Plutarco no se priva luego de exhortar al lector a que siga ese ejemplo: en caso de divergencias con un pariente o un allegado,⁶ es necesario “poner en el olvido aquel día [*en amnestiai ten hemerân* [...] *títhestai*] y considerarlo uno de los nefastos [*mían tón apophradón nomízein*]”⁷

Plutarco no se limita, pues, a dar una información, sino que da todos los elementos de una interpretación. Tachar el 2 de Boedromión en el calendario es aportar una “corrección”, dice, al mito de la *éris* divina que, sin embargo, funda la ciudad con su epónimo. Lo cual equivale a decir que Atenas se ve involucrada allí en relación con su propia memoria y que, aun cuando se inaugure en el tiempo del mito, esa memoria es política. Lo que hay que ignorar en todos los casos es la discordia, y la comparación –interrumpida desgraciadamente por una laguna– que en las *Charlas de sobremesa* enfrenta la actitud de Poseidón con la de Trasíbulo termina favoreciendo al dios. Plutarco, en efecto, califica a Poseidón como más político (*politikoteros*) que el jefe demócrata porque, a pesar de no haber obtenido el *krátos* como Trasíbulo, supo renunciar, en cambio, al resentimiento. La referencia alude explícitamente a la guerra civil desatada por el gobierno de los Treinta y a la amnistía de 403 a.C., que no se llamaba todavía *amnesia*, como sabemos, aunque se resumiera en la prescripción negativa “Pro-

5 Véase el capítulo 1.

6 Sobre el hermano como el “pariente” griego por excelencia y el conflicto entre hermanos, véase el capítulo VIII.

7 Plutarco, *Sobre el amor fraterno*, en *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, Madrid, Gredos, 1995, VII, p. 189.

hibición de recordar las desgracias". Si pensamos en el conflicto de los dioses como paradigma de toda *stásis*, lejos de ser una "pura anomalía" (Mommsen, 1898: 132-133), la supresión del 2 de Boedromión adquiere para los atenienses el sentido de ser algo así como un acto político de olvido.

Volveremos a esta dimensión, que es la más perceptible en los dos textos. Pero en lo inmediato más vale intentar constituir en toda su complejidad el evento del 2 de Boedromión, empezando por la pista, indisociablemente religiosa y política, que nos da Plutarco cuando asimila el día de una pelea entre hermanos con un día "nefasto" (*apophrás*).

Para medir las complicaciones del trayecto a recorrer, se imponen algunas precisiones. En primer lugar, será inevitable que en un tema de esta índole pasemos más de una vez por un momento de erudición. Consideremos como establecido el hecho de que "siempre los atenienses suprimen el 2 de Boedromión". Esto significa que habrían pasado del 1º del mes al 3 como si nada (¡veremos lo que significa "como si nada", pero tengamos paciencia por ahora!). Siempre, *aetí*: con esa palabra los griegos designan las periodicidades institucionales; deduciremos que los atenienses procedían cada año a la supresión del día. ¿Pero a partir de qué día de su historia hay que fechar esa práctica? *Aetí*, por cierto, quiere decir "siempre" pero sin duda significa también "desde los orígenes", en el *aión* siempre renovado del tiempo de la ciudad.⁸ Se desliza aquí no obstante una duda respecto de la antigüedad de ese "siempre". Que no haya ningún testimonio que corrobore el de Plutarco, vaya y pase. Pero será mucho más difícil desembarazarse de un testimonio irrefutable que lo invalida, sobre todo un testimonio de la época clásica. A juzgar por las cuentas del tesoro de Atenas –inscritas en piedra y por lo tanto impermeables a toda sospecha– se podía efectuar todavía un acto público un 2 de Boedromión en los últimos años del siglo v a.C. Lo cual implica que en esa época los atenienses no habían tomado la decisión de tachar esa fecha en el calendario.

A ello agregaremos que la querella de Poseidón y Atenea, esculpida en el frontón del Partenón y exaltada sin duda en la elocuencia oficial de los *epitáphioi*, parece haber sido en la Atenas clásica no tanto un episodio que es preciso olvidar, sino más bien un motivo de gloria.⁹ Era evidente que no había llegado el momento de borrar un episodio que en el diálogo *Menéxeno* Platón presenta como un punto esencial del elogio de la ciudad,

8 Para la relación de *aetí* con *aión*, véase Benveniste (1937).

9 Para el frontón del Partenón, véase Pausanias, 1, 24. 5 (al este, el nacimiento de Atenea, al oeste, "la *éris* entre Poseidón y Atenea por el Ático". Para *epitáphioi*, véase Platón, *Menéxeno*, 237c.

destacado sobre todo porque hasta los dioses le dan un sello de autenticidad.¹⁰ Así se explica que algunos lectores de Plutarco, conscientes de la dificultad, hayan intentado soslayarla convirtiendo la conmemoración negativa en celebración positiva. Sin vacilar, mantienen en toda época el 2 de Boedromión en el calendario ateniense y adjudican a esa fecha la fiesta de las Niqueterias, a propósito de la cual Proclus señala que los atenienses, "todavía en su época" (*éti toinun*) conmemoraban ese día el triunfo de Atenea sobre Poseidón.¹¹ Pero nada autoriza a forzar los textos de esa manera con el fin de arrancarles lo contrario de lo que dicen sin vueltas: Plutarco habla de un día nefasto y no de un día de gloria. No pone ese día bajo el signo del triunfo de Atenea sino bajo el signo de la derrota de Poseidón o, por lo menos, de su formulación más neutra de "desacuerdo" entre los dioses, y es bajo esa formulación como sitúa una práctica designada claramente como un gesto de sustracción. Si aceptamos a Plutarco como informador, hay que resolverse a que las cosas son como él las dice, y fechar la supresión del 2 de Boedromión en "siglos posteriores" a los años 400 a.C.¹² (o en esa misma década)¹³ y muy probablemente en la época helenística, en la que la ciudad ateniense, como sabemos, no vaciló en suprimir ciertos adversarios de triste memoria.¹⁴

Si realmente fue necesario, pues, olvidar un día el 2 de Boedromión hasta el punto de tacharlo del calendario ateniense, conviene sin embargo dar todo su valor a la asimilación que, a través de la pelea entre hermanos, insinúa Plutarco indirectamente entre esta fecha y un día *apophrás*. No es que haya que tratar realmente como tal al 2 de Boedromión. La asimilación nos interesa más bien porque Plutarco sugiere con ella algo parecido a una afinidad entre el día que es necesario olvidar y los días calificados, a

10 La querella es un *testimonio* (*martyrei* en *Menéxeno* 237c 8) y al mismo tiempo un *elogio* que los dioses hacen de la ciudad (*hen de theoi epenesan*: 237d 1).

11 Mikalson (1975a: 47), que cita a Proclus, *In Timaeum*, 53d. Más prudente, Mommsen (1898: 171), para conciliar todo, trataba de fechar las fiestas Niqueterias el 3 o el 4 de Boedromión.

12 Fórmula muy prudente de Pritchett y Van der Waerden (1961: 22).

13 Resistiremos la tentación de fechar ese gesto en el tramo final del siglo v a.C. o a principios del siglo iv a.C., asimilando así la *éris* divina a la *stásis* reciente, porque hay razones para desconfiar de toda construcción demasiado coherente y porque el pasaje del *Menéxeno* sobre la *éris* de ambos dioses supone que la retórica oficial había transformado de hecho el episodio en un pasaje obligatorio en el elogio de Atenas.

14 Acerca de la época helenística, véase Pritchett (1963: 343). Creo que la supresión efectuada por Arquino en 403-402 a.C. de los días restantes para la inscripción de los candidatos al exilio (Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 40, 1) debe explicarse de otro modo, en la medida en que responde a una táctica inmediata y no a una estrategia global de la memoria oficial.

la romana, como “nefastos”, días que, para ser más exactos, deberíamos llamar prohibidos (los lexicógrafos glosan *apophrás* como *apagoreuoméne*). Nos explicaremos más adelante acerca de esa traducción.

LOS DÍAS PROHIBIDOS

Mientras que el 2 de Boedromión participa de los días prohibidos, se caracteriza la derrota de Poseidón como una mala suerte o, más precisamente, como un “mal día” (*dysemería*), siniestro como lo es en Aristófanes la vida de los tebanos bajo el reinado de la Esfinge.¹⁵ De entrada, pues, en *Charlas de sobremesa*, Plutarco sitúa la aventura malhadada del dios en la categoría de los “días lúgubres”.

No es seguro, sin embargo, que hacer del aniversario de una derrota un día *apophrás* haya sido realmente un gesto griego, o ateniense en este caso.¹⁶ A la inversa, el historiador de Roma produciría sin dificultad ejemplos de esa práctica,¹⁷ empezando por ese símbolo de humillación que es el día de la derrota de Alia, que en 390 a.C. abrió a los galos la ruta de Roma.¹⁸ Día de la batalla de Alia, día maldito, que Plutarco traduce como *heméra apophrás*.¹⁹ Observemos que, al inscribir esta fecha en la categoría de los “días temidos porque son de mal augurio y trabados por prohibiciones”,²⁰ los romanos la consideraban como *dies religiosus* y no como día “nefasto”.

15 *Charlas de sobremesa*, IX, 6; Aristófanes, *Las ranas*, 1287 (*Sphígga, dysamerian prútánnin kúna* [envía la Esfinge, perra presidenta de los días malhadados]). Léase el comentario que hace de este último texto A. Iriarte (1987: 91-108, sobre todo 98), “L’ogresse contre Thèbes”.

16 Lucien [Luciano], *Pseudologista*, 13, París, Les Belles-Lettres. Agréguese las observaciones de Mikalson (1975b: 20).

17 Por lo menos durante la época republicana, ya que el Imperio va a aportar importantes modificaciones al calendario. Para esto, véase A. Fraschetti (1990: VII-XV).

18 Según Varrón (*De lingua latina*, VI, 32) sería la única fiesta marcada en el calendario “a causa de los hombres” (y no “a causa de los dioses”). Véase A. Fraschetti (1990: VII). ¿Era para atenuar esa anomalía que se suponía que el día nefasto no conmemoraba la derrota en sí misma sino los sacrificios ofrecidos por el tribuno militar antes de la batalla (Aulio Gelio, *Noches áticas*, V, 17)? Para Alia como derrota simbólica, véase Cicerón, *Cartas a Ático*, IX, 5, 2. Según Aulio Gelio, la batalla de Cannas habría originado también un “mal día”.

19 Plutarco, *Vidas paralelas: Temístocles-Camilo*, 19, 2-3 y 12; *Cuestiones romanas* 269e-f.

20 Cita de Aulio Gelio (IV, 9), quien piensa que el “vulgo ignorante” confunde equivocadamente día nefasto y día *religiosus*.

Se plantea en este punto un problema de traducción tan crucial como inextricable. Si, como lo comprueba Aulio Gelio, la costumbre de los propios romanos tendía a confundir un día “religioso”, en que nadie se permitiría ofrecer un sacrificio y ni siquiera hacer el menor trámite, con un día nefasto, en que se prohíbe entablar una acción judicial;²¹ y si se había deslizado ya, pues, esa aproximación en el seno de la lengua latina, ¿cómo no deducir, cuando Plutarco expresa en griego realidades romanas, que la aproximación no se haya amplificado sin remedio, ya que existe una sola palabra —el término *apophrás*— para traducir dos términos e incluso tres?²² Y cuando se limita, como es el caso con la fecha del 2 de Boedromión, a hechos puramente griegos, ¿cómo no sospechar que el empleo del término *apophrás* esté exento de toda contaminación romana? Tal es el problema que los especialistas del calendario ateniense plantean compungidos.²³ En cuanto a mí, me negaré a permanecer en una actitud melancólica, por varias razones. Nadie tiene la seguridad absoluta, por cierto, de la pureza de la lengua griega ni del pensamiento de Plutarco. Pero ocurre que en lo referido al 2 de Boedromión, no disponemos de ningún otro informante. Por lo tanto, tenemos que trabajar con la lengua y con el pensamiento de Plutarco. Y aunque no integre cabalmente ese día entre los llamados *apophrádes*, por lo menos su argumento sugiere que los que quieren penetrar las intenciones de los atenienses que suprimieron ese día, tienen mucho para aprender de la definición ateniense de los días “prohibidos”. Ahora bien, como empleó varias veces en su obra la palabra *apophrás* con cierta imprecisión,²⁴ Plutarco, autor de un tratado perdido sobre los días,²⁵ no deja de ser la fuente más fiable sobre un tema que retuvo en todo caso su atención, mientras que sólo tres referencias a ese tema aparecen en los autores de la época clásica (datos en Mikalson, 1975b: 21). Dada la situación, más vale asumirlo de entrada: quien se interesa por la supresión del 2 de Boedromión no escapará ni a Plutarco ni a los *hemèrai apophrádes* (días prohibidos).

Encaremos, pues, para abordar esta fecha que es preciso olvidar, la noción de “días prohibidos”, y tratemos de aclarar su tonalidad. El lector puede

21 Sobre *dies fasti* y *nefasti*, consúltese Michels (1967: 48-52 y 61-67). También existen en las ciudades griegas días no aptos para las acciones judiciales, por ejemplo en Tasos (fines del siglo IV a.C.), véase SEG, 17, 1960, N° 415. El día prohibido se asigna, por el contrario, a algunos juicios particulares.

22 Agregamos en efecto a los *dies nefasti* y *religiosi*, el *dies ater*, día “negro” (Michels, 1967: 65-66).

23 Véase Mikalson (1975b: 20 [a propósito de Luciano] y 22 [a propósito de Plutarco]).

24 Véase por ejemplo el texto citado por Mommsen (1898: 83).

25 Plutarco, *Temístocles-Camilo*, 19, 6.

estar seguro por lo menos en un punto, esto es, que la palabra *apophrás*, aunque no su realidad (en general griega), es puramente ateniense.²⁶ Es en Atenas donde se pueden definir, según la reciente actualización de J. D. Mikalson, las características de *apophrás heméras*, con o sin Luciano, que se ha dedicado a definir su contenido en un escrito que parece muy seriamente contaminado a su vez por el modelo romano.²⁷ Se dice de un día de esta clase que es *ápraktos*,²⁸ que es una manera de sugerir que no se puede hacer nada con él o que durante ese día no se puede hacer nada. O por lo menos: nada fuera de las actividades cívicas –religiosas y jurídicas– que les eran propias. Actividades muy determinadas y limitadas en cantidad. Si se acepta el recuento de Mikalson, esos días (que llevan todavía el nombre de “impuros” y que algunos historiadores modernos de la religión griega designan como “tabúes”),²⁹ sólo eran compatibles institucionalmente con la fiesta de las Plinterias y con las sesiones extraordinarias durante las cuales el Areópago juzgaba procesos por asesinatos (Mikalson, 1975b: 26).

En lo que hace a las reuniones en el Areópago y las Plinterias, me referiré solamente a los elementos que permiten asignar una tonalidad común a esos días prohibidos. En primer lugar, una ceremonia religiosa, relacionada sin duda con la primavera (Mikalson, 1975a: 160 y 1975b: 23-24), día no apto para cualquier otra actividad³⁰ que no sean esos ritos secretos (*apórrretha*) de lavado y purificación que rodean la estatua de Palas Atenea; el momento de liberación provisoria de una mancha que se cierne sobre la ciudad durante un día entero (Deubner, 1932: 22 [cita de Pollux, VIII, 141], y

Burkert, 1985: 79); en resumen, una fiesta lúgubre, cuyo *aition* habla de duelo y muerte sangrienta, en este caso, la muerte de Aglauro, hija de Cécrope y sirvienta desdichada de Atenea.³¹ En cada mes están además esos tres días (los últimos), los únicos en que el Areópago puede juzgar los juicios criminales y que por esa razón son “prohibidos”³² porque están manchados. Y tengamos en cuenta que el prestigioso tribunal sólo escapa a la mancha ligada al asesinato premeditado gracias a sus reuniones organizadas al aire libre.³³

Conocemos los estrechos vínculos que ligan al Areópago con la representación de un recuerdo que no se borra. No hay duda de que en los días prohibidos de fin de mes, había como una especie de presencia de esa memoria-venganza encarnada en las Erinias que, con el título de *Semnai* [las Terribles], velan sobre el más venerado de los tribunales de la sangre. Memoria-venganza encarnada también en los demonios *alástores* o *aliteríoi* cuyo nombre recuerda, si nos fiamos de Plutarco, el carácter inolvidable (*áleston*) del crimen ejecutado o la necesidad de evitar (*aleúasthai*) a sus vengadores.³⁴ Y de hecho las Erinias – información dada en un escolio de Esquines – tienen que ver con los días *apophrádes*.³⁵ Lo cual haría a cualquiera caer en la tentación de agregar unos días más a la lista, al fin y al cabo limitada, de los días prohibidos. Leyendo a Hesíodo, que aconseja “evitar a toda costa [*exaléasthai*] los quintos días del mes” –los únicos que en su lista de los días son enteramente negros porque “son difíciles y terribles. En un quinto día dicen que las Erinias cuidaron el nacimiento de Orco, engendrado por la Discordia, para castigo de los perjuros”–,³⁶ algunos historiadores han querido decretar *apophrádes* los quintos días del mes,³⁷ sin que hayan aportado otra prueba más convincente que la celebración de una fiesta de los muertos –llamadas Genesios–³⁸ el 5 de Boedromión. El

26 Lucien, *Pseudologistès*, 11-12 (*epikhorion ónoma; oiketán kai autokhtóna*) y 14 (permanencia del sentido de la palabra).

27 Véase Mikalson (1975b: 19-20) acerca de la definición de Luciano en *Pseudologistès*, 12. Al afirmar que no había ni proceso ni ceremonia religiosa en esos días (en que el Areópago juzga los procesos por asesinato y se celebran las Plinterias), Luciano define en realidad un *dies nefastus* o un *dies ater*. Se notará que los modernos (que para colmo confunden *hemérai apophrades* con *heméras aphetaí* [días feriados] en que la *boulé* no abría sus puertas) no se manejan con menos confusión que Luciano. Véase a este respecto, por ejemplo, Chantraine (1968).

28 Plutarco, *Alcibíades*, 34, 2, que adopta a propósito de las fiestas Plinterias una idea expresada en Jenofonte, *Helénicas*, I, 4, 12.

29 Un pasaje de Platón en *Leyes* (VII, 800d 8) opone término a término *katharál* [puro] y *apophrades* [nefasto]. Un equivalente propuesto a menudo por los lexicógrafos es *miaria hemérai* [días impuros]. Sobre la impureza de esos días, véase sobre todo Parker (1983: 158-159). Para la noción de “tabú”, consúltese Pritchett (1979: 221-222), que adopta una expresión de Farnell.

30 *Anepitédeion* [inconveniente, impropio], dice Jenofonte a propósito de la coincidencia entre el retorno de Alcibíades a Atenas y la ceremonia (*Helénicas*, I, 4, 12). Para otras connotaciones de este eufemismo, véase Loraux (1986a: 121-122).

31 Hesiquio, s.v. *Plunteria*; consúltese Parker (1983: 28).

32 Véase *Etymologicum Magnum*, 131, 13, s.v. *apophrádas*; el fin de mes no es *apophrás* en sí, sino en función de los procesos que se juzgan (Mikalson, 1975b: 24-25).

33 Cf. Pollux, VIII, 117, con las observaciones de Pritchett (1979: 224), acerca de los juicios al aire libre (que según Luciano se organizaban por la noche).

34 Plutarco, *Cuestiones romanas*, 297a. Véanse también los pasajes pertinentes en el capítulo VI de este libro. Hesíodo emplea el verbo *aléasthai* o *aleúasthai* para caracterizar los días que es necesario evitar o de los que hay que desconfiar.

35 Escolio a *Contra Timarco*, 188.

36 Hesíodo, *Los trabajos y los días*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1968, p. 92.

37 Hipótesis de Mommsen (1898: 88). Pero la consulta del calendario ateniense tal como fue establecido por Mikalson (1975a) muestra por lo menos la existencia de dos reuniones de la *ekklesia* y una de la *boulé* un 5 del mes. Un acto oficial lleva también una fecha similar.

38 Hallamos un análisis de esta fiesta en S. Geourgoudi (1988).

peligro de las incursiones en el terreno de los ritos funerarios es que todo parece establecer allí vasos comunicantes con facilidad y un sendero resbaladizo lleva desde las Erinias hasta los demonios vengadores, y desde éstos últimos hasta los muertos. Se empieza a citar tal glosa de Hesiquio que denomina “prohibidos” los días en que se ofrecen sacrificios a los difuntos³⁹ y mientras que en la brecha así abierta se precipita la inmensa muchedumbre de los muertos anónimos, se alarga por otro lado la lista de las ceremonias susceptibles de figurar dentro de los *heméras apophrádes*.⁴⁰

No entraré en este juego ya que la práctica vertiginosa de las cadenas de equivalencias sólo lleva a acumular datos aproximativos. Con ese criterio, también estaría justificado afirmar que el carácter lúgubre del 2 de Boedromión se debe a las connotaciones muy negativas de la cifra dos.⁴¹

Adoptemos, por un instante, esa hipótesis ficticia. Veríamos que el día aniversario de la *éris* divina se vuelve enseguida un simple caso particular, con la diferencia de que tiene una marca un poco más fuerte, dentro de una serie que comprende todas las fechas 2 del mes. Esto nos dará pie para recordar que en Atenas el segundo día del mes era considerado como el día del *agathós daímon*,⁴² el “genio bueno”, llamado así por antífrasis. Siguiendo siempre nuestra línea hipotética, se podrá evocar luego una de las escasas ocurrencias clásicas del término *apophrás* en el único fragmento que llegó hasta nosotros, o sea, en el discurso de Lisias contra un cierto Kinesias y se tendrá entonces la satisfacción innegable de creer identificar una nueva serie de *hemérai apophrádes*: se acusa allí, en efecto, a Kinesias el impío de elegir un día prohibido para irse de fiesta con amigos que se autodenominan, por provocación, la “sociedad del genio malo” (*kakodaimonístas*).⁴³ Esta apelación, que destruye el eufemismo revelando el genio malo debajo del *agathós daímon*, parece la adecuada para designar la fecha elegida, por supuesto poco apropiada para festividades ya que cae en un 2 del mes.

Por seductora que pueda parecer esa construcción, resulta inverificable en el estado actual de los conocimientos, presentando por añadidura el inconveniente de disolver la especificidad del 2 de Boedromión. Dejando

39 Hesiquio, s.v. *apophrádes*. Véase también el esolío a Platón, *Leyes*, VII, 800d.

40 Las primeras entre éstas corresponden a los dos últimos días de las Antesterias (si nos fiamos de Hesiquio en su referencia a las *miarai hemérai*). Véase por ejemplo Deubner (1932: 111).

41 Encontramos una referencia al color ctónico del 2 en Platón (*Leyes*, IV, 717a-b), que se apoya en Juan Lydus (*De mensibus*, II, 2), el cual cita el 2 de Boedromión basándose en el carácter “no puro” (o *khatarós*) de la cifra 2.

42 Mikalson (1975a: 15) se basa en Plutarco, *Cuestiones romanas*, 270a-b.

43 Lisias, *Contra Kinesias*, fragmento 2, traducción de Gernet modificada por el término *apophrás*.

abierta la pregunta, renunciaré igualmente a las especulaciones sobre los números y me atenderé a la lista que tomé como punto de partida (día de las Plinterias, día de los procesos por asesinato en el Areópago). Es cierto que es un poco corta, pero en lo que se refiere a la tonalidad de los días prohibidos, basta para asegurarse de que se trata en ellos de mancha, de sangre derramada y memoria terrible.

UN DÍA BAJO NEGACIÓN

¿Y el 2 de Boedromión en medio de estas especulaciones? El 2 de Boedromión no es, precisamente, un día prohibido porque por definición los *hemérai apophrádes* figuran en el calendario (todo el problema consiste en saber usarlos, es decir, pasar esos días sin sobresaltos si se es un simple particular, cumplir con los ritos secretos o juzgar en conciencia si se es sirviente de Atenea o un areopagita). Tenemos que vérnosla, pues, con un 2 de Boedromión que sin dejar de integrarse en los días prohibidos, ha desaparecido del calendario de Atenas.

Si por su nombre,⁴⁴ como por las fechas que conmemora,⁴⁵ Boedromión es un mes de celebraciones gloriosas para los atenienses, ese día parece estar descolocado en ese mes ya que, según Plutarco, el acento se pone en la derrota de Poseidón y no en el triunfo de Atenea. El lector se preguntará por qué razones los atenienses tomaron partido por Poseidón y lo defendieron sin reserva alguna. ¿En virtud de qué mala conciencia rodearon de olvido su derrota? Existen relatos que evocan, por cierto, las consecuencias que tuvo en esos tiempos lejanos la elección de los ancestros a favor de la diosa y en contra del dios, pero ninguno la presenta como si hubiera sido realmente perniciosa para la ciudad.⁴⁶ ¿Cómo explicar esa práctica?

Para dar sentido al borramiento de este episodio, más vale atenerse a la versión que pone simplemente el acento en el desacuerdo (*diaphorá*). En

44 La palabra recuerda la ayuda (*boethéia*) mítica dada por Ión a los atenienses en el combate (victorioso) contra el tracio Eumolpos.

45 Se asocian con él acontecimientos divinos y el recuerdo de las guerras médicas. El 3 de cada mes es el día del cumpleaños de Atenea (y podría por lo tanto admitir las Niqueterias) pero evoca además las victorias de Platea y Micala. El 6 se celebra el triunfo de Maratón y alrededor del 20, la victoria de Salamina (Plutarco, *Temístocles-Camilo*, 19, 5-6). Por fin, a partir de fines del siglo V a.C., el 12 de Boedromión los atenienses festejan la libertad, en memoria del retorno de Fileo.

46 Sólo lo fue para sus mujeres, como lo explico en Loraux (1981b: 121 y ss.).

ese caso, no se trataría ya de olvidar la victoria de Atenea o la derrota de su rival sino el hecho mismo del conflicto que por sí mismo supone un vencedor y un vencido. Olvidar que hubo una derrota pero también olvidar que hubo un triunfo. Porque Atenea no es solamente *Nike*, en la ciudad ateniense como en otras ciudades, sino que es también la diosa de Palas celebrada por Esquilo, que en su preocupación constante por la prosperidad de Atenas pide a las Erinias que deseen una *nike me kake*, una “victoria que no sea mala” (como la que ciudadanos obtienen sobre otros ciudadanos).⁴⁷

Como la *éris* divina pone en conflicto a dioses que se encontrarán luego estrechamente asociados entre sí y con la ciudad, puede presentarse como una prefiguración de toda discordia interna de Atenas. Un día se habría decidido, pues, borrar su recuerdo, como para proteger mejor a la ciudad contra la idea misma de *stásis*.

Si es éste el sentido de la supresión del día que conmemora la *éris*, entonces hay que suponer que los atenienses, ya sea enamorados definitivamente de la paz civil o comprometidos en una vía religiosa más puntillosa, razonaron sobre la querrela de los dioses como el Platón de la *República* y del *Critias*.⁴⁸ Por lo menos en *El afecto fraterno*, en términos abiertamente inspirados de la *República*, Plutarco evoca un episodio que considera como producto de una extravagancia mítica.⁴⁹ En esta oportunidad, razonar como Platón equivale a manejar la negación como el operador más eficaz de la prohibición. El lector puede apreciarlo sobre la base de algunos pasajes del Libro II de la *República*:

No hay que decir [*ou lekteói lógoi... oudè lekteón*], no son cosas buenas para decir [*oudè... epitedeia einai légein*]⁵⁰ en absoluto [*oudé ge tò pará-*

⁴⁷ Esquilo, *Euménides*, 903. Véase Demócrito, B 249 de la versión DK; la *stásis émpylos* es un mal (*kakón*) porque la ruina es la misma para vencedores y vencidos. Del mismo modo, la victoria “cadmeana” de los hijos de Edipo es para Plutarco la peor (*kakísten* en *El amor fraterno*, 488a).

⁴⁸ *República*, II, 378b-c; *Critias* 109b (*ou kat'erin*). Pero antes de Platón, Píndaro condenaba ya toda idea de guerra entre los Inmortales en la *Olimpica*, IX, 40-41.

⁴⁹ Asociaremos *mýthon... plásantes* [mito extravagante] con *mythous plasthéntas* [fábulas imaginadas] (*República*, II, 377b) y la frase de Plutarco en *El amor fraterno* (*diaphorái... prós oikeíous kai syngeneís* [cuando tengamos una divergencia con nuestros padres o parientes próximos] con la de Platón *ékthras... prós sungeneís te kai oikeíous* [odios múltiples de toda especie que armaron los dioses y los héroes contra sus parientes y amigos] (*República*, II, 378c).

⁵⁰ Recuérdese Jenofonte, *Helénicas*, I, 4, 2, que califica de *anepitedeion* [inconveniente, impropio] el retorno de Alcibiades a Atenas en el día de las Plinterias.

pan], que los dioses libran la guerra a los dioses, que se tienden trampas y se combaten entre ellos.

En el mismo espíritu, refiriéndose a los relatos sobre Urano, Crono y Zeus, Platón decía que había que “callarlos o, si fuera necesario hablar de ellos, que sea delante del menor número posible de oyentes y en secreto” (*di'aporrèthon*).⁵¹ Vale la pena reflexionar sobre esta prescripción, en que la fórmula del secreto es la misma —o sea, el neutro sustantivado [*tà*] *apórretha*— que la que sirve en otras circunstancias a nombrar toda prohibición, esto es, las palabras prohibidas cuyo simple enunciado es en sí un crimen⁵² y, sin otra determinación, la prohibición misma. Veo aquí una oportunidad para volver, por otro camino, a lo que emparenta el día suprimido del mes de Beodromión con la noción de *héméra apophrás* y la traducción que se ha propuesto de esta expresión en forma sistemática.

Tomemos, pues, el término *apophrás*. Pollux propone implícitamente una etimología caprichosa al derivarlo del verbo *phrássō* (“encerrar”, “obstruir”) basándose en que en esos días, supone, se habrían construido “barricadas” delante de los templos.⁵³ La mayoría de los filólogos se avienen a la solución, proclamada como evidente a pesar de que la reconocen como “oscura”,⁵⁴ que consiste en derivar *apophrás* de *phrázo*, donde el prefijo *apo-* da a la palabra un valor privativo. Comprendido de ese modo, *apophrás* significaría: “que no se debe decir”, como ya lo proponía Eustacio de Tesalónica.⁵⁵

Hemerái apophrades: días que no hay que decir,⁵⁶ así como hay palabras *apórrethai* que no hay que pronunciar.⁵⁷ De un modo más preciso,

⁵¹ *República*, II, 378c.

⁵² Véase Lissias, *Contra Teomnesto*.

⁵³ Consúltase el término *pariskhoínisai* en el *Onomástico* de Julius Pollux (VIII, 141): se verá que el acercamiento de *paraphráxai* y *apophrás* en la frase no es un azar.

⁵⁴ Chantraine (1968) dice: “claramente emparentado con *phrázo*”. Sin embargo, el mismo autor hablaba de “etimología oscura” (1933: 351) con cuyo escepticismo coincide también Pritchett (1979: 210).

⁵⁵ Eustacio, *ad Od.*, v, 294 (p. 1538, 19): *hós me hoía te oúsa phrázesthai*. Véase también *ad Od.*, XIX, 572. Véase Chantraine (1933: 351) (“maldito, que no se debe decir”).

⁵⁶ El *Thesaurus* de Estienne, después de citar a Eustacio, lo asocia con el *nefas* latino (“cuasi a non fando”). Pero el decir no ocupa la misma posición en los dos casos. Por un lado la prohibición tiene que ver con la calidad misma del día, “que no se debe mencionar” (LSJ), y por otro lado la prohibición que se hace al prestador de pronunciar las palabras que abren una acción legal (Michels, 1967: 48) sirve, por metonimia, para nombrar el día.

⁵⁷ ¿Es un puro azar que a propósito de las Plinterias, Plutarco (*Vidas paralelas*, *Coriolano* y *Alcibiades*, 34, 1-2) emplee *apórretha* y *apophrades* con sólo algunos renglones de distancia entre ambos?

los interpretaría como días que no hay que marcar. Porque antes de adquirir todas las connotaciones del decir —cosa ya realizada en la época clásica— el verbo *phrázo*, mucho más cercano a *semaíno* que a *légo*, significa “aclarar” e incluso “presentar a la vista”, “mostrar”, “marcar”.⁵⁸ Derivado de *phrázo*, el término *apophrás* designaría por lo tanto una categoría de días que no hay que mostrar o poner en evidencia. Un pasaje de Hesíodo aporta a esta hipótesis una insigne confirmación en cuanto al uso del verbo *phrázo* para denotar la toma en consideración de los días. En *Los trabajos y los días*, Hesíodo recurre al infinitivo aoristo *pephradêmen*, en un momento en que aconseja a su lector que haga un uso correcto de los días ya que, dice, vienen de Zeus: “Que los *marque* y diga a sus servidores...”.⁵⁹ Sigue luego la lista de los días, debidamente “señalados” o “mostrados” como buenos o temibles y la indicación de lo que conviene hacer o evitar en cada uno de ellos de acuerdo a las prescripciones. ¿Y si los *hemérai apophrades* fueran días de los que no hay nada para hacer saber, días sin marca porque en ellos no hay nada que hacer y en que más vale evitar todo, días que conviene simplemente dejar pasar? Esta asociación, en cuya pertinencia por lo general no se ha reparado, incitaría a pensar que es así. Pero es cierto que el empleo clásico de la palabra, al insistir en su dimensión negativa, invita más bien a considerarlos como días marcados negativamente y, por lo tanto, prohibidos para las actividades ordinarias.⁶⁰ De golpe, el calificativo *apophrás* basta para caracterizar un día como “abominable”, de una manera por sí misma eficaz pero en el modo más negativo.⁶¹ Vicisitudes de la negación entre el “sin marca” y lo “marcado negativamente”... ¿Estamos tan lejos del “no conmemorar”?

Ahora podemos dar un paso adelante en cuanto a lo que podríamos hacer con la analogía, sugerida por Plutarco, entre el 2 de Boedromión y un día prohibido. Sería posible pensar, en efecto, que el borramiento del día aniversario de la *éris* divina sería el equivalente de un paso al acto, en

58 Debo mucho al estudio del verbo *phrázo* efectuado por Iriarte (1990). Véase también Battagazzore (1978: 12-13).

59 *Los trabajos y los días*, 766-767. Consúltase la interpretación que hace de estos versos West, 1978, *ad loc.* Con una puntuación diferente del verso, P. Mazon (CUF) llega a una traducción análoga (*pephradêmen*: “Haz saber”).

60 Se notará en una fecha tardía el empleo de *apophrázomai* con el sentido de “prohibir” (Juan Lydus, *De mensibus*, III, 10).

61 Estoy desplazando en la temática de los días lo que Gernet (1917a: 238) escribe acerca de la expresión *onómata apórretha*, que “no significa en realidad las palabras que la ley prohíbe pronunciar [...] sino, estrictamente, las palabras abominables, palabras que por sí mismas son un atentado”. Es decir, las palabras que poseen una eficacia por sí mismas.

relación con lo que habría sido su designación como *heméra apophrás*. Lo que la palabra *apophrás* sugiere en la lengua, los atenienses lo realizan, en una especie de radicalismo del sentido en el que el día que no hay que marcar está manchado con una marca tan negativa que no existe otra solución fuera de suprimirlo.

Y ese gesto se dice *exaireîn*.

EL ACTO DE SUSTRAR

El problema es que el verbo *exaireîn* [sacar, sustraer, suprimir] se abre también a otras perspectivas. Porque el mismo término que designa un gesto excepcional designa también ciertas manipulaciones mucho más comunes del calendario. Esto exige un examen más detenido.

Un debate encarnizado entre historiadores persiste a propósito del calendario ateniense. Nadie podría cuestionar que en Grecia, y especialmente en Atenas, hayan existido días “suprimidos” (*exairésimoi*), tal como lo atestiguan los antiguos.⁶² Pero las divergencias estallan, dando lugar a dos bandos adversos, cuando se intenta aclarar a través de esta práctica el desfase entre ambos calendarios, el regido por el dios (*katà théon*) y el regulado por los magistrados de la ciudad (*kat'árkhonta*), entendamos: entre un calendario “lunar” y el calendario político-religioso de la vida cívica.⁶³ Si para regular el uno en función del otro —es decir, el calendario cívico en función del lunar— se reconoce por unanimidad la necesidad de manipular los días (agregar unos y suprimir otros); si se admite que la decisión de agregar o suprimir depende del Arconte, hay que ponerse de acuerdo, sin embargo, acerca de qué quiere decir suprimir (entre ambos gestos, este último es el único que plantea un problema). ¿Es sólo un modo de “suprimir” para colmar mecánicamente el desfase con el orden cósmico? Es aquí donde el testimonio de Plutarco adquiere todo su peso, ya que él mismo ha querido subrayar en sus *Charlas de sobremesa* que si los atenienses suprimen el 2 de Boedromión, “no es para ponerse en diapasión con la luna sino porque ese día, al parecer, los dioses se pelearon a propósito del

62 Véase Cicerón, *Contra Verres*, II, 52 (que habla de meses lunares) y Diodoro, I, 50, 2, que emplea el verbo *hyphaireîn* [suprimir poco a poco] al igual que Aristóteles a propósito de manipulaciones puramente políticas en la *Constitución de los atenienses*, 40.

63 Acerca de estos dos tipos de calendario, véase por ejemplo Pritchett y Van der Waerden (1961: 19-20).

Ático" (*ou prós tēm selenen, all'hóti taútei dokoúsin erísai perì tēs chóras hoi theoí*).

Dos bandos, pues, se oponen. Los que encaran el problema en términos puramente técnicos, lo sitúan en la articulación entre la vida cívica y los movimientos de la luna. Para ellos, todo se reduce a la distinción entre meses "vacíos" (de los que se resta un día) y meses llenos.⁶⁴

Entretanto, se intenta normalizar en lo posible la práctica de las supresiones de días, lo cual equivale a limitar su extensión, más aun, a reducir su significación. Basta con afirmar que lo que se suprime es una fecha y no un día (Walsh, 1981: 107, n. 2); se sitúa entonces esta fecha en el punto preciso en que, en el mes, el recuento de los días se invertía operándose hacia atrás (*ibid.*: 115) y se deduce con alivio que en la conciencia cívica de la época no había ninguna solución de continuidad. Al término del razonamiento, se obtiene una temporalidad sin agujeros, diferente de la nuestra, por cierto, pero sin anomalías que la perturben. La finalidad no era otra que sustituir la idea de sustracción de un día, operación eminentemente visible, por no decir estridente, por la idea de la extracción⁶⁵ de una fecha, indolora y sin consecuencias. Los partidarios de esta teoría razonable y económica –verosímil en su coherencia para la cotidianeidad del tiempo cívico– no dejan de señalar al pasar algunas intervenciones más notorias en el calendario, que favorecerían la idea de un uso más circunstancial (o más político) de la práctica de la *exaíresis* (cf. Meritt, 1961: 206-207, n. 11). Es evidente, sin embargo, que prescindirían de buena gana de esas intervenciones y sus textos no abordan prácticamente la cuestión del 2 de Boedromión. Y no sin razón, ya que suprimir un segundo día no es lo mismo que extraer discretamente una fecha cuya presencia, al principio de la cuenta retrospectiva, sería sólo facultativa, sino que equivale en realidad y de un modo explícito a restar de un mes que acaba de empezar un día, cuya ausencia no pasa desapercibida. Apenas comienza, el mes es amputado. Tenemos un comienzo pero falta la continuación. El agujero es demasiado flagrante y deliberado.

Si queremos que la afirmación de Plutarco tenga sentido, tenemos que renunciar, pues, a las soluciones económicas y a las temporalidades coherentes para hablar, con el otro bando, de la "manipulación" del calendario cívico. Esto supone que sin dejar de aceptar la existencia de otra categoría, más regulada, de días "suprimidos" (*exaíresimoi*), ponemos el acento menos en las operaciones visibles que en la recurrencia de las intervenciones que

64 Para esta distinción, que remonta a Solón, véase B. D. Meritt (1977).

65 J. A. Walsh (1981: 119) da cuenta de ese modo del término griego *exaíresis*.

modifican drásticamente la organización del calendario. Si procedemos así, el 2 de Boedromión deja de constituir una excepción para volverse una regla o, por lo menos, el modelo que permite pensar la relación ateniense con la temporalidad (Pritchett, 1963: 342-345).⁶⁶ Es la supresión de un día la que se expresa en el verbo *exaireîn* y esa supresión, orquestada como tal, es un acto. Cuando los atenienses suprimieron el 2 de Boedromión "no para ponerse en diapasón con la luna" sino para celebrar el aniversario de la pelea de los dioses, hicieron un acto político, ya sea de alcance circunstancial o relacionado, de un modo más intemporal, con una "política del mito".⁶⁷ Y de hecho, manipulando el calendario, se corrige el mito de origen (que se quisiera expurgar) reconciliando entre ellos y con la ciudad a dioses que no podrán concebirse de ahí en adelante como rivales.

Así, cuando encara la gran discusión sobre el calendario, el texto de Plutarco exige sin ambages que el verbo *exaireîn* asuma en toda su plenitud el sentido de suprimir. No hay razones para asombrarse, ya que este sentido ejerce un predominio igualmente evidente en las otras esferas a las que se aplica el verbo: por ejemplo la temporalidad, cuando en los *epitáfios* de los muertos de Samos, en sus tiradas oratorias Pericles compara a la juventud desaparecida con la primavera sustraída al año;⁶⁸ pero la influencia se ejerce también en la reflexión sobre los géneros literarios (donde aprendemos que la tragedia "cercena" de la epopeya las palabras del poeta y conserva solamente los diálogos), sobre la materialidad de las palabras (sacar una letra a un nombre se dice *exaireîn*) o sobre la censura que ejerce la crítica cuando Aristarco expurga la *Iliada* de un verso que hablaba de parricidio.⁶⁹

Volvamos a los días y a la manera en que se los utiliza. Que Plutarco, mediante el verbo *exaireîn*, designe una supresión en acto, lo confirmaría además el empleo que hace Hesíodo de un compuesto con *eks-* (*exaléasthai*) para caracterizar la actitud radical que es preciso adoptar para con el quinto día, el único francamente malo de su lista (cf. West, 1978: *ad*

66 A propósito del 2 de Boedromión, el autor observa que "un pueblo que podía tachar por ejemplo el 2 de septiembre tenía sin duda una actitud muy diferente de la nuestra respecto del calendario". Se deduce así, de la excepción, una norma excepcional.

67 Empléé esta expresión para referirme al mito en la ciudad (Loraux, 1981d).

68 Heródoto, VII, 162; Aristóteles, *Retórica*, I, 1365a 33. Véase Loraux (1975: 1-31).

69 Para el comentario sobre la tragedia, véase Platón, *República*, III, 394b 5, también 387d 1 y 4, e 9 y *Teeteto*, 143c 5; la mención de las letras en las palabras se encuentra en Platón, *Cratilo*, 414d 7 (y otras siete ocurrencias); para Aristarco, véase Plutarco, *Cómo debe un joven escuchar poesía*, 8, y a propósito de la censura, *Iliada*, IX, 456-461.

822).⁷⁰ Para los otros días basta el verbo *aléasthai*, utilizado con el complemento régimen de la acción que es preciso evitar.⁷¹ Lo importante en esos días es estar atento simplemente a no dar un paso en falso y es suficiente para ello con abstenerse de toda acción fuera de lugar. El 5 del mes, en cambio, es por sí mismo y enteramente objeto de evitamiento. Como el *exaléasthai* hesiódico pero en otro registro,⁷² el verbo *exaireîn* debería a su preverbo el poder expresar un acto pensado en su radicalidad. El lingüista nos recuerda a este respecto que de la comparación de los dos preverbos *apo-* y *ek-*, ambos con valor privativo, resulta que el “sentido de *apo-* es no marcado respecto de *ek-*” (Moreux, 1979).

Opero por última vez, para distinguirlos mejor, un acercamiento entre los *heméra apophrás*, en que hay que adoptar conductas apropiadas a su dimensión negativa, y un día como el 2 de Boedromión, que se suprime cada año del calendario. El día prohibido no excluye una intervención eficaz en la esfera negativa de la mancha: se lava a Atenea, se juzga al asesino, y habiendo tratado debidamente la *miasma* [suciedad] la vida prosigue su curso. Muy diferente es la sustracción de un día, a la vez definitiva (o concebida de ese modo) y siempre renovable, porque para ese sujeto colectivo que es la ciudad, lo que importa es el acto de cercenar (releamos a Plutarco: “cada año, los atenienses suprimen, nosotros suprimimos el 2 de Boedromión”). Es cierto que como fecha, el 2 de Boedromión no existe más, y sin embargo, nada tiene en común con esos días *exairésimoi* que permiten ajustar el tiempo de la ciudad y el tiempo de la luna: puesto que de esos días, lo único que se puede decir es que no existen en absoluto. Pero la reiteración del gesto que suprime subraya, por el contrario, toda la distancia que separa la *amnestía*, voluntad tensa de perder la memoria, y el olvido por azar que, sin darse cuenta, borraría realmente.⁷³

Recapitulemos. Como fecha, el 2 de Boedromión no existe más; pero no se suprime impunemente el segundo día de un mes. Al pasar del primero

al tercer día de cada mes, los atenienses excavan al principio de la numeración un agujero que, al modo de una cicatriz muy visible, es la huella de la operación quirúrgica de no-memoria.⁷⁴ Supondremos entonces que, dado que toda huella exige un *aition* [causa, culpable] en el lugar del día censurado, era necesario relatar por qué el 2 de Boedromión no existía más, lo cual llevaba, pese a todo, a hablar del episodio de la lucha de la *éris* divina.⁷⁵ De ese modo, la celebración de la *éris* se reemplazó con un discurso sobre las malas acciones de la *éris*, de tal manera que el rechazo del conflicto permitía, por el hecho mismo de negarlo, hablar de él.

El proyecto de no conmemorar es eminentemente retorcido y muy digno de las complejidades que a lo largo de la historia de la ciudad caracterizan la política ateniense de la memoria. Esta sustracción repetida ocupa allí un lugar como el más paradójico de los recuerdos.

Bajo el signo de Éris, el historiador debe aceptar internarse en un universo inquietante y arrostrar los riesgos consecuentes. Corriendo incluso el peligro de perder su legitimidad porque los únicos instrumentos (lingüísticos, psicoanalíticos) con los que cree ayudarse no son los suyos y no está seguro de dominarlos. En cuanto a los objetos, no son aptos para tranquilizarlo: ¿cómo llevar adelante, sin angustia, una investigación sobre el vínculo de la división?⁷⁶ ¿Y dónde encontrar la energía para afrontar la convencional sospecha que despierta quien, situado en el *mésos*, se atreve a mostrar el odio sólidamente instalado?

Se lo designe o no como el universo de lo político-religioso –en el que Hesíodo fue a menudo nuestro guía, suplido de vez en cuando por Esquilo–, el campo del conflicto atrae e hipnotiza el pensamiento como Medusa. Lo domina la figura seductora y sin mediación del *oxímoron*. Éris misma, aunque no deje nunca de ser concebida como lúgubre, se revela como el vínculo más poderoso de todos y exige, por lo tanto, ser conjurada con urgencia y repetitivamente por un acto de olvido reforzado por un juramento. En otros términos, *Hórkos* y *Leteo*, dos de sus temibles “hijos”, deben conjurarla.

70 Hesíodo enumera en realidad en su calendario días *propicios*. Si son funestos para una actividad, son propicios para otra. La única excepción a esta regla la constituyen los quintos días del mes (v. 802).

71 *Los trabajos y los días*, 780, 798.

72 El sistema hesiódico *aléasthai/exaléasthai* se puede comparar con la oposición que en otro nivel existe en Plutarco entre el día *apophrás*, que se trata de evitar (véase el empleo del verbo *paraphyláttein* [vigilar] en *Temístocles-Camilo*, 19, 9) y el 2 de Boedromión, objeto de un *exaireîn*.

73 En *Charlas de sobremesa* se notará una puesta en escena significativa: el peripatético Menéfilos, que, como buen aristotélico, elogia la dulzura de Poseidón y el poder de Leteo, *olvidó* simplemente citar ese día para justificar su tesis, olvido que su interlocutor le hace notar (*ekéino se lélethen, hōti...*).

74 Sobre la exéresis y la recurrencia de la metáfora quirúrgica, tratándose de olvido y memoria, véase Loraux (1988b: 18-21).

75 Del mismo modo, “un contenido de representación o de pensamiento reprimido [...] puede irrumpir en la conciencia a condición de que se deje negar” (“La *négation*”, en Freud, 1985: 136) [la cita corresponde a la edición en español: *La negación*, en *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1996, t. XIX, p. 253].

76 Podemos por lo menos recurrir a algunos textos tan escasos como inapreciables, ya sean autorizados (como los de Freud) u otros de algún modo solidarios. Además de los trabajos de Gregory Nagy o Charles Malamoud, no puedo menos de mencionar el artículo de Laura Slatkin (1988) sobre los insultos en la *Iliada*.

De alguna manera se trata, en el fondo, de un asunto de familia en el que, contra la propia hija de Noche, los griegos pensaban que debían hacerse ayudar por su descendencia. Por eso la *stásis* misma, calificada a veces de *émphylos* [familiar] nace en el seno del linaje –entre ciudadanos, o sea entre hermanos, como lo veremos– y una vez más deberá llegar a su fin en y por ese *phýlon* [raza, linaje] que la engendró, en nombre de la fraternidad de los *polítai* [ciudadanos].

Éris fue, por lo tanto, el hilo conductor de este recorrido por la memoria política y el olvido de lo político, cuyas etapas fueron palabras y ritos de palabras. Las palabras fueron *diálýsis* en primer lugar, luego *ménis*, ese dolor convertido en cólera, después *hórkos* y *leteo*, entre amnesia y amnistía. La imprecación, en el núcleo del juramento, es rito de palabra y gesto vocal; por medio de ellos prometemos no reanimar la memoria de los males, a menos que salgamos del paso mediante ese paso al acto que es la conmemoración negativa del día de la querella. Pero ya sea con palabras o con actos (como lo dicen los juramentados), para exorcizar a Éris es imposible eludir los procedimientos negativos y, de hecho, durante este largo esfuerzo por aclarar la prescripción de *me mnesikakeîn*, la negación ha estado omnipresente, ya sea en forma simple o duplicada, y como el sustituto más fuerte de la afirmación cuando ésta se hace denegación. Palabras con sentidos opuestos, procedimientos lingüísticos eficaces al servicio de la política cuando, en las ciudades, ésta se preocupa por conjurar lo político en cuanto conflicto, queriendo olvidar que fue este último quien la engendró. Bajo el signo de Éris, las palabras de la lengua, como si se dotaran de una nueva profundidad, se vuelven contra sí mismas o se hacen acto de habla. Vacilan, entonces, los apacibles cuadros de oposiciones donde lo bueno ocupa un lugar del otro lado de lo malo.

Y sin embargo, al invitar a todos los miembros del cuerpo cívico a esos actos negativos que sellan la reconciliación, las ciudades griegas inventaron la política. Que el historiador se tranquilice: los procedimientos positivos no tardarán en llegar.

Políticas de la reconciliación

Que la reconciliación existe la Atenas de los últimos años del siglo v a.C. lo muestra con suficiente claridad. Pero eso no quiere decir que se pueda olvidar impunemente el conflicto. Quisiera mostrar ahora, justamente, cuál fue el precio que la democracia restaurada tuvo que pagar por ese olvido. ¡Todavía un poco de paciencia! Antes de llegar al final de nuestro recorrido, vale la pena examinar algunas de las estrategias tendientes a establecer una reconciliación durable. En este punto, la categoría de lo político-religioso, tan apreciada por los antropólogos de la Antigüedad, deberá ceder el paso a la política pura.

En efecto, aunque fue la poesía, desde Hesíodo hasta Esquilo, la que dio una voz a Éris, la reconciliación será prosaica. Prosaica como el decreto que la instituye entregándola a una memoria de piedra escrita sobre una estela, semejante al modo en que los historiadores relatan el final de una guerra civil. Pero ningún relato de ningún historiador dice con tanta fuerza lo que se juega en la temporalidad cívica en el momento de terminar con la *stásis* como dos versos enigmáticos de Sófocles. La tragedia somete a dura prueba, sin duda, todas las positividades cívicas, y un pasaje de *Antígona*, bajo la apariencia de un paréntesis trágico,¹ va a introducirnos en la prosa de las amnistías.

En la Tebas de Layo, Edipo y Antígona, la noche de todos los odios llega a su fin. La guerra terminó y con ella la *stásis* de los hermanos enemigos de la que había surgido. El coro hace entonces su entrada para cantar el sol que acaba de levantarse en el horizonte, así como la derrota del enemigo de Argos. Después de celebrar a *Nike* (la Victoria gozosa que ha venido a salvar la ciudad), este canto de la *párodos* anuncia:

¹ Retomo aquí, aunque con cambios de fondo, un análisis esbozado en Loraux (1988b: 11-12).

¡Pongamos pronto olvido [*lesmosýnan*] de las recientes guerras [*polé-mon tôn nýn*] [...]!²

¿Combates del presente? Los comentaristas autorizados de la tragedia aseguran a porfía que esos combates son los que seguían librándose en ese momento mismo en la ciudad. Algunos, más atrevidos, van más lejos y traducen, con espíritu sereno, “los combates de ayer”.³ Traducción que no deja de resolver la dificultad, pese a que sólo la borra. Es como decir: el sol se levantó y en este mismo momento ya era ayer. Pero el texto, intacto, dice lo que dice, y creo que debe permanecer intacto. Si tuviera que explicar por qué razón es el “hoy”, y no el pasado, el que debe entregarse al olvido, diría que el coro de los tebanos, más lúcido de lo que se creería, o por lo menos lúcido en el instante mismo en que profiere algo que se parece a un lapsus, desmiente con ese *nýn* [en el presente, ahora] todas las certidumbres positivas que afirma por otro lado.

Desconoce, así, al celebrar la victoria, que es imposible asimilar el triunfo con una *níke me kake*,⁴ ya que la victoria entre semejantes sólo puede ser “mala”. ¿Pero qué diría entonces cuando los “semejantes” son hermanos que se han matado entre ellos? No diría, por cierto, como acaba de afirmarlo el corifeo, que de la derrota de los Siete contra Tebas —que abandonaron sus cadáveres al Zeus de la derrota— se ha exceptuado a los “dos malditos” (*toín stugeroín*)⁵ en virtud de su destino compartido. Ya que además de ser extraña, la aritmética que consiste en desfalcarse a Polinices y Eteocles del grupo de los enemigos lanzados contra Tebas,⁶ desde el punto de vista general griego es un error fundamental proclamar el *krátos*⁷ de semejantes que han triunfado uno sobre otro pagando por ello el precio de sus vidas.⁸ Sobre todo porque en lo que queda de la familia de los Labdácidos, la guerra sigue siendo implacable y no ha terminado: el recíproco asesinato de los hermanos instaura un presente, por cierto, que habrá que olvidar sin duda, pero más tarde, es decir, fuera de la tragedia. La tragedia recién

empieza, verá morir a Antígona, a Hemón y su madre, asistirá a la muerte de Eurídice y destruirá a Creonte.

Al anunciar el olvido en su canto introductorio, el corifeo sin duda se apresuraba. Pero en su formulación contradictoria tenía razón en un punto: hasta que no se hayan conjurado con dispositivos eficaces, la división y el odio se viven sin fin en el tiempo presente, un presente inmovilizado e hipertrofiado, que absorbe en sí toda temporalidad. La tragedia vive de ese presente del conflicto. Por eso no conoce reconciliaciones completas,⁹ ya que sería imposible, como lo propone el corifeo, pasar sin la menor solución de continuidad desde el “ahora” al olvido y porque, para procurarse una mayor seguridad, la fórmula cívica de la amnistía ha remplazado el olvido (y su ambivalencia) por la prohibición de recordar.¹⁰

A la inversa, la política positiva se ve obligada a romper ese encanto temible, y en las ciudades es necesario hacer de la *stásis* un pasado para que pueda existir un después.

En las ciudades bien reales, llega un día, pues, en que se hacen esfuerzos por reconciliarse. Como si olvidaran que juramento y olvido son hijos de Discordia, los ciudadanos intentan olvidar el conflicto jurando que nunca van a volver a evocar lo que está todavía presente en la mente de todos, ese “ahora” del odio que debe identificarse a toda costa y para siempre como pasado. Y es el pasado lo que se denomina en forma implícita cuando se nombran las “desgracias” en la versión ateniense del juramento, que es también la versión general griega. Lo mismo puede decirse de la “cólera”, como en Alifeira, aunque su versión, por ser arcadiana, sea menos eufemística —y sabemos que en su aspereza la Arcadia alimenta cóleras negras y disensiones salvajes—.¹¹

Tanto en Atenas como en Alifeira, en Megara y también en Kynaitha, se presta juramento de no recordar el pasado. No es quizá una cuestión menor el que se cumpla o no con la promesa jurada, y a juzgar por el asombro que sienten Jenofonte o Aristóteles por la lealtad de los demócratas atenienses a fines del siglo v a.C.,¹² es fácil deducir que la lealtad al juramento no era la conducta usual. ¿Quiere decir esto que, en la realidad de las prácticas

2 Sófocles, *Antígona*, Buenos Aires, Biblos, 1999, p. 78, 150-151.

3 Entre otros, P. Mazon (CUF).

4 Para esta noción, véanse los capítulos I y VII.

5 *Antígona*, 144. Mi traducción quisiera poner de relieve la afinidad etimológica entre *stugeros* [στυγερός, maldito, horrible] y Estigia [Στύξ, lo horrible].

6 A menos que sin saberlo, el corifeo anticipe la lógica de Antígona, que trata a Polinices con la misma vara que a Eteocles.

7 *Ibid.*, 146: *dikrateis lóghas*.

8 Es un modo de ser vencido por uno mismo (véase Loraux, 1986c). Para los hijos mellizos de Edipo, véase Alaux (1995: 73-111).

9 Como lo muestra Eurípides en *Las Fenicias*, a través del fracaso de Yocasta en reconciliar a los hermanos. En la tragedia, la única reconciliación posible se produce en la muerte, y ése será en realidad el caso de los hijos de Edipo.

10 Véase el capítulo VI.

11 Véase Polibio, IV, 17-21, sobre la *stásis* de Kynaitha. Véase Loraux (1995).

12 Jenofonte, *Helénicas*, II, 4, 43: *éti kai nýn ... toís hórkais emménei ho dêmos* (así concluye el relato) y Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 40, 3.

políticas, el temor religioso de los efectos de la imprecación no basta para prevenir al que traiciona el juramento? Habría que precisar tal vez que el partido de los espíritus fuertes se halla las más de las veces entre los oligarcas,¹³ mientras que el temor religioso se sitúa del lado de los demócratas, como lo mostró la “reacción” religiosa que siguió a la vuelta de la democracia.¹⁴ En todo caso, veremos que aleccionados tal vez por la experiencia de los otros, los habitantes de Nacone juzgaron que no era suficiente garantizar la solidez de la reconciliación mediante una mera prestación de juramento, ya que agregaron la institución del “hermanazgo”.* Quedaría por probar que la restauración de una fraternidad garantiza por siempre la solidez del lazo social. La ambivalencia de la figura griega del hermano —y mucho más cerca de nosotros, lo que se ha llamado “el recorrido sembrado de baches de la fraternidad” (Ozouf, 1989: 181)— podría incitarnos a dudar de ello.

¿Hemos llegado al término de nuestro trayecto? No del todo todavía, si es que queremos realmente aclarar la fuerza del *me mnesikakein* ateniense del año 403 a.C. Para comprender lo que recrea en forma durable el lazo comunitario entre ciudadanos reconciliados con más fuerza que el temor a los dioses, tendremos que interrogar el contenido positivo de la prohibición, que contemplaba (como ya lo recordamos al pasar) la posibilidad de recurrir a entablar juicios. Será ésta la oportunidad para examinar más de cerca la prohibición que se inflige a la justicia cívica de transar en las contiendas, contiendas que probarían que, a pesar de todo, la memoria del conflicto sigue velando sobre la ciudad.

Habrà llegado entonces, por fin, el momento de volver a Atenas.

¹³ Un espíritu fuerte es, por ejemplo, Critias. El caso de los oligarcas traidores después de una reconciliación es tratado por Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, IV, 74, 2-3. Recuérdese que en Kynaitha los antiguos exiliados masacran a los demócratas y no a los oligarcas.

¹⁴ Para un análisis de los demócratas atenienses, véase el capítulo XI.

* Traducimos así el neologismo francés “affrèment”. [N. de la T.]

VIII

La política de los hermanos

Es preciso que compongáis una ciudad, es decir, ciudadanos que sean amigos, que sean hospitalarios y hermanos.

San Justo

El recorrido de nuestra investigación sobre los caminos de la reconciliación empezará en Sicilia, con los *adelphoi hairtoi* (“hermanos electivos”) de Nacone. Gracias a la publicación de muy recientes documentos inéditos, se ha podido saber que en esta aldea siciliana, después de una divergencia (*diaphora*) que fue quizá una *stasis*,¹ la reconciliación (*didylisis*) entre ciudadanos se operó alguna vez en la forma de la *adelphothetia* (“hermanazgo”), es decir, repartiendo, para mezclarlo mejor, todo el cuerpo cívico en grupos de cinco “hermanos” sacados por sorteo. El grupo estaba compuesto por dos “hermanos enemigos” surgidos de los dos partidos antagónicos, encuadrados sólidamente por tres hermanos “neutros”. El conjunto podía así constituir, gracias a la alquimia de la amistad, un grupo muy unido de hermanos simbólicos (Asheri, 1982 y 1985; Loraux, 1987).

Hermanos simbólicos pero *adelphoi* [hermanos consanguíneos en griego] y no, como lo desearía el editor del decreto, hermanos en el sentido de miembros de una fratría (Asheri, 1982: 1044; 1985: 144-145).² de hecho, si el término griego *phrateres* no se pronuncia, es porque los habitantes de Nacone del siglo III a.C., fieles a las formas griegas de lo político, concebían cabalmente “la unión entre ciudadanos [...] de acuerdo con el modelo del parentesco por la sangre” (Glotz, 1904: 903). *Adelphoi* significa, pues, consanguíneos, pero consanguíneos ficticios, sacados por sorteo y, sin

¹ Véase el capítulo IX.

² Miembros de una fratría, los *fráteres* [del griego *φράτερ*] son “hermanos” puramente clasificatorios.

embargo, designados como “electos” (*hairetoi*).³ En resumen, contra la amenaza siempre creciente de la *stásis*, cinco por cinco y todos juntos, los ciudadanos de Nacone se volverán hermanos.

Antes de anticipar toda interpretación del decreto, tenemos que ver con claridad cuáles son las representaciones griegas de la fraternidad.

LOS HERMANOS CONTRA LA STÁSIS Y LA STÁSIS DE LOS HERMANOS

Hermanos unidos contra la *stásis*. ¿Debe sorprendernos esta figura? En absoluto. De hecho, esta figura que apunta en Sicilia a la eficacia simbólica de una celebración festiva repetida año tras año sólo asombra porque se inscribe en la realidad de una estrategia político-institucional.

En los textos, en efecto, hace mucho tiempo que podemos detectar la representación de una fraternidad eficaz contra la discordia. Un siglo antes, esta fraternidad se enunciaba como el fundamento más seguro de la ciudad platónica. La fraternidad que inventa Platón es eminentemente política, aun cuando sea imaginaria, como es el caso en la *República*. La operación se hace en dos tiempos, el tiempo del mito en el Libro III, momento de la ideología y su “bella mentira”, por un lado, y el tiempo de la construcción de la ciudad en el Libro V, por el otro. Es cierto que el recurso al mito viene primero (véase Loraux, 1981d), con el fin de convencer a los ciudadanos de su origen común y autóctono en virtud del cual, al haber nacido todos de la tierra, son “todos hermanos”.⁴ En un segundo momento, la

3 Este modelo contradice sin duda las prácticas políticas pero deja de ser contradictorio en el plano de un parentesco artificial, denotado por *hairetós* [elegido o electo], el cual se opone puntualmente a *ek génous* [nacido de]. Para esta cuestión, véase Loraux (1987: 31-32).

4 *República*, III, 414d-415a: *Adelphôn kai gegenôn*. Como en el *Menéxeno* (239a), los ciudadanos autóctonos son “todos hermanos nacidos de una misma madre”. A pesar de que desde el punto de vista etimológico significa “de la misma matriz”, *adelphós* tiene quizá para un griego el contenido de “hermano del mismo padre y madre” (Perpillou, 1984: 210-212), pero en un contexto de autoctonía, la palabra —y si fuera una astucia etimologizante de Platón?— sólo remite a la filiación materna. Se notará que se concibe a los hijos de la misma madre como unidos por un lazo más íntimo, lo cual se reitera en la prohibición ateniense del vínculo entre hermano y hermana que son hijos de padres diferentes pero de la misma madre. Encontramos representaciones análogas en una sociedad africana en la que los “hijos de madre” están unidos por el afecto y los “hijos de padre” por la rivalidad. Para este último punto, véase Olivier de Sardan (1984: 41, 63-64).

construcción política va a organizar un parentesco cívico generalizado según el cual los ciudadanos serán también hermanos, dotados en forma indivisa de una cantidad impresionante de “padres”, “madres” y “hermanas” (véase Sissa, 1986).

Pero nos bastaría remontar un poco en el tiempo, hasta los últimos años del siglo V a.C. en Atenas (que constituyen el horizonte de nuestra investigación), para comprobar que esa figura había desempeñado ya una función al servicio del imaginario cívico de la polis una e indivisible. Pensemos en el momento preciso en que, entre los dos ejércitos de ciudadanos —uno de los cuales ha vencido al otro— Cleócrito se adelanta dibujando ya un esbozo de reconciliación. Para decir verdad, la fraternidad cívica sólo está sugerida en la versión del discurso (transcrito por Jenofonte) de este combatiente demócrata, heraldo de los misterios de Eleusis, portavoz de la concordia e instalado en el *no man's land* entre ambos ejércitos.⁵ Sin embargo, ¿quién no la oye en el vibrante llamado que lanza en nombre de los “dioses de nuestros padres y nuestras madres”? Los dioses *patrôioi* de los atenienses son bien conocidos, por cierto, y, por otro lado, para definir el estatuto de hermano, es suficiente, como dice Plutarco,⁶ ser copartícipes de los mismos *hierà patroia* [sagrados padres]. Pero, al asociar íntimamente las líneas paterna y materna, el orador procede a una operación doble: exalta el doble linaje que en cada familia ateniense, desde el decreto de Pericles (451-450 a.C.), hace de un hijo un ciudadano y, a la vez, abre de nuevo la posibilidad de una vida cívica común para los ciudadanos autóctonos unidos por los mismos ancestros (Loraux, 1987: 31-32). Sólo con que los atenienses recuerden que son hermanos, la *stásis* podrá ceder su lugar a la reconciliación.

Pero existe un modelo de fraternidad muy diferente en el que el estatuto de hermano, lejos de acarrear la concordia, se asocia de un modo indisoluble con una *éris* sin concesiones. Encontramos, por un lado, la colectividad de los hermanos contra la *stásis* y, por el otro, los hermanos nacidos para combatirse —se distribuyen en parejas, míticas o genéricas— y Plutarco podrá emplear la expresión *stásis adelphôn* [combate de los hermanos] como un sintagma exento de contradicción.⁷

En el primer plano de los hermanos enemigos, hallamos por supuesto las parejas irreconciliables de *adelphoi* que en el teatro de Atenas la tragedia extrae de los mitos de otras ciudades. Su paradigma tebano lo forman

5 *Helénicas*, II, 4, 20-22.

6 *Del amor fraterno*, 149d.

7 *Del entrometimiento*, 518a.

los hijos de Edipo (Loraux, 1988c), aunque tengamos que estar atentos a no olvidar a Tiestes, Atreo y muchos otros... Pero volvamos a conflictos reales y verídicos.⁸ Ya sea que la animosidad entre hermanos preexista a la guerra civil o sea su efecto, una frase de Lisias en la que la enumeración de parientes asesinados en tiempos de *stásis* empieza por el hermano es significativa para nosotros.⁹ Y en el libro IX de las *Leyes*, en un fragmento sobre los crímenes familiares catalogables en la categoría jurídica de lo involuntario, Platón cita al “hermano que, en una sedición, matará a su hermano en la lucha o en alguna otra circunstancia similar, para defenderse del que empezó atacándolo”.¹⁰ No nos inhibirá el hecho de que el hermano asesino sea declarado en ese caso “puro de toda mancha como si hubiera matado a un enemigo” (*polémios*). Platón no hace sino acumular circunstancias atenuantes entre las cuales el estado de *stásis* ocupa un lugar preeminente junto a la legítima defensa.¹¹ Pero lo importante en este pasaje de las *Leyes* es que sólo el ejemplo de los hermanos se asocie con la guerra civil. Este ejemplo, además, arrastra tras de sí otros dos, en los que lo mismo se enfrenta con lo mismo en la forma del ciudadano que mata al ciudadano y el extranjero al extranjero.

A la consigna siciliana que hace que los hermanos se erijan contra la *stásis*, responde, por lo tanto, el tema insistente de los hermanos a favor de la *stásis*, acompañado fatalmente por “el par terrible de la fraternidad-y-la-muerte” (Ozouf, 1989: 177). Tenemos que aclarar esta configuración doble y contradictoria. Esto implica que nos detengamos en la o las representaciones del hermano, que nos interese por la tendencia muy griega de las categorías del parentesco consanguíneo a transformarse en categorías clasificatorias y que desarrollemos, por fin, la cadena semántica que lleva del hermano al ciudadano, pasando por el compañero.

8 No encaramos aquí el fenómeno “privado”, claramente expresado en los alegatos referidos a las querellas entre hermanos en torno a los repartos hereditarios, lo cual es también el caso de la *éris* de los hijos de Edipo. El aspecto privado es el único mencionado por Strauss (1993: 68).

9 *Contra Eratóstenes*, 92.

10 *Leyes*, 869c-d.

11 En su comentario del Libro IX de las *Leyes*, Gernet (1917b: 140) se interesa más por esa cuestión que por el caso preciso del asesinato del hermano que, para colmo y por culpa de una falta tipográfica, se transformó en “padre” [falta favorecida por la homofonía en francés *père/frère* (N. de la T.)].

¿QUÉ ES UN HERMANO?

Leamos a Hesíodo cuando predice los días terribles que darán su nombre a la edad de hierro:

Ni el padre será igual a sus hijos, ni los hijos al padre. Ni el huésped amará al huésped, ni el amigo al amigo, ni el hermano al hermano, como antes.¹²

Se nos advierte en este fragmento que mientras que la relación del hijo con el padre y del padre con el hijo es asimétrica, el lazo fraterno está hecho de reciprocidad y hasta constituye, por así decir, su modelo.¹³ ¿Cómo interpretar entonces una frase de Heródoto que, al aludir a los primeros reyes de Esparta, dice de esos mellizos que “y a pesar de que eran hermanos [*adelphós eóntas*], ambos mantuvieron entre sí, durante toda su vida, encontradas diferencias”?¹⁴ La expresión “siendo hermanos” se ha traducido “aunque hermanos”. Pero al faltar toda marca adversativa, el contexto podría entenderse también, con igual validez, en la forma “porque son hermanos”.¹⁵ La reciprocidad estaría sana y salva, pero a condición de darle un contenido muy diferente del término *phília*... El examen del número de ocurrencias de *adelphós* en el conjunto de la obra de Heródoto no será lo que nos permita resolver el problema, porque querellas y asesinatos entre hermanos abundan tanto en ella¹⁶ como el sacrificio y las pruebas de fidelidad,¹⁷ con la diferencia de

12 Hesíodo, *Los trabajos y los días*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1968, p. 72.

13 Aunque la traducción de P. Mazon (CUF) utilizada aquí no permite percibirlo, la reciprocidad entre huéspedes y compañeros pasa por la repetición de *xénos* y *hetaíros*, mientras que cuando se trata de hermanos, basta una sola mención de *kasínetos* (*oudè kasínetos phílos éssetai*), como si *kasínetos* incluyera de un modo implícito *kasínetoi* y como si la reciprocidad sugerida por *phílos* no fuera nunca tan evidente como en el caso del hermano.

14 Heródoto, *Historia*, Madrid, Gredos, 1981, VI, p. 283, 52.

15 Expresión análoga en III, 61 (cuando relata que Cambises asesina a su hermano Esmerdis) y también III, 145 aunque este último contexto sugiera un matiz más claramente adversativo.

16 Véanse las querellas en *Historia*... I, 92; I, 173; III, 139-140 y 145; V, 104 (reyes, bárbaros y tiranos); VI, 52 (reyes de Esparta) y los asesinatos en I, 35; II, 107-108, III, 30, 39, 61, 64, 65; IV, 76, 160; IX, 107-113. Se notará que querellas y crímenes se borran hasta desaparecer cuando los griegos pasan al primer plano en el momento de las guerras médicas.

17 Bárbaros, reyes y tiranos: II, 100; III, 119; IV, 5; V, 25, 99; VII, 7, 39, 156. Griegos: VII, 227; IX 33-35.

que querellas y asesinatos son propios de reyes y tiranos, sean o no bárbaros –pero sabemos que la monarquía espartana era considerada como un rasgo de arcaísmo, de ahí que se asimilara a Esparta con los bárbaros–, mientras que la fidelidad al hermano es un rasgo común compartido tanto por reyes bárbaros como por simples ciudadanos de Lacedemonia.

Hermanos amigos, hermanos enemigos: no se puede negar que la ambigüedad era ya homérica, manifestándose entre la “vocación” de los hermanos “a ayudarse” y el telón de fondo de los fratricidios y los crímenes familiares. El reciente comentario de Jean-Louis Perpillou (1984: 207-208, 210) acerca de los *katà phretras* del canto II de la *Iliada* (cuando Agamenón pasa revista al ejército ateniese distribuido según divisiones orgánicas), ha puesto de relieve la ley singular que los rige. Encontramos, por un lado, el imperativo fraterno de la ayuda mutua, cimiento eficaz de la sociedad, y, por otro, existe la realidad públicamente borrada de los fratricidios heroicos. No hace falta remontarse hasta Homero para convencerse de la amplia difusión de esa ambigüedad, en la que nosotros detectaremos un problema griego general. Pero importa saber que desde Homero hasta Aristóteles los datos del problema se han modificado apenas, si se coteja lo que se dice de lo mismo en su relación con lo mismo (ya sea que lo atraiga o lo rechace).¹⁸ Asoma a lo sumo, poco a poco, la idea de la dificultad de pensar el límite entre lo recíproco (donde se expresa la “amistad” [*philôtes, philia*] del uno por el otro, *allélous*) y lo reflexivo, que en lo que va de lo mismo a lo mismo y de sí mismo a sí mismo se transmuta rápidamente en relación de muerte (véase Loraux, 1986c y 1993a). Lo ideal sería limitarse a la reciprocidad, no ver en el hermano un doble¹⁹ sino simplemente al más próximo de los próximos, a quien se debe sostener y ayudar.

El hermano que ayuda al hermano es el ideal, pero constituye también un imperativo que no hay que transgredir.²⁰ El proverbio es citado por Demóstenes pero también por Platón en ese diálogo sobre el vínculo fraterno que es, en muchos de sus aspectos, la *República*.²¹ En las guerras

homéricas, esa ambivalencia tejía ya, en el campo de batalla, la experiencia de su condición de hermanos y héroes. Aliado natural, el hermano ayuda al hermano y muere con él en el combate o sobrevive para vengarlo.²² Si tuviéramos tiempo, tendríamos que leer a este respecto la hermosa página que dedica Heródoto a relatar cómo el rey Cambises mata a su hermana-esposa porque había llorado al asistir al espectáculo de dos cachorros que se socorrían mutuamente para defenderse de un leoncito. Ella lamentaba que le faltara a Cambises la ayuda de un hermano muerto. Como el rey sabía que era su propio asesino, eso le valió a la esposa, que era también su hermana, la condena a muerte.²³ Hay que reconocer que en esta historia entre hermanos es la mujer –la hermana– quien era doblemente fiel a la ley de la fraternidad.

Pero hay siempre voces disonantes. Ya Hesíodo, que no puede evitar pensar en Perseo, paradigma de los malos hermanos, afirma:

Y aunque trates con tu hermano, risueñamente, pon un testigo; la confianza y la desconfianza pierden igualmente a los hombres.²⁴

O de modo más explícito aun:

No hagas del amigo un hermano; si lo hicieras, no seas el primero en provocarle un mal.²⁵

Resulta de ello que el hermano es el menos fiable de todos los parientes o, por lo menos, aquel al que se trata peor.²⁶ En estas máximas donde se mezclan prudencia y amargura, no podemos no escuchar que “duras son las luchas entre hermanos”, como lo afirma un adagio de Eurípides que citará Aristóteles y luego Plutarco. Pero en este adagio que se asemeja a una constatación, hay que saber reconocer también que esas luchas son frecuentes. Uno puede adaptarse a ello o, también –lo cual es más fre-

18 Aristóteles, *Ética nicomaquea*, VIII, 1155b 32 y ss.; *Ética eudemia*, 1234b-1235a.

19 Véase Alaux (1995: 73-111) sobre los hijos de Edipo. Léase del mismo autor “Fratricide et lien fraternel: quelques repères grecs”, de próxima publicación en *Quaderni di Storia*.

20 En la formulación aristotélica de ese ideal (*Ética nicomaquea*, VIII, 1160a 5-6: *deinóteron... me boethêsai adelphôi e othneioi*), “no ayudar” en lo que se refiere al hermano es tan grave como “golpear” cuando se golpea al padre. Teniendo en cuenta que “golpear” se emplea a veces como eufemismo de “matar” –es el caso del término *patraloías*, nombre “prohibido” del parricidio–, podemos medir la fuerza de la prohibición que pesa sobre el abandono del hermano.

21 Demóstenes, *Sobre la embajada fraudulenta*, 238; Platón, *República*, II, 362d; IV, 427d.

22 Por ejemplo *Iliada*, V, 474; II, 409 y VIII, 317; XIX, 293 y VI, 421; XIV, 483-485 y XVI, 320.

23 Heródoto, III, 32.

24 Hesíodo, *Los trabajos y los días*, trad. esp. cit.: p. 78, 371-372.

25 *Ibid.*, p. 89, 707-708.

26 Plutarco glosa este pasaje de Hesíodo (*El afecto fraterno*, 491a-b) desviando su sentido en función de sus propios supuestos. Poniendo al hermano por encima de todo, adjudica a Hesíodo la idea de que es preciso desconfiar del amigo y no del hermano.

cuenta—, condenarlo, sobre todo cuando degenera en fratricidio, como en el caso de los hijos de Edipo. Porque el “crimen de dos hermanos, caídos bajos sus mutuos golpes, es una mancha que no envejece”.²⁷ Pero la *stásis* de los hermanos no por ello deja de formarse de nuevo en el horizonte del pensamiento, como el más testarudo de todos los hechos. Y es así que sin preaviso alguno, Aristóteles puede pasar de la concordia a la discordia invocando simplemente a los hijos de Edipo.²⁸ El mismo Aristóteles sabe, no obstante, que para una ciudad la guerra civil puede nacer realmente de una simple disensión entre hermanos igualmente fascinados por el poder. En las ciudades de Cnido, Marsella, Istros o Heraclea, por ejemplo, se reservaba sólo a los hermanos mayores el tan codiciado acceso a las magistraturas.²⁹

Entre los *adelphoi*, el conflicto sería, por lo tanto, tan natural como la amistad. Es cierto que entre los tres nombres griegos del hermano —*adelphós*, *phráter*, *kasígnētos*— sólo consideramos hasta ahora realmente, salvo algunos pocos ejemplos, el primero de ellos (que desde un punto de vista cronológico, según lo discuten historiadores y filólogos, es quizá también el primero). Ocupémonos ahora de los otros dos. Esto nos llevará, al mismo tiempo, a tener en cuenta la virtualidad clasificatoria que opera el vocabulario griego del parentesco.

NOMBRES DEL HERMANO

Platón nos suministró —como Benveniste (1969: 1, 210-211) lo recuerda con fuerza— una prueba de que *páter* no se confunde con el padre biológico en un pasaje de la *República* en el que piensa una ciudad sin conflicto, calcándola sobre el modelo de una gran familia. De un modo minucioso, distingue para cada ciudadano un genitor (*goneús*), desconocido para siempre, y la multitud de los “padres” comunes a todos.³⁰ En el registro de los hermanos, las cosas son evidentemente más complicadas, ya que las lenguas no se limitan a designar al hermano de sangre (*adelphós*). Al lado del *phráter*, que el griego comparte con muchas lenguas indoeuropeas, encontramos también el *kasígnētos*, un viejo término de parentesco indoeuropeo.

27 Esquilo, *Los Siete contra Tebas*, 681-682.

28 *Ética nicomaquea*, IX, 1167a 21-34.

29 *Política*, V, 1305b 2-18.

30 *República*, V, 457d, 461d, 471d.

Consideremos el *phráter*, que mencionaremos en singular (para designar a un individuo) (Perpillou, 1984),³¹ o en plural (en el marco de la colectividad de los *phráteres*) (Benveniste, 1969: 1, 221; Chantraine, 1968). En el primer caso, pensamos que la lengua homérica prueba que el término se utiliza para designar al hermano consanguíneo. En el segundo, sostenemos que su sentido, que remonta al indoeuropeo **bráther* (Benveniste, 1969: 1, 213; también Szemerényi, 1978: 22-23), es clasificatorio. En la época clásica, y tal vez mucho antes, sólo hay *phráteres* en el seno de la institución de la fratría, considerada por algunos como un “entre-dos” entre los registros del parentesco y de lo político (Roussel, 1976: 142). Ya sea que se acepte el sentido de entrada clasificatorio de este nombre de “hermano”, ya sea que en la historia del término señalemos un momento correspondiente a la “eliminación del sentido biológico” (Lévêque, 1985: 190), los hechos no se pueden negar: desde la *Iliada*, que afirma, por la boca autorizada del viejo Néstor, que para desear la “guerra intestina” no hay que tener ni patria ni ley ni hogar,³² el término *phráter* no habla, indiscutiblemente, de otra cosa que de política³³ pero por intermedio del parentesco, lo cual invalida toda traducción latina de *phratría* como *curia*.³⁴ Más que **co-uiri*, los *phráteres* son y deben ser hermanos simbólicos. Lo cual equivale a decir que su colectividad, solidaria por definición (Chantraine, 1968; véase Jeanmaire, 1975: 136), debe estar protegida de toda tensión. Un *adelphós*, hermano aislado en su singularidad, siempre puede oponerse a otro *adelphós*. En cambio, si los *phráteres* combaten, en tanto miembros de la *phretré* homérica, combaten “entre ellos [*katà sphéas*], codo a codo, frente al enemigo”,³⁵ lo cual da su sentido pleno a la afirmación de la *Iliada* acerca del sedicioso *aphretor*. Hermanos simbólicos, hermanos ideales, hermanos indefectiblemente solidarios. La fratría se transfigura en lo que describe Aristóteles en la *Política*, es decir, sobre la base de la comunidad, vínculo esencial entre aquellos que aseguran a la ciudad el bienestar, modelo reducido que vigila sobre el todo, instrumento muy eficaz al servicio de una

31 Véanse las reservas de Lévêque (1985: 189-190) a propósito del término *aphretor*, que reviste una connotación institucional (*Iliada*, IX, 63).

32 *Iliada*, IX, 63-64: *aphretor*, *athémistos*, *anéstios*. Véase el comentario de Glotz (1904: 991).

33 Véanse los escolios de la *Iliada*, II, 362-363 (que hablan de *sugeneiea* y se vinculan con *phule*), Esteban de Bizancio, s.v. *patra*, y Aristóteles, *Política*, II, 1262a 12.

34 Benveniste (1969: 258) muestra la asimetría entre *phratría* y *curia* (surgido de **co-uiriá*, el conjunto de los *uiri*) recusando así la legitimidad de una equivalencia que en la *Cité antique* Fustel de Coulanges (1864: 133-143, 149) aceptaba sin discusión.

35 *Iliada*, II, 366 (véase Roussel, 1976: 117).

política democrática preocupada por “mezclar” a los ciudadanos entre ellos.³⁶ En suma, para limitarse a Atenas, nadie es ciudadano si no es *phráter* y, al igual que todo ciudadano en un régimen democrático –intercambiable o por lo menos considerado como tal–, todas las fratrías tienen el mismo valor (Roussel, 1976: 142). ¿En la colectividad de los *phráteres*, entonces, no podría haber otra “fraternidad” positiva que la institucional?

Pensarlo así implicaría olvidar que existe también otro nombre para el hermano, es decir, *kasínetos*, que no por tener una acepción institucional mucho más vaga deja de ser un término clasificatorio. A decir verdad, mientras en plena época clásica y en una lengua poética puede designar tópicamente hermano de sangre (por ejemplo en la tragedia de Sófocles), *kasínetos* denota sobre todo una fraternidad entendida en su sentido más amplio en la esfera de la colateralidad. Si *kasi-* es un equivalente del hitita *kati-*, tendríamos que oír en *kasínetos* el sentido de “nacido con”, “pariente”. Y de hecho, si glosamos este término a partir de *suggenés* (“nacido con”), los escoliastas convergen en la misma interpretación. Nacido con, pariente, es decir, colateral, primo,³⁷ *kasínetos* abarca todas esas acepciones, justificando así las construcciones de los que sueñan con la *joint family* indoeuropea. ¿Y si *kasínetos* fuera el equivalente de *cognatus*...? (Szemerényi, 1978: 23). Así, en la epopeya homérica, en la que más de una vez los *adelpheoi* han muerto, están ausentes o han desaparecido, el grupo de los *kasínetoi* forma la muralla de protección más segura para el héroe. Los contornos del grupo son a veces imprecisos, pero su legitimidad³⁸ iguala la intensidad de afecto familiar que la rodea.

Los *kasínetoi* son, por lo tanto, los primos y, a la vez, los mejores compañeros (*étaí*) en el campo de batalla, porque en la lucha se ponen invariablemente del lado ventajoso (con y no contra). Los colaterales están siempre dispuestos a armarse para asistir a su “hermano” si éste vive una situación difícil.³⁹ Son los más seguros de los aliados porque la idea misma de traición parece serles desconocida por definición. Sería fácil compo-

36 Aristóteles, *Política*, II, 1264a 8; III, 1280b 37; V, 1309a 12; VI, 1319b 23-24.

37 Véanse Benveniste (1969: 221) y Lévéque (1985: 190) a propósito de la glosa que hace Hesiquio en su *Léxico* del vocablo *kásioi*.

38 Chantraine (1960) insiste con razón en el carácter legítimo de los *kasínetoi* y agrega que el término “gana en importancia jurídica” (para la misma raíz *gne-*, véase *gnesios*) lo que pierde en precisión.

39 Parientes o primos. Véase *Iliada*, xv, 545 (con los escolios); xv, 456 y 674 (con los escolios) y sobre todo *Odisea*, xvi, 115 y ss. (parientes por los varones en el caso de dos linajes colaterales que sólo producen hijos únicos). En el caso de descendientes de hermanos, véase Heródoto, I, 171, aliados naturales: *Odisea*, xvi, 97-98 (retomados de 115-116). Véase Glotz (1904: 78) para el rol de los colaterales.

ner una bella ciudad con un grupo de *kasínetos*. Sin embargo, Heródoto marca un matiz que no es insignificante ya que sitúa a un grupo así, si es que existe, en los confines del mundo escita y no en el país griego:⁴⁰

los agatirsos [...] mantienen relaciones sexuales con las mujeres a discreción, para tener entre todos ellos lazos de parentesco y, merced a este vínculo común, no verse sujetos a la envidia y el odio mutuos [*hína kasínetoi toí te allelois ósi kai oikeioi eóntes pántes, mete phtónoi met'ekhtet khréontai es allélous*].⁴¹

¿Será una ficción esta ciudad de los *kasínetoi* que ignoraría los celos y el odio? No es ni más ni menos ficticia que la ciudad platónica, donde, en condiciones muy semejantes, los hermanos se dan el nombre de *adelpheoi*...

En la serie *adelpheoi*, *phráteres*, *kasínetoi*, corresponde al primer término (el único que designa al hermano de un modo clásico) cobijar toda la ambivalencia de la relación fraterna. Sin embargo, por más que *phráteres* y *kasínetoi* sugieran una alianza indefectible, preservada por esencia de toda tensión, se notará que esos términos no expresan la figura más pura de la política griega. Es cierto que la fratría es necesaria pero –por lo menos en Atenas después de la reforma de Clístenes– está desprovista de todo poder real, y después de Heródoto la prosa, lengua de la política, olvida el *kasínetos*.

¿Y si, de una vez por todas, hubiera que convivir con la ambivalencia? En ese caso el conflicto no estaría lejos, pronto lo abordaremos. Pero ¡paciencia todavía!

LA CIUDAD DE LOS HERMANOS

Antes de volver al conflicto, intercalaré una etapa de conciliación: la ciudad griega tal como quiere ser⁴² o, por lo menos, tal como los filósofos se complacen en pensarla. Y cuando pensar, como en Aristóteles, es clasificar –situar por ejemplo relaciones de reciprocidad, próximas pero diferentes, en una graduación que desde la familia, célula de base, va llevando

40 Es cierto que los escitas son los más griegos entre los bárbaros (Hartog, 1980), pero si la noción de ciudad les es desconocida, los agatirsos la ignoran con más razón todavía.

41 Heródoto, *Historia*, trad. esp. cit.: IV, pp. 384-385, 104.

42 Para la fórmula aristotélica, “la ciudad quiere ser”, véase el capítulo II.

sin demasiados hiatos hasta la ciudad, a la vez premisa y conclusión del discurso—, se constituye claramente la cadena de las relaciones de *philia* que va desde el hermano hasta el ciudadano pasando por el compañero.

Son *adelphoi* todos lo que descienden de los mismos padres: los *adelphoi* son entre sí como compañeros (*hetaîrbi*), lo cual no significa que a su vez todos los compañeros puedan pensarse como hermanos. Entre el eje vertical de la filiación y el horizontal del compañerismo, el hermano oscila sin que se colme nunca el hiato entre la sangre y la reciprocidad de los semejantes.⁴³ La operación de Aristóteles es tendenciosa, sin duda, ya que apunta a confundir en uno solo al hermano y al hermano elegido. Pero como la figura intermedia que realizaría esta ficción no existe, este tipo de pensamiento nos obliga a razonar por simple contigüidad, pero también por misteriosas afinidades. No se puede negar, en efecto, que hay hermandad en el *hetaîros*:⁴⁴ ¿uno y otro no participan acaso, como los *kásioi* lacedemonios,⁴⁵ de la misma clase de edad?⁴⁶ Se trata, por lo tanto, de semejantes entre quienes, como en el proverbio que a Platón le gusta citar, “todo es común”.⁴⁷

La asociación entre “hermano” y compañero era ya recurrente en Homero, que empleaba ya sea la fórmula *hetaîros te kasígnētos te o kasígnētoi te étai te*.⁴⁸ Ya en esa época el pensamiento se aplicaba a cotejar y reevaluar sin fin los méritos de uno y otro.⁴⁹ Pero para pensar la articulación entre relaciones sociales próximas y a la vez muy distintas, en la distancia entre Homero y Aristóteles, insistiremos en ese eje que es el *hetaîros*: más que un hermano para Alkínoos, en el mejor de los casos semejante a un hermano en

la poesía de Teognis,⁵⁰ y en una escala graduada de “amistad”, lo bastante cercano a un hermano como para que el mero enunciado de su nombre autorice a franquear el límite entre el parentesco y la sociabilidad.⁵¹

Hermano/compañero de la misma edad/compañero/ciudadano: Aristóteles nos ayudó a completar la serie. Hasta podremos imitar a los pensadores griegos de lo político e inspirarnos de ellos para introducir algunos atajos entre los dos extremos de la cadena. Si lo que “mantiene junta a la ciudad” es la amistad, la relación fraterna podría ser —¿por qué no?— su forma más pura.

De aquí deriva la bella mentira platónica, destinada a hacer creer a los ciudadanos que habiendo nacido todos de una misma madre, la tierra, son realmente *adelphoi*. De ahí también la insistencia del *Menéxeno* en la fraternidad compartida de los atenienses autóctonos⁵² y más de un desliz platónico entre el hermano y el ciudadano.⁵³ Pero concentremos nuestra atención esencialmente en todo lo que, en este modelo, constituye al ciudadano modelo, *polítes* de la mejor *politeía*. Ese ciudadano es demócrata en el *Menéxeno* y timocrático en Aristóteles, pero en ambos casos, la amistad de los hermanos sella la unidad de los conciudadanos.⁵⁴ Hasta llega a ocurrir que en una frase ocasional, Aristóteles otorgue al “régimen de los hermanos” (*politeía he tôn adelphôn*)⁵⁵ el nombre de *politeía*, el más valorizado de todos cuando un régimen se designa como el Régimen por excelencia —como ocurre aquí— porque la esencia de toda *politeía* se encarna en él.

La operación filosófica tiene la suficiente potencia como para hacernos olvidar, por poco, que la comunidad de los hermanos que funda la ciudad y el Buen Gobierno fraterno son puras ficciones o, por lo menos, modelos. Pero retornemos ahora al mundo sublunar, donde la realidad que se comprueba mayormente es la del conflicto. En la ciudad desgarrada, los hermanos se enfrentan unos con otros.

43 Resumo aquí un largo pasaje de la *Ética nicomaquea*, VIII, 1161b 11-1162a 15. Sobre la “esfera de empleo” de los términos *étas*, *hetaîros*, “que excluye la de las estructuras familiares”, consúltese H. Van Effenterre (1987: 47).

44 Aun cuando, para reducir el intervalo, deslizáramos entre el hermano y el compañero las tropas de refuerzo de los “primos hermanos y otros *syngeneis*” (*Ética nicomaquea*, *ibid.*).

45 A la glosa de Hesiquio mencionada más arriba agregaremos la que le sigue: *kasēs helikiotes*. Véase Calame (1977: 377-379).

46 Los *hetaîros* son contemporáneos de hecho. Para los hermanos y la cuestión de la edad, véase *Ética nicomaquea*, VIII, 1161a 3-6.

47 Véase *Ética nicomaquea*, VIII, 1159b 25 y ss. (en que hermanos y compañeros son las únicas figuras que pueden superponerse a la de los ciudadanos) y IX 1164a 29-33, en que se atribuye la *parrhesía* (“la libertad de palabra democrática”) a las relaciones entre compañeros y hermanos, padres, *phulêtes* [miembros de una tribu] y ciudadanos.

48 Véase *Odisea*, XXI, 216; *Ilíada*, IV, 441, incluidas las observaciones de Glotz (1904: 85-89).

49 *Odisea*, VIII, 546, el huésped y el suplicante toman la posición de hermanos (*anti kadignētou*). Véase también VIII, 585-586.

50 *Odisea*, VIII y Teognis, 97-99.

51 Véase Aristóteles, *Ética nicomaquea*, VIII, 1159b 35-1160a 2 (desde la familia a los *hetaîroi* y a los ciudadanos). Véase también 1161b 25-26 (desde los hermanos a los *hetaîroi* y los ciudadanos). Se observa el mismo movimiento en la *Ética eudemia*, IX, 1242.

52 *República*, III, 414d-415a. *Menéxeno*, 239a. Fraternidad que opone la ciudad a su exterior pero que, en el contexto de la ciudad griega, no es la “fraternidad xenófoba” (Ozouf, 1989: 174) inventada por el jacobinismo. Véase a este respecto Loraux (1982).

53 *Leyes*, I, 627c; IX, 888b 5; véase también IX, 869c-d.

54 *Menéxeno*, 238d-239a. *Ética nicomaquea*, VIII, 1160a 28-30.

55 *Ética eudemia*, IX, 1241d 26 y ss.

EL PARENTESCO PUESTO A PRUEBA POR EL CONFLICTO

No tenemos por qué no creer en Lisias –sobre todo porque habla aquí en su propio nombre– cuando afirma que el mayor crimen de los Treinta fue haber sometido a los ciudadanos a entablar una “guerra impía” contra sus hermanos, sus hijos y sus conciudadanos.⁵⁶ Bajo la obligación terrible de la *stásis*, se mataría entonces a lo que es más querido para nosotros, es decir, un hermano, un hijo. Hijos y hermanos cuya pérdida se considera como irreparable desde la época homérica, ya que se la mira desde el punto de vista del guerrero de edad madura que se sabe siempre en peligro de muerte: hay que saber vengar la muerte de un hermano o un hijo asesinados, pero también hay que aceptar una justa compensación gracias a la cual el asesino escapará al ciclo interminable de la venganza.⁵⁷ Un hijo y un hermano son, además, desde el punto de vista del ciudadano, esos que se quiere retener en el momento de partir para una empresa colonial, a pesar de que el legislador haya decidido que en cada *oikos* [casa familiar] el hijo o el hermano abandonaría al padre y al hermano.⁵⁸ Un hijo, un hermano, en suma, no son otra cosa que otro sí mismo.⁵⁹

Ahora bien, esos otros sí mismos son justamente aquellos a los que se mata en una *stásis*. El padre mata al hijo (cosa que Tucídides designa claramente como un más allá de la transgresión),⁶⁰ y el hermano mata al hermano, cosa que por mi parte definiría gustosa como la guerra civil común, ya que el hermano es también el paradigma del ciudadano.

A quien objetara que son éstas observaciones obvias (ya que en la esfera del *oikeion* son muy escasas las figuras del adversario potencial) (véase Loraux, 1986c), le aconsejaría el ejercicio siempre fructuoso, y aquí más necesario que nunca, que consiste en comparar las figuras griegas de la

56 Contra Eratóstenes, 92.

57 *Ilíada*, IX, 632-633; XXIV, 46-47; *Odisea*, IV, 225 y XXIV, 434. Véase también Esquilo, *Agamenón*, 327 (*andrón kasignéton*).

58 Véase Meiggs y Lewis (1969: 5) (fundación de Cirene), II, 38-39. Compáreselo con Heródoto, *Historia*, IV, 153. Agréguese Meiggs y Lewis, 20 (ley de los locrianos del Este referida a la colonización de Naupacta, I, 7).

59 Por ejemplo en Heródoto, I, 45, Adrasto, que ha matado involuntariamente al hijo de Creso, es calificado de *phoneüs tou katherantos*, “asesino de su purificador”. Creso mismo lo había purificado acogiéndolo en su hogar: matar al hijo es matar al padre.

60 Tucídides, *Historia*..., III, 81, 5. Compárese este pasaje con el silencio de Aristóteles sobre ese tipo de asesinato en la tragedia (*Poética*, 1453b 19-22). Para una evaluación respectiva de los asesinatos de hijos y hermanos, véase Loraux (1987: 20-21).

stásis con las representaciones romanas del crimen familiar en la guerra civil. La tarea no es difícil ya que en Roma la cuestión está claramente constituida como tal, como lo prueban Apiano o Velleius Paterculus, cuyas verdaderas listas razonadas transforman los lazos familiares en vínculos mortales a causa del odio público (véase Jal, 1963: 269-270, 414-415).⁶¹ Un historiador de Grecia, obligado a trabajar con restos dispersos de material –indicaciones aisladas, menciones muy generales de *syngeneis* masacradas– sentirá sin duda envidia o alivio, según el caso, al no poder disponer de un material tan rico en documentación. Pero, sobre todo, habrá de descubrir que una figura, por lo menos, reemplazó a la otra, ya que en el rol de la víctima privilegiada escandalosamente asesinada, el padre (los Padres) reemplazó al hijo. Porque en las guerras civiles romanas, es el hijo quien mata al padre.

Frater pero también y sobre todo *parens*. A ellos y no a otros se mata en Roma. Agregaremos que para destruir completamente la *familia*, en la que el esclavo es un “hijo”, éste también llega a participar en la masacre matando al amo. Entre muchos otros textos, nos lo prueba la *Farsalia* de Lucano:

Un hierro nefando hundi6 el esclavo en las entrañas de su dueño, los hijos se empaparon en sangre paterna, llegó a haber contienda sobre a quién correspondería cercenar el cuello de un padre, murieron hermanos por la recompensa otorgada para ello a sus hermanos.⁶²

Matar al hermano, así como en la leyenda R6mulo mat6 a Remo. Si es que reside aqu6 el conflicto fundador de la ciudad, ser6 de esperar que se calque tambi6n sobre 6l el crimen paradigm6tico del *bellum civile* en Roma. Ahora bien, por m6s que repita los 6r6genes de Roma, ese asesinato no deja de presentarse a menudo como un tema literario, marcado de un modo tendencioso por la imitaci6n de un modelo griego (o tebano, para ser m6s exacto: matarse entre hermanos es actuar como los hijos de Edipo).⁶³

Aunque nos cueste, pues, no queda m6s remedio que comprobar que entre los innumerables horrores de la guerra civil, el premio de honor les

61 Léase sobre todo Velleius Paterculus, II, 67 y Apiano, *Guerras civiles*, IV, 12-14 (proscripci6n de Sila). En lo que concierne a los casos singulares (Apiano, IV, 17-30), la prosografía de F. Hinard (1985), en la que la responsabilidad incumbe esencialmente a los hijos y a los hermanos, no se aparta casi de las fuentes literarias.

62 Lucano, *Farsalia*, Madrid, Gredos, 1984, II, p. 114, 148-151 (véase tambi6n Jal, 1963: 406-411).

63 Véase Jal (1963: 406-411) para las *antiques fratrum discordiae*, aun cuando insiste en los esfuerzos de Augusto por eliminar el tema fraticida de la leyenda de R6mulo (408). Para la influencia griega y sus l6mites, cons6ltese *ibid.*: 401-405.

corresponde a los hijos, si no por su frecuencia, por lo menos en cuanto a su intensidad.⁶⁴ En la ciudad romana, el horror se vuelve norma en la medida en que la guerra, instalada en el núcleo de la familia, se vuelve *plus quam civile*.⁶⁵ Por lo tanto, es preciso considerar, con Yan Thomas (1981: 714), que el asesinato recíproco entre hermanos es sólo una etapa (por así decir todavía imperfecta) hacia el parricidio como emblema por excelencia de la transgresión. Ese “parricidio” que los textos rempazan a menudo con gusto por el nombre de guerra civil⁶⁶ porque, entendido simplemente como asesinato del padre,⁶⁷ *parricidium* nombra un acto cuya índole no tiene nada que ver con la idea del más grave de los homicidios (Thomas, 1984a: 77-78).

Razones específicamente romanas rigen este *tópos*, por ejemplo la estructura política de los vínculos familiares, la imbricación de la familia y la ciudad, en una palabra, la institución de la *patria potestas*. Todo esto ya se ha demostrado⁶⁸ y no me compete a mí volver sobre ese tema. En cambio, me parece que algunos puntos pueden aclarar una investigación en la que no nos satisface comparar a Grecia solamente con Grecia.

Por ejemplo, mucho hemos de aprender de la comprobación de que las guerras civiles favorecieron en Roma la aparición de una peligrosa contigüidad entre el término de *Pater* (o *Parens*) *patriae* y el término *parricida* (Jal, 1963: 469-470; Thomas, 1981: 653, 690-695). Volviendo a la *stásis*, hemos de sacar provecho de esa contigüidad para medir la distancia que separa dos maneras de pensar la ciudad, la familia y la articulación entre ambas.⁶⁹ Si la manera griega de integrar a la familia en la ciudad consiste

64 En el libro VII de *Farsalia* (el gran combate), encontramos siete fratricidios y ocho parricidios. Para evaluar la intensidad, véase la caracterización de Velleius Paterculus acerca del grado de fidelidad de cada miembro de la *familia*: *filiorum nullam* (II, 67, 2).

65 Lucano, *Farsalia*, I, 1.

66 Véase también Mazzarino (1983: III, 73), sobre Vipitane Messala, que al abordar la guerra civil del año 69, la asociaba con el parricidio, relatando en una página trágica la historia de un hijo que da muerte a su padre durante el combate.

67 Sin tomar partido en cuanto al problema etimológico (¿se trata de matar al semejante o al hermano?), nos interesa aquí la representación de ese acto.

68 Véase Thomas (1983: 120, 122-123, 135) y en el mismo volumen las contribuciones de Botteri, M.-A. Bonnefond, J.-M. David. Para la *patria potestas* en el centro de esa representación de los hijos contra los padres, véase Thomas (1981: 690; 1984a: *passim*).

69 Se notará que Fustel de Coulanges, imbuido de sus preferencias “romanas”, las proyecta sin vacilar sobre Grecia, no dando ningún lugar a los hermanos excepto en las sucesiones compartidas. En el índice de *La ciudad antigua*, la entrada “padre” es notable por su abundancia, mientras que la entrada “hermano” no existe.

en dar al hijo la autonomía que Roma le niega hasta la muerte del padre, no es de extrañar que la participación del hijo en el *oiketos polémos* [la guerra familiar] no tenga, al fin y al cabo, un gran relieve. A pesar de la reiteración con que los cómicos atenienses bromeaban en torno al parricidio, el odio del hijo hacia el padre no parece haber tenido nunca una dimensión política real en una ciudad como Atenas, donde el padre y el hijo, sentados uno al lado del otro en la asamblea de los ciudadanos, se veían por ese hecho políticamente igualados.⁷⁰ Por lo tanto, no se eleva el gesto del hijo criminal, por condenable que sea, al estatuto de monstruosidad paradigmática: como en la *stásis* todo se procesa entre ciudadanos, entre el hijo asesino y el padre que mata al hijo, el pensamiento griego puede elegir; y como ya lo dijimos, elige de hecho la segunda figura como lo impensable por excelencia:⁷¹ impensable como la *stásis*, más impensable aun que el parricidio, que no es en Atenas el reverso de una supuesta *patria potestas*, pero tampoco es ese fantasma que obsesiona a los historiadores romanos.

Sigue siendo cierto, sin embargo, que el padre que mata al hijo no es más que un caso límite respecto de lo que llamaré la norma de lo anormal. Si en Grecia los ciudadanos son hermanos, lo son tanto en la *stásis* como en la ciudad pacificada, y la figura del hermano que ataca al hermano, enemigo íntimo convertido en adversario político, constituye el modelo más elaborado del odio político.

Llegados a este punto de nuestra investigación, se presenta la oportunidad (y la gran tentación) de proceder a una reflexión más amplia sobre la ciudad y la familia, desde Atenas hasta Roma, y desde Roma hasta Grecia. No dispongo del tiempo y el espacio necesarios para ello y tampoco quiero caer en generalidades. Me limitaré, por lo tanto, a algunas brevísimas indicaciones:

1. Al adoptar el lugar común según el cual toda guerra civil se designa como una “guerra fratricida”, olvidamos que el hermano no es en toda época ni en todo lugar la figura obligatoria de la víctima de los combates intestinos. Sin duda, los sediciosos de las ciudades griegas, en la medida en que son *homoiōi* [semejantes], parecerían confirmar la adhesión a aque-

70 Si se quiere leer una discusión matizada sobre la “realidad” de la tensión entre padres e hijos, véase Strauss (1993: 130-178), especialmente las páginas 153-166 sobre Aristófanes.

71 El tiempo de guerra, en que los padres entierran a los hijos, invierte el orden normal y pacífico de las cosas, en que son los hijos quienes entierran a los padres. La *stásis*, en cambio, atraviesa el límite absoluto del horror cuando el padre mata al hijo.

llo que al fin y al cabo es un mero automatismo semántico. Ahora bien, incumbe a los especialistas en Roma resistir a esta tentación y desconfiar de las “fraternizaciones” y las “guerras fratricidas” que abundan en el discurso de los modernos a propósito de *bellum civile*, cuando en realidad los textos latinos hablan de *parricidium*.⁷²

2. Si abordamos ahora la noción de *bellum plus quam civile* (Jal, 1963: 19-21, 36), constataremos que el conflicto que afecta a la familia es de hecho más grave en Roma que la guerra civil propiamente dicha, cuyo nombre evoca simplemente la lucha entre ejércitos de ciudadanos. Todo ocurre como si la familia fuera un valor impoluto porque se supone en ella algo primordial o absolutamente originario: “Guerra más que civil”, guerra en la familia. Se puede comentar esta fórmula recordando que en Roma la familia funda la ciudad (*ibid.*: 394), lo cual le vale a menudo ofrecerse en espectáculo como el modelo por antonomasia de las virtudes romanas, tal como ocurría en la ceremonia aristocrática de los funerales públicos.⁷³ Pero hay que agregar además que por sí sola la familia (una familia) puede realmente arrastrar detrás de ella a la ciudad haciéndola caer en el *bellum civile* (Thomas, 1984a: 66). Es así que los Gracos, como se sabe, son considerados como los principales responsables de décadas de luchas civiles sangrientas (Botteri, 1989: 88-89 y 99-100). ¿Diremos entonces que en el pensamiento romano del conflicto la familia sería en última instancia una realidad, mientras que en Grecia ella es modelo y hasta espejo para la ciudad dividida por la *stásis*?⁷⁴ Evidentemente, una oposición tan tajante no merece confianza. Con todo, la afirmación “la ciudad griega es una familia” debe en primer lugar entenderse como una de las figuras simbólicas más eficaces de la colectividad llamada *pólis*.

3. *Suggéneia* por un lado, *parentes* por otro. En Roma, donde los padres (los *Patres*) ocupan la cima de la pirámide, se habla de “parientes” (nosotros heredamos el término tardío de *parentas* y quizá la cosa misma). En Grecia, y más particularmente en Atenas, se dice *suggéneia*. No es sorprendente que en la cotidianeidad de los pleitos privados, el sentido de esa palabra se vuelva brumoso y pierda su univocidad (Sissa, 1986: 183). Pero en la gran mayoría de los casos, *suggénéia*, como lo reconoce al pasar algún orador ateniense, designa esencialmente, como lo esperábamos, la

72 Véase Jal (1963: 295-296) (“fraternización”). Las ocurrencias de “fratricidio” son abundantísimas cuando en realidad, como se lo comprueba en Petronio (*Satiricón*, 80, 1) la palabra empleada es *parricidalis*. Para los usos figurados del parricidio, véase Thomas (1981: 682).

73 Véase Polibio, *Historias*, VI, 52-54, con las notas de Loraux (1981a: 43).

74 Para los datos griegos del problema, véase Loraux (1987).

colateralidad en su oposición a la filiación, colateralidad que en esta circunstancia lleva el nombre de *génos*.⁷⁵

Syngeneis —Homero decía *kasígnetoí*—: por última vez, pues, los hermanos serán la figura griega de lo que nosotros, herederos de una lengua enteramente latina, llamamos los padres.* Pero, en forma tendenciosa y parcial, son los hermanos los que constituyen la ciudad griega, ya sea que goce de la paz (y se exaltará entonces, con Esquilo, la *koinophiles dianóia* política, muralla protectora contra los horrores del *génos* [familia]),⁷⁶ ya sea que la arruine el conflicto, en cuyo caso no habrá odio más fuerte, a la vez familiar y “político”, que el de los hijos de Edipo.⁷⁷

75 Iseo, *Sucesión de Cirón*, 35. También véase en Platón, *Leyes*, IV, 718a 7, la distinción entre *égkono/syngeneis*.

* *Parents* en el original francés, que significa al mismo tiempo *padres* y *parientes* [N. de la T.].

76 *Euménides*, 985.

77 En *Siete contra Tebas* (880-883), la rivalidad mortal de los hermanos es familiar y política de un modo indisociable y sólo la espada los reconcilió (883 y 941): *pikrós lytér neikéon*. Véase para este punto Alaux (1995: 73 y ss.).

IX

Una reconciliación en Sicilia¹

A fines del siglo IV y principios del siglo III antes de nuestra era, los habitantes de una aldea siciliana de Nacone se reconciliaron después de una *diaphorá*. Grabaron en bronce la memoria de este acontecimiento y lo codificaron mediante un decreto. Hemos aludido ya en los capítulos precedentes al texto de ese decreto, en el que ha llegado ahora el momento de detenernos.

¿Se justifica volver a ocuparse otra vez de Nacone?² A partir de 1980, año en que se publicó el primer documento sobre este villorrio, y durante una década, historiadores y lingüistas comentaron abundantemente la inscripción de Nacone, felices de disponer de un texto nuevo y en muchos aspectos único.³ Ahora que el entusiasmo ha cedido un poco, podemos dejar de lado otros aspectos y dedicarnos a la reconciliación de Nacone.

Este decreto es, sin duda, un documento excepcional por la sincronía simbólica que supone entre su redacción formal y el procedimiento jurídico prescrito, que enlaza en un nudo indisoluble los registros político y religioso (convocatoria a una asamblea y sacrificio) (véase Asheri, 1982: 1038). Pero, además, es excepcional por la manera en que, haciendo de la institución una fraternidad (esa noción tan apreciada por las especula-

1 Texto inédito. Presenté una primera versión al Instituto de Derecho Romano.

2 Estaba asentada cerca de Entella, al sudeste de Segesta, equidistante entre Palermo y Selinunte. Para su localización, véase Vam Effenterre (1988). Acerca de las circunstancias del decreto, establecido sin duda en 345 a.C., consúltese Dubois (1986).

3 G. Nenci (*ASNP*) lo publicó por primera vez en 1980. En 1982, D. Asheri procedió a una publicación sistemática (Asheri, 1982) y se constituyó un archivo que comprendía los artículos de S. Alessandri e I. Svalli (Savalli, 1982). Una discusión se entabló luego en que intervinieron Asheri (1985), P. Gauthier (*ASNP*, 1985), L. Dubois, H. y M. Van Effenterre. Yo misma comenté el problema de los hermanos en Loraux (1987).

ciones filosóficas), comporta también una representación general griega de la *stásis* y la *homónia*. Por todas esas razones, la reconciliación de Nacone merece entrar en la serie de las que conocieron la Atenas de 403 a.C. o la Alefeira helenística. Pero esta condensación de aspectos en cuya singularidad excepcional ha insistido David Asheri en realidad no lo es si consentimos en ver en ella una estrategia política entre otras para proteger la ciudad del conflicto. El lector, acostumbrado ya a las operaciones cívicas de borramiento ostentoso,⁴ podría incluso ver en ella un documento tan ejemplar como luminoso de este tipo de procedimientos.

CÓMO SALIR DE UNA *DIAPHORÁ*

Presentaré a continuación una traducción completa del texto, aunque no me proponga comentar todos sus elementos:

Bajo el arcontado de Lukios, hijo de Kasios 1
y de Filónidas, hijo de [Fil] [...]
el cuarto día de Adónios. Decisión de la asamblea y del Consejo:
ya que la fortuna hizo avanzar bien [las cosas]
[y los asuntos comunes
de los naconienses se han enderezado 5
y ya que es ventajoso que en el futuro vivan también
como ciudadanos [*politeúesthai*] en buen acuerdo
[entre sí;⁵ y ya que
sobre todo los enviados de Segesta aquí presentes,⁶
Apellikos, hijo de Adeidas, Attikos, hijo de Pistôn,
Dionisos, hijo de Dekios,
en vista de los intereses comunes a todos los ciudadanos
han dado consejos,
que se decida reunir, el 4 Adónios, la asamblea
[de los ciudadanos,
y que todos aquellos para los cuales la divergencia
[*diaphorá*] 10

4 Véase el capítulo vii.

5 Traduzco de este modo *homónia* par evitar las asonancias romanas con "concordia".

6 Los *diallaktêres* [mediador, conciliador]. Véase el capítulo iv.

entre los ciudadanos tuvo lugar cuando luchaban
[*agonizaménouis*]
en torno a asuntos comunes, convocados
[*eklethêntas*]
a la asamblea, procedan a la reconciliación
con ellos mismos, haciendo una lista
[*progapsáto*]
para cada uno de los dos grupos [*hekaterón*]
[de treinta.
Para aquellos que fueron adversarios [*<hup> enantiói*]
[antes,
que cada uno de los dos grupos
haga la lista para el otro [*hekáteroi hekáteron*].
Que los arcontes, después de haber inscrito sobre
[una suerte 15
[*klarographesantes*]⁷ los nombres de cada grupo
[por separado
y haberlos echado en dos urnas, sorteen
uno de cada grupo [*héna ex hekaterón*]
y que, sobre el resto de los ciudadanos, agreguen
[por sorteo tres
a los dos, excluyendo las parentelas que la ley
ordena apartar de los tribunales.
Que los que tengan el mismo lote [o suerte]
[entre ellos
sean hermanos de elección entendiéndose 20
[*homonoóintes*] los unos con los otros [*allálois*],
en toda justicia y amistad [*phílias*]. Cuando las sesenta
suertes se hayan echado todas tanto como las
[que forman
parte del mismo lote, que el resto de los ciudadanos,
las sorteen todas por grupo de cinco, sin componer
juntas las parentelas, como se ha escrito, 25
y que entre ellos sean hermanos también como [los anteriores,
los que forman parte del mismo lote.

7 Como la mayoría de los comentaristas de este texto, interpreto *kláros* como "suerte" de cada uno. Dubois (1986), en cambio, da en este contexto a *kláros* el sentido de "lote de tierra", ya que interpreta que el texto versa sobre una partición de terrenos después de una *stásis*.

Gracias a la intervención de “conciliadores” extranjeros,¹⁷ que llegan en este caso de la cercana Segesta, los ciudadanos de Nacone aceptan reconciliarse y se proponen prevenir toda división en el futuro.¹⁸ Su prudencia es proporcional a la escasa magnitud de la ciudad: pensaban, sin duda, como su contemporáneo Aristóteles, que no existe peligro peor para una ciudad que una división sin resto y que las ciudades pequeñas están más expuestas que otras, ya que pueden muy fácilmente dividirse en dos grupos sin que ningún *mésos* pueda amortiguar el conflicto.¹⁹

Se podrá objetar que, lejos de afectar la totalidad del cuerpo cívico, la *diaphorá* de los naconienses sólo tuvo un alcance limitado, ya que los llamados “adversarios” son sesenta, y cada uno de los treinta primeros grupos de hermanos comprende tres neutros por dos adversarios, sin contar los grupos siguientes, compuestos supuestamente nada más que de “neutros”. Pero no tenemos que caer en la trampa que nos tiende la cifra sesenta, que es perfectamente ficticia o, por lo menos, meramente plausible.²⁰ En primer lugar, porque las colectividades maduras para una reconciliación tratan en general de aislar a los “autores del conflicto, enemigos entre ellos pero siempre poco numerosos”.²¹ Recuérdese que los atenienses exceptuaron de la amnistía a unos contados grupos de oligarcas (magistrados como los Treinta, los Diez, los Once y los antiguos gobernadores del Pireo).²² En cuanto a la perfecta simetría en función de la cual el número de *hype-nantíoi* sería el mismo por ambas partes (1.13), es evidente que no tiene viso alguno de realidad, puesto que en la lengua y el pensamiento políticos de los griegos toda *stásis* opone de un modo tendencioso un grupo de *olígoi* (unos pocos) a un gran número (*pólloi*). Se basa, en cambio, en una ley de simetrización que rige el pensamiento de la *stásis* en todas las épocas de la historia griega.²³ Lo más probable es que, una vez identificados los sediciosos (señalados, para colmo, por un enemigo que los conoce sin falla), quedaban de uno y otro lado partidarios de menor envergadura perdidos

17 Véase el capítulo 4 para esa práctica frecuente en las ciudades helenísticas, que evoca las *katartistêres* [conciliadores] de la época arcaica.

18 ¿La expresión *Es tón loipón khrónon* (1. 5) significa, como se me ha sugerido, “durante tanto tiempo como vivan los antiguos adversarios convertidos en hermanos”?

19 Aristóteles, *Política*, IV, 1296a 10.

20 Ficticio y no “práctico”, observa Van Effenterre (1988), después de notar que “no hay ninguna razón para que los dos partidos opuestos se compongan exactamente de treinta hombres cada uno”.

21 Platón, *República*, V, 471b.

22 Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 39, 6.

23 Véanse el capítulo IV y Loraux (1993a).

en lo que el decreto llama “el resto de los ciudadanos”. Por fin, aun suponiendo, como lo deja adivinar la descripción del dispositivo, que la ciudad entera no se haya dividido sin resto entre dos bandos, la lógica del decreto implica por sí misma que la división afectó a toda la ciudad en su integridad. No solamente los ciudadanos “neutros” deben someterse al mismo “hermanazgo”^{*} que los otros, sino además la cláusula que invita a asistir a la asamblea a “todos aquellos para quienes el diferendo entre ciudadanos tuvo lugar” (*hóssois ha diaphorá tón plōit[ân] gégone*: 1. 10),²⁴ debe leerse a la vez en el sentido de proceder a una especie de empadronamiento exacto (*hóssois*)²⁵ y como la constatación de que, una vez que tuvo lugar entre ciudadanos, el diferendo comprometía de hecho a la ciudad entera.²⁶

¿La ciudad entera? En esta inscripción, novedosa, al fin y al cabo, dentro del corpus de reconciliaciones cívicas, el lector de textos encontrará con gran satisfacción los mismos giros lingüísticos que creía reservados solamente a los historiadores que relatan la *stásis*.

Algo similar puede observarse en el empleo “patético” del pronombre reflexivo que la prosa historiográfica reemplaza más de una vez por el pronombre recíproco *allélous* dándole una significación dramática, en contextos en que la sedición ataca a la unidad de la ciudad (Loraux, 1986c: 179-182 y 1993a).²⁷ Asimismo, en contra de Calímaco, que no respeta la amnistía, Isócrates sabrá alegar el riesgo de que los atenienses “destruyan” los compromisos que habían entablado “para con ellos mismos”.²⁸ La situación en Nacone apela por cierto a la unión y no al *páthos* y la afirmación de

* Véase la [N. de la T.] de p. 196.

24 Esta fórmula es preferible a la que rezaría: “todos aquellos de entre los ciudadanos para quienes el diferendo tuvo lugar”, traducción poco plausible teniendo en cuenta el orden de la frase.

25 Fue en todo caso el proyecto de la ciudad ateniense, aplicable tanto a todos los hombres de File que había que distinguir de la multitud de “los del Pireo” (cf. Esquines, *Contra Ctesifone*, 187; la *boulê*, *skepsamêne hósoi epì Phulêi epoliokhetesan*... [el Consejo determinaba por medio de una indagación el número de los que habían sido asediados en File]), como a los huérfanos hijos de auténticos ciudadanos (decreto de Teozótides [*Hesperia*, 40, 1971], I. 4: *hósoi Athenaion apêthanon*...).

26 Véanse los comentarios de Van Effenterre (1988) sobre el sorteo que implica una globalidad.

27 Un ejemplo entre otros se halla en Polibio, IV, 22,4: *estasiázon prós sphâs* [literalmente: estaban divididos unos en contra de los otros (N. de la T.)].

28 Isócrates, *Contra Calímaco*, 30: *písteis* [...] *tâs prós hemâs autoûs gegeneménas* [...] *lúsomen* [compromisos que hemos contraído para con nosotros... si los destruimos], pero en 46 leemos *písteis allelois édomen* [hemos contraído mutuos compromisos].

que la *homónōia* será recíproca se repite con toda su fuerza en el decreto (*homonoōntes allelois*: 1.20, cf. 32). Pero duplicando este empleo previsible de *allélous*, es notable que el texto recurra al reflexivo en *-ta*,²⁹ que sugiere con insistencia una relación de cuasi identidad, organizando un bloque macizo de “hermanos” unidos entre ellos por la suerte (más exactamente, unidos “consigo” o “con ellos mismos”). Es cierto que el decreto había previsto ya para los habitantes de Nacone que la *diálýsis* debe tener lugar “entre ellos y sí mismos” (*autoùs pot’autoùs*: 1.12),³⁰ y los grupos de hermanos no pueden sino reflejar a nivel microscópico la unidad indefectible de esa reflexividad interna de la ciudad.

La lengua y el pensamiento griegos³¹ comparten la costumbre de designar de modo recurrente a los partidos, en tanto son dos y supuestamente intercambiables,³² con el término *hekáteroi* (“cada uno de los dos grupos”: 11.13-14, 15-16, 16-17). Instrumento lingüístico eficaz al servicio de la tendencia a simetrizar borrando toda diferencia entre los partidos que se enfrentan,³³ este pronombre expresa la perfecta reversibilidad entre aquellos que en un tiempo supuestamente caduco para siempre (*en tois émpros-then krónois*) eran adversarios (11.13-14) y los que ahora son invitados a reconocerse como tales a condición de prestarse a la mezcla fraternal. Esto nos lleva una vez más a esas “fraternidades” que el decreto instituye como el vínculo más inquebrantable entre los ciudadanos.

ACERCA DE LAS “FRATERNIDADES” EN LA CIUDAD

Se da por descontado, pues, que los hermanos están unidos entre sí por un vínculo muy fuerte. Pero esta noción no deja de ser perfectamente contradictoria en sus términos, ya que es a la vez totalmente artificial (al ser *hairetoí*, los hermanos son tales sólo en función de una forma política de

decisión,³⁴ aun cuando ésta resulte de un sorteo y no de una elección) y supone, a nivel metafórico, una consanguinidad originaria.

Se explica así que se festejen las fraternidades el mismo día de un sacrificio a los Ancestros (1.30-31), ancestros cuyo título de *Genétores* designa un vínculo de parentesco sanguíneo. Puede verse en esa denominación una manera de atribuir padres, aunque lo más lejanos posibles, a esos “hermanos” que no son hijos.³⁵ No se puede negar que la metáfora familiar se articula con el simbolismo político en una interferencia inextricable, ya que el sacrificio, dedicado igualmente a *Homonoia*,³⁶ forma parte también de la celebración simbólica que la ciudad hace de sí misma. Es cierto que la figura de los hermanos se presta, como se sabe, a lecturas políticas múltiples: se piensa, por ejemplo, más allá de las diferencias evidentes, en los hermanos arvaes romanos, esos colegios de *fratres* instalados en el templo de la Concordia, compuesta, como lo ha mostrado John Scheid (1990), por una buena cantidad de antiguos enemigos y símbolo de la reconciliación institucional de la élite romana. Se puede pensar también, a pesar de una distancia temporal imposible de colmar, en esos “pactos de unión” o “fiestas del juramento” de los comienzos promisorios de la Francia revolucionaria, en que las federaciones repitieron el juramento fraterno del *Jeu de Paume* (Ozouf, 1989: 167-168).*

Los hermanos elegidos de Nacone son, pues, hermanos metafóricos y no, estrictamente hablando, hermanos clasificatorios, como lo son los *phráteres* atenienses, en el venerable marco institucional de la fratría (fratría que ni siquiera la reforma de Clístenes, probablemente, llegó a modificar en profundidad).³⁷ Por más solemne que haya sido la forma en que se instauraron un día de Adónios, las fraternidades de Nacone no fueron tal vez más que una institución efímera, destinada a extinguirse con los últimos “hermanos”.³⁸ Se trataba en todo caso de una institución totalmente nueva, que sus fundadores no confundían en absoluto con las antiguas fra-

29 Véase Dubois (1986: 102-103), a propósito de los renglones 19, 26 y 27.

30 En virtud de la regla gramatical según la cual la repetición del pronombre de identidad es válida para el uso de un reflexivo. Véase Loraux (1986c).

31 Véase por ejemplo Platón, *República*, v, 470d, con las notas de Asheri (1985: 140, n. 5).

32 En Tucídides, lo son hasta en su lengua (véase para esto Loraux, 1986a). La semejanza perfecta postulada en ciertos textos latinos (Jal, 1963: 322-326) parece más exterior.

33 Para el empleo de *hekáteroi* para caracterizar las relaciones entre términos opuestos dentro de un par antitético, véase Cambiano (1983: 443).

34 Véase *Menéxeno*, 238d 3-4 respecto de la oposición entre *hairetoí* y *ek génous*.

35 Hasta los *kásioi* y *kásies* lacedemonios dependen de los mismos “padres”, como lo ha demostrado Calame (1977: 377-379).

36 Los atenienses instauraron un culto a *Demokratía* pero es cierto que *demokratía* en el siglo IV a.C. se vuelve un término vacío que por razones tendenciosas termina siendo un sinónimo de *homónōia*.

* *Jeu de Paume* (juego de pelota): nombre de la sala de Versalles en que los diputados de la Asamblea Nacional prestaron juramento el 20 de junio de 1789. [N. de la T.]

37 Sobre el problema muy controvertido de la fratría en la reforma de Clístenes, véase O. Murray (en Murray y Price, 1992: 13-14).

38 Debo esta hipótesis a una sugerencia de J. Scheid.

trías.³⁹ En resumen, los habitantes de Nacone reconciliados serán *adelphoi*,⁴⁰ cinco por cinco y todos entre ellos.

Pero no hemos terminado con las paradojas de la fraternidad, ya que es preciso evitar escrupulosamente superponer la composición de estos grupos con un parentesco real entre los “hermanos”. El decreto formula esta exigencia invocando el modelo que rige las instancias judiciales. En efecto, en el momento en que a los dos antagonistas sacados primero por sorteo se trata de agregar otros tres hermanos surgidos del resto del cuerpo cívico, que se eligen también por sorteo, el texto precisa que el trámite se hará “excluyendo las parentelas [*agkhisteiai*] que la ley ordena apartar de los tribunales” (11.17-19; cf. 24-25). Esta referencia al funcionamiento de la justicia positiva, que intenta evitar que se recreen solidaridades familiares en el seno del tribunal,⁴¹ es tal vez una comodidad práctica.⁴² Que lo sea o no, o que la exclusión de las *agkhisteiai* concierna globalmente a los cinco hermanos o sólo a los tres neutros agregados a los dos antiguos enemigos,⁴³ no tiene para nosotros una significación esencial. Lo que nos importa es no confundir ningún vínculo de parentesco real con los que instaura la ciudad. Como si la familia, demasiado unida y por lo tanto hostil por definición al exterior, o al revés, fuente virtual de conflicto, pudiera amenazar por sí misma la cohesión del grupo de los hermanos. En virtud de una lógica muy similar –más allá de la familia y en su contra– Platón decretaba en la *República* un parentesco generalizado destinado a evitar los “juicios y las acusaciones mutuas” (*dikai kai egklemata pròs allélous*) que nacen infaliblemente en el seno de las familias.⁴⁴

Nos será útil quizás este análisis para comprobar que en Nacone, como en todo pensamiento griego de la ciudad, vuelve a producirse la contradicción que enfrenta sin fin a la familia consigo misma, la cual suscita la eterna sospecha de favorecer una cohesión excesiva o, al contrario, una división inaceptable.⁴⁵ Es así que el parentesco que opera en los hermanazgos descritos es, en primer lugar, simbólico, y sería vano intentar comprender su significación a partir de dispositivos tradicionales o modelos jurí-

39 Escribimos esto a modo de mera hipótesis, ya que ignoramos las estructuras de la ciudad de Nacone.

40 Véase el capítulo VIII, sobre las connotaciones de *adelphoi*.

41 Véase Savalli (1982), que da referencias.

42 Se puede entender esta referencia más bien como una estructura de tipo arbitral.

43 En la medida en que los tres “neutros” funcionarían como árbitros.

44 *República*, v, 464d.

45 Vimos más arriba (capítulo VIII) que ocurría lo mismo con los hermanos.

dicos. Era ésta la óptica inicial del editor de esta inscripción al buscar en los *adelphothethiai* [hermanazgos], mencionados en el texto (1.33),⁴⁶ la marca de una “adopción fraterna”. Fue así como, después de comprobar que el mundo griego desconoce esa noción y que el derecho romano la recusa de modo explícito, el susodicho editor creyó poder encontrar su origen en prácticas cartaginesas (Asheri, 1982: 1040-1041).⁴⁷ Pero aun cuando la presencia de los cartagineses en Sicilia pudiera justificar ese proceder,⁴⁸ esa explicación no me parece necesaria pues basta con atravesar el imaginario familiar de la ciudad para poder pensar la reconciliación siciliana en términos puramente griegos.

Lo esencial reside, en mi opinión, en que el predominio del modelo fraterno en las *representaciones* de la ciudad una⁴⁹ es suficiente por sí mismo para comprender la invención nacónica de las fraternidades, en tanto se acepte pensarla en la categoría de lo simbólico.⁵⁰ Para justificar esa invención, podríamos darnos incluso el lujo de apostar a la existencia de una “novela siciliana” de Platón que los habitantes de Nacone habrían leído en *La República*. Pero dado que esa fantasía en forma de construcción imaginativa sería imposible de verificar, me atendré a la idea infinitamente más plausible de una especie de paso al acto que pone en práctica representaciones griegas compartidas.

Esto no saca nada al carácter “extraordinario” de un dispositivo que asocia las fraternidades con la celebración política de *Homonoía*, en un montaje en el que David Asheri (1982: 1034-1035) ve por su parte una “mixtura de arbitraje cívico ficticio y fiesta religiosa”.

46 El uso del plural, que sugiere el carácter concreto de las fraternidades, indica a las claras que no se trata de dispositivos jurídicos. Pero tampoco conviene la traducción de Dubois (1986: 102), quien adopta el vocablo “asociación” para resolver erróneamente la turbación que le provoca el tema fraterno.

47 C. A. Nallino (1933) sigue un proceder análogo en *Intorno al divieto romano imperiale dell'affratellamento e ad alcuni paralleli arabi*, estudio cuyas referencias conozco gracias a Salvatore D'Onofrio.

48 Es cierto que puede asociarse, con Dubois (1986), esta reconciliación con las perturbaciones provocadas en Sicilia por la expedición de Hanón, el cartaginés, en 345. Pero la idea de un modelo cartaginés resulta problemática.

49 Véase el capítulo VIII.

50 Van Effenterre (1988) lo ha percibido con mucha exactitud.

HERMANOS, ÁRBITROS

Pero aun cuando lo calificuemos de “ficticio”, el arbitraje merece una explicación. Esta sugerencia de Asheri no me había convencido hace un tiempo (véase Loraux, 1987),⁵¹ pero de ahora en adelante la adoptaré como propia. Voy a complicar sin duda la lectura que acabo de hacer de la institución de las fraternidades agregando esa hipótesis como una dimensión más de mi lectura. Pero el lector no tendrá por qué sorprenderse por este agregado de significaciones tratándose de una institución simbólica, sobreterminada por esencia.

Si bien es cierto que el registro judicial, como lo adelantó Gernet, aportó un modelo al registro incipiente de lo político,⁵² la presencia insistente de términos en los que es imposible decidir entre lo jurídico y lo político en la inscripción de Nacone invita a interrogarse acerca de la pregnancia del paradigma jurídico surgido en el contexto de una reconciliación, en plena época clásica. En efecto, observaremos primero (como ya lo han hecho otros) el recurso al verbo *anakaleúo*, nombre técnico para designar la convocatoria a comparecer delante de un juzgado (Savalli, 1982: 1062) con que se llama a los habitantes de Nacone ante la *halía* (I. 11-12),⁵³ y del verbo *prográpho* (I.14) para invitar a los dos partidos a hacer la lista de los “adversarios”. Este verbo designa la notificación de un proceso y sugiere algo así como una acusación,⁵⁴ con la diferencia de que no se convoca a los antiguos sediciosos a un juicio sino ante la asamblea de todos los ciudadanos.

Pero nuestra atención debe centrarse sobre todo en el grupo de *cinco*. Aunque toda explicación al respecto sólo puede ser hipotética, nos atreveremos a insistir en las concordancias indoeuropeas de esta cifra⁵⁵ o en su significación política, de la que quedan muchos testimonios en Atenas durante la reforma de Clístenes.⁵⁶ Si lo descomponemos (lo cual es fácil)

51 Desde esa fecha, los argumentos de Yan Thomas me llevaron a analizar de nuevo la cuestión.

52 Véase Gernet (1917a: 88-93), acerca de los juicios por asesinato.

53 “Aparentemente una asamblea general con poder jurídico” (Asheri, 1985: 139), institución muy común en Sicilia y en la Gran Grecia (*ibid.* y Asheri, 1982: 1040). En Atenas, *hélte* es el sustantivo genérico del tribunal cívico.

54 Como me lo hizo observar M. Humbert, esta palabra da al establecimiento de la lista un verdadero carácter acusatorio. Véase también Savalli (1982), quien observa que entre los historiadores griegos de Roma, este término traduce exactamente el latín *proscribere*.

55 Pensemos por ejemplo en el *Mahabharata*, que opone dos grupos de cinco hermanos.

56 Véase el análisis de la cifra cinco en el *diez* de Clístenes en Lévêque y Vidal-Naquet (1964: 92-96).

en un “2 + 3”,⁵⁷ esto nos permite interpretarlo como la primera de las cifras impares que llevaría a la presencia de más de un ciudadano “neutro”, lo cual es un modo de obtener con más seguridad una mayoría;⁵⁸ y también se puede intentar esclarecer el decreto de Nacone sobre la base de las instituciones judiciales atenienses en las que la cifra 5 desempeña la función de unidad de base en la repartición de los tribunales.⁵⁹ En realidad, sugerir —como lo hace David Asheri (1982: 1038)— que cada grupo de cinco procedería, incluso a nivel ficticio, a una “mixtura de dispositivo jurídico y mediación oficiosa” entre sus miembros, viene a ser lo mismo que evocar los pleitos de tipo arbitral.

Al hablar de arbitraje, nos importa poco referirnos a la práctica difundida en Grecia de un arbitraje privado, en el que obtener una mayoría es un imperativo categórico, o a una auténtica institución como la de los árbitros públicos de Atenas.⁶⁰ Lo esencial para nosotros es que, al modo de jueces extranjeros que intervienen como mediadores en la resolución de una *stásis* cívica,⁶¹ todo cuerpo de árbitros tiene como finalidad primera reconciliar (*diálusai*) a las partes.⁶²

Pero la referencia al arbitraje se complica cuando intentamos asignar un funcionamiento efectivo a la institución de Nacone. No basta con afirmar que en el grupo de los cinco hermanos se efectúa una distinción de hecho entre los dos “adversarios” iniciales y los tres ciudadanos que ocuparán la posición de árbitros respecto de aquéllos. Conformarse con ello implicaría olvidar que la totalidad del cuerpo cívico, y por ende también los ciudadanos por así decir neutros —a los que el texto caracteriza como “el resto de la ciudad” (*toûs loipou polítas pántas*: I. 23-24)—, se repartirá en grupos de cinco. Esto excluye todo arbitraje real, aun imaginando (como

57 2 es la cifra de la división (o de lo femenino), 3 la cifra de lo masculino y de la completitud. Pero también se pueden contar 2 adversarios + 3 árbitros.

58 Asheri (1982: 1038) interpreta la fórmula “en toda justicia y amistad” (I. 20-21) como la referencia a un juicio por lo menos formal a través de un voto mayoritario. Véase también Asheri (1985: 141): “con la ayuda amistosa o el voto mayoritario de los otros tres”.

59 Véase Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 64, 3: *katà pente*.

60 *Ibid.*, 53, en la edición anotada por Gernet (1955). Véase el capítulo x. Se verá que Aristóteles menciona a los árbitros públicos en la lista de los árbitros oficiales cuyas funciones se fijan por sorteo.

61 Véase por ejemplo Tod, 201, y sobre todo Pouilloux (1960: 21, II. 13-15, 22-23) (oposición entre *édikasan* y *diélusan*, donde se emplea *dialýo* en el sentido de “resolver un litigio”).

62 Aristóteles, en la *Constitución de los atenienses*, 53, 2, hace de la reconciliación la primera etapa del arbitraje, a la que puede seguir o no una fase propiamente judicial.

ya lo hice) el deseo de prevenir un conflicto generalizado. ¿Qué tipo de árbitros deberían ser, en efecto, los que deberían arbitrar sus propias divergencias? Si el dispositivo se extiende a toda la ciudad y ésta se divide en una serie de juzgados de arbitraje, entonces es la ciudad la que se vuelve árbitro de sí misma, lo cual sólo puede ocurrir a nivel ficticio.⁶³

Por lo tanto, sólo podemos entender esta figura como *metafórica*.⁶⁴ Si de árbitros se trata, éstos serán simbólicos, se los recluta en realidad para que no tengan nada que arbitrar, ya que se espera que la concordia reine en la ciudad. Así, aunque la exclusión de todo parentesco real dentro de esos grupos sea un préstamo de la regla cívica en materia de jurisdicción, compete a la metáfora predominante de la consanguinidad el recubrir la metáfora problemática del arbitraje. Y sabemos que la principal actividad de esas fraternidades (cada una de las cuales es el microcosmos de la ciudad) consistirá en celebrar año tras año la fiesta de los Antepasados y de *Homonoía* (*hoi politai pantes heortazonto par' allelois katà tàs adelphoterías*, I. 32-33).

Puede asombrar que en este decreto de reconciliación, la última palabra se refiera a una fiesta. Pero, al parecer, la simple mención de la reconciliación entre ciudadanos después de una *stásis* basta para evocar un encuentro festivo. Platón lo sugiere así cuando en el *Menéxeno* celebra la “alegría típicamente familiar” con que, en el año 403 a.C., se “mezclaron” los atenienses del Pireo y de la ciudad.⁶⁵ Más notable aun resulta el gesto oficial por el cual los habitantes de Nacone quisieron inscribirla en el tiempo cívico, asignando a esta fiesta la periodicidad de una celebración regular. Para la ciudad en paz, en efecto, el tiempo cívico es repetitivo y sin acontecimientos, se lo supone exento de discontinuidades, es el tiempo del *aeí* siempre renovado en virtud del cual los magistrados se suceden sin fin a la cabeza de la ciudad. De hecho, no interpretaremos de otro modo la cláusula que ordena a todos los magistrados sucesivos velar cada año para que se mantenga esta celebración (*hai katà pódas*⁶⁶ *arkhai pásai kath' eniautón*): I.29-30). Los ciudadanos de Nacone pensaban sin duda que en la duración sin *páthos* del tiempo cívico, la repetición bastaría para separar el recuerdo de la reconciliación de la memoria del conflicto, borrando el pasado bajo el presente de la ceremonia.

63 Debo gran parte de esta argumentación a las sugerencias de Yan Thomas.

64 El lector podrá hallar una idea análoga en Van Effenterre (1988).

65 *Menéxeno*, 243e 5-6: *hos hasménos kai oikeios allelois synémeixan*.

66 Versión siciliana de *hoi aeí en arkhai òntes*. Esta expresión significa “sobre los pies”, de ahí el “que se suceden/siguen”. Formulación clara de una continuidad en forma de cadena.

Que lo hayan logrado o no, no lo sabemos y sería vana toda conjetura al respecto, sobre todo porque sólo nos interesamos en la inscripción de Nacone porque presentaba un paradigma realmente notable de reconciliación cívica. Más allá de la excepcional orquestación que se da del tema fraterno, incluso más allá de la evidente intención de hacer tabla rasa del pasado para controlar mejor un tiempo sin accidentes, esta reconciliación merece nuestra atención por el vínculo elaborado que mantiene doblemente con los dispositivos judiciales ya que, para enunciar la exclusión del parentesco real, se refiere a la legislación de los tribunales y, sobre todo, porque la cohesión cívica pasa por la metáfora, implícita pero predominante, del arbitraje.

Repentinamente, advertimos, pues, que este decreto de una oscura ciudad siciliana nos retrotrae de nuevo a Atenas. Veo en él un pretexto para esclarecer la reconciliación de 403 a.C. en una de sus dimensiones constitutivas –tan importante como poco explorada hasta hoy en este recorrido– esto es, la que se revela en la prohibición ateniense de recurrir a juicios para satisfacer las exigencias de una memoria rebelde al olvido del pasado.

X

La justicia como división¹

La guerra es común y la justicia contienda
[*éris, díke*]...

Heráclito, fragm. 44, en A. G. Calvo,
Razón común, Madrid, Lucina, 1985

¿Lograremos esta vez captar definitivamente la Atenas de 403 a.C.? Antes de instalarnos en la catástrofe de fines del siglo, nos detendremos por lo menos un momento en la Atenas del siglo v a.C., rica y todavía imperial, dominadora de toda Grecia, una Atenas donde, a juzgar por la prosa panfletaria de los oligarcas, el frenesí de los ciudadanos por los procesos judiciales no habría conocido límites.² No es de asombrarse que la comedia, siempre dispuesta por definición a criticar, se haya encarnizado en burlarse de la democracia en este aspecto preciso. Así, en las *Avispas* de Aristófanes, el viejo Filocleón, un maniático de los pleitos (al que su hijo intenta aplacar dándole casos de juicios a domicilio), piensa que se está cumpliendo una vieja predicción:

Había oído decir que los atenienses juzgarían un día los pleitos delante de sus casas y que en sus vestíbulos cada uno se haría construir un pequeño tribunal, pequeñito, como un nicho de Hécate, en todas partes, delante de la puerta.³

Aristófanes ejerce, sin duda, su oficio de poeta cómico al caricaturizar de ese modo los rasgos de los atenienses. Pero, aunque nunca llegó a realizarse

¹ Reproduzco aquí, desarrollado, un texto presentado en noviembre de 1993 en el coloquio sobre el proceso (Asociación de Filosofía del Derecho, Corte Suprema) publicado en *Archives de philosophie du droit*, 1994.

² Véase [Jenofonte], *La república de los atenienses*, I, 16-18.

³ Aristófanes, *Avispas*, 800-804.

la ficción cómica de las *Avispas* según la cual los atenienses organizarían para uso propio un tribunal de bolsillo, lo que sí es cierto es que en la época clásica la pasión por el ejercicio de la justicia se había apoderado de toda Atenas. Eso es así porque Atenas es una democracia.

Es, al menos, ese vínculo entre la organización de la justicia y la *politeía* el que postula Aristóteles en *Constitución de los atenienses*, cuando entre las tres medidas más “democráticas” del legislador Solón, evoca

que le fuera posible a quien lo quisiera buscar reparación por los agravios. Y la tercera –con la que aseguran que adquirió más fuerza la gente común–, el derecho de apelación al tribunal. Y es que el pueblo, al tener control sobre el voto, llega a tener control sobre el poder político.⁴

Y el filósofo no deja de señalar que Solón redactó intencionalmente sus leyes de un modo oscuro para que el pueblo fuera siempre dueño de la decisión (*krísis*).⁵ No nos detendremos por ahora en este punto pero tendremos que recordarlo cuando examinemos el verbo *krínein* y el sustantivo *krísis* como apelaciones referidas a la decisión en los tribunales atenienses. En el Libro III de la *Política*, después de haber caracterizado al ciudadano por su participación en la decisión de justicia y las magistraturas (*krísis kai arkhé*), el mismo Aristóteles observa que esta definición del ciudadano debe atribuirse a la democracia.⁶ En el Libro VI desarrolla más aun esta idea mencionando entre los rasgos de la democracia

que la función judicial la ejerzan todos los ciudadanos, es decir personas elegidas entre todas, y en todos los asuntos, o en la mayoría y en los mayores y más importantes, como en la rendición de cuentas, cuestiones constitucionales y contratos privados.⁷

4 Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, Madrid, Abada Editores, 2005, p. 41, 9.

5 Véanse sobre este punto las notas esclarecedoras de Paoli (1933: 71).

6 Aristóteles, *Política*, III, 1275a 22-23, 1275b 5 y ss. Véase también el pasaje que empieza en 1275b 17 y los siguientes.

7 Aristóteles, *Política*, México, Porrúa, 1982, Libro III, p. 268, 1284a 40.

Precisemos que los jueces de los tribunales atenienses se reclutaban recurriendo al sistema eminentemente democrático del sorteo. A pesar de su pasado aristocrático, incluso el tribunal venerado del Areópago, compuesto de antiguos arcontes, se reclutaba de ese modo, por lo menos a partir del año 487 a.C., fecha en que se decidió “sortear por tribu a los nueve arcontes entre los quinientos candidatos designados antes por los *dēmos*” (Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 22, 5).

Y hasta Platón, que mantuvo en *Leyes*, como veremos, una posición crítica respecto del funcionamiento real de los tribunales atenienses, adjudica a la democracia el carácter necesariamente popular de la justicia en materia de acusación pública, precisando que incluso en los asuntos privados, “es necesario que todos participen en la medida de lo posible. Porque quien no participa en el poder de juzgar se estima absolutamente excluido de la ciudad”.⁸

¿UNA JUSTICIA SEDICIOSA?

Las cosas serían, pues, claras y simples. Excepto un problema, que tenemos que intentar esclarecer ahora: si la existencia de una justicia positiva en que las decisiones incumben al pueblo es por sí misma una de las adquisiciones de la democracia, ¿cómo explicar la insistencia con la que los mismos autores (que no por criticar la democracia lo hacen en forma sistemática) asocian el proceso de tipo ateniense y la disensión (*stásis*), como si entre el primero y la segunda existiera un vínculo necesario?

Es éste el caso de Platón, para quien la comunidad de los bienes y de las mujeres característica de la ciudad ideal de la *República* tiene como principal objetivo liberar a los guardianes de todos los “procesos y acusaciones mutuas (*dikai kai egklemata prós allélous*). Entre el diluvio y la humanidad actual, las *Leyes* imaginan una edad feliz, ignorante de las artes de la guerra, especialmente “de las que sólo se ejercen dentro de la ciudad con el nombre de procesos e insurrecciones” (*dikai kai stáseis*), artes que han puesto en obra, con palabras o actos, todos los medios para dañarse y perjudicarse mutuamente (*kakourgeîn te allélous kai adikeîn*). Así, la simple yuxtaposición del sustantivo *dike* y el verbo *adikeîn* hace que la justicia positiva de los pleitos se ponga al servicio de la injusticia.⁹ En cuanto a Aristóteles, no se priva de mencionar el juicio de un tribunal entre los múltiples orígenes posibles de la *stásis*.¹⁰ Si el filósofo no llega a considerarlo como una causa patente de guerra civil, un historiador como Tucídides incluye el proceso judicial dentro del tipo de armas utilizadas por los oligarcas deseosos de derribar una democracia.¹¹ Esta idea adquiere su forma

8 Platón, *Leyes*, VI, 767c-768b.

9 *República*, V, 464d; *Leyes*, III, 679d.

10 Aristóteles, *Política*, V, 1306a 31 y ss.

11 Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, III, 70, 3 (Corcira). Véase también VIII, 54, 4.

más sugestiva en los *Recuerdos de Sócrates* de Jenofonte, cuando Sócrates se burla del sofista Hipias por haber creído encontrar una definición irrefutable de *dike*, la justicia:

Por Hera, acabas de hacer un descubrimiento extraordinario, si es que trae como consecuencia que los jueces dejen de dividir sus sufragios [*díkha psephizómenos*] y que los ciudadanos dejen de reivindicar sus derechos, entablarse pleitos y disentir entre ellos [*antilégonτες te kai antidikoúntes kai stasiázontes*].¹²

Si para los pensadores griegos de lo político —desde Hesíodo, de quien los griegos hicieron el teólogo oficial de la polis— *dike*, entendida como principio trascendente, define la ciudad bien gobernada, ¿basta que los mismos pensadores, empleando esa palabra en plural, le den el sentido concreto de “proceso” para que desaparezca el espectro odioso de la división? Este tema me intriga desde hace tiempo por su reiteración. Para esclarecer este punto polémico, mi indagación tomará como objeto el propio proceso.

ACERCA DEL PROCESO JURÍDICO COMO LUCHA

Antes de entrar en el detalle de la práctica ateniense en materia judicial, conviene recordar brevemente algunos de sus grandes rasgos, teniendo en cuenta que no me propongo en ningún caso exponer de un modo exhaustivo el panorama de la justicia positiva en la ciudad democrática.¹³

Los hechos esenciales que en mi opinión hay que recordar son los siguientes: que la gran mayoría de los litigios, tanto privados como públicos,¹⁴ se dirimen en tribunales populares¹⁵ por iniciativa de cualquier ciudadano o simple particular, aun cuando en algunos casos, al parecer, la queja haya sido presentada por un magistrado; que antecede al proceso una *anákrisis* (que traduciremos aproximadamente como “instrucción”) entre las par-

12 Jenofonte, *Memorabilia* [*Recuerdos de Sócrates*], iv, 4, 8. Agréguese los comentarios de Paoli (1933: 70).

13 Para una exposición completa, véase por ejemplo MacDowell (1986).

14 Para la generalización en Atenas del esquema de la justicia privada, véanse las observaciones de Gernet (1968b: cxxxv).

15 Con excepción de los juicios por asesinato juzgados en el Areópago o en otros tribunales especiales (los éfetos ante el Delfinión o el Pritaneo, etc.) y algunos procesos que comprometían la seguridad del Estado juzgados por la *Ekklesia*.

tes adversas ante un magistrado pero que la instrucción sigue a menudo, de hecho, a un arbitraje privado o público (volveré sobre este punto); que los adversarios deben pleitear su causa ellos mismos, asistidos por sus testigos o eventualmente por *sýndikoi* (que ayudan a la parte poco dotada en elocuencia, interviniendo dentro del tiempo impartido para defenderse, en calidad de amigos o aliados, pero que no son de ningún modo abogados); que los jueces (ciudadanos habilitados a juzgar por el mero hecho de ser ciudadanos y porque se los ha sorteado para ejercer esa tarea cívica, por la cual reciben una retribución convenida) no tienen otra función que escuchar y votar, aunque no puedan intervenir interrogando a las partes (ni más ni menos que el magistrado que llevó a cabo la *anákrisis* y preside el proceso);¹⁶ para terminar, que la sentencia clausura el litigio sin posibilidad alguna de apelación.¹⁷ De este modo, estrictamente delimitado en el tiempo, el proceso posee, al modo de un objeto aristotélico, un principio, un medio y un fin, y organiza hasta su finalización una lucha regulada entre dos adversarios.

Más exactamente, así como lo han demostrado los contundentes análisis de Louis Gernet (1955: 63; 1968b: cxi), el proceso es en sí mismo una lucha (*agón*), ya sea que ese carácter agonístico provenga de un lejano pasado, como lo pensaba el gran historiador del derecho griego, ya sea estructural al proceso ateniense, por oposición a los trámites de arbitraje. Se trata por lo tanto de una lucha abierta entre dos adversarios sometidos a una situación de rigurosa igualdad, ya que cada uno dispone del mismo tiempo para hablar (igualmente limitado) y, desde el principio hasta el fin del proceso, tanto el demandante como el demandado cumplen con los mismos gestos (por ejemplo el juramento, acto de habla contra acto de habla). Ante los jueces silenciosos, el litigio se decide por entero entre las partes. Así, según “el espíritu del *agón*, las pruebas y especialmente la prueba del juramento, van dirigidas al adversario y están hechas para coaccionarlo y *convencerlo*” (Gernet, 1955: 65; las cursivas son mías).

El procedimiento judicial no deja, pues, al juez, otra función que la de ser un “divisor en dos” (*dikhastes*)¹⁸ porque transa entre dos tesis y, al votar, los miembros del tribunal se dividen (recuérdese cómo Jenofonte presenta

16 Sobre estas funciones, véase Paoli (1933: 82), que observa que la ley limita, por añadidura, la esfera de acción del magistrado (57, 60).

17 Sobre la expresión *télos ékhei he dike* (es decir, “el proceso ha llegado a su término”), véase Gernet (1955: 6, 81; 1968b: cxxxiv).

18 Para evocar uno de los escasos juegos de palabras que se haya permitido Aristóteles en la *Ética nicomaquea*, v, 1132a 31-32 entre *dike* y *díkha*.

a los jueces “dividiendo en dos sus sufragios”, *díkha psephizómenoi*). Recordemos también el nombre del voto, *diaphorá*,¹⁹ tan cercano a *diáphoron* que no puede no designar la divergencia. El vocabulario de la división caracteriza, pues, los trámites judiciales, como lo prueba la abundancia de los términos en *dia-*,²⁰ especialmente para referirse a la decisión de los jueces. Es el caso, por ejemplo, de *diareîn* (“dividir”, “marcar el punto de partida”) o *diagignoskein* (“juzgar entre dos pretensiones contradictorias”). Hasta ocurre que al incorporar el prefijo *dia-*, el término *krîsis*, que denomina la decisión en tanto elección, se intensifique en el término *diákrisis*.²¹ Con todo, *krînein* es por sí solo el verbo esencial de la decisión concebida como división.

Insistamos en el término *krînein* (y no *dikázein*), aunque la denominación de los jueces atenienses sea *dikastai*. La diferencia entre *krînein*, que es un *discernere*, y que en sus empleos más antiguos sugiere de por sí la idea de un conflicto,²² y *dikázein* que, en un estado arcaico de la justicia en que la sentencia se determina —por así decir— de modo mecánico por las pruebas, consiste en “aplicar la fórmula” apropiada (*díke*),²³ ha sido ya objeto de muchos comentarios autorizados²⁴ sobre los cuales no me extenderé. Recordaré solamente que en “el derecho ático la tarea del juez no consiste en aplicar la ley al caso concreto sino en resolver una controversia, [...] un conflicto entre dos tesis inconciliables” (Paoli, 1933: 67). Esto significa que juzga en su conciencia. La palabra *gnome* designa por un lado la operación intelectual efectuada por el juez —o puesta en práctica de ese “dis-

cernimiento” que para un historiador como Tucídides es la más alta cualidad del ciudadano— y, por otro, la apreciación que emite sobre el delito. Es decir, a la vez el “sentimiento” individual de cada uno, en el que la ciudad deposita su entera confianza,²⁵ y la decisión que resulta de él (Gernet, 1917a: 86, 91-92 y 1955: 66-76), decisión que expresa al fin de cuentas, gracias a la ley de la mayoría, no el juicio de los individuos sino del conjunto, tal como lo observa Aristóteles.²⁶

Como no hay lucha que no desemboque en la victoria de uno de los dos adversarios sobre el otro, el voto soberano de los jueces es una proclamación de esa victoria y a la vez la constituye. Mejor dicho, y encarando el problema en sentido contrario, el juicio clausura la lucha pero es también, hasta el final, su expresión fiel y sin desvíos. Transa, pero de cierta manera da al enfrentamiento su forma acabada, limitándose a consagrar el resultado del *agôn*, “al cual la ciudad permanece en cierto sentido ajena” (Gernet, 1955: 69). ¿Tendríamos que agregar que no sólo ajena sino además, de algún modo, espectadora? De todos modos, será imposible evitar por mucho tiempo más la cuestión de la pasividad de los jueces.

Se sabe que ante los jueces atenienses, demandante y demandado intervenían en forma sucesiva pronunciando cada uno su alegato.²⁷ Después de esa fase, de forma inmediata y sin ninguna deliberación, el tribunal procedía al voto sin que ningún magistrado ni ministerio público expresaran la menor opinión.²⁸ Ese silencio de los jueces es tan constitutivo de la *díke* ateniense que cuando un proceso de alta traición como el de los estrategos de Arginusas (406 a.C.) tiene lugar ante la *Ekklesia* [asamblea] y un gran número de ciudadanos intervienen a favor o en contra de los acusados,²⁹ se puede pensar con fundamento que se trata, de hecho, menos de un proceso en sentido estricto que de un debate de la asamblea (MacDowell, 1986: 187-188). Como si tomar la palabra respecto de lo que se juega en el proceso equivaliera a dejar de ocupar la posición de juez.

Este tipo de distribución de los roles indica sin duda que la “realidad jurídica del proceso [...] se agota en la idea de lucha” hasta el punto de que,

19 Véase el capítulo IV y también Loraux (1991c: 39-43); *diáphoron* por ejemplo en Tucídides, II, 37, 1.

20 Chantraine (1968: s.v. *día*) da al prefijo *dia-* el sentido originario de “dividiendo, de ahí la noción de distinción, diferencia, rivalidad”. Tratamos en el capítulo IV el prefijo *dia-* y la división. Véase Loraux (1991c). Según Gernet (1955: 99-100), “el prefijo [...] supone dos partes situadas en el mismo plano entre las cuales hay que decidir”. Esta nivelación en el mismo plano se realiza totalmente en la forma jurídica llamada *diadikastía*, en la que no hay ni acusador ni defensor sino dos o varios adversarios en situación de igualdad.

21 El término *diareîn* aparece por ejemplo en Esquilo en *Euménides*, 472 y 488 y en Platón, *Político*, 305b. *Diagignoskein* aparece en *Euménides*, 709 (agréguese el comentario de Gernet, 1917a: 88-89), *diákrisis* en Platón, *Leyes*, VI, 768a 3 (aunque en a 1 se utilizaba el término *krîsis*).

22 Véase Hesíodo, *Teogonía*, 535 y 882 (conflicto que opone a hombres y dioses o a los Titanes entre sí). Evocaremos también *Euménides*, 677: *pôs agôn krithesetai*. Cf. Gernet (1917a: 90 y n. 106).

23 Véase sobre todo Benveniste (1969: II, 109-110): “Rendir la justicia no es una operación intelectual que exija meditación o discusión”.

24 Especialmente por parte de Paoli (1933: 67) y Gernet (1917a: 450 y 1955: 110).

25 Porque, como lo observa Gernet (1955: 67), “la noción fundamental es la de *dikaion* [lo justo], lo que es conocido directamente por las conciencias”.

26 Aristóteles, *Política*, III, 1282a 34-38.

27 Hasta dos intervenciones en ciertos casos de homicidio y en muchos procesos privados, lo cual permitía al demandante, que era el primero en hablar, responder a su adversario durante su segunda intervención (MacDowell, 1986: 119, 249).

28 MacDowell (1986: 251-252) subraya la diferencia con el proceso moderno en este aspecto.

29 Jenofonte, *Helénicas*, I, 7, 4-34.

como la administración de la prueba está enteramente a cargo de las partes, el tribunal no dispone en su propio nombre de ningún medio “de crítica o investigación” (Gernet, 1955: 70),³⁰ ni siquiera de estimación de la sanción, ya que en los procesos en que ésta no está fijada con antelación por la ley, tendrá que elegir entre las dos estimaciones adversas propuestas por las partes en sus alegatos.

Habría mucho que decir respecto de esta situación paradójica, que lleva en general al demandado a proponer él mismo (en realidad en contra de sí mismo) una estimación de la penalidad mucho más elevada que la que desearía, simplemente para sustraerse a la pesada sanción requerida fatalmente por el adversario (Paoli, 1933: 68). En este punto, podemos apreciar, a la inversa, el alcance de la provocación de Sócrates cuando opone a la pena de muerte reclamada por sus acusadores, una “pena” que es en realidad la quintaesencia de los honores cívicos.³¹ Se comprendería entonces cómo los jueces atenienses, al no poder aceptar esa estimación que ridiculizaba abiertamente la justicia cívica, no tuvieron otra solución que acceder al pedido de los acusadores, condenando a muerte al original que proponía como castigo ser mantenido en el Pritaneo a expensas del Estado. La historia de Sócrates es sin duda un caso límite, pero se sabe que los casos límites son el alimento* del pensamiento jurídico.³² El muy célebre juicio de Sócrates, considerado en general desde el punto de vista ético, aporta un esclarecimiento singular sobre los procesos atenienses e ilustra a las mil maravillas la coerción de pasividad ejercida sobre los jueces de los tribunales populares.

Pero no nos engañemos. Lejos de ser sólo ateniense, esta coerción es griega en general y constituye, de hecho, la *communis opinio* sobre el margen de iniciativa consentido a los jueces. Nos lo corrobora una página de Aristóteles, siempre atento a las opiniones compartidas del sentido común. En el Libro II de la *Política*, en efecto, al examinar la constitución de Hipodamos de Mileto que, encarando el litigio al modo de una proposición o juicio, otorgaba a los jueces el derecho de decidir la sanción, el filósofo

30 Véase también la página 79 sobre la estimación de las sanciones.

31 Sobre el honor como alimento en el Pritaneo, véase P. Schmitt-Pantel (1980).

* Juego de palabras de la autora, que utiliza metafóricamente el término “alimentar” después de evocar la anécdota según la cual Sócrates rechaza las imputaciones de sus jueces proponiéndoles burlescamente, a cambio de haber sido un gran benefactor de la polis, recibir el premio más excelso: ser mantenido y alimentado de por vida en el Pritaneo, reservado a los grandes vencedores olímpicos o a los grandes generales. [N. de la T.]

32 Debo a Yan Thomas haber podido medir la importancia de esta regla fundamental del pensamiento jurídico.

somete esta disposición a una crítica mordaz. Arguye que no solamente esa práctica transforma al juez en árbitro –no es lo mismo arbitrar que juzgar– sino que el hecho de que los jueces deliberen entre sí sobre la sentencia, como árbitros dispuestos a resolver un litigio, no es posible:

por el contrario la mayoría de los legisladores han dispuesto que los jueces no se consulten entre sí [*me koinologôntai pròs allélous*].³³

¿Cómo entender este “no es posible” sino como un “eso no se hace”?³⁴ Sacando a relucir así el postulado de la opinión común según el cual “la única manera de resolver el proceso con una sentencia es pronunciarse a favor de una u otra de las partes”,³⁵ Aristóteles erige el hecho en necesidad, como si dijera: si los jueces no deliberan, es porque no pueden deliberar. Quizá, más allá del conservadurismo aristotélico en materia de justicia, deberíamos meditar sobre las implicaciones de esa extraña confianza otorgada al voto de jueces que no han podido hacer ninguna pregunta, ni a las partes ni a los testigos, y que no han puesto “en común” (*koinologeisthai*) sus interrogaciones personales en ninguna deliberación.³⁶ Lo cual vendría a ser lo mismo que reflexionar sobre la apuesta en virtud de la cual la decisión que resultará de la suma de las *gnômai* [discernimientos o juicios] individuales será –¿en función de qué alquimia?– necesariamente la buena.³⁷ Henos aquí llegados a la difícil cuestión, en general tan mal planteada o supuestamente ya resuelta, de la articulación entre lo individual y lo colectivo en la democracia ateniense. Pero no me adentraré en ella, porque ese proyecto desbordaría ampliamente lo encarado en este capítulo (para no hablar de los medios de que dispondría para ello).

Más vale en este caso oponer al conservadurismo aristotélico la audacia con la que en las *Leyes*, reflexionando sobre las condiciones de posibilidad de una justicia caracterizada por su actividad, Platón critica las modalidades atenienses del proceso, desde el mutismo de los jueces durante la *anákrisis* hasta su silencio durante la acción judicial, pasando por el pro-

33 Aristóteles, *Política*, trad. esp. cit.: Libro II, p. 186.

34 La expresión empleada por Aristóteles, *ouk éstin*, se basa en un “eso no existe” escuchado oralmente como un “eso no se puede”, lo cual es correcto cuando la forma verbal lleva acento.

35 Gernet (1968b: CXLIII) comentando el texto de Aristóteles.

36 Aristóteles repite dos veces ese verbo (1268b 7 y 10) como si, por sí solo, su enunciado diera a entender una absurdidad evidente.

37 Terray (1989: 21-24) desarrolla los supuestos que subyacen a esta apuesta a la mayoría.

pio principio del voto secreto.³⁸ Denunciando particularmente la regla según la cual el magistrado es el único entre los jueces que no debe rendir cuentas del ejercicio de sus funciones, Platón no se limita a hacer frente al Aristófanes de las *Avispas*, que presta irónicamente a Filocleón el orgullo de actuar “sin tener que rendir cuentas, privilegio que no tiene ninguna magistratura”.³⁹ Para concebir una administración diferente de la justicia, necesita enunciar la regla inversa según la cual, en la ciudad de las *Leyes*, ningún juez ni magistrado podrá emitir sentencias de justicia ni ejercer el poder sin rendir cuentas.⁴⁰ Esto supone, como es obvio, jueces especialmente calificados, lo cual hace derrumbarse de un golpe todo el edificio de la justicia popular.⁴¹ Pero Platón, a pesar de todo, saca provecho de su invención proponiendo un interrogatorio reglamentario de las partes adversas hecho por los jueces, quienes “entrarán a fondo en el examen de las respuestas”, interrogatorio que se repetirá tres veces antes de que por fin inter venga el voto.⁴² Y, como es de esperar, los jueces platónicos intervienen al final en la determinación de las penalidades.

No me detendré en comentar esta mezcla típicamente platónica de audacia imaginativa y de crítica de la democracia que da vuelta lisa y llanamente la realidad ateniense deduciendo de ese vuelco, como si fuera obvio, el bien de la ciudad. Quiero volver, en cambio, al proceso ateniense, para comprobar hasta qué punto su total coherencia supone que *díke* –la justicia, pero también el proceso judicial– sea antes que nada una pugna entre dos adversarios ante un tribunal cívico.

No hemos terminado de definir completamente el proceso como lucha. Porque a la luz de esa peculiar representación nos es posible ahora volver a lo que proporcionó a esas observaciones su punto de partida, es decir, al

38 Platón, *Leyes*, VI, 766d y 5 y ss., con el comentario de Gernet (1968b: CXL-CXLI); y IX 876b.

39 Aristófanes, *Avispas*, 587, afirmación cuya exactitud es reconocida incluso por Bodelicléon. Habría mucho que comentar acerca de este privilegio exorbitante en un sistema donde la rendición de cuentas es reglamentaria y que sobre todo, en una medida en que puede lindar con la irresponsabilidad, da a los jueces atenienses ese exaltante sentimiento de poder del que se burla Aristófanes.

40 *Leyes*, VI, 761e. En 767e, se prevé una acción contra el autor de una sentencia injusta en provecho del individuo perjudicado.

41 Vimos sin embargo que en VI, 767c-768b, Platón reconoce que la justicia de su ciudad debe poseer una base popular. De hecho, el modelo ateniense subyace ampliamente al discurso de las *Leyes*, y Gernet (1968b: *passim*) subraya con fuerza su predominio.

42 *Leyes*, IX, 855e.

vínculo que los pensadores griegos de la vida en la ciudad establecen con insistencia entre *díke* y *stásis*, entre la organización positiva de la justicia y la “disensión”, que en el pensamiento griego de la política da por lo regular su nombre a la peor calamidad que pueda asolar a una ciudad. Es aquí donde encontraremos por fin la Atenas del año 403 a.C.

DÍKE, ARBITRAJE Y RECONCILIACIÓN

El lector habrá observado cuán recurrente es el procedimiento del arbitraje en el horizonte de lo que venimos exponiendo, como si encarnara la figura propia de la otra alternativa al proceso. Su importancia se corrobora sobre todo al comprobar que ese recurso parece haber gozado en Atenas de un real favor, a juzgar por las abundantes alusiones en los alegatos de los oradores atenienses. Pero entendámonos: no hablaremos aquí de procedimientos de arbitrajes privados, a pesar de la visible preferencia de que pareció gozar entre los atenienses esa práctica, a la vez discreta y muy llevadera, en casos de querellas fáciles de resolver⁴³ –lo cual confirma de hecho la declaración de *Leyes* sobre el “tribunal más autorizado” (*kuríotaton*), definido como “el que se han atribuido las dos partes eligiéndolo de común acuerdo”,⁴⁴ o la idea aristotélica según la cual “en todo lugar, el árbitro es el más digno de confianza; ahora bien, el árbitro se sitúa en el medio”⁴⁵ (*mésos*)–. No trataremos, como decía, de arbitrajes privados, sino de “la institución de los árbitros públicos en Atenas”,⁴⁶ cuyo principio es presentado así en la *Constitución de los atenienses*:

[Los árbitros (*diatetai*)] se encargan del caso, y si las partes no consiguen llegar a un acuerdo [*dialýsai*], son ellos los que deciden [*gignóskousi*]; caso de que ambas partes se conformen con la decisión y la acep-

43 Antes e incluso durante el desarrollo del proceso, hasta el momento en que los jueces van a emitir la sentencia (Gernet, 1955: 114). Lo cual quiere decir que el arbitraje privado estaba lejos de ser una simple alternativa a la acción judicial, sino que coexistía y hasta podía insertarse en ella.

44 *Leyes*, VI, 767b.

45 Aristóteles, *Política*, IV, 1297a 5-6. Por el simple hecho de existir, los pleitos suponen, sin duda, que esa intervención de un mediador no ha bastado y que se ha tenido que recurrir al servicio de jueces-“divisores”. No obstante, en la mayoría de los casos, el arbitraje precedió al recurso a la justicia de los tribunales, como para evitarla.

46 Es el título del estudio de Gernet (1955: 103-119).

ten, el litigio llega a su fin [*ékhei télos he díke*]. Pero si uno de los litigantes apela al tribunal de justicia, embalan los testimonios, los alegatos y las leyes aducidas en dos cajas separadas, en una los del demandante y en otra los del demandado, las sellan y prenden en ellas la sentencia del arbitrador escrita en una cartela, para luego remitírselas a los cuatro que se encargan de los juicios de la tribu del demandado. Éstos se hacen cargo de ellas y llevan el caso [*eiságousin*] ante el tribunal [...].⁴⁷

Este texto, muy interesante bajo sus apariencias de presentación fáctica, expresa sin embargo una profunda ambigüedad. Vemos allí un procedimiento sin duda institucionalizado pero que en su definición misma oscila, entre el arreglo privado y el proceso: *diáitetes* es el nombre del árbitro público pero el árbitro privado no recibe una apelación diferente y, si la distinción establecida por Aristóteles entre la búsqueda de una conciliación (*dialúsai*) y el hecho constituido por la sentencia (*gignoskousi*) parece remitir claramente a la oposición de dos niveles de jurisdicción diferenciados, en los hechos las cosas son menos simples. No solamente el arbitraje público puede aparecer como la fase preliminar de un proceso que él prepara, un poco a la manera de una *anákrisis*, definiendo el estado de la causa y reuniendo las pruebas (Gernet, 1955: 115 y 1968b: CXL1), sino que pertenece ya por sí solo al proceso, en la medida en que puede desembocar en una sentencia.⁴⁸ El procedimiento, pues, es flexible y, al mismo tiempo, extremadamente codificado, y no es inútil que precisemos desde ya (aunque volveremos enseguida sobre este punto) que hizo su aparición “en los años o meses que siguieron al restablecimiento de la democracia” de 403 a.C. (Gernet, 1955: 104).

Más allá de que el arbitraje represente o no, como piensa Gernet, “respecto de la justicia de los tribunales, una concepción diferente, más antigua⁴⁹ y siempre vivaz”, lo esencial reside en el acento que recae en presente en la conciliación, hasta el punto de que cuando tiene que resolver pese a todo el litigio, se considera que el árbitro no juzga de acuerdo al derecho, sino con “equidad”.⁵⁰ Pero si evocamos los verbos de la conciliación –*diálláttein* y *dialiein*–, ¿cómo no pensar en esos procedimientos no ya judiciales sino políticos que son en las ciudades griegas⁵¹ las reconcilia-

ciones solemnes entre ciudadanos al término de una *stásis*, reconciliaciones designadas precisamente con los vocablos *diálýsis* y *diállage*?⁵²

Vuelvo a encontrar aquí mi pregunta inicial sobre las estrechas complicidades entre *díke* y *stásis*. Si, en efecto, hay razones para “presentir en la institución del arbitraje el deseo de detener el mayor número posible de procesos antes de hacerlos tratar por los tribunales” –tengamos o no razones para interpretar esa institución, con Gernet (1955: 117 n. 3 y 114), como “una resistencia a la estatización de la justicia”– ¿cómo no enraizar su creación en la política de amnistía que en los últimos años del siglo v a.C. caracterizó la democracia restablecida?

Arriesguemos la siguiente hipótesis: como si la repugnancia hacia los procesos judiciales pesados hubiera inspirado entonces todas las decisiones de la ciudad, proscribiendo el recurso al proceso cuando esto implicaba volver a reproches relacionados de un modo incisivo con un pasado demasiado reciente, la democracia ateniense quiso que la reconciliación entre los ciudadanos fuera lo más completa posible y, con un mismo gesto, creó para el futuro la institución del arbitraje, actualizando así el interés que ésta había manifestado siempre por un tratamiento satisfactorio de las querellas entre particulares.⁵³ De ese modo, se debían canalizar, o por lo menos desviar hacia la negociación, todos los litigios, públicos o privados, que opusieran a los atenienses unos con otros.

Sabiendo, en efecto, que la consigna *me mnesikakeîn* que ordenaba “no recordar las desgracias” (eufemismo para designar la dictadura oligárquica de los Treinta y el odio entre ciudadanos de bandos contrarios) tenía como contenido concreto la prohibición de entablar todo proceso que tuviera que ver con acontecimientos que la ciudad quería borrar de su memoria,⁵⁴ comprendemos mejor todo lo que asocia, en cambio, un acto de reconciliación cívica con un trámite de arbitraje,⁵⁵ pero un arbitraje “puro” o

47 Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, trad. esp. cit.: p. 135, 53.

48 Se habrá notado la fórmula *ékhei télos he díke*.

49 Siempre esa primacía de lo antiguo en Gernet...

50 Gernet (1955: 113) cita a Aristóteles, *Retórica*, I, 13, 1374b (*tó epiekés*). Obsérvese que Platón elogia el *dêmos* ateniense en 403 a.C. (Carta, VII, 325b) justamente por su equidad (*epieikeia*).

51 Véase el capítulo IX, sobre la reconciliación en Nacone.

52 Véase *diálýsis* en Aristóteles, *La constitución de Atenas*, 38, 3, 39, 1, 40, 1. Para las connotaciones que se asocian con esta palabra, véase el capítulo 4; *diállatein*, *diállage* a propósito de 403 a.C.: Jenofonte, *Helénicas*, II, 4, 38, Isócrates, *Contra Calímaco*, 25.

53 En la oración fúnebre pronunciada por Pericles, mencionada por Tucídides, los pleitos privados hacen las veces de preámbulo obligatorio al elogio de la democracia: “En virtud de las leyes, para los diferendos privados [*pròs tà idia diáphora*] todos participan de la igualdad” (II, 37, 1).

54 Lo prueba el hecho de que los heliastas, en su calidad de jueces, debieron prestar un juramento de amnistía particular (Andócides, *Sobre los misterios*, 91) que reproducía por segunda vez y precisaba el juramento que habían prestado *koinêi*, en su calidad de ciudadanos (*ibid.*, 90).

55 Véase el capítulo 9.

purificado, artificialmente mantenido en su esencia conciliadora, puesto que no llevaría a ningún proceso.

Prohibiendo todas las *dikai* que refrescarían los antiguos rencores, la ciudad quiere evitar, sin duda, que se despierte indebidamente la “cólera” —la que, en la guerra civil, enfrenta a los partidos unos contra otros,⁵⁶ pero también la que, oponiendo a jueces contra acusados, no es quizá sólo un *tópos* de Aristófanes⁵⁷ e intenta de ese modo prevenir el peligro de una reanudación o reapertura de la *stásis* en otro terreno. Nos lo aseguran las fuentes que adjudican al propio Arquino, hombre político moderado y gran vencedor del restablecimiento de la democracia, el haber hecho respetar la amnistía invitando a los atenienses a condenar a muerte sin juicio previo a un demócrata recalcitrante que quería recordar el pasado.⁵⁸ Las mismas fuentes nos dicen que fue el inventor de la *paragraphe*, esa excepción jurídica ilustrada por el discurso *Contra Calímaco* de Isócrates, por la cual un acusado podía impedir que tuviera lugar un juicio iniciado por un adversario que infringiera la amnistía.⁵⁹

Así, la institución de los árbitros da testimonio quizá, por su simple existencia, de una resistencia de los atenienses a la estatización de la justicia. Pero en la renuncia contractual solemnemente proclamada por ambos campos en hacer valer sus reivindicaciones y derechos ante los tribunales, los atenienses daban testimonio de una resistencia de otra índole, la resistencia experimentada por la ciudad reunificada frente a la posibilidad de litigios en los que veía la continuación de luchas que deseaba olvidar por encima de toda otra cosa.⁶⁰

56 Hasta tal punto la cólera es constitutiva de la *stásis* que en el acto de reconciliación de la ciudad arcadiana de Aliferea (siglo III a.C.: véase Te Riele, 1968: 343) se reemplaza el verbo tradicional *mnesikakeîn* por el verbo *mnasikhólân* (“olvidar la cólera”).

57 Tema reiterado en *Avispas* de Aristófanes, donde la parcialidad en detrimento del acusado parece de rigor (véanse 880-881, 893-894 y 942-943), pero que adquiere todo su sentido en un alegato como el *Contra Eratóstenes* de Lisias, pronunciado en plena restauración de la democracia ante un tribunal popular contra uno de los Treinta (90: *orgizómēnoi* [estallamos en cólera]; 96: *orgisthete*) [encolerizáos].

58 Aristóteles, *La constitución de Atenas*, 40, 2. Se trata de un procedimiento de *apagoge* que excluye todo proceso ante un tribunal.

59 Recordemos que era considerado entonces como demandante y era el primero en hablar ante el tribunal. Véase Paoli (1933: 99 y 121-122). Acerca de *Contra Calímaco*, véase J.-H. Kühn (1967).

60 Si la justicia “está hecha [...] para sancionar el orden admitido una vez que la sociedad volvió a encontrar su equilibrio” (Gernet, 1955: 67), la introducción de procesos contradecía ese principio esencial, en la medida en que poniendo de nuevo en el tapete la confiscación de bienes bajo la tiranía de los Treinta, esos procesos habrían cuestionado el orden restablecido.

STÁSIS, DÍKE: EL CASO DE FLIONTE

Que el lector me permita salir una vez más de Atenas para verificar *a contrario* la lógica que acabamos de reconstruir.

En el libro V de sus *Helénicas*, Jenofonte evoca las vicisitudes de Flionte, ciudad del Peloponeso que en 382 a.C. pasó, muy a pesar suyo, por la dura experiencia de tener que gestionar sin dolor el desenlace de una guerra civil. El primer acto de lo que me parece ser primero una reconciliación satisfactoria consiste en la decisión de dejar volver a los desterrados (adep-tos a los espartanos) restituyéndoles sus bienes, con el riesgo de tener que indemnizar con el dinero de la colectividad a los compradores de esas propiedades;⁶¹ y cuando el historiador agrega que “toda divergencia entre las partes deberá resolverse a nivel de la justicia” (*dikei diakrithênai*),⁶² el lector acostumbrado a los eventos atenienses se pregunta: ¿estaremos por fin frente a una excepción? ¿Existirá por lo menos una ciudad griega que no haya temido recurrir a procesos para resolver los conflictos consecutivos a una reconciliación? ¿Pero se trata realmente de una reconciliación? De hecho, contrariamente a todas las costumbres en materia de restablecimiento de la paz civil, esa disposición implica que no se prestó ningún juramento de amnistía entre los ciudadanos y sus desterrados.

Los acontecimientos que siguieron muestran sin ambigüedad que lo que se presentaba como una solución económica no lo era. Si nos atenemos al relato de Jenofonte, los habitantes de Flionte —aquellos que, animados por sentimientos antiespartanos, controlaban hasta entonces los asuntos de la ciudad— en realidad se negaron a reconocerles sus derechos (*tôn dikaiôn*) a los antiguos exilados. Estos últimos reclamaban, alegando la convención,⁶³ que un tribunal resolviera las divergencias pero precisaban —mejor dicho, agregaban— que éste debía ser “igual” (*en ísoi dikastēríoi krínesthai*), término que Jean Hatzfeld, traductor de las *Helénicas*, interpreta como “neutro”.⁶⁴

¿Neutro? La frase siguiente esclarece cómo hay que entender esto al afirmar que “sus adversarios obtuvieron por coerción que las divergencias fue-

61 Reside allí de hecho, en general, el origen de los procesos consecutivos a una *stásis*.

62 *Helénicas*, V, 2, 10.

63 ¿Pero cuáles eran sus términos exactos? Si la locución *dikei diakrithênai* de Jenofonte es una cita y no una expresión condensada, es evidente que para la gente de Flionte esa fórmula se refería a los tribunales cívicos, aunque su carácter general podía prestarse a exégesis muy diversas.

64 *Ibid.*, V, 3, 10 (CUF).

ran juzgadas en la ciudad misma” (*en autêi tèi pólei diadikázesthai*).⁶⁵ Se deduce de ello que apelar a un tribunal “neutro” excluía por definición el recurso a una jurisdicción de la ciudad; en la lógica de los querellantes, esa instancia equitativa⁶⁶ sólo podía componerse de ciudadanos de otras ciudades, esos “jueces extranjeros”, en realidad árbitros, a los cuales, reanudando con una práctica de la época arcaica, las ciudades helenísticas pedirán con insistencia que resuelvan sus diferendos.⁶⁷ Jenofonte dará la palabra a los desterrados, que objetan: “¿Qué es esta justicia en la que los culpables son los que juzgan?”. Los “culpables” (*hoi adikouñtes*): es así como designaban en su lengua partidaria a los que habían sido privados de su ciudad y de sus bienes. Colegimos que los que ocupaban el poder fueron sordos a esta argumentación de manera que los otros, tomando de nuevo el camino del destierro, fueron a quejarse a Esparta.

La solución que dio Agesilao al problema cuando Flionte se rindió después de un prolongado asedio es drástica pero instructiva puesto que, bajo la apariencia de instaurar un procedimiento judicial inédito, confirma y perpetúa de hecho la división entre “los de la ciudad” –cuyos sentimientos antiespartanos los señalan como víctimas de la venganza del rey– y los otros, con el único objetivo de entregar de nuevo la ciudad a estos últimos. Agesilao decidió, en efecto, que “cincuenta hombres de los regresados y cincuenta de la ciudad decidieran (*anakrínai*)”⁶⁸ quién debía vivir en la ciudad y quién debía morir; luego, establecer leyes para gobernarse”.⁶⁹

Nos abstendremos de todo comentario. Es inútil insistir en que la siniestra clasificación entre los que quedarán sanos y salvos y los condenados a muerte afectaba sólo a éstos que los desterrados designaban como “culpables”, es decir, la gente de la ciudad que se oponía, como se sabe, a las intrigas espartanas en el Peloponeso. Me parece igualmente inútil precisar que las constituciones establecidas por Esparta son, en general, proespartanas. Observemos sólo, a lo sumo, que la igualdad numérica⁷⁰ decretada de un modo tan ostensible –cincuenta de cada lado– era un engaño,

65 El verbo *diadikázesthai* implica el recurso a las jurisdicciones cívicas, compuestas de *dikastai*. Los desterrados por su parte piden que se tome una decisión (*krínesthai*).

66 Por mi parte traduciría así el adjetivo *isos*.

67 Así en Nacone (véase el capítulo x, en el que “extranjeros” reconciliaron a los ciudadanos entre ellos).

68 ¡Singular *anákrisis* que, en vez de instruir el proceso de los “culpables”, les impone un fallo de vida o muerte!

69 Jenofonte, *Helénicas*, Madrid, Gredos, 1994, libro v, p. 215, 27-31.

70 Denotada en general por el vocablo *isos*. Así, Agesilao interpreta a su manera el reclamo de los desterrados.

ya que la misma cantidad de “sabios” debía representar el cuerpo cívico de Flionte, numéricamente importante (tal como el historiador, amigo de Esparta y de Agisilao pero más aun de la verdad, se tomó el cuidado de informar al lector) y el pequeño grupo de los desterrados.⁷¹

¿La historia de Flionte ilustraría, pues, el peligro de confiar a tribunales cívicos la resolución de un conflicto entre ciudadanos? Tal parece ser la lectura griega de este episodio, y adentrarnos un poco más en las desgracias de esta ciudad del Peloponeso nos permite proyectar una clarísima luz sobre la prohibición ateniense de recurrir a la justicia cuando se trata de hechos de guerra civil. Es un modo de confirmar, por otras vías, la idea de que el proceso es percibido como una lucha, muy especialmente cuando las luchas políticas han llegado a su término.

Si en lógica griega, el proceso judicial se enraíza sin duda en el conflicto, la complejidad de la estrategia ateniense en materia de justicia debe su peculiar interés al hecho de que toma nota de ese nudo entre proceso y conflicto y, al mismo tiempo, se aplica a desbaratar las implicaciones de ese estado de hecho. Medimos así con mayor claridad qué era lo que se jugaba en el prurito de mantener una distancia indiscutible, una vez restablecida la democracia, entre la preservación de su “armonía” política (*homónioia*) y el ejercicio de una justicia cuyo propio funcionamiento es por sí solo un criterio de democracia pero que ésta prefiere, en última instancia, que sea mínima y privada, aun cuando se reserve el patronazgo de su organización.

Tales son las conclusiones a las que invita una trayectoria histórica preocupada por cotejar la cotidianeidad del proceso (que es presentado de una manera tendenciosa como intemporal), con esos momentos de excepción que sobre el telón de fondo de profundas tensiones recuerdan peligrosamente a los ciudadanos que lo político es conflicto.

71 Jenofonte proporciona estas informaciones en v, 3, 16, antes de dar cuenta de la “solución” impuesta por Agesilao.

XI

Y la democracia ateniense olvidó el *krátos*¹

Muy lejos de nuestro presente tuvo lugar en Atenas una amnistía. No es la primera en la historia occidental, pero no por ello deja de asumir la función paradigmática de un origen. Una amnistía en Atenas y los acontecimientos que la siguieron.

¿Muy lejos de nuestro presente? Así lo parece si contamos los veinticuatro siglos que nos separan del restablecimiento de la democracia en la ciudad ateniense en los últimos años del siglo v a.C. Sin embargo, por poco que abramos la antigua historia de Atenas al complejo juego que las pasiones teórico-políticas del historiador instauran entre lo próximo y lo lejano, será necesario renunciar rápidamente a inscribir este episodio en una temporalidad puramente lineal y cronológica. En efecto, entre pasado y presente, múltiples y necesarios son los cortocircuitos con los cuales el historiador debe contar en su práctica. Si Marc Bloch puede escribir que “sin asomarse al presente es imposible comprender el pasado”, también podríamos decir, a la inversa, que para pensar nuestro incierto presente, la lejana historia de la democracia ateniense constituye un preciado terreno de experimentación, aunque más no sea por la distancia que ese objeto nos obliga a adoptar a nosotros, historiadores sumergidos en nuestro propio presente. Después de este recorrido puramente griego, propongo, pues, utilizar la Atenas de los años 400 a.C. para adoptar una “mirada lejana” sobre nuestros problemas actuales, con la esperanza de que ese distanciamiento metódico nos permita, tal vez, disipar el exagerado apego con que adherimos a nuestra actualidad inmediata (Bloch, 1993: 30).

¹ Texto inédito presentado en una primera versión en el coloquio europeo de psicoanálisis “Memoria, olvido, responsabilidad”, París, noviembre de 1990, y reelaborado luego para el coloquio *Die Notwendigkeiten des Vergessens*, Einstein Forum, Postdam, noviembre de 1993.

UNA AMNISTÍA EN ATENAS

Instalémonos, pues, en la ciudad de Atenas en los años 403-400 a.C. La sangrienta dictadura oligárquica de los Treinta acaba de derrumbarse después de una batalla en la que triunfaron las tropas de los desterrados. Dos gobiernos de transición —la persistencia en la lucha de los demócratas y la intervención activa del rey espartano Pausanias— desembocan en una reconciliación acompañada de un juramento de amnistía:

Y no haré con ánimo de perjuicio recordatorio alguno [literalmente: no recordaré las desgracias] contra ninguno de mis conciudadanos, excepción hecha de los Treinta y de los Once; y ni siquiera contra uno de éstos, caso que él deseara rendir cuentas por la magistratura que ejerció.²

Extraigo esta formulación del juramento del orador Andócides,³ quien se apresura a subrayar su importancia agregando el siguiente comentario:

Notadlo, cuando jurabais no recordar con ánimo de mal a los mismos Treinta Tiranos, responsables [aitíos] de los mayores males,⁴ si rendían cuentas, desde luego que a buenas horas estabais creyendo justo recordar para su mal a alguno de los demás ciudadanos.

Andócides sabe de qué habla. Por sus simpatías oligárquicas, había sido privado, hacía ya tiempo, de sus derechos cívicos, y tiene razón en felicitarle por una política que proclama un olvido tan general. Escuchemos ahora al orador Lisias, meteco muy integrado que tomó partido a favor de los demócratas desterrados aunque no haya obtenido por ello la ciudadanía, como lo esperaba. Su discurso es muy diferente y no hay motivos para sorprenderse de ello. Insiste, cuando se expresa en su propio nombre, en el carácter irreparable del perjuicio infligido al *dêmos* por los oligarcas:

Éstos mataron sin juicio previo a quienes en nada habían delinquido, en tanto que vosotros os disponéis a juzgar según las leyes [katà tón nómon] a los que han arruinado a la ciudad, gentes tales que, ni aunque

quisierais imponerles penas ilegales [paránomos boulómenos] podríais aplicarles castigos acordes a los perjuicios que causaron al país. Porque ¿qué habrían de sufrir para expiar su pena en proporción con sus delitos? [...] Puesto que, con todo lo que hagáis, no podréis recibir de ellos una reparación suficiente, ¿cómo no va a ser vergonzoso [aiskhrón] para vosotros el desechar aquella pena, por grande que sea, que quiera uno imponerles?⁵

Como la de Andócides, la posición de Lisias se explica sin duda por su historia reciente. El orador demócrata tiene motivos particulares para tomar partido a favor de la venganza ya que buscando justicia persigue a uno de los Treinta,⁶ al que estima responsable de la muerte injusta de su propio hermano. Intenta una acción judicial (*dike*) —una de esas acciones judiciales que el juramento de amnistía precisamente quiere prohibir, de ahí sin duda la alusión a la ilegalidad eventual de la sanción— y reclama de un modo indisoluble y bajo el nombre de *dike* la justicia y el castigo, repitiendo a los jueces que “ahora os llega a vosotros una ocasión en que es menester que no existan en vuestros espíritus ni la indulgencia ni la piedad [...] al votar”.⁷

Otro discurso de Lisias repite que en esa prohibición de recordar el pasado, los demócratas se llevan la peor parte mientras que “los que permanecieron en la ciudad” son los que sacan pleno provecho.⁸ El orador afirma en ese discurso que “a ellos la ciudad no los ha tenido en menor estima que a los que vinieron sobre File y tomaron el Pireo”. Y refiriéndose a otros procesos, el mismo orador insiste más de una vez en las justas razones que tendrían los demócratas en manifestar en acto su resentimiento (*mnesikakeîn*).⁹ Pero prefiero confirmar esta idea en otro orador, precisamente porque no comparte con Lisias su compromiso democrático. Se trata de Isócrates, quien observa que toda la gente que volvió del Pireo —se trata de los demócratas— tendría que hacer valer sus derechos, aunque “ninguno de ellos tiene la audacia de comprometerse en un proceso de esa índole”.¹⁰ Puede ocurrir, sin duda, que Lisias adopte otro dis-

5 Lisias, *Contra Eratóstenes*, 82, 84, en *Discursos 1*, Barcelona, Alma Mater, 1953.

6 En el momento de rendir cuentas, sin duda.

7 *Contra Eratóstenes*, 79. La *dike* reclamada por Lisias es trascendente y no se limita a denotar el proceso.

8 *Sobre el examen de Evandro*, 16-17.

9 Véase, por ejemplo, *Frente a Nicias por un depósito*, 18-19.

10 Isócrates, *Contra Calímaco*, 38. Recuérdese que el primero de los demócratas que volvieron del exilio que quiso entablar un proceso fue detenido y condenado a muerte sin juicio, para dar el ejemplo (Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 40, 2).

2 Recordemos que la rendición de cuentas es una práctica eminentemente democrática.

3 *Sobre los misterios*, en *Discursos y fragmentos*, Madrid, Gredos, 1991, pp. 229-230, 90. Aristóteles en la *Constitución de los atenienses*, 39, 6, lo cita sólo en estilo indirecto. La bibliografía completa sobre este juramento se halla en Loening (1987).

4 Para este término, véase C. Darbo-Peschanski (1994).

curso afirmando por ejemplo, en un alegato compuesto a favor de un hombre de la ciudad, que “algunos se imaginan que el hecho de haber hecho frente a los peligros en el Pireo les da hoy derecho a hacer lo que les venga en gana”.¹¹ Pero debemos explicar esta lógica nada democrática por su oficio de *logógrafo*, que lo obliga a compartir el punto de vista del cliente que en el momento de su propio proceso deberá defenderse con el discurso compuesto para él por el orador.

En resumen, el comportamiento de *dêmos* en esta amnistía le valió a la democracia ateniense un elogio general que, reiterado en demasía, vino a engrosar en el siglo IV a.C. el capítulo ya muy nutrido del elogio de Atenas. Del mismo modo, Aristóteles opondrá el comportamiento del *dêmos* ateniense y el *dêmos* de las otras ciudades que en casos semejantes no vacilan en tomar medidas mucho más radicales.¹² Pero todo indica que en los últimos años del siglo V a.C., un siglo entero de democracia —la de Clístenes, Efialtes y Pericles, que considero por mi parte como el siglo de oro de *demokratía*—¹³ volvía a caer de golpe en el pasado.

Pasado que la ciudad quisiera convencerse de que no volverá nunca más y que, sin embargo, no desaparece tan fácilmente. Pero no nos apresuremos. Quisiera volver primero al comportamiento de los demócratas, que han vencido pero se han cohesionado enseguida entre sí mediante un juramento de amnistía.

¿CÓMO HACERSE PERDONAR UNA VICTORIA?

Una especie de consenso entre los autores del siglo IV a.C. afirma que en estas luchas de fines de los años 400 a.C. los demócratas han sido realmente los vencedores. Aristóteles es el primero en confirmarlo cuando, en el relato lapidario de los acontecimientos consignado en la *Constitución de los atenienses*, no se conforma con mencionar la victoria militar que los demócratas lograron sobre el ejército de los oligarcas (*epekratoûn tòi polémoi*)¹⁴ sino que insiste en la legitimidad política de la reconquista del poder por

el pueblo: “En efecto, el pueblo se ha dado a sí mismo el dominio de todo [*kýrios genómenos*] y administra todos los asuntos por medio de propuestas sometidas a votación y por los tribunales”.¹⁵ Es así que después de haber desplegado, en forma de catálogo de recapitulación, la lista completa de los cambios de régimen que afectaron a la ciudad desde sus orígenes hasta ese retorno del *dêmos*, Aristóteles califica nuevamente al pueblo de “soberano” (*kýrios*), reiterando que “se ha dado a sí mismo el dominio de todo”.¹⁶ Es cierto que este análisis es perfectamente coherente en la perspectiva teleológica de la *Constitución de los atenienses*, donde este episodio marca el comienzo de la realización de la *politeía*. Y cuando Aristóteles precisa que de ahora en adelante “todo se rige por los decretos y los tribunales en los que prevalece el pueblo” (*hò dêmos estín hò kratôn*), es preciso leerlo como si fuera un comentario del nombre mismo del régimen (*demokratía*) llegado por fin a su *télos*. Pero esta interpretación de los hechos no pertenece sólo a Aristóteles y, al tratar el desenlace de las guerras civiles, los escritores del siglo IV a.C., se llamen Lisias o Isócrates, hablan igualmente de *krátos* del pueblo, aunque por cierto ese *krátos* sea menos político que obtenido por las armas.¹⁷ Isócrates escribe por ejemplo: “Cuando se había expulsado a los Treinta, cuando el Pireo estaba ocupado y el pueblo venció” (*ekrátei*). Pero también se puede citar a Lisias, para quien los demócratas vencieron (*nikesantes*) y son “superiores” [*kreíttous*] a los enemigos en los combates.¹⁸ Por eso, aunque suscite tal vez algún escepticismo entre los historiadores modernos de Grecia,¹⁹ me basaré en esa lectura de los hechos porque fue, a no dudarlo, la que hicieron los contemporáneos.

Admitamos, pues, el hecho del *krátos*. Aunque además de admitirlo, haya que asumirlo. Las fuertes connotaciones negativas que se asocian a todo dicho que enuncie una “victoria” o una “superioridad” interna a la ciudad dificultan el abordaje del término *krátos*;²⁰ lo mismo ocurre con su

11 Lisias, *Defensa en un proceso por derrocamiento del régimen democrático*, 33.

12 *Constitución de los atenienses*, 40, 3.

13 No todos comparten esta opinión. Véase Loraux (1993c: 17).

14 *Constitución de los atenienses*, 38, 3, en que se notará que Aristóteles habla de *pólemos* [combate, guerra] y no de *stásis*. Para este episodio pensado en términos de guerra, véase Loraux (1993a). El verbo *krateîn* se emplea también en 40, 3 (“los otros *dêmoi*, cuando logran dominar, *kratesantes*...”).

15 Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, Madrid, Abada Editores, 2005, p. 113, 41.

16 *Ibid.*, 41, 2. Para el término *kýrios* (traducido por Benveniste como “soberano”), y la raíz *kleu-, véanse observaciones en Benveniste (1969: 11, 183 y 1, 250).

17 Aunque no todos. En las *Helénicas* de Jenofonte, en que los espartanos maltratan a las tropas demócratas, Pausanias aparece como el autor de la reconciliación. Para la fiabilidad de ese relato, véase Cloché (1915: 78-79).

18 Isócrates, *Contra Calímaco*, 17, y, del mismo autor, el *Areopagítico*, 67 (*kratesantes* [dominadores]). Consúltense además Lisias, *Contra Eratóstenes*, 92 y 79.

19 Véase Loening (1987: 147), para quien la distribución equitativa de las ventajas y los inconvenientes en la reconciliación impide caracterizar a ésta como un triunfo de los desterrados demócratas.

20 Véase el capítulo III. Se recordará Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 35, 4 a propósito de los Treinta que mantenían *ekkratésteron* [más sólidamente] la

derivado *demokratía*, que los demócratas no usaron sin reticencias ni restricciones de pensamiento a lo largo de todo el siglo v a.C. (véase Loraux, 1981a: cap. iv), quizá porque, como Aristóteles en el Libro III de la *Política*, procedían a una distinción entre las constituciones dignas de ese nombre, enraizadas en una participación común, y las que existen sólo en función de una superioridad de hecho (en lo que consistiría la democracia si nos atenemos al significado propio del término).²¹ Temían, por consiguiente, que *demokratía*, con ese nombre que dice “la victoria del pueblo”, se situara allí donde no debería. Sin embargo, tenemos que rendirnos a la evidencia de que, lejos de ocultar el *krátos* de los demócratas, como uno podía esperar, los contemporáneos, cualquiera fuese la tendencia política a la que pertenecieran, parecen haber insistido en él. Este consenso nos resulta por sí solo desconcertante.

Haría de buena gana una hipótesis para dar cuenta de esa insistencia. ¿Los que así dan prioridad a la versión que otorga al pueblo una plena victoria no apuntan, al hacerlo, a hacer pesar sobre la política del *dêmos* algo así como el sentimiento de una responsabilidad aplastante? Algunos de ellos no tienen segundas intenciones, como por ejemplo los que, como Lisias en el discurso *Contra Eratóstenes*, incitan al *dêmos* a castigar a sus adversarios recordándoles los perjuicios que han sufrido. Coherentes con esa actitud, exaltan debidamente el poder omnímodo reconquistado y afirman que el pueblo debe poder utilizarlo castigando a los culpables. Pero están también los otros, que declaran cosas que provocan mayor perplejidad aun, en la medida en que insisten también en el *krátos* del pueblo; son los que, por haberse quedado en la ciudad bajo la dictadura de los Treinta, deben lograr, si no la benevolencia, por lo menos la neutralidad de los demócratas.

Estos últimos me interesan especialmente porque, como lo muestra el discurso *Contra Calímaco* de Isócrates, no vacilaron, aun siendo perseguidos judicialmente, en asegurarse la benevolencia de los jueces populares²² asignando a la generosidad de los vencedores las obligaciones más coercitivas, empezando por el deber de clemencia. Escucho algo como un eco tardío de esa retórica en un pasaje de las *Charlas de sobremesa* en que

ciudad. Para el término *krátos*, véase Benveniste (1969: 1, 71-83) que intenta distinguir dos raíces lingüísticas para eliminar las connotaciones negativas del sentido “neutro”. Consúltase, sin embargo, Nagy (1994: 112 [31, n. 4]).

21 Aristóteles, *Política*, III 3, 1276a 12-13: *politeías tōi kratain oúsas* [regímenes basados en la dominación]. El pasaje trata explícitamente de la continuidad en el momento de un cambio de régimen.

22 Obsérvese lo halagüeño de esas afirmaciones, que renuevan en provecho del *dêmos* el *tópos* de la generosidad ateniense.

Plutarco, después de comparar la mansedumbre manifestada para con sus conciudadanos por Trasíbulo, jefe de los demócratas del Pireo, con la del dios Poseidón para con los atenienses (que habían preferido que Atena y no él fuera la divinidad protectora de su ciudad), corona su comparación afirmando la superioridad del vencido sobre el vencedor en materia de generosidad.²³ Como si, en una guerra civil, nada fuera más fácil para el vencedor que ser generoso.

La idea resulta extraña, sin duda, pero es griega en cuanto a la buena manera de salir de una *stásis*. Así, cuando Tucídides afirma que durante la guerra del Peloponeso a las guerras civiles les faltó precisamente esa elegancia del vencedor en la victoria, la sola formulación de la frase —“Las buenas propuestas de los adversarios eran aceptadas, si un partido tenía el poder, por precaución realista, no por nobleza de espíritu”— parece indicar que el vencido no habría encontrado en el vencedor la “nobleza” (*gen-naiótes*) que conviene en tal caso a un código implícito de reconciliación.²⁴ ¿Felicitarse a Poseidón por haber renunciado a su rencor a pesar de su derrota sería un modo de sugerir que el *dêmos* debía de todos modos mostrarse agradecido para con la gente de la ciudad que, a pesar de haber sido vencida, consintió en que los vencedores retornaran? No es difícil imaginar las consecuencias a las que podía dar lugar una lógica tan paradójica.

Por eso mi hipótesis es que, en virtud de un vuelco de las evidencias primeras, se habría recordado sin cesar a los demócratas su victoria, en el fondo, para sugerirles que debían hacer olvidar que habían triunfado, olvidando por añadidura la extensión de los daños que habían sufrido, ellos y no los otros. A este respecto, y teniendo en cuenta que la administración de la justicia se consideraba como una de las especies de la soberanía,²⁵ ¿qué prueba más evidente de su *krátos* podía dar el pueblo que renunciar a ejercerlo inhibiéndose de instruir todo pleito? Olvido de la victoria a cambio de olvido del rencor: en apariencia, olvido a cambio de otro olvido. ¿Pero quién no ve que se estaba reclamando al mismo bando que asumiera las consecuencias de ese doble olvido?

El caso es que el pueblo, dotado con los atributos del *krátos*, interiorizó la lección que con tanta insistencia se le machacaba. No sólo no utilizó su *krátos* para “apropiarse” de la ciudad, como lo hacen a menudo los faccio-

23 Plutarco, *Charlas de sobremesa*, ix, 6. Véase más arriba el capítulo 1.

24 Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, Madrid, Gredos, 1991, III, 82, 7, pp. 140-141 (se puede consultar la traducción de Weill en CUF, modificada en *kalós*).

25 Véase el capítulo x, así como Gernet (1955: 66).

sos vencedores porque ejercen *de facto* un poder,²⁶ sino que habiendo repartido equitativamente los derechos cívicos entre “todos los atenienses” (entendámonos, entre los otros atenienses), convirtió en símbolo de gloria esa conducta que se les sugería sin descanso.²⁷ Ese comportamiento se imponía, se decía, para tranquilizar a la gente honesta y, por lo tanto, para conservar y hasta “salvar” la democracia. Y no sorprende que sean los alegatos a favor de la gente de la ciudad los que desarrollan de la manera más desenvuelta este argumento a modo de discreto chantaje.

Así, cuando uno de esos atenienses apacibles que habían cerrado los ojos ante las exacciones de los Treinta compareció ante al tribunal popular, empezó, como el Poseidón de Plutarco, a perdonar generosamente a los jueces la cólera que podía suscitar en ellos el recuerdo del pasado.²⁸ Después de lo cual, resguardándose detrás de los combatientes del Pireo —los más prestigiosos de los cuales “habían recomendado ya al pueblo el respeto de los juramentos y las convenciones”—,²⁹ ese ateniense afirma que según la propia opinión de esos jefes, “esta política es la salvaguarda [*phylakén*] de la democracia”.³⁰ Asimismo, en su *Contra Calímaco*, Isócrates exhorta a los atenienses a “conservar” (*diaphyláttein*) el “régimen actual” por su moderación.³¹ Y del mismo modo, si le creemos a Aristóteles, el moderado Arquino, cuando condenó a muerte al primer demócrata recalcitrante, no hacía otra cosa que invitar a sus conciudadanos a “salvar la democracia” (*demokratían sózein*) respetando el juramento de amnistía.³² Como si fuera obvio que al asumir demasiado abiertamente su *krátos*, los demócratas habrían hecho más frágil la democracia.

Fue así como los demócratas moderados procedieron a una notable operación de desviación de ese triunfo mismo que no dejaban de recordar en forma solemne. Fue así como se inauguró un culto de *Demokratía* y se ins-

tauró una fiesta de la libertad en honor del retorno de File.³³ Ahora bien, me interesa de un modo especial que, precisamente en esa circunstancia, se celebre el nombre de File, esa fortaleza al norte del Ático que fue para los exiliados atenienses el punto de partida de la reconquista, y no el nombre del Pireo, de menos prestigio, donde se habían reunido posteriormente las tropas de los demócratas que, como se sabe, estaban “mezcladas”.³⁴ De hecho, parece que el haber elegido una denominación y no la otra dependió de razones políticas, ya que los partidarios del moderado Arquino reducían a los demócratas al pequeño grupo de los “hombres de File”³⁵ mientras los de Trasíbulo preferían hablar de los “hombres del Pireo”,³⁶ y el mismo Lisias, que expresándose en su propio nombre se refiere espontáneamente al Pireo, no vacilará en poner un fuerte acento en el “retorno de File”³⁷ cuando compone un discurso para un “buen ciudadano”.

Esta utilización de File contra el Pireo resulta ser una fructífera operación ideológica ya que, al proceder de ese modo, Trasíbulo (que tomó la fortaleza de File) es desposeído muy claramente de la gloria que le corresponde por esa primera etapa de la reconquista, en provecho de Arquino,³⁸ gran vencedor político de ese período y guardián de una fidelidad intransigente al juramento de amnistía —el mismo Arquino que había sellado la tranquilidad pública y el restablecimiento de la legalidad con la sangre del primer demócrata que se atrevió a transgredir la prohibición de recordar—. Es así que en *Pluto* de Aristófanes es inútil que Hermes evoque File

33 El 12 de Boedromión. Véase Mikalson (1975a: 53).

34 Esas tropas abigarradas son calificadas de *pantodapoi* [compuestas por toda clase de países, familias y colores] (Jenofonte, *Helénicas*, II, 4, 25), lo cual es para Platón una característica de la democracia. Agreguemos que para Aristóteles (*Política*, V, 1303b 10-12) el Pireo es en sí más “democrático” que la ciudad.

35 De hecho, se debe a Arquino el decreto publicado por E. Raubitschek (1941) por el cual se otorgaba una corona de olivo a esos valerosos ciudadanos.

36 Esquines prefiere hablar de los “hombres de File” (*Contra Ctesifonte*, 181, 187, 195, 208), Demóstenes evoca por su lado “el *dêmos* del Pireo” (*Contra Leptines*, 149, y *Sobre la Embajada fraudulenta*, 277, pero en 280 dice que Trasíbulo “ha hecho volver al pueblo de File”). El relato de la *Constitución de los atenienses* pasa de “los hombres de File” (38, 1-2) a “los del Pireo” (38, 3-4) para terminar evocando “la vuelta de File y del Pireo”.

37 Compárese *Contra Eratóstenes*, 53, 55-56, 59, 92, 95, 97 (cf. *Epitafio*, 61, 66) y *Contra Agorato*, 63, 77.

38 Véase la toma de File por Trasíbulo en Lisias, *Contra Eratóstenes*, 52; en Jenofonte, *Helénicas*, II, 4, 2, y en Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 37, 1. Pero en *Contra Timócrates* de Demóstenes, la toma de File se atribuye a Arquino y mientras los jefes del pueblo son en el relato de Jenofonte “Trasíbulo y Anito” (*Helénicas*, II, 3, 44) para Esquines son “Arquino y Trasíbulo” en *Sobre la embajada*, 176.

26 Se emplea en ese caso el verbo *spheterizo* para indicar que los sediciosos se apoderan de la vida política como de un objeto que les pertenece (véase Loraux, 1993a).

27 Por ejemplo, cuando elogia al *dêmos* por no haber reclamado más derechos que los otros (Lisias, *Epitafio*, 64), el discurso oficial de la oración fúnebre se atribuye, en nombre de la ciudad, el elogio del pueblo.

28 Lisias, *Defensa en un proceso por derrocamiento del régimen democrático*, 1. No hay duda alguna de que el orador sabe hasta qué punto se justifica esa cólera, pero es interesante que le atribuya esa idea al cliente.

29 Es el caso de Trasíbulo en Jenofonte, *Helénicas*, II, 4, 42.

30 Lisias, *Defensa en un proceso por derrocamiento del régimen democrático*, 28.

31 Isócrates, *Contra Calímaco*, 25.

32 Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 40, 2. “La frase de Arquino puede traducirse así: ‘la democracia será fiel a la amnistía o no será’” (Cloché, 1915: 151).

para llamar a la prudencia al insolente Carión: “¡No recuerdes el pasado [*me mnesikakeis*] aunque hayas tomado File!”.³⁹ Demos un paso más, como nos lo permiten muchos otros textos,⁴⁰ para observar que detrás de Arquino, demócrata moderado, se rehabilitaba en realidad a Terámenes, oligarca moderado. Habremos así completado en lo esencial la mencionada operación ideológica.

De ese modo, hasta los que experimentaban sólo sentimientos tibios por la democracia ateniense pudieron elogiar sin traba la moderación (*metriótēs*)⁴¹ y hasta la “corrección”⁴² que caracterizó en esa época la conducta del *dēmos*. Y tuvieron que sufrir un gran aislamiento los que, como Lisias, se atrevían a emitir diagnósticos amargos:

Al hacerlos regresar, el pueblo os ha devuelto vuestra tierra, pero él no ha osado participar de ella [*autōs dē tautēs ouk etōlmese metaschein*].⁴³

Podremos volver sin duda enseguida al tratamiento reservado a la memoria en este asunto. Pero antes se impone una pregunta cuyo examen no voy a diferir por más tiempo: ¿qué fue de la *demokratía* cuando esta operación llegó a su fin?

CUANDO DEMOKRATÍA PIERDE EL KRÁTOS

Algo empieza a embalsamarse bajo el elogio. A pesar de la instauración de un culto a Demokratía, nada indica que *demokratía* —no sólo la cosa

sino también la palabra— se hayan vuelto presentables ya que, al fin y al cabo, se debía escuchar en ella más que nunca *krátos* y, de hecho, habrá que esperar la época helenística e incluso los usos romanos del término (véase Botteri y Raskolnikoff, 1983), para que deje de resonar definitivamente *krátos* en *demokratía*. Pero por el momento varias estrategias de evitación parecen operativas.

La primera y más simple consiste en remplazar *demokratía* por *politeía* y la democracia por el nombre de la “constitución”. Isócrates superó a todos en el arte de efectuar esa operación, desde el *Panegírico* en que evoca con insistencia la “constitución de Atenas” sin darle su nombre,⁴⁴ hasta el *Panatenáico* donde, después de haber opuesto en largos desarrollos la “presente constitución” a la antigua, afirma que durante la época de esta última no existía todavía ni la palabra oligarquía ni la palabra democracia.⁴⁵ Quizá tendríamos que catalogar también bajo esta rúbrica de la evitación mediante sustitución el pensamiento de un Aristóteles en *Política*, cuando para definir lo que es para él el mejor régimen, le da simplemente, pese a todas las semejanzas que presenta con una democracia, el nombre de *politeía*. Del mismo y exacto modo en que se hablaría de un régimen llamado “el régimen”.

En la segunda estrategia, no es el nombre de la democracia lo que se evita —al contrario, se lo pronuncia con marcado énfasis— sino su realidad histórica, puesto que bajo la denominación de “antigua democracia” se trata en realidad de algo que no tiene nada que ver con la democracia. Isócrates brilla una vez más en este ejercicio y si, en nombre del “bello gobierno”,⁴⁶ opone las “democracias mal gestionadas” a las que están “bien gobernadas”,⁴⁷ es para relegar la primera categoría a un lejano pasado: mil años de democracia, desde Teseo hasta Solón.⁴⁸ ¡Es imposible algo mejor! Pero insinúa algo más: ¿qué más se puede pedir *hic et nunc* que no sea el recuerdo fascinado de ese pasado radiante?⁴⁹

39 En Aristófanes, *Pluto*, 1146, se ve con claridad sobre quién descansa el peso real de la amnistía.

40 Lisias, *Contra Eratóstenes*, 78 (ahora se pone como pretexto a Terámenes); Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 36, 1 (Critias teme que Terámenes se vuelva jefe del pueblo); Diodoro, XIV, 3, 6 y 4, 1.

41 Isócrates, *Contra Calímaco*, 32.

42 Corresponde al término griego *epieikeia* (véase Platón, *Carta*, VII, 325b. Gernet (1955: 67, n. 3) traduce *epieikeia* como “equidad” en un pasaje de la *Retórica* de Aristóteles en que ésta se asocia con un juicio arbitral de conciliación. Pero recuérdese que en la *Constitución de los atenienses* [de Jenofonte] *epieikeia* nombra la cualidad propia de la “gente de bien”. En el *Areopagítico*, se adjudica la calidad de *epieikeia* al *dēmos* ateniense por haber pagado las deudas de los Treinta con mucha más generosidad que lo que habían prescrito las convenciones.

43 Lisias, *Sobre no derrocar la constitución tradicional en Atenas*, en *Discursos*, Madrid, Gredos, 1995, t. II, p. 311, 5 (Discurso XVIII).

44 *Panegírico*, 39. Atenas fue la primera en fijar leyes y estableció una constitución (*politeian katesestato*). Compárese con un pasaje muy similar del *Epitafio* de Lisias que atribuye a Atenas el haber establecido una democracia (18: *demokratian katesestanto*). Véase también *Panegírico*, 106 (los atenienses establecen en otros lugares “la misma constitución que en su propio país”).

45 *Panatenáico*, 118.

46 *Ibid.*, 151, 197; cf. 194.

47 *Areopagítico*, 70.

48 *Panatenáico*, 148.

49 Véase *Panatenáico*, 130-131 (dos maneras de deformar la democracia: hacer de ella una aristocracia o convertirla en el nombre vacío de la *politeia koine*, o sea, del “régimen común”).

La tercera estrategia es menos compleja porque no intenta utilizar, precisamente, esa palabra que es necesario neutralizar. Pero al rechazar la vía oblicua, logra que podamos encontrar tal vez en ella una especie de versión de las dos anteriores para uso de los demócratas. A mi parecer, tenemos por lo menos aquí el discurso por el cual la democracia restablecida creyó dominar el tiempo achatando las vicisitudes de su historia. Puesto que todas las constituciones se exponen a cambios y vuelcos (*metabolai*), más vale asegurarse la continuidad de la ciudad: *pólis* se convierte entonces en una especie de código para acceder a ese discurso cuyo sujeto es la Ciudad, a la que se atribuye una esencia inalterable que las conmociones de sus constituciones no podrán afectar ya que goza de las ventajas del tiempo, un tiempo extraño que se asemeja a la eternidad.⁵⁰ Pensándola de ese modo, las “desgracias” (*kaká*) que los atenienses, uno por uno, juran olvidar, no la han modificado realmente. La ciudad es, sin duda, el sujeto que las ha experimentado antes y ha sufrido a causa de ellas,⁵¹ pero ahora que se las convierte en un pretérito, las asume con la extraña responsabilidad de quien no era responsable de ellas, como si fuera su propio pasado, sí, pero a condición de que se dé la versión correcta de lo ocurrido. O sea, la versión “política”, en el sentido en que este término implica el borramiento del conflicto.⁵²

Encontramos en los textos atenienses sobre la teoría política muchos indicios de que el término *pólis* se vuelve la palabra más importante del vocabulario de la democracia del siglo IV a.C., más importante que *demokratía* e incluso que *politeía*.⁵³ Pero lo que me interesa son los relatos de la reconciliación de 403 a.C., especialmente cuando abordan el reembolso de la deuda contraída por los Treinta.

Los hechos son muy conocidos. Se sabe que después de que los Treinta habían pedido prestado dinero a los lacedemonios “para la guerra”, dice

Aristóteles,⁵⁴ (en otros términos, la guerra contra los demócratas), el *dêmos* vencedor se asoció al reembolso de esa suma cuando en realidad no estaba obligado a ello, ya que las convenciones estipulaban que cada sector restituiría al otro sus propias deudas en forma separada.⁵⁵ Estamos frente a un episodio significativo, y se entiende que la retórica patriótica de los oradores atenienses se haya nutrido de él durante un siglo entero. Al decidir asociarse a la deuda de la gente de la ciudad, la democracia, dicen, se había puesto al servicio de la polis una e indivisible, más allá de los desgarros de la historia y de las disensiones de los ciudadanos entre sí.

Se observará, tal vez, que esa evocación de una Ciudad idealizada tiene como objetivo un olvido, ya que el relato del episodio edificante permite borrar todo lo que antecede y sobre todo los métodos reales de la toma del poder. ¿En qué lengua reconocer, en efecto, que en la ciudad real de los años 404 y 403 a.C., los Treinta fueron verdaderos magistrados que ejercían un poder (*arkhé*)⁵⁶ que los propios atenienses les habían confiado por miedo o por desaliento?⁵⁷ Se comprende que en ese momento decisivo en que la democracia se dejó desposeer de sí misma, se haya optado por el silencio y que por una especie de consenso se prefiera evocar las grandes horas de la reconciliación. Esto me lleva de nuevo al episodio edificante de la deuda.

Aristóteles considera que el reembolso de la deuda es un acto más encomiable aun que la prohibición de los procesos que remueven el pasado reciente (*ou gàr perì tòn proteròn aítias exéleipsan allà kai...*) porque ese gesto constituía el primer paso hacia el entendimiento entre los ciudadanos (*homónōia*). Consigna a este respecto la opinión según la cual los atenienses, individual y colectivamente,⁵⁸ “de un modo admirable y lleno de sabiduría política (*kállista kai politikotata*), habían aprendido como nadie la lección de las desgracias anteriores”.⁵⁹ Y agrega luego que, en cambio, “en

50 En el Libro III de *Política*, Aristóteles examina la cuestión de la continuidad de la ciudad a través de sus diferentes regímenes y expresa su escepticismo respecto de esa concepción (III, 1276b 1-6). Sin embargo, después de haber asociado estrechamente identidad de la ciudad y permanencia de la constitución, mantiene *hé pólis* como sujeto de la proposición “cuando la ciudad pasa a otra constitución”.

51 En el relato de Aristóteles, la ciudad empieza “por regocijarse” del advenimiento de los Treinta (*ékhaiiron hé pólis: Constitución de los atenienses*, 35, 3) pero desde el principio del párrafo siguiente (36, 1), leemos que la ciudad se “debilita”.

52 Véase el capítulo VI.

53 Isócrates, por ejemplo, en el discurso *Sobre la paz* (51), pone en paralelo el celo excesivo que manifiestan los atenienses por la constitución y el que ponen en la salvación de la ciudad en su totalidad. De un modo similar, Platón utiliza el vocablo *pólis* allí donde uno espera más bien el término *politeía* (*República*, VIII, 563b 5).

54 *Constitución de los atenienses*, 40, 3.

55 *Ibid.*, 39, 6.

56 Recuérdese que los Treinta, en tanto magistrados designados por una asamblea, son designados en general como *arkhé* y no como *krátos*, de un modo similar a como se habla del Estado francés en el caso del gobierno de Vichy en Francia.

57 La formulación adoptada por Jenofonte no tiene ninguna ambigüedad: *édoxe tōi dêmoi triákonta ándras helésthai*. Los Treinta debían poner por escrito las leyes de los antepasados en virtud de las cuales gobernaban (*Helénicas*, II, 3, 1). Al fin y al cabo, la toma de poder era formalmente “legal”. Es lo que se llamó “el síndrome de Weimar” (Gothot, 1993).

58 El vocablo *idíai* concierne a la renuncia a los juicios entablados por individuos singulares para reivindicar sus derechos pisoteados, mientras que *koinēi* remite al pago de la deuda. Por lo tanto, el segundo punto resulta más importante que el primero.

59 *Constitución de los atenienses*, trad. esp. cit.: pp. 109 y 111, 40.

las demás ciudades [...] los partidarios del gobierno popular que se hicieron con el poder no sólo no contribuyeron con sus propios bienes, sino que incluso hicieron un reparto de la tierra”.

En otras palabras, mientras que en las otras ciudades el *dêmos* no olvidaría nada del perjuicio que había sufrido, procediendo a esas redistribuciones de tierras que, desde la época arcaica, son como el espectro mismo de la subversión, en Atenas el pueblo se comportaba *politikotata* [del modo más cívico posible]. Es un modo de decir no sólo que los demócratas fueron de algún modo aristotélicos por anticipado⁶⁰ (ya que habían asegurado la continuidad de la polis por encima de las “desgracias” y los “cambios” de constituciones) sino que definieron además la política como práctica del olvido, olvidando menos las acusaciones que el tenor mismo del término *demokratía*, que supone una presencia activa del pueblo en su propio *krátos*, esa presencia activa que los poemas homéricos nombraban con el simple vocablo de “memoria”.

Fue así como se inauguró el *tópos* del elogio de Atenas como ciudad de la *homónoia* [concordia]⁶¹ o más bien de la democracia ateniense como paradigma de “la Ciudad”, construcción ideológica que hemos heredado y de la que (me atrevería a decir) no nos hemos liberado nunca. ¿Pero cómo podríamos liberarnos de ella cuando toda la tradición se ha complacido en recuperarla sin descanso? Lo prueban por ejemplo los términos con los cuales Demóstenes evocará el episodio de la deuda: sin dejar de llamar por su nombre (o sea, “los del Pireo”) al adversario que combatían los Treinta, e insistiendo en la iniciativa popular respecto del reembolso,⁶² justifica sin embargo esa actitud invocando la reunificación de la ciudad (*epeidè hē pólís eis hén êlthen*), no de la democracia, y, al igual que Aristóteles,⁶³ hace de este gesto el “comienzo del acuerdo”.

Para merecer el título de “político” se aconseja, al fin y al cabo, haber tenido relaciones con un gobierno no democrático, y ningún demócrata recibe por parte de Aristóteles un elogio tan entusiasta como el de un cierto Rhinon, quien, habiendo entrado en funciones bajo la oligarquía como

miembro de una de las corporaciones de magistrados que sucedieron a los Treinta, rindió cuentas de sus actos bajo la democracia, para la satisfacción general.⁶⁴ De acuerdo con esto, no cabe la menor duda de que para hablar de Atenas, *pólís* es un nombre más satisfactorio que *demokratía*. No podía ser de otro modo, ya que la democracia restablecida no tenía el menor interés en definirse por su *krátos* y poco le faltó para pedir a los suyos, enfatizando el interés común, que olvidaran también que la oligarquía había existido alguna vez.

De hecho; sería demasiado simplista imputar sólo al grupo de los “moderados” la responsabilidad de esa política.⁶⁵ En efecto, los demócratas habían adoptado con facilidad esa figura de la polis reunificadora como único sujeto de la historia de Atenas, sin duda porque sufrían por haber tenido que hacer la guerra contra sus propios ciudadanos, inclinándose por ende naturalmente a identificarse con la unidad reencontrada.

Es aquí donde encuentro lo que fue mi punto de partida, la pregunta “¿Por qué nos matan?” en la alocución pronunciada por el demócrata Cleócrito, según lo leemos en Jenofonte, al término de la batalla de Muniquia. Pregunta insertada en un discurso centrado en los valores de la vida en común por el cual los vencedores, recordando que nunca habían eludido el servicio cívico, parecen reclamar que los vencidos les reconozcan su estatuto de ciudadanos.⁶⁶ No hay duda de que ese discurso es sólo una voz entre otras que se levantaron por esa época. Bastaría, para demostrarlo, comparar el *páthos* comunitario de Cleócrito con los acentos más duros de la arenga que pronuncia Trasíbulo antes del combate.⁶⁷ Es entonces interesante comprobar que en su intervención en la asamblea después del retorno solemne de los hombres del Pireo, Trasíbulo, que se había mostrado muy severo al dirigirse a los hombres de la ciudad, cuando se dirige a los demócratas se limita a recordarles la necesaria fidelidad a su juramento, recomendándoles, para ser más claro aun y en forma explícita, que hay que evitar todo “desorden”.⁶⁸

¿Se dirá entonces que el pueblo se obliga a una práctica comunitaria porque ha demostrado ya que era la ciudad? Mi respuesta es que por más que en esa época se justifique recurrir a la *pólís*, ese recurso no dejó por ello de volverse, en los años sucesivos, un operador muy eficaz en el proceso de neutralización de *demokratía*, o, mejor dicho, de neutralización del

60 Véase el capítulo vi.

61 Véase este tema en Loraux (1993c: 17, n. 4).

62 *Phasi tón dêmon hêlesthai sunegkein autôn*: se notará que ese *autôn* de iniciativa se opone exactamente al *autós ouk etôlmese metaschein* de Lisias. Es cierto que “tomarse una parte de ella” habría significado “apropiarse [*spheterizein*] de los asuntos públicos con la suficiente fuerza como para no dejar la menor parcela de autoridad a los vencidos”, lo cual, como afirma un texto de *Leyes* (iv, 715a-b), significa desarrollar en el adversario la memoria de los perjuicios sufridos en el pasado.

63 Demóstenes, *Contra Leptines*, 11-12.

64 *Constitución de los atenienses*, 38, 4.

65 Como lo hace con insistencia P. Cloché (1915: 343, 350, 404, 407, 410).

66 *Helénicas*, II, 4, 20-22.

67 *Ibid.*, II, 4, 13-17.

68 *Ibid.*, 4, 40-42.

krátos que forma parte de esa palabra. Porque de ahora en adelante, como Isócrates en el *Areopagítico*,⁶⁹ los oradores atenienses alaban la democracia por su “dulzura” (muy fácil de oponer a los abusos de los Treinta).⁷⁰

Constatando así que el recuerdo de la oligarquía se trata de un modo muy selectivo, no podemos menos que persistir en nuestra interrogación: ¿qué suerte corre la memoria de Atenas en este cúmulo de episodios?

UNA MEMORIA AL SERVICIO DEL OLVIDO

Si damos fe a los oradores atenienses, la cosa estaría clara: la ruptura introducida por lo que se ha convenido en llamar las “desgracias” de la ciudad es tan profunda que nunca, nunca más, Atenas pasará por otra conmoción constitucional. Con este argumento se rechazó una propuesta del partido moderado que, ya desde el restablecimiento de la democracia, tendía a limitar el cuerpo cívico a los propietarios de tierras. Es cierto que en el discurso escrito en esa oportunidad, Lisias se indignaba por no estar seguro de contar con la imborrable intensidad de la memoria de las desgracias:

Atenienses: cuando pensábamos que las desgracias que nos han sobrevenido habían quedado a la ciudad como testimonio suficiente [*hikanà mnemeia*] para que ni siquiera las generaciones venideras desearan otro régimen político, he aquí...⁷¹

¿Son estas palabras el efecto del llamado a recordar (“es imposible ser más olvidadizos del pasado que vosotros [...] No valía la pena volver del destierro para votar con la mano en alto vuestra propia esclavitud”)?⁷² El caso es que la propuesta fue rechazada lisa y llanamente. Lo cual era un modo de proclamar que después del desastroso interludio del gobierno oligárquico, se consideraba que la historia de la constitución ateniense se clausuraba en forma definitiva. Aristóteles lo confirma, puesto que para

él, a partir del retorno del Pireo, considerado como la undécima y última *metabole* [cambio], la evolución hasta el “estado actual” (*he nýn katástasis*)⁷³ no es para el régimen sino la progresión hacia la realización plena de su *télos*, cumplida a través de la atribución cada vez más extendida a la mayoría de poderes siempre crecientes.⁷⁴

¿Se me objetará que el filósofo se limita aquí a dar una dimensión puramente teórica a la representación ateniense de la historia interna de Atenas? No nos engañemos: distinguir de manera sistemática entre un “antes” y un “ahora”, como lo hace Aristóteles a lo largo de todo su discurso,⁷⁵ equivale a reconocer la importancia de un corte que los demócratas, por su parte, preferirían borrar en la medida en que quieren exorcizar a toda costa el efecto de ruptura. De ese modo, dan al período de los Treinta una existencia que se limita simplemente a un paréntesis de violencia que no puede impedir que su constitución herede, sin solución de continuidad por así decir, la de sus padres.⁷⁶

Quiérase o no, esto significaba pensar su futuro como un pasado. Así, en su primer discurso a la primera asamblea de todos los atenienses, Trasíbulo les aconsejará “aplicar las antiguas leyes” (*tois nómois tois arkháiois*).⁷⁷ Recordemos que *arkhaíos* significa “antiguo, referido a los orígenes” (Chantreine, 1968: s.v.); esto nos sirve para recordar que para un demócrata del siglo IV a.C., la democracia remonta por naturaleza hasta los orígenes (Loraux, 1981a). Lo cual no impide que Trasíbulo efectúe el acto de inauguración inscribiéndose en la corriente que enraíza la *arkhé* (el poder legítimo) en la *arkhé* (el comienzo de la historia).⁷⁸ Sin lugar a dudas; este movimiento es potente y lo nutre el deseo de disponer de una historia sin mancha. Explicamos así que los atenienses del siglo IV a.C., aun los menos

73 Constitución de los atenienses, 42, 1.

74 Ibid., 41, 2.

75 El tema *próteron mén/nýn dé* enmarca la exposición sobre la constitución. Véase por ejemplo la Constitución de los atenienses, 54, 1, 3; 48, 3 (*pote/nýn* [en otra época/en la actualidad]); 51, 3; 53, 1 (*próteron mén ... metá de ten epi tôn triákonta oligarkhían* [“en otra época por cierto ... pero después de la oligarquía de los Treinta”]); 54, 3; 55, 1 (*ex arkhês/nýn dé* [en el origen/en la actualidad]); 55, 4; 56, 3 y 4; 61, 1; 62.

76 Me baso en la distinción de Diodoro (XIV, 3, 3) entre *ten palaiàn katástasin*, reivindicación de los oligarcas, y *ten tôn patéron politeían*, eslogan de los demócratas. Pensemos en la estrategia de la República francesa respecto del “paréntesis de Vichy”.

77 Jenofonte, *Helénicas*, II, 4, 42.

78 Lo prueba en el texto de Jenofonte el juego de eco con la frase siguiente (*Helénicas*, II, 4, 43) en que, habiendo repartido los puestos (*arkhás*), los atenienses *epoliteúonto*.

69 Isócrates, *Areopagítico*, 20: *politeían... onómati tōi koinotátōi kai praotátōi prosagoreuoménen*. [La frase completa en la versión francesa citada por la autora es: “Los que en otra época administraban la ciudad establecieron una constitución a la que se daba el nombre más amplio y más dulce” (N. de la T.).]

70 Véase por ejemplo Demóstenes, *Contra Androción*, 52 y *Contra Timócrates*, 163-164.

71 Lisias, *Sobre la no-abolición en Atenas de la constitución de los antepasados*, 1.

72 Ibid., 2.

atraídos por la democracia, hayan tendido en forma ostensible a dirigir las miradas hacia la Atenas del siglo anterior. Ocurre esto con Platón, que piensa sin cesar Atenas en pretérito.

Pero para decir la verdad, una dialéctica compleja se instaura entre el pasado y el presente, puesto que ese presente que se asume con tanta dificultad sólo es aceptable a condición de relegarlo al pasado. Así, el mérito de haber “traído de vuelta al pueblo”, según una expresión que sólo conviene específicamente a Trasíbulo,⁷⁹ es atribuido en forma retrospectiva a Clístenes,⁸⁰ al que se adjudica por otro lado, como a Trasíbulo, solamente el restablecimiento de la democracia (la de Solón, se entiende).⁸¹ Se cumple así una doble operación ideológica: al proyectarse en el pasado (y perdiendo toda pertinencia presente), se atenúa, por no decir que se oculta, la significación democrática de la acción de Trasíbulo, mientras que Clístenes, eliminado en general en la memoria ateniense en su rol de fundador de la democracia (véase Lévéque y Vidal-Naquet, 1964: 117-122), se vuelve una figura aceptable como restaurador de la “democracia de Solón”,⁸² así como Trasíbulo lo era de la muy real democracia de Pericles. Como si sólo se pudiera pensar el presente en términos de pasado y con la condición, pese a todo, de que cuando se lo evoque, el pasado liberado de todo valor virtualmente subversivo pueda servir de modelo edificante.⁸³ Esta bella operación de memoria política consistía en desactivar mutuamente el presente y el pasado lejano, para olvidar el pasado más reciente.

Eso no significa, sin embargo, haber superado en forma definitiva el *trauma* del pasado reciente. Porque en los alegatos del tribunal pronunciados durante los pleitos que muchos, pese a todo, entablaron, se volvió a relatar, una y otra vez, incansablemente, la historia de los últimos años del siglo v a.C. Pero se la relató sometiéndola al veto de la memoria. Lo cual

79 Véase por ejemplo Demóstenes, *Sobre la embajada fraudulenta*, 227, 280; Esquines, *Proceso de la embajada*, 78, 147, *Contra Ctesifonte*, 187 (decreto de Arquino en Metróon), 188, 190.

80 Isócrates, *Sobre el tronco de caballos*, 26, *Areopagítico*, 16.

81 En el *Areopagítico*, 16, la frase “Clístenes, que derrocó a los tiranos e hizo volver al pueblo, estableció la constitución [la de Solón]” (*pálin ex arkhês katêstesen*) es una doble proyección retrospectiva ya que la idea de una democracia de Solón es un “mito” del siglo iv a.C. (Mossé, 1979).

82 Analizo en detalle esa operación en Loraux (1997).

83 De ese modo funcionaba la referencia a Clístenes en la Atenas del año 412 a.C. en la enmienda de Cleitofón que invitaba a los *próbuloi* [consejeros que deliberan] a examinar “la ley de los antepasados que estableció Clístenes cuando instituyó la democracia” (Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 29, 3).

me lleva a abordar, por última vez, la formulación que se daba de esa prohibición.

Me mnesikakeîn: si la forma negativa sugiere por sí misma que la prohibición de recordar cerraba de hecho el acceso al pasado, no hay duda de que concretamente, era cada juez ateniense quien no debía recordar las desgracias, sólo con su conciencia y tal como cada uno de ellos lo estuvo en el momento de prestar juramento;⁸⁴ cada uno, en su *gnome* [juicio, discernimiento] y caso por caso, debía decidir si tal proceso constituía o no una violación de la prohibición. De tal modo que, paradójicamente, había que focalizarse más en el recuerdo que en el olvido y, valga la contradicción, en el *mnesikakeîn* más que en la prescripción negativa del *me*. “Se ruega olvidar”, rezaba el enunciado, tan poco viable en el fondo como el “se ruega silenciar” implícito en la sustracción de una fecha controvertida del calendario ateniense⁸⁵ o como el “se ruega cerrar los ojos” de un célebre sueño de Freud.⁸⁶

Me pregunto, pues, si el hecho de tachar la memoria no redundaría al fin y al cabo en poner el acento en una memoria hiperbolizada aunque inmovilizada.⁸⁷ Es así que desde fines del siglo v a.C., para dominar mejor su pasado más reciente, los atenienses no dejaron de controlar el relato de ese pasado. Si estudiamos los alegatos pronunciados durante las dos primeras décadas del siglo iv a.C., podríamos elaborar una tipología muy completa de las variaciones que se adoptan allí respecto de la memoria.

Algunos alegatos como *Contra Eratóstenes* y *Contra Agorato* de Lisias, combaten explícitamente el olvido; esos discursos se dirigen a la memoria de los jueces; exigen que esa memoria en forma de “juicio” (*gnome*) sobre los acontecimientos recientes⁸⁸ se convierta en decisión de justicia (*gnome*);⁸⁹ *dike* se liga aquí íntimamente con la venganza (*timoría*) y el llamado a la cólera de los jueces —o por lo menos de los jueces demócratas— se presenta en ellos como un argumento que se supone muy persuasivo. Otros discursos, escritos en defensa de un habitante de la ciudad, insisten, como vimos, en la necesidad de permanecer fiel a la amnistía. Insiste

84 Véanse los capítulos x (los jueces) y v (el juramento).

85 Véase el capítulo vii.

86 Evoco aquí el enunciado central del sueño del padre muerto tal como lo analiza Freud (1967: 274 [la cita corresponde a la edición en español: *Interpretación de los sueños*, en *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1996, t. iv, p. 323]).

87 Véase Lisias, *Contra Eratóstenes*, 87, 92, 94, 96; *Contra Agorato*, 43-44, 48, y también *Sobre la no-abolición en Atenas de la constitución de los antepasados*, 2.

88 *Contra Eratóstenes*, 90, cuando dice: “Mostrad qué juicio (*gnome*) os merecen los acontecimientos”. Casi una invitación a votar sobre el pasado.

89 *Ibid.*, 91.

en esta fidelidad el alegato escrito por el mismo Lisias en defensa de los sobrinos de Nicías que habían intentado recuperar, en condiciones mal conocidas, los bienes de su padre confiscados por el *dêmos*.⁹⁰ Ahora bien, este discurso agrega algo más a lo paradójico inherente por definición al razonamiento acerca de la memoria y por eso merece ser examinado de cerca. Después de haber afirmado que el “mayor bien para una ciudad es la *homónoia*”, mientras que el conflicto (*stásis*) es la fuente de todos los males, el orador agrega:

Y esto lo habéis reconocido vosotros mismos después del regreso, juzgando rectamente. Pues todavía recordabais los desastres sucedidos [*éti gár emémnesthe tòn gegeneménon symphorón*] y suplicabais a los dioses que la ciudad se instalara en la concordia, antes que dedicaros al castigo de hechos pasados y que la ciudad se pusiera en discordia [*ten pólin stasiásai*] y los oradores se enriquecieran rápidamente.

Y, con todo, a quienes acaban de regresar les sería más perdonable [*pleíon sungnómen*] el que tuvieran rencor [cuando su cólera (*orge*) ardía todavía].⁹¹

En otros términos, los atenienses prohibieron a todos que recordasen el pasado (aun cuando tuvieran excelentes razones para persistir en ello), precisamente porque se acordaban del pasado. El orador disculpa así a los dos públicos a los que se dirige, sentados uno al lado del otro en el tribunal, es decir, tanto a los compañeros de Trasíbulo, cuya simpatía quiere despertar aludiendo a lo legítimo de su cólera, como a la gente que se quedó en la ciudad, a los cuales agregaremos los simpatizantes de Arquino y sus iguales, que se sienten complacidos si se elogia la amnistía.

La estrategia es complicada, por cierto, tratándose de un discurso que se asemeja al *ainos* [alabanza] en tanto el orador intenta hacer escuchar dos mensajes a la vez.⁹² Pero sería posible que haya algo más que estrategia en la afirmación de que sólo la memoria puede decretar el olvido. No

⁹⁰ Según el comentario de Gernet sobre este discurso (CUF), no parece que el asunto haya estado vinculado con las “desgracias” de la ciudad. Pero éstas son lo suficientemente recientes como para que se las evoque como el argumento decisivo.

⁹¹ Lisias, *Sobre la confiscación de los bienes del hermano de Nicías. Epílogo*, en *Discursos*, Madrid, Gredos 1995, t. II, p. 61, 18-19 (Discurso XVIII) [traducción modificada].

⁹² Para el *ainos*, véase Nagy (1994: 281-286) y Nagy y Figueira (1985: 24) (“a mode of poetic discourse that is unmistakably understandable only to its intended audience”); véase también Nagy (1990: 314-338).

es sólo un hecho de estrategia el que la prohibición de recordar produzca efectos en la definición misma de la memoria, lo cual hace que la voluntad de memoria se refugie en el recuerdo de las razones que tuvo la memoria para limitar su propio ejercicio. Es cierto con todo –para concluir este breve examen– que la “gente de la ciudad”, que desea que se pierda toda memoria de un episodio conflictivo, se siente más cómoda en una situación en que el *dêmos*, sin dejar de saber que ha sufrido un perjuicio,⁹³ se ve llevado, paradójicamente, a probar en forma repetitiva que él no era el responsable.⁹⁴ En cuanto se terminó la batalla de Muniquia, por ejemplo, el discurso conciliador que Cleócrito pronuncia dirigiéndose a adversarios que son conciudadanos afirma: “Nosotros nunca os hicimos ningún mal”;⁹⁵ Trasíbulo, que antes de la batalla había recordado a sus hombres que no habían cometido ni cometían ninguna injusticia,⁹⁶ cuando interviene en presencia de todos los atenienses en la primera asamblea plenaria repite dirigiéndose a la gente de la ciudad que “el pueblo [...] nunca os ofendió en nada” [*ho dêmos [...] oudén popote [...] humàs edikesen*];⁹⁷ y si, comprobando que los lacedemonios, sus aliados, han abandonado a los atenienses a la cólera de sus víctimas, el jefe demócrata evoca a “ese pueblo tratado injustamente”, eso le sirve de buen pretexto, como ya vimos, para volver a recordar al *dêmos* que debe ser fiel al juramento de amnistía.⁹⁸ Como si, en la lengua de lo justo y lo injusto que el pueblo prefirió a la afirmación del *krátos*, el vencedor sólo pudiera afirmar su derecho pasando por el modo eminentemente problemático de la doble negación, repitiendo sin fin que no fue injusto.

Pongo fin aquí a mi recorrido por una historia muy antigua, pero en la que algunos sonidos armónicos resultan casi familiares a nuestros oídos en 1994. Conocemos la energía y la audacia que debe tener un francés o un alemán para repetir incansablemente que no existe prescripción para los crímenes de guerra ante la justicia (por poco que desee que la memoria

⁹³ Véase Lisias, *Sobre la no-abolición...*, 10 (llamado a la justicia para los que son víctimas de injusticia).

⁹⁴ Véanse los fragmentos que han quedado del *Contra Hipoteses por una esclava*, de Lisias, en que después de haber recordado que los demócratas volvieron *hos adikoúmenoi*, el orador afirma que serán privados de sus bienes como si fueran culpables (*hos adikoúntes*), mientras que la justicia quisiera que cedieran a la cólera (*dikaos àn [orgizoisthe]*: 5).

⁹⁵ Jenofonte, *Helénicas*, Madrid, Gredos, 1994, libro II, p. 92, 23-24.

⁹⁶ *Ibid.*, II, 4, 13: *oudèn adikoúntas*.

⁹⁷ *Ibid.*, trad. esp. cit.: II, p. 92, 44-45.

⁹⁸ *Ibid.*, II, 4, 41-42.

de los años 40 no se borre con sus últimos testigos), o para perturbar con una vigilancia de cada segundo la tranquilidad pública dispuesta a satisfacerse fácilmente con monumentos elevados “a todas las víctimas de la guerra”.⁹⁹ Eso no significa que las colectividades, como los individuos, no deban conocer el lento trabajo del duelo, que es incorporación del pasado doloroso o polémico y no rechazo ni cercenamiento.¹⁰⁰ Quien dice duelo nunca dijo olvido y se sabe que en los psiquismos singulares trabaja el inconsciente, que Lacan (1986: 272) definió magníficamente en el hombre como “la memoria de lo que olvida”.* ¿Es demasiado esperar de nuestros contemporáneos y de nosotros mismos formular el deseo de que en cada colectividad, una memoria análoga, más fuerte aun por no estar domesticada, acepte, para pensar por fin el futuro, hacer un lugar a las “desgracias” que no deseamos que sean nuestras y que calificamos de pasadas?

⁹⁹ Conservo aquí las alusiones a la realidad berlinesa del mes de noviembre de 1993. En lo concerniente a este monumento, véase R. Koselleck (1994).

¹⁰⁰ Para el problema del duelo tal como lo formuló Mitscherlich para el caso de Alemania, véanse A. y M. Mitscherlich (1972) y Loraux (1988b).

* [La cita corresponde a la edición en español: *Ética del psicoanálisis*, cap. XVIII: “La función de lo bello”, Buenos Aires/Barcelona/México, Paidós, 1987, p. 279.]

Bibliografía

- Abensour, Miguel (ed.) (1987), *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, París, Le Seuil.
- Alaux, Jean (1995), *Le liège et le filet*, París, Belin.
- Ampolo, Carmine (1992), “Commentary”, en A. Molho, K. Raaflaub y J. Emlen, *City states in classical Antiquity and Medieval Italy*, Ann Arbor, University of Michigan Press, pp. 115-116.
- Asheri, David (1982), “Osservazioni storiche sul decreto di Nakone”, en Giuseppe Nenci (ed.), *Materiali e contribute per lo studio degli otto decreti da Entella*, Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, pp. 1033-1053.
- (1985), “Formas y procedimientos de reconciliación en las ciudades griegas”, *Symposion 1982*, Santander/Valencia, pp. 135-145.
- Augé, Marc (1975), *Théorie des pouvoirs et idéologie*, París, Hermann.
- (1977), *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort*, París, Flammarion.
- Battegazzore, A. M. (1977), *Maia*, 29, pp. 3-16.
- (1978), “La funzione del gesto e la concordia civica. Una nuova interpretazione del fr. 1 di Eracito alla luce di un passo plutarco”, *Sandalion*, 1, pp. 7-44.
- (1980), “*Háptesthai*: la nozione eraclitea di contatto-ardore”, *Sandalion*, 3, pp. 5-17.
- Benveniste, Émile (1937), “Expression indo-européenne de l'éternité”, *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, 38, pp. 103-112.
- (1969), *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 vols., París, Minuit [trad. esp.: *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983].
- (1974), *Problèmes de linguistique générale*, París, Gallimard, vol. II [trad. esp.: *Problemas de lingüística general*, México, Siglo XXI, 1971].
- (1975), *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*, 2ª ed., París.
- Berard, Claude (1983), “L'héroïsation et la formation de la cité: un conflit idéologique”, en *Architecture et société. De l'archaïsme grec à la fin de la république romaine*, Roma/París, pp. 43-59.
- Bloch, Marc (1993), *L'étrange défense (1940)*, París, Gallimard [trad. esp.: *La extraña derrota: testimonio escrito en 1940*, Barcelona, Crítica, 2003].
- Bollack, Jean (1969), *Empédocle*, vol. III: *Les origines. Commentaire*, 1 y 2, París, Minuit.
- Bollack, Jean y Heinz Wismann (1972), *Héraclite ou La séparation*, París, Minuit.
- Botteri, Paula (1989), “*Stásis*: le mot grec, la chose romaine”, *Mêtis*, 4, pp. 87-100.

- Botteri, Paula y M. Raskolnikoff (1983), "Diodore, Caius Gracchus et la démocratie", en C. Nicolet (ed.), *Demokratia et aristokratia, À propos de Caius Gracchus: mots grecs et réalités romaines*, Paris, publicación de la Sorbonne, pp. 59-101.
- Bruneau, Ph. (1965), "Le motif des coqs affrontés dans l'imagerie attique", *Bulletin de correspondance hellénique*, 89, pp. 90-121.
- Burkert, Walter (1985), *Greek religion*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Calame, Claude (1977), *Les chœurs des jeunes filles dans la Grèce archaïque*, t. 1: *Morphologie, fonction religieuse et sociale*, Roma, Ateneo y Bizzari.
- Cambiano, Giuseppe (1983), "Pathologie et analogie politique", *Actes du IV^e Colloque hippocratique* (Lausanne), Ginebra, pp. 441-458.
- Certeau, Michel de (1975), *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard.
- (1982), *La fable mystique*, Paris, Gallimard.
- Chantraine, Pierre (1933), *La formation des noms en grec ancien*, Paris, Klincksieck.
- (1949), "Les verbes grecs signifiant 'tuer'", *Die Sprache*, 1, pp. 143-149.
- (1960), "Note sur l'emploi homérique de *kasínetos*", *Bulletin de la Société linguistique*, pp. 27-31.
- (1968), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck.
- Clastres, Pierre (1972), *Chroniques des Indiens Guayaki*, Paris, Plon [trad. esp.: *Crónica de los indios guayaquis*, Barcelona, Alta Fulla, 1986].
- (1980), *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Le Seuil [trad. esp.: *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, Gedisa, 1981].
- Cloche, Paul (1915), *La restauration démocratique à Athènes*, Paris, Ernest Leroux.
- Cornford, F. M. (1907), *Thucydides Mythistoricus*, Londres.
- Darbo-Peschanski, Catherine (1989), "Les barbares à l'épreuve du temps", *Métis*, IV, 2.
- (1994), "Que faire? Par où commencer? Où s'arrêter?", *L'Inactuel*, 2, pp. 125-137.
- (2000), "L'historien ou le passé jugé", en N. Loraux y C. Mirailles (eds.), *Figures de l'intellectuel en Grèce ancienne*, Paris, Belin.
- Delcourt, Marie (1938), *Stérilités maléfiques et naissances merveilleuses*, Paris.
- Derrida, Jacques (1972), *La dissémination*, Paris [trad. esp.: *La diseminación*, Madrid, Fundamentos].
- Desanti, Jean-Toussaint (1982), "La violence", en *Le Monde-Dimanche*, 15 de agosto.
- Detienne, Marcel (1967), *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Maspero [trad. esp.: *Los maestros de verdad en la Grecia antigua*, Madrid, Taurus, 1986].
- (1977), *Dionysos mis à mort*, Paris, Gallimard [trad. esp.: *La muerte de Dionisio*, Madrid, Taurus, 1983].
- (1981), *L'invention de la mythologie*, Paris, Gallimard [trad. esp.: *La invención de la mitología*, Barcelona, Ediciones 62].
- (1988), *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Presses Universitaires de Lille.
- Detienne, Marcel y J. Svenbro (1979), "Les loups au festin ou la cité impossible", en M. Detienne y J.-P. Vernant, *La cuisine du sacrifice en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard.
- Detienne, Marcel y Jean-Pierre Vernant (1974), *Les ruses de l'intelligence. La mêtis des Grecs*, Paris, Flammarion [trad. esp.: *Las artimañas de la inteligencia*, Barcelona, Taurus, 1988].
- (1979), *La cuisine du sacrifice en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard.
- Deubner, L. (1932), *Attische Feste*, Berlín.
- Di Donato, R. (1990), *Per una antropologia storica del mondo antico*, Florencia, La Nuova Italia.
- Dubois, Laurent (1986), "Actualités dialectologiques. III: Un réfléchi en -ta dans l'ouest sicilien", *Revue de philologie*, 60, pp. 102-105.
- Dumézil, Georges (1947), *Tarpeia*, Paris, Gallimard.
- (1968), *Mythe et épopée, 1: L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris, Gallimard [trad. esp.: *Mito y epopeya*, Barcelona, Seix-Barral, Biblioteca Breve, 1977].
- Dumortier, Jean (1935), *Les images dans la poésie d'Eschyle*, Paris, Les Belles Lettres.
- Dunkel, George (1979), en *Journal of Indo-European Studies*, 7, pp. 258-264.
- Dupont-Roc, R. y A. Le Boulluec (1976), en *Écriture et théorie poétiques. Lectures d'Homère, Eschyle, Platon, Aristote*, Paris, Presses ENS.
- Duroselle, B. (1995), "La mesure de la mort", *Epokhé*.
- Edmunds, Lowell (1975), "Thucydides' ethics as reflected in the description of stasis", *Harvard Studies in Classical Philology*, 79, pp. 73-92.
- Ellsworth, J. D. (1974), en *Classical Philology*, 69, pp. 258-264.
- (1976), en *Glotta*, 54, pp. 228-235.
- (1981), en *Emerita*, 49, pp. 97-104.
- Finley, Moses, I. (1984), "Démagogues athéniens", en *Economie et société en Grèce ancienne*, trad. de J. Carlier, Paris, La Découverte [trad. esp.: *La Grecia antigua: economía y sociedad*, Barcelona, Crítica, 2000].
- (1985), *L'invention de la politique*, trad. de J. Carlier, Paris, Flammarion [trad. esp.: *El nacimiento de la política*, Barcelona, Crítica, 1986].
- Fraschetti, A. (1990), "Temps de la cité, temps du prince", prefacio a Ovidio, *Fastes*, Paris, Les Belles Lettres, pp. VII-XV.
- Freud, Sigmund (1971), *L'interprétation des rêves*, Paris, PUF [trad. esp.: *La interpretación de los sueños, Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1996, vols. IV y V].
- (1968), *Métapsychologie* (nueva traducción bajo la dirección de Laplanche y Pontalis), Paris, Gallimard [trad. esp.: "Pulsiones y destinos de pulsiones", en *Metapsicología, Obras completas*, vol. XIV].
- (1984), *Essais de psychanalyse* (trad. de Laplanche y Pontalis), Paris, Gallimard [trad. esp.: "De guerra y muerte, temas de actualidad", *Obras completas*, vol. XIV].
- (1985), *Résultats, idées, problèmes*, Paris, PUF, t. II [trad. esp.: *La negación, Obras completas*, vol. XIX, y *Psicología de las masas y análisis del yo, Obras completas*, vol. XVIII].
- (1986), *L'homme Moïse et le monothéisme*, trad. de C. Heim, prefacio de M. Moscovici, Paris, Gallimard [trad. esp.: *Moisés y la religión monoteísta, Obras completas*, vol. XXIII].
- Frontisi-Ducroux, Françoise (1980), "Artémis bucolique", *Revue de l'histoire des religions*, pp. 29-50.
- (1983), "L'homme, le cerf et le berger", *Le Temps de la réflexion*, 4, pp. 53-76.
- Furet, François (1978), *Penser la révolution française*, Paris, Gallimard [trad. esp.: *Pensar la Revolución Francesa*, Barcelona, Petrel, 1980].
- Fustel de Coulanges, Numa (1864), *La cité antique* [trad. esp.: *La ciudad antigua*, Madrid, Porrúa, 1998].
- Georgoudi, S. (1988), "Commémoration et célébration des morts dans les cités grecques: les rites annuels", en P. Gignoux (ed.), *La commémoration*, Lovaina/Paris, Peeters, pp. 73-89.
- Gernet, Louis (1917a), *Recherches sur le développement juridique et moral de la pensée grecque*, Paris, Ernest Leroux.
- (1917b), traducción y comentario, en Platón, *Lois, Livre IX*, Paris, Ernest Leroux.
- (1955), *Droit et société dans la Grèce ancienne*, Paris, Sirey.

- (1968a), *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, Maspero [trad. esp.: *Antropología de la Grecia antigua*; Madrid, Taurus, 1981].
- (1968b), "Introduction: 'Les Lois et le droit positif'", en Platon, *Les Lois*, 2ª ed., Paris, CUF, pp. xvc-ccxvii.
- (1983), *Les Grecs sans miracle*, textos recopilados por R. Di Donato, prefacio de J.-P. Vernant, epílogo de R. Di Donato, Paris, Maspero/La Découverte.
- (1984), "Le droit pénal dans la Grèce ancienne", en Y. Thomas (ed.), *Du châtiment dans la cité*, Roma/Paris, École Française de Rome.
- Glötz, Gustave (1904), *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, 1ª ed., Paris (reed.: Nueva York, 1973).
- (1906), "Le serment", en *Études sociales et juridiques*, Paris.
- (1968), *La cité grecque* (1ª ed.: 1928).
- Godelier, Maurice (1984), *L'idéal et le matériel*, Paris, Fayard [trad. esp.: *Lo ideal y lo material*, Madrid, Taurus, 2002].
- Goldschmidt, Victor (1947), *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, Paris.
- Gothot, Pierre (1993), "Le passé et l'avenir. Quelques remarques thérapeutiques à propos du syndrome de Weimar", *Le Genre humain*, 27, pp. 61-76.
- Groningen, B. A. van (1953), *In the grip of the past: Essay on an aspect of the Greek thought*, Leyde.
- Hartog, François (1980), *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, Gallimard.
- (1982), "Histoire ancienne et histoire", *Annales ESC*, 37.
- Heidegger, M. y E. Fink (1973), *Héraclite*, trad. fr., Paris [trad. esp.: *Heráclito*, Barcelona, Ariel, 1986].
- Hinard, F. (1985), *Les prescriptions de la Rome républicaine*, Roma/Paris.
- Hoffmann, H. (1974), "Hahnenkampf in Athen", *Revue archéologique*, pp. 195-220.
- Humphreys, S. C. (1978), *Anthropology and the Greeks*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- Iriarte, Ana (1987), "L'ogresse contre Thèbes", *Métis*, 2.
- (1990), *Las redes del enigma. Voces femeninas en el pensamiento griego*, Madrid, Taurus.
- Isaac, Jules (Junius) (1946), *Les oligarques. Essai d'histoire partielle*, Paris, Minuit (reed.: Calman-Lévy, 1989).
- (1963), *Expériences de ma vie*, Paris, Péguy, vol. 1.
- Jeanmaire, H. (1975), *Couroi et courètes*, Nueva York (Lille, 1939).
- Jal, Paul (1963), *La Guerre Civile à Rome. Étude littéraire et morale*, Paris, PUF.
- Kahn, Charles H. (1979), *The art and thought of Heraclitus*, Cambridge.
- Kahn, Laurence (1978), *Hermès passe*, Paris, Maspero.
- Koselleck, Reinhart (1994), "Allemagne, le mémorial de l'oubli", *Libération*, 17 de enero.
- Kretschmer, P. (1921), "Ares", *Glotta*, 11, pp. 195-198.
- Kühn, J.-H. (1967), "Die Amnestie von 403 v. Chr. im Reflex der 18. Isokrates-Rede", *Wiener Studien*, 80, pp. 31-73.
- Lacan, Jacques (1986), *Le Séminaire, VII: L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil [trad. esp.: *Ética del psicoanálisis*, Buenos Aires/México, Paidós, 1991].
- Larsen, J. A. O. (1949), "The origins of the counting of votes", *Classical Philology*, 44, pp. 164-181.
- Lefort, Claude y Marcel Gauchet (1971), "Sur la démocratie: le politique et l'institution du social", *Textures*, 2-3.

- Lévêque, Pierre (1985), "Observations sur la communication de Marcel Piérart. Sur l'évolution du *brother indo-européen", *Revue des Études anciennes*, pp. 188-190.
- Lévêque, Pierre y Pierre Vidal-Naquet (1964), *Clisthène l'Athénien. Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque à la fin du VI^{ème} siècle à la mort de Platon*, Paris/Besançon, Les Belles-Lettres.
- Lévi-Strauss, Claude (1983), "Histoire et ethnologie", *Annales ESC*, 38, pp. 1217-1231.
- Lissarrague, François y Alain Schnapp (1981), "Imagerie des Grecs ou Grèce des imagiers", *Le Temps de la réflexion*, 2, pp. 275-297.
- Loening, Th. C. (1987), *The Reconciliation Agreement of 402-403 B.C. in Athens. Its contents and application*, Stuttgart, Hermes Einzelschriften 53.
- Loraux, Nicole (1975), "Hèbè et andreia. Deux versions de la mort du combattant athénien", *Ancient Society*, 6.
- (1979), "Sur la transparence démocratique", *Raison présente*, 49, pp. 3-13.
- (1980), "Thucydide n'est pas un collègue", *Quaderni di Storia*, 12, pp. 55-81.
- (1981a), *L'invention d'Athènes. Histoire de l'Oraison funèbre dans la "cité classique"*, Paris/La Haye, EHESS/Mouton.
- (1981b), *Les enfants d'Athènes. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris, Maspero.
- (1981c), "La cité comme cuisine et comme partage", *Annales ESC*, julio-agosto, pp. 614-622.
- (1981d), "Le mythe. Cités grecques", en Y. Bonnefoy (ed.), *Dictionnaire des mythologies*, Paris, Flammarion, vol. 1, pp. 203-209.
- (1982), "Les bénéfices de l'autochtonie", *Le Genre humain*, 3-4, pp. 238-253.
- (1984), "Solon au milieu de la lice", en *Aux origines de l'hellénisme. Mélanges Henri Van Effenterre*, Paris, pp. 199-214.
- (1986a), "Thucydide et la sédition dans les mots", *Quaderni di Storia*, enero-junio, pp. 95-134.
- (1986b), "Le corps vulnérable d'Arès", *Le Temps de la réflexion*, 7, pp. 335-354.
- (1986c), "La main d'Antigone", *Métis*, 1, pp. 165-196.
- (1986d), "Le deuil du rossignol", *Varia, Nouvelle Revue de psychanalyse*, 34, pp. 253-257.
- (1987), "Oikéios polemos. La guerra nella famiglia", *Studi storici*, 28, pp. 5-35. Publicado en francés en *Klio*, 5, 1997.
- (1988a), "Sur un non-sens grec. Œdipe, Théognis, Freud", *L'Écrit du temps*, 19, pp. 19-36.
- (1988b), "Pour quel consensus?", introducción a *Politiques de l'oubli. Le Genre humain*, 18, pp. 9-23.
- (1988c), "Poluneikes eponumos. Le nom des fils d'Œdipe entre épopée et tragédie", en C. Calame (ed.), *Métamorphoses du mythe en Grèce antique*, Ginebra, Labor et Fides, pp. 151-166.
- (1989), *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Paris, Gallimard [trad. esp.: *Las experiencias de Tiresias: lo masculino y lo femenino en el mundo griego*, Barcelona, El Acanalado, 2004].
- (1990a), "La majorité, le tout et la moitié. Sur l'arithmétique athénienne du vote", *Le Genre humain*, 22, pp. 89-110.
- (1990b), "La métaphore sans métaphore. À propos de l'Orestie", *Revue de philosophie*, pp. 115-139.
- (1990c), *Les mères en deuil*, Paris, Le Seuil [trad. esp.: *Madres en duelo*, Madrid, Abada, 2004].

- (1991a), “L’Homme Moïse et l’audace d’être historien”, *Le Cheval de Troie*, 3, pp. 83-98.
- (1991b), “La démocratie a l’épreuve de l’étranger (Athenes, Paris)”, en R.-P. Droit (ed.), *Les Grecs, Les Romains et nous. L’Antiquité est-elle moderne?* Paris, Le Monde Éditions, pp. 164-188.
- (1991c), “Reflections of the Greek city on unity and division”, en A. Molho, K. Raafaub y J. Emlen, *City studies in Classical Antiquity and Medieval Italy*, Stuttgart, F. Steiner Verlag, pp. 33-51.
- (1993a), “Corcyre 427, Paris 1871. La guerre civile grecque entre deux temps”, *Les Temps modernes*, diciembre de 1993, pp. 82-119 y marzo de 1994, pp. 188-190.
- (1993b), “Éloge de l’anachronisme en histoire”, *Le Genre humain*, 27, pp. 23-39.
- (1993c), *L’invention d’Athènes*, nueva edición abreviada, con un nuevo prefacio, Paris, Payot.
- (1993d), “Ce que les Perses ont peut-être appris aux Athéniens”, *Epokhé*, 3, pp. 147-164.
- (1994), “L’Iliade moins les héros”, *L’Inactuel*, 1, pp. 29-48.
- (1995), “La guerre civile grecque et la représentation anthropologique du monde à l’envers”, *Revue de l’histoire des religions*, 212, pp. 299-326.
- (1996a), “Back to the Greeks? Chronique d’une expédition lointaine en terre connue”, Paris, Le Cerf-EHESS, pp. 275-297.
- (1996b), *Né de la terre, Mythe et politique à Athènes*, Paris, Le Seuil.
- (1997), “Clistene e le nuovi caratteri della lotta politica”, *I Greci e noi*, Einaudi.
- Loroux, Nicole y Patrice Loroux (1991), “L’Athenaion politeia avec et sans Athéniens”, *Rue Descartes*, 1-2, pp. 57-79.
- Liotard, Jean-François (1983), *Le différend*, Paris, Minuit [trad. esp.: *La diferencia*, Barcelona, Gedisa, 1988].
- (1988a), “À l’insu”, *Le Genre humain*, 18.
- (1988b), *Heidegger et “les Juifs”*, Paris, Galilée [trad. esp.: *Heidegger y “los judíos”*, Buenos Aires, La Marca, 1995].
- Maddowell, Douglas M. (1986), *The law in classical Athens*, Ithaca, Cornell University Press.
- MacLeod, C. W. (1973), “L’unità dell’Oresteia”, *Maia*, 2, pp. 271-275.
- Malamoud, Charles (1989), *Cuire le monde. Rite et pensée dans l’Inde ancienne*, Paris, La Découverte.
- Maffi, A. (1981), *Quaderni di Storia*, 13, pp. 3-54.
- Marr, L. (1993), “Ephialtes the Moderate”, *Greece and Rome*, 40, pp. 11-19.
- Mazzarino, Santo (1983), *Il pensiero storico classico*, 2ª ed., 3 vols., Roma/Bari, Laterza.
- Meier, C. (1973), “Clisthène et le problème politique de la polis grecque”, *Revue internationale des droits de l’Antiquité*, 20.
- Meiggs-Lewis (1969), *A selection of Greek historical inscriptions*, Oxford, Clarendon Press.
- Meritt, B. D. (1961), *The Athenian Year*, Berkeley/Los Angeles, N° 11, pp. 206-207.
- (1977), “The hollow month at Athens”, *Mnemosyne*, 30, pp. 217-242.
- Meyer, P. M. (1911), *Griechische Papyrusurkunde des Hamburger Stadtbibliothek*, 1, 13, Berlin, N° 25, 1, 5.
- Michels, A. K. (1967), *The Calendar of Roman Republic*, Princeton.
- Mikalson, J. D. (1975a), *The sacred and civil Calendar of the Athenian Year*, Princeton, Princeton University Press.
- (1975b), “Héméra apophrás”, *American Journal of Philology*, 96, pp. 19-27.
- Mitscherlich, A. y M. (1972), *Le deuil impossible*, Paris, Payot.
- Mommsen, August (1898), *Feste der Stadt Athen in Altertum*, Leipzig.
- Montiglio, S. (1994), *Dire le silence au pays du logos*, Paris, EHESS.
- Moreux, B. (1979), “Sens non marqué et sens marqué: épi et ek en prose attique”, *Bulletin de la Société de linguistique*, 76, pp. 267-279.
- Moscovici, Marie (1985), “Un meurtre construit par les produits de son oubli”, *L’Écrit du Temps*, 10.
- Mossé, Claude (1979), “Comment s’élabore un mythe politique: Solon, père fondateur de la démocratie athénienne”, *Annales ESC*, 34, pp. 425-437.
- Murray, O. y S. Price (1992), *La cité grecque d’Homère à Alexandre*, trad. fr. de F. Regnot, Paris, La Découverte.
- Nagy, Gregory (1974), *Comparative studies in Greek and Indic Meter*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- (1990), *Pindar’s Homer*, Baltimore/Londres.
- (1994), *Le meilleur des Achéens, La fabrique du héros dans la poésie grecque archaïque*, trad. de J. Carlier y N. Loroux, Paris, Le Seuil [The best of the Achaeans. Concepts of the hero in archaic Greek poetry. Baltimore, 1979].
- Nagy, Gregory y Thomas J. Figueira (eds.) (1985), *Theognis of Megara*, Baltimore/Londres.
- Nallino, C. A. (1933), *Intorno al divieto romano imperiale dell’affratellamento e ad alcuni paralleli arabi*, Palermo.
- Nenci, Giuseppe (ed.) (1982), *Materiali e contribute per lo studio degli otto decreti da Entella*, Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa.
- Olivier de Sardan (1984), *Les sociétés songhai-zarma (Niger-Mali)*, Paris, Karthala.
- Ozouf, Mona (1989), “La Révolution française et l’idée de fraternité”, en *L’homme régénéré. Essais sur la Révolution française*, Paris, Gallimard, pp. 158-182.
- Paoli, Ugo Enrico (1933), *Studi sul processo antico*, Padua.
- Papadopoulou-Belmehdi Ioanna (1994), *Le chant de Pénélope*, Paris/Berlin.
- Parker, Robert (1983), *Miasma. Pollution and purification in early Greek religion*, Oxford, Clarendon Press.
- Payen, P. (1994), “Les îles nomades. Comment résister à la conquête chez Hérodote”, tesis presentada en la EHESS.
- Perpillou, Jean-Louis (1984), “Frères de sang ou frères de culte?”, *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici*, 25, pp. 205-220.
- Piccirilli, Luigi (1987), “L’assassinio di Efialte”, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 17, pp. 9-17.
- (1988), *Efialte*, Génova, Il Melangolo.
- Plassart, A. (1914), *Bulletin de correspondance hellénique*, 38.
- Plescia, Joseph (1970), *The oath and perjury in Ancient Greece*, Florida State University Press.
- Pouilloux, Jean (ed.) (1960), *Choix d’inscriptions grecques*, Paris, Les Belles Lettres.
- Pritchett, W. K. (1963), *Ancient Athenian calendars on stone*, Berkeley/Los Angeles.
- (1979), *The Greek state at war*, t. III: Religion, Berkeley/Los Angeles.
- Pritchett, W. K. y B. L. van der Waerden (1961), “Thucydidean time-reckoning and Euctemon’s seasonal calendar”, *Bulletin de correspondance hellénique*, 85, pp. 17-52.
- Pucci, P. (1987), *Odysseus Polutropos Intertextual*, 1: Readings in the Odyssey and the Iliad, Ithaca/Londres, Cornell University Press.
- Ramnoux, Clémence (1959), *La Nuit et les enfants de la Nuit dans la tradition grecque*, Paris.

- A. E. Raubitschek (1952-1953), "Athenian ostracism", *Classical Journal*, 48, pp. 113-122.
- (1941), *Hesperia*, 10, pp. 284-295.
- Rey, Jean-Michel (1984), "Freud et l'écriture de l'histoire", *L'Écrit du temps*, 6.
- (1987), *Colère de Péguy*, Paris, Hachette.
- Rhode, Erwin (1928), *Psyché. Le culte de l'âme chez les Grecs*, Paris, Payot.
- Rosenbloom, D. (1993), "Shouting fire in a crowded theater: Phrynichos' Capture of Miletos and the politics of fear in early Attic tragedy", *Philologus*, 137, pp. 159-190.
- Roussel, Denis (1976), *Tribu et cité. Étude sur les groupes sociaux dans les cités grecques aux époques archaïque et classique*, Paris/Besançon, Les Belles-Lettres.
- Roussio, Henri (1985), "Vichy, le grand fossé", *Vingtième Siècle*, 5, pp. 55-79.
- (1987), *Le syndrome de Vichy, 1944-1987*, Paris, Le Seuil (2^a ed.: *Le syndrome de Vichy de 1944 à nos jours*).
- Ruijgh, C. J. (1976), "L'emploi onomastique de keklêsthai", *Mélanges Kamerbeek*, Amsterdam.
- Savalli, Ivanna (1982), "Alcune osservazioni sulla terza iscrizione da Entella", *Nenci*, pp. 1055-1067.
- Scheid, J. (1990), *Romulus et ses frères. Le collège des frères arvaux, modèle public dans la Rome des empereurs*, Roma/Paris, École Française de Rome.
- Schmitt-Pantel, P. (1980), "Les repas au Prytanée et à la Tholos dans l'Athènes classique. *Sitêsis, misthos et trophê*", *Annali dell'Istituto orientale di Napoli*, pp. 55-68.
- Simondon, Michèle (1982), *La mémoire et l'oubli dans la pensée grecque*, Paris, Les Belles-Lettres.
- Sinos, Dale (1980), *Achilles, Patroklos and the Meaning of Philos*, Innsbruck.
- Sissa, Giulia (1986), "La famille dans la cité grecque (v^e-iv siècle av. J.-C.)", en A. Burguière, C. Klapisch, M. Segalen, F. Zonabend (eds.), *Histoire de la famille*, Paris, pp. 162-193.
- Slatkin, Laura (1986), "The wrath of Thetis", *Transactions of the American Philological Association*, 116.
- (1988), "Les amis mortels", *L'Écrit du temps*, 19, pp. 119-132.
- (1991), *The power of Thetis. Allusion and interpretation in the Iliad*, Berkeley/Los Angeles/Oxford, University of California Press.
- Stockton, D. (1982), "The death of Ephialtes", *Classical Quarterly*, 32.
- Strauss, Barry S. (1993), *Fathers and sons in Athens. Ideology society in the era of the Peloponnesian War*, Princeton, Princeton University Press.
- Stroud, R. S. (1979), *The Axones and Kyrbeis of Drakon and Solon*, Berkeley/Los Angeles.
- Svenbro, Jesper (1976), *La parole et le marbre. Aux origines de la poésie grecque*, Lund.
- (1984), "Vengeance et société en Grèce archaïque", en R. Verdier y J.-P. Poly (eds.), *La vengeance. Vengeance, pouvoir et idéologie dans quelques civilisations de l'Antiquité*, Paris, Éditions Cujas, pp. 47-63.
- Szereményi, O. (1978), *Studies in the kinship. Terminology of the Indo-European languages*, Acta iranica, 16.
- Taillard, J. (1965), *Les images d'Aristophane*, Paris, Les Belles Lettres.
- Te Riele, G.-J.-M.-J. (1968), "Contributions épigraphiques à la connaissance du grec ancien", *Mnemosyne*, 21, pp. 337-346.
- (1971), "Le grand apaisement de Rogozio", *Acta of the Fifth Epigraphic Congress* 1967, Oxford, pp. 89-91.

- Terray, Emmanuel (1989), "Un anthropologue africaniste devant la cité grecque", *Opus*, 6-8, 1987-1989, pp. 13-25.
- Thélamon, F. (ed.) (1989), *Aux sources de la puissance. Sociabilité et parenté*, Rouen.
- Thomas, Yan (1981), "Parricidium 1. Le père, la famille et la cité", *Mélanges des écoles françaises de Rome et d'Athènes*, 93, pp. 643-715.
- (1983), "Paura dei padri e violenza dei figli", en E. Pellizer y R. Zorzetti (eds.), *La paura dei padri nella società antica e medievale*, Roma/Bari, Laterza, pp. 115-140.
- (1984a), "Se venger au forum", en R. Verdier y J.-P. Poly (eds.), *Vengeance. Vengeance, pouvoir et idéologie dans quelques civilisations de l'Antiquité*, Paris, Éditions Cujas, pp. 65-100.
- (1984b), "Vita necisque potestas, Le père, la cité et la mort", *Du châtimement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, Roma/Paris, École Française de Rome, pp. 499-548.
- Tod, Marcus N. (1948), *A selection of Greek historical inscriptions*, Oxford, II.
- Torricelli, Patrizia (1981), "Hórkos e la figura lessicale del giuramento", *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei*, 36, pp. 125-139.
- Vanderpool, E. (1973), "Ostracism at Athens", *Semple Lecture*, II, 1966-1971, *University of Cincinnati Classical Studies*, pp. 217-250.
- Van Effenterre, Henri (1985), *La cité grecque des origines à la défaite de Marathon*, Paris, Hachette.
- (1987), "Ambiguïté du vocabulaire de la sociabilité dans la cité grecque archaïque", en F. Thélamon (ed.), *Sociabilité, pouvoirs et société. Actes du colloque de Rouen 1983*, Rouen, pp. 45-49.
- (1988), "L'acte de fraternisation de Nakonê", *Mélanges des écoles françaises de Rome et d'Athènes*.
- Vernant, Jean-Pierre (1962), *Les origines de la pensée grecque*, Paris, PUF [trad. esp.: *Los orígenes del pensamiento griego*, Buenos Aires, Eudeba, 1987].
- Vernant, Jean-Pierre y Pierre Vidal-Naquet (1986), *Mythe et tragédie deux*, Paris, La Découverte [trad. esp.: *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1989].
- Vidal-Naquet, Pierre (1981), *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, Maspero.
- (1989), "Retour au chasseur noir", *Mélanges Pierre Lévêque*, Besançon/Paris, II.
- (1970), artículo "Grèce", en *Encyclopaedia universalis*, Paris, t. VII, p. 1019.
- Walsh, J. A. (1981), "The omitted date in the Athenian hollow month at Athens", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 41, pp. 107-124.
- Watkins, Calvert (1977), "A propos de Ménis", *Bulletin de la Société de Linguistique*, 72.
- West, M. L. (1966), *Hesiod, Theogony*, Oxford, Clarendon Press.
- (1978), *Hesiod, Works and Days*, Oxford, Clarendon Press.
- Will, E. (1968), *Revue de Philologie*, 42, pp. 134-135.
- Winock, M. (1985), "Les affaires Dreyfus", *Vingtième siècle*, 5, pp. 19-37.