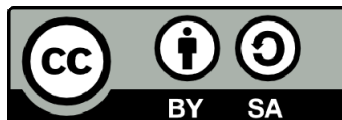




UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Igualdad política y democracia antigua. Una aproximación a partir de Jacques Rancière

Ekhi Lopetegi De la Granja



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement- Compartigual 4.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento - Compartirlqual 4.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0. Spain License.**

Nota del autor

La tesis aquí publicada presenta numerosas erratas ortotipográficas causadas por ciertas dificultades que no cabe mencionar en esta breve nota. En todo caso, creemos que el contenido de la tesis, con sus logros y defectos, no se ve afectado por dichos errores. Sí nos gustaría, sin embargo, disculparnos ante el lector por las inconveniencias que pueda suscitar desde el punto de vista de la lectura.



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Tesis doctoral

Igualdad política y democracia antigua.
Una aproximación a partir de Jacques Rancière

Ekhi Lopetegi De la Granja

Director/a: Laura Llevadot Pascual

Tutor/a: Laura Llevadot Pascual

Programa de Doctorat: Filosofia Contemporània i Estudis
Clàssics

Facultat de Filosofia

Mayo del 2023

A Alba

Agradecimientos

Me gustaría mostrar mi agradecimiento, en primer lugar, a la Dra. Laura Llevadot, por la confianza que ha puesto en mí, así como por la atención ofrecida siempre que ha sido requerida.

En segundo lugar, agradezco a la Dra. À. Lorena Fuster, con la que comparto, entre otras cosas, un profundo interés por aspectos relacionados con la historia cultural de la antigüedad greco-romana, nuestras conversaciones durante estos años en torno a temas relacionados con la tesis, así como su ayuda práctica para la realización la misma. Agradezco, ante todo, la bella amistad que hemos mantenido durante todo este tiempo.

La idea de que alguien escribe en soledad es bien cierta pero nunca lo es del todo. Me gustaría agradecer a Gerard Rosich el haberse prestado a leer un borrador del trabajo. Agradezco también a Anita Lanfranconi el haber leído con tanto cuidado y atención el texto, así como las aportaciones y comentarios vertidos sobre el mismo. Me gustaría también mencionar a Edgar Straehle y agradecer las incontables conversaciones que hemos mantenido a lo largo de los años.

Tengo que mostrar mi agradecimiento también a Jordi Soler el haberme brindado la oportunidad de impartir clases en la UOC en el grado de Educación Social, actividad que no solo me ha abierto una puerta a un mundo que desconocía y encuentro esencial, sino que ha enriquecido mi actividad filosófica. La elaboración de algunos materiales docentes que me ha encargado ha contribuido a elaborar parte de la investigación que aquí se presenta.

En un plano extraescolar, me gustaría agradecer a Santiago López Petit la amistad que hemos mantenido durante este largo camino y que ha marcado tanto la mirada que tengo sobre el mundo. Quiero mostrar mi agradecimiento al grupo de gente que formamos El Pressentiment/Espai en blanc: a Marina, Fer, Pepe, Kike, Eduard, Katy, Jordi, Ester, David y a Joan. Esta extraña amistad política que hemos conseguido sostener durante los años es esencial para mí y solo puedo agradecer lo que nos hemos dado.

También en un plano extraescolar me gustaría mencionar a Maria Pratts por la amistad forjada estos últimos años, así como la constante inspiración que me brinda. Igualmente, a Igor Urdampilleta, por conservar una amistad que dura y con quien tengo la suerte de poder conversar tan a menudo. Me gustaría mencionar a Gonzalo Sarnago e

Igor Escudero, amigos cuya atención he notado estos últimos meses y me ha resultado inestimable. Aitor Fuentes ere aipatu nahiko nuke, lagun min eta eztabaida kide hainbeste urteetan zehar izanagatik. Finalmente, me gustaría mostrar mi agradecimiento a Martí y a Gabriela.

No puedo pasar por alto mostrar un agradecimiento especial a la Dra. Alejandra Fuentes por su ayuda a lo largo de este tiempo.

Nire gertukoak ere eskertu nahi ditut, azkenik. Ama eta aita, aita eta ama, milesker bihotzez erakutsi didazuen guztiagatik. Joserra ere eskertu nahiko nuke, lan hau idazten ari nintzela zuregan asko pentsatu dut. Oihani ere esker bereziak, zure indarrak egunero harrizten nauelako. Ahmed, Aaliyah eta Adur familia aberasten duzutelako.

Me gustaría volver a mostrar mi agradecimiento a Alba, cualquier cosa que pueda escribir es poco comparado con lo que he recibido de ti.

ÍNDICE

RESUMEN	3
ABSTRACT	5
INTRODUCCIÓN Y METODOLOGÍA.....	15
IGUALDAD Y DEMOCRACIA ANTIGUA	15
CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS.....	23
PLAN DE LA OBRA	26
PARTE 1. ASPECTOS DE LA OBRA DE RANCIÈRE	29
INTRODUCCIÓN	29
1. 1. BREVE APROXIMACIÓN AL PROBLEMA DE LA TEORÍA DE LA DEMOCRACIA RADICAL	29
1. 2. DEL ANTAGONISMO DE CLASE A LA ECONOMÍA DE DIGNIDADES	39
1. 3. POLÍTICA, POLICÍA Y <i>POLIS</i>	52
1. 4. EL VÍNCULO DE LA DIVISIÓN Y LA SECESIÓN DEL AVENTINO	62
1. 5. PARTICIPACIÓN POLÍTICA Y DESNATURALIZACIÓN DE LA ARKHÉ	71
1. 6. <i>NOMOS</i> PASTORAL Y <i>NOMOS</i> DE LA TIERRA.....	82
Breve nota en torno al reparto estético y el político.....	82
El <i>nomos</i> pastoral	88
El <i>nomos</i> de la tierra	95
1. 8. IGUALDAD Y BOTE COMÚN	103
PARTE 2. IGUALDAD Y DEMOCRACIA ANTIGUA	113
INTRODUCCIÓN	113
2. 1. IGUALDAD, REPARTO Y VIOLENCIA EN EL MUNDO HEROICO.....	115
El reparto homérico: igualdad, rango y mérito.....	115
Reparto, transgresión y estratificación.....	124
La exclusión de la mujer del sacrificio	132
2. 1. 2. La labor de la acumulación	141
Saqueo, reciprocidad y el primer don.....	142
Hecho nutritivo y reválida del prestigio.....	153
2. 1. 3. El problema del almacenamiento.....	162
La reproducción del oikos: la jarra y la matriz	163
Aspectos materiales del pithos, dominio espacial y dominio sobre la previsión.....	169
A modo de recapitulación.....	174
2. 1. 4. Tersites: pueblo y reyes	176
2. 1. 5. Conclusiones.....	184
2. 2. LOS MITOS DE FUNDACIÓN COMO MITOS DE CONCENTRACIÓN POBLACIONAL	186
2. 2. 1. La regularidad de los movimientos. Cécrope y la bufonía	188

2. 2. 2. Purificación y centralización del Ática. El mito de Teseo.....	193
2. 2. 3. Aspectos de las ninfas y la fundación de Cirene en Píndaro.....	201
2. 2. 4. Colonización y fundación. Una aproximación.....	212
2. 2. 5. Las reformas de Solón y Clístenes a la luz de los mitos de fundación	222
La reforma de Solón.....	223
La reforma de Clístenes como refundación de la ciudad.....	232
2. 2. 6. La Arqueología de Tucídides I. Ganar el comienzo	242
2. 2. 7. La Arqueología de Tucídides II. La noción de acrecentamiento	251
2. 2. 8. Conclusiones.....	259
2. 3. LA <i>POLIS</i> Y EL PROBLEMA DE LA MOVILIDAD	262
2. 3. 1. Actitudes griegas en torno a la libre movilidad	264
2. 3. 2. La <i>polis</i> como asentamiento.....	275
2. 3. 3. Sobre dos litigios privados.....	285
2. 3. 4. Definir la comunidad. Nota sobre el ostracismo	291
2. 3. 5. Control de la movilidad. Medidas policiales	295
2. 3. 6. Conclusiones.....	310
2. 4. DEMOCRACIA, <i>POLIS</i> , GUERRA	313
2. 4. 1. Una economía de la sustitución.....	314
2. 4. 2. Democracia y militarismo	322
2. 4. 3. Reparto y violencia: el botín de guerra en el mundo clásico.....	332
2. 4. 4. La existencia jurídica de la ciudad: botín, estatuto, monumento.....	340
2. 4. 5. Tributo y <i>arkhē</i> ateniense.....	350
2. 4. 6. Conclusiones.....	360
PARTE 3. LA <i>POLIS</i> EN CUESTIÓN	363
3. 1. EL IMPOSIBLE IGUALITARIO: NO MANDAR NI SER MANDADO.....	363
3. 2. <i>POIKILIA</i> , MÚSICA E IGUALDAD	370
3. 3. ARISTÓFANES. LA <i>POLIS</i> EN <i>AVES</i>	381
3. 4. <i>LISÍSTRATA</i> Y LAS AMAZONAS: LA TRANSGRESIÓN RITUAL.	391
3. 5. HERÓDOTO Y LAS AMAZONAS I	401
3. 6. HERÓDOTO Y LAS AMAZONAS II	411
3. 7. EL <i>NOMOS</i> DE LA CONQUISTA. CONCLUSIÓN	417
CONCLUSIONES.....	427
¿DE QUÉ TIENEN PARTE LOS SIN PARTE?.....	427
LA IGUALDAD CONTRA LA <i>POLIS</i>	439
A MODO DE CIERRE.....	448
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	453

Lista de abreviaturas

Las referencias aquí abreviadas no incluyen todas las obras de Rancière, únicamente las más relevantes para el trabajo que hemos realizado. Por otro lado, la multitud de entrevistas que en el trabajo de Rancière quedan diseminadas en artículos u otras obras parciales han sido relegadas a la bibliografía general. También se hallarán en la bibliografía general las referencias bibliográficas exactas de cada obra.

A: *Aisthesis. Scènes du régime esthétique de l'art.*

ABP: *Aux bords du politique.*

CVPP: *Courts voyages au pays du peuple.*

LA: *La leçon d'Althusser.*

LCM: *La chair des mots.*

LIE: *L'Inconscient esthétique.*

LHD: *La haine de la démocratie.*

LM: *La Mésentente.*

LMH: *Les mots de l'histoire. Essai de poétique du savoir.*

LNP: *La Nuit des prolétaires: Archives du rêve ouvrier.*

LPM: *La Parole muette: Essai sur les contradictions de la littérature.*

LTP: *Le temps du paysage. Aux origines de la révolution esthétique.*

LPP: *Le philosophe et ses pauvres.*

ME: *La malaise dans l'esthétique.*

MI: *Le maître ignorant.*

MP: *Moments Politiques. Interventions 1977–2009.*

MT: *Les mots et les torts.*

PS: *Le partage du sensible. Esthétique et politique.*

SE: *Le Spectateur émancipé.*

En cuanto a las fuentes de epigramas griegos que no constan en la bibliografía, la mayor parte ha sido consultada en las siguientes fuentes online: *Attic Inscriptions Online* (AIO), consultado el 29 de Mayo de 2023, <https://www.atticinscriptions.com>; en *Inscriptiones Graecae* (IG), consultado el 29 de Mayo del 2023, <http://telota.bbaw.de/ig/>, en *Collection of Greek Ritual Norms* (CGRN), 2017-, consultado el 29 de Mayo del 2023, <http://cgrn.ulg.ac.be/>. La mayor parte de abreviaciones de autores clásicos se ha hecho de acuerdo con el índice del CSIC, salvo en casos en los que pudiera dar equívocos o en obras más familiares.

Resumen

Esta tesis aborda el problema de la igualdad y la democracia antigua a partir de Jacques Rancière. Se ha optado por seguir un eje preciso que vertebra la investigación, en vez de ahondar en la obra del autor francés o dialogar con ella. En particular, nos ha interesado la manera en la que Rancière aborda el problema de la democracia a partir del concepto de participación (*methexis*). Y si hemos optado por aislar un problema de su trabajo es porque creemos que arroja luz sobre el hecho democrático en un sentido más amplio. La investigación tiene como objetivo reelaborar los términos en los que nos relacionamos con la democracia antigua en una época llena de retornos a ella. Siendo precisos, el problema central puede definirse a partir de la relación que establece la participación democrática con el reparto. Para Rancière, habría dos tipos de reparto (*partage*): un reparto de partes discretas o exclusivas (bienes materiales, títulos) que son asignados a sus legítimos poseedores; y por otro lado, la suspensión de ese reparto de partes exclusivas mediante la institución de un tipo participación heterogénea a ese reparto: la común participación en la palabra (*logos*) o la libertad vacía del *dēmos* (*eleutheria*). Lo que nos parece remarcable es que el segundo tipo de participación presupone el primero. Rancière invoca un “bote común” (*pot commun*), una riqueza acaparada en pocas manos cuyo reparto el *dēmos* tergiversa, restableciendo los términos de lo legítimo y lo ilegítimo. Pero eso significa que, para que haya política, para que se refiguren los criterios que definen qué se ha de asignar a quién, ha de suponerse siempre la existencia de esa riqueza acumulada.

Nuestra investigación constituye una genealogía de eso que Rancière llama “bote común” y que en el mundo antiguo puede adoptar múltiples figuras: el botín de guerra, la apropiación de la tierra, el excedente de producción agrícola, el tesoro obtenido mediante un tributo, etc. Lo que Rancière parece asumir es que la democracia depende de la existencia de este excedente en virtud del cual hay reparto (oligárquico o democrático). Nuestra investigación pretende explicar no solo el origen, violento o pacífico, del excedente, sino las implicaciones que tiene atesorar o acumular ese excedente en primer lugar. La primera conclusión consiste en que la acumulación de un excedente no solo implica el monopolio sobre la redistribución del mismo, sino que implica un régimen espacial específico. El tesoro implica un domicilio, una estancia o un territorio jurídicamente cualificado. Esta correlación entre economía y derecho forma, creemos, el

a priori histórico de la democracia antigua. En ese sentido, explicar la génesis del mismo, teniendo en cuenta el carácter polifacético del mismo, como fenómeno y proceso histórico, ha sido una de las tentativas de la presente investigación.

Al fin y al cabo, el régimen económico y territorial que hemos llamado *nomos* jurídico-político alude a una forma de cohabitación específica basada en la recolección o reunión de los ciudadanos. Cuestionar el *nomos* jurídico-político es, por tanto, cuestionar la recolección cívica, es decir, pensar las condiciones de posibilidad de la democracia antigua y de la comunidad política en un sentido más amplio. El propio Rancière fue sensible a la polisemia de la noción griega de *nomos*, que él recoge de manera polivalente como *partage*. Siguiendo este hilo, la breve génesis de la democracia antigua que se presenta aquí se perfila en contraste con ese otro *nomos* pastoral/nomádico contra el cual la comunidad política se dio forma. Tal como creemos haber mostrado, reabrir la cuestión de la igualdad pasa por cuestionar esa primera partición que distingue la recolección cívica de la dispersión pastoral, la unidad polémica de la democracia de la libre movilidad, cuyo ámbito de proyección no puede restringirse a la *polis* sin hacer violencia sobre la misma. En resumen, pensar la igualdad pasa por confrontar, no lo libre y lo no-libre, sino dos tipos de libertad heterogéneos cuya diferencia emana del modo de relación con el territorio: *nomos* de la tierra o *nomos* pastoral.

El argumento que presentamos es minucioso en el detalle, progresivo en la demostración y rico desde el punto de vista de la fenomenología histórica que despliega. Pero hemos creído que acometer la tarea descrita no podía hacerse en un plano intrateórico, sino que se había de pensar el problema en la proximidad con el material histórico, manteniendo siempre un mínimo de tensión filosófico-especulativa que nos ha permitido llevar a cabo una reelaboración del problema sin caer en un mero historicismo. De ahí que el trabajo adquiera una dimensión transhistórica que apela al mundo contemporáneo y que permite reabrir el problema de la emancipación compartida que es la igualdad sin asimilarla a la democracia.

Abstract

This thesis deals with the problem of equality and ancient democracy based on the work of Jacques Rancière. We have chosen to follow a precise thread that structures the research, rather than delve into or dialogue with the work of the French author. To be specific, we are particularly interested in the way Rancière approaches the problem of democracy through the concept of participation (*methexis*). The fact that we have chosen to isolate this problem responds to our belief that it sheds light on the issue of democracy in a broader sense. Taking this into account, the research aims to rethink the frame and terms according to which we relate to ancient democracy. The core of the problem focuses on the relationship between democratic participation and distribution. According to Rancière, there are two types of distribution/sharing (*partage*). On the one hand, we find the distribution of discrete or exclusive shares (material goods, titles) that are assigned to their legitimate possessors. On the other hand, Rancière thinks of another kind of distribution/sharing that interrupts the former: the common participation/sharing in speech (*logos*) or the common participation/sharing in the empty freedom of the *dēmos* (*eleutheria*). What seems remarkable to us is that the second type of distribution/sharing presupposes the first. Interestingly Rancière invokes a “common pot” (*pot commun*), wealth hoarded in a few hands whose distribution the *dēmos* distorts, thus re-establishing the terms of what a legitimate or illegitimate apportionment or allocation might be. If this is the case, it follows that for there to be politics, that is, for the criteria defining what is to be allocated to whom to be rearranged, some degree of accumulated wealth must always be assumed.

Our work presents a genealogy of what Rancière calls “common pot”, which in the Greek ancient world can take many forms: the spoils of war, the appropriation of land, the surplus of agricultural production, the treasure obtained through tribute, and so on. What Rancière seems to assume is that democracy is dependent on the existence of this surplus by virtue of which the distribution/sharing takes place in an oligarchic or democratic manner. What we aim to explain is both the violent or peaceful origin of this surplus by analyzing what the implications of hoarding or accumulation are in the first place. The first obvious conclusion that follows is that the accumulation of surplus not only implies a monopoly over the decisions defining the allocation of shares, but also specific spatial regime. Shortly put, the existence of a treasure implies a domicile, a site

understood as a legally qualified territory. This correlation between economy and law forms, we believe, the historical a priori of ancient democracy. In this sense, explaining its genesis in its multifaceted character, both as a historical phenomenon and process, has been one of our main attempts.

The economic and territorial regime that we have called the juridico-political *nomos* refers to a specific form of cohabitation based on economic accumulation and the civic gathering or assembly of the citizens within the *polis*. We argue that questioning the grounds on which this juridico-political *nomos* relies is also questioning the civic recollection itself (both in economic and juridico-political terms), which, in turn, implies questioning the conditions of possibility of ancient democracy and of political communities in a broader sense. Interestingly, Rancière himself was sensitive to the polysemy of the Greek notion of *nomos*, which he takes up as *partage*. Aligned with this, the brief genesis of ancient democracy presented here is outlined in contrast to that other pastoral/nomadic *nomos* against which the ancient democratic community was precisely shaped. As we believe we have shown, reopening the question of equality involves questioning that first divide that opposes civic gathering to pastoral dispersion, the polemical unity of democracy to a free mobility that cannot be restricted to the *polis* without inflicting a certain violence upon it. In short, thinking about equality again involves confronting, not the free and the unfree, but two heterogeneous types of freedom whose difference emanates from the relationship with the territory, *nomos* of the land or pastoral *nomos*.

The argument we are presenting is meticulous in its detail, progressive in its demonstration and rich from the point of view of the historical phenomenology it unfolds. As we believed that the task described could not be undertaken on a merely intra-theoretical level, we have worked in close relationship with historical materials, although maintaining the minimum philosophical or speculative tension needed not to reduce our enquiry to sheer historicism. That's also the reason why the work can acquire a transhistorical dimension that appeals to the contemporary world and allows us to rethink the problem of the shared emancipation that we call equality, without necessarily assimilating it to democracy.

Introducción y metodología

Igualdad y democracia antigua

El trabajo que se presenta aquí tiene como objeto de indagación la relación entre la igualdad y la democracia antigua, con especial énfasis en la segunda. Si esta relación es hoy pertinente es porque vivimos una época en la que toda filosofía política es explícita o tácitamente una filosofía de la democracia. Trabaja sus problemas, sus contornos, sus bordes, pero vuelve siempre a ella. Nuestro propósito, al contrario, es explicar o entender la génesis de la democracia con la finalidad de ganar distancia, es decir, perspectiva y orientación respecto al hecho democrático en un sentido laxo. Acometemos la tarea a partir de la obra del filósofo Jacques Rancière, si bien el autor funciona más como el desencadenante de la investigación que como una figura con la que dialogamos en el sentido habitual de la expresión. No se trata por tanto de un diálogo filosófico sino de una investigación en la que ahondamos en una serie de problemas que el autor francés señaló y elaboró de una manera que se nos antoja problemática o insuficiente. Es cierto que esta insuficiencia es muchas veces signo del simple hecho de que el autor no se interesó en ir más allá. En ese sentido nuestra tentativa no consiste en dar una simple respuesta a una supuesta insuficiencia, sino que pretende ahondar o ir más allá que el propio Rancière para pensar una serie de problemas que creemos que su texto refleja.

Podríamos realizar una primera aproximación al problema que queremos tratar a partir de una de las primeras declaraciones de la igualdad en el mundo griego. Relativamente alejado de Atenas, Heródoto reporta cómo hacia el 520 a. C. un secretario del tirano Polícrates de Samos heredó el poder. Del tirano recibió un cetro, símbolo de la concentración del poder que iba a intentar poner en el centro declarando la igualdad o *isonomia* en estos términos:

Como vosotros bien sabéis, se me ha confiado a mí el cetro y todo el poder de Polícrates. En esta tesitura, se me ofrece, pues, la oportunidad de imperar sobre vosotros. En la medida de lo posible, sin embargo, yo personalmente no voy a hacer lo que en otra persona critico, ya que Polícrates no tenía mi aprobación cuando ejercía un poder despótico sobre hombres que eran sus iguales, ni la tiene todo aquel que actúa de ese modo. En fin, Polícrates ha consumado su destino,

pero yo, por mi parte, pongo el poder en manos de todos y proclamo para vosotros la igualdad de derechos (*isonomiēn*). No obstante, considero de justicia poder contar, a título personal, con las siguientes prerrogativas: que de los bienes de Polícrates me sean asignados seis talentos; y, además de esto, reivindico, para mí personalmente y para mis sucesivos descendientes, el sacerdocio de Zeus *Eleuterio*, ya que he fundado por mi cuenta un santuario en su honor y, además, os estoy otorgando la libertad. (Hdt., 3. 142)

La declaración fue un fracaso. Considerado él también un villano, uno de los samios le contestó que no era digno de mandar sobre ellos, en primer lugar, y le invitó a dar cuenta de los fondos que había administrado como secretario. El poder puesto en el centro, en el *meson* y, por tanto, en manos de todos, precipitó una lucha por el propio poder que concluyó en una masacre de la que Heródoto extrae una conclusión breve y reveladora: “al parecer, no querían ser verdaderamente libres (*eleutheroi*)” (Hdt., 3. 143).

El fragmento condensa varios de los problemas que trataremos en este trabajo, pero, en primer lugar, ofrece una caracterización mínima de la idea de igualdad en torno a la cual trabajamos. Lo que nos interesa del episodio es que, en boca de Heródoto, la igualdad aparece primero como una renuncia a un poder y a un derecho, como cierta pretensión a deshacer el nudo que ata a los semejantes a una relación de codependencia jerárquica. La igualdad se piensa, por tanto, como una emancipación compartida que contrasta con la majestad de aquello que se niega: el cetro o la soberanía. La perspectiva a partir de la cual comprendemos la idea de igualdad hace suya esta carga negativa que opone la igualdad a la eminencia vinculada al mando. Entra en contradicción, pues, con el deseo de hacerse con el mismo para mandar y ser mandado, sea o no por turnos.

De hecho, Heródoto testimonia en otro lugar el caso de un paradójico rey persa que hizo suya la pretensión de Meandrio en Samos. En el conocido diálogo de los tres reyes, mediante el cual Heródoto escenifica una discusión en torno a las formas típicas de constitución, el rey Ótanes es presentado como defensor de una *isonomia* que oscila entre una constitución de corte democrático y el deseo de no mandar ni ser mandado (Hdt., 3. 86). La declaración igualitaria adquiere nuevamente una tonalidad negativa, pero esta vez como la negación categórica de ambos polos del vínculo jerárquico. En dicho episodio, el valedor de esta igualdad no es, sin embargo, contestado, sino alejado de ese centro simbólico y material en el que se dirimen los asuntos de gobierno. Así, pues, se le concede el extraño privilegio de ponerse aparte, en el interior del reino persa, pero en una suerte de no-lugar del que Heródoto testimonia únicamente su ambiguo

estatus. Al parecer, este rey es el hombre más libre del mundo, escribe Heródoto, libre de no obedecer si no quiere. Ótanes vive así en una suerte de interregno, encarnación de una igualdad cuya enunciación se antoja necesaria y su figuración imposible.

Podríamos decir que la experiencia igualitaria griega oscila entre la primera formulación y la segunda, en la tensión entre un ordenamiento jurídico-político que implica un mínimo jerárquico y una igualdad que lo niega. En el primer caso, el poder puesto en el centro desata una lucha fratricida por el mismo. En el segundo, la igualdad es enunciada como negación de ese mínimo jerárquico, pero no halla un ámbito de proyección adecuado. Hablar de esta tensión es otra manera enunciar el problema de la relación entre igualdad y democracia. Es también asumir que igualdad y democracia no se confunden ni pueden asimilarse la una a la otra. Esta tesis vertebra toda nuestra investigación, que puede leerse como una tentativa de volver productiva la separación a la que alude. No para vivificar una democracia que creemos difícil de conciliar con la igualdad, sino para ahondar en la posibilidad de una ruptura histórica con la misma. La democracia puede pensarse, al fin y al cabo, como la articulación igualitaria de una interioridad gobernable previa determinación jurídica de un territorio sobre el que se ejerce un mando. La igualdad puede pensarse, por el contrario, como la negación categórica del mínimo jerárquico que organiza dicho espacio en la estrechez de la localidad política que conocemos con el nombre de *polis*. Esta separación es, en resumidas cuentas, el eje central a partir del cual elaboramos nuestra investigación. Es decir, queremos cuestionar el régimen espacial dentro del cual se concibe la participación política. Dicho de otra manera, nos gustaría cuestionar el *nomos* de la política, el primer reparto que la funda haciendo concebible la propia democracia.

Lo cierto es que, en su expresión histórica antigua, el igualitarismo democrático pudo sortear el mando, establecer una estricta rotación en los cargos, pero fue incapaz de pensarse como un espacio ajeno a la persuasión y la necesidad, a la protección y la obligación. La democracia antigua puede describirse como aquella constitución en la que la distancia entre el soberano y el ciudadano se reduce a un mínimo sin perder ninguna de sus cualidades coercitivas. El doble cuerpo del *dēmos* del que habla Jacques Rancière es también este vínculo jerárquico que el cuerpo colectivo se impone a sí mismo. En este contexto el sorteo democrático se revela como el recurso igualitario que hace compatibles el mando y la igualdad. Por otro lado, cabe mencionar que el *dēmos* no pensó su propia divisibilidad, no dio un mismo rango a la institución del vínculo político y a su ruptura, a la participación y a su renuncia. Se constituyó fiel al imperativo de reunión o

recolección que se sitúa en el corazón de su ontología social¹ y que ha pasado a formar ese lugar incuestionado a partir y en virtud del cual la tradición filosófica piensa el problema de la cohabitación o el ser en común, de Tucídides a Heidegger.

Si esta investigación retoma el problema de la experiencia griega es justamente con el fin de problematizar esa recolección y analizar su génesis histórica y las condiciones de su emergencia, bajo el convencimiento de que una posible ruptura histórica mínimamente radical pasa por dicho análisis. Nuestro trabajo responde, por tanto, al ánimo de cuestionar nuestra relación histórico-filosófica con dicha experiencia en una época en la que la democracia se pone como condición y promesa histórica indisputable.² Es sobre este horizonte de recolección o reunión sobre el que se juega precisamente el problema de la participación, central en la obra de Jacques Rancière. Para el autor francés, la política pasa por la institución de una escena polémica en la que los sin parte toman parte de aquello de lo que no tienen parte. En el centro de su teoría política hallamos, por tanto, el problema de la participación en su sentido más concreto, es decir, como cierta apropiación (*hexis*) vinculada a un tener-parte (*methexis*) que define “el todo de la política” (LM, p. 224). Es cierto que Rancière, cuya relación con la teoría contemporánea analizamos en la primera parte de la investigación, problematiza la idea de comunidad política. Esta nunca puede darse una imagen perfecta de sí misma. Cuando se define por exclusión, produce un suplemento inmanente al cuerpo político que desestabiliza la cuenta de las partes a partir de la cual puede imaginar su plenitud. En otros términos, la comunidad política queda atravesada por una división constitutiva y no podrá esquivar la dramaturgia del litigio que expresa su torsión (*tort*) inherente.

Pero eso no cambia el núcleo del problema que nos planteamos. La reunión sigue siendo la forma privilegiada que adopta la participación polémica. O, dicho de otra manera, la igualdad no cesa de proyectarse sobre ese horizonte participativo vinculado a un tipo específico de localidad definida por la exclusión que garantiza o impone cierta presencia en su interior. La igualdad anónima de cualquiera con cualquiera, central para Rancière en su genericidad inespecífica, no cesa de inscribirse en un espacio de aparición cívico autocentrado que desestabiliza pero presupone en todo momento. Dicho brevemente, las condiciones de emergencia del espacio político-democrático, interioridad gobernable asumida y contestable, constituyen el eje de nuestra investigación histórico-filosófica. Aquello a lo que apuntamos, por tanto, no es

¹ Ver «Tyranny and Social Ontology in Classical Athens» (Anderson, 2021).

² Ver el volumen *Democracy in What State?* (Agamben et al., 2009).

exactamente el comienzo de la política que Rancière detecta en la oscura relación entre las partes de la comunidad y su reparto, sino que apelamos a una anterioridad que atiende a las condiciones por las cuales puede haber reparto en primer lugar, cosa que permite tomar distancia respecto a cierta antropología política que todavía hoy vertebra nuestra mirada política.

Por otro lado, la inscripción democrática de la igualdad nos sitúa en el marco de un problema central que conjuga toda una serie de cuestiones interrelacionadas. Como adelantábamos, el reparto (*partage*) exige la constitución de un *stock* o excedente en relación con el cual se puede efectuar o contestar la asignación de partes (bienes o títulos) en una comunidad democrática específica. Este *stock* o bote común (*pot commun*) constituye en sus múltiples formas una suerte de *a priori* de la participación, aquello de y por lo que el *dēmos* puede tener parte. Explicar la génesis de esta toma de recursos será por tanto uno de los ejes de la investigación. Por otro lado, la constitución de un *stock* no solo implica una economía de la acumulación, sino que supone a su vez un régimen territorial específico. Implica un reparto de la tierra, una apropiación y cualificación jurídico-política de la misma que opera también por distribución y asignación de partes discretas o lotes. Este *nomos* de la tierra, por emplear la conocida expresión de Carl Schmitt, determina una localidad propiamente democrática o política. La democracia como la *polis* se sostienen sobre una toma primera de la tierra en virtud de la cual puede darse toda cuenta de partes, así como toda mala cuenta (*mécompte*) de partes, por emplear los términos en los que el propio Rancière se expresa.

Dar cuenta de la génesis histórica de este reparto territorial, de ese *nomos*, será por tanto otro de los ejes sobre los cuales orbitaremos. Al respecto, es cierto que el propio Rancière es perfectamente consciente de la equivocidad de *nomos* o *nemein*, de la pluralidad de sentidos y declinaciones que pueden adoptar los *nomoi* (costumbre, estatuto, música, etc.). Con una notable ausencia. No alude al *nomos* pastoral contra el cual el *nomos* jurídico-político toma forma. Esta oposición entre *nomos* pastoral y *nomos* jurídico-político se nos antoja esencial si queremos dar cuenta del sitio de la democracia y de lo político en un sentido general. En la medida en que implica un reparto específico de los individuos, ayuda a explicar la recolección que hemos tomado por imagen arquetípica de la comunidad cívica. Esta oposición subyace a la investigación y queda presente en cada una de sus partes, aunque no se enuncie siempre de manera explícita. Vertebramos nuestro trabajo en el sentido que permite ir delineando las múltiples facetas que dan forma a la comunidad política como comunidad del suelo. En este esquema, el *dēmos*

ocupa una posición predilecta. No designando una banda nómada o una comunidad pastoral, *dēmos* es otra manera de apelar a ese régimen territorial sobre el que la democracia se sostiene. Es cierto que *dēmos* y *polis* no son idénticos. El *dēmos* puede pensarse como una categoría sociopolítica, fenómeno demográfico y entidad territorial. Estos tres aspectos permiten argumentar que el *dēmos* y la *polis* forman algo así como un complejo territorial o sistema unitario que obliga a pensarlos en su coimplicación. Cuestionar el *nomos* jurídico-político, el reparto territorial que sostiene ambos, permitirá hacerlos inteligibles como fenómeno histórico e idea filosófica.

De estos conceptos teóricos de base se deducen otros, por ejemplo, el de la movilidad. La *polis* es antes que nada un asentamiento vinculado a una economía cerealista de tipo sedentario. Implica una regularidad en los movimientos vinculada al arado, una estancia y un hacinamiento demográficos. Exige, además, separar y distribuir una serie de valores entre el recinto y lo que queda fuera de él, entre la interioridad segura sobre la que se tiene cierta propiedad y una exterioridad más o menos amenazante. Como veremos, los mitemas pastorales, cazadores o nómadas funcionan en el imaginario griego como figuras de contraste en relación con las cuales el mundo autocentrado de la cohabitación política se consolidará. La movilidad libre, aspecto central que tomamos por precondition de la relación igualitaria, adquiere en el mundo griego toda una serie valores vinculados a la ausencia o intermitencia, a la elusividad y al encuentro esporádico, signos de la disipación del valor económico cuyo emblema es la jarra o el *pithos*, el granero que prefigura el tesoro. Neutralizar la movilidad o reducirla a un subproducto de la circulación cívica será central, por tanto, en el proceso de configuración de la ciudad griega. En ese sentido, en la fundación de las colonias o *apoikiai*, el acondicionamiento del territorio se muestra inseparable de la institución de los valores de presencia, permanencia y defensa que antagonizan con la variabilidad errática del entorno, dando muestra de un *ethos* político íntimamente ligado al hecho militar, expresión inmediata del derecho político ejercido sobre una tierra dividida con un perfecto escrúpulo igualitario.

La génesis y progreso de esta preocupación por la permanencia puede rastrearse en los mitos de fundación entendidos como mitos de concentración poblacional. Fenómenos como la reforma de Solón en el 594 a. C. o la reforma de Clístenes del 506 a. C. se comprenden mejor a la luz de estos mitos que relegan a un pasado incierto los desplazamientos sin foco de los ancestros y los reducen a una suerte de prehistoria sin valor. Para los griegos clásicos, cuya expresión típica hallamos en la Atenas democrática,

el comienzo no es pastoral o nomádico. Muy al contrario, el comienzo denota un momento en el que los griegos, por decirlo así, se hicieron con un comienzo, con una *arkhē* en su doble sentido temporal y jerárquico, lo que coincidió con la consolidación de una estancia y la negación del mundo prepolítico. La historia de las comunidades políticas comienza, por tanto, dejando atrás una anterioridad sin comienzo que pasó a ser interpretada a partir de una serie de conceptos que apuntan a una supuesta inconsistencia ontológica, económica o política. La filosofía se hará eco de ello, en especial con Platón y Aristóteles, quienes incorporaran la idea de que lo falso es también móvil. Resumiendo, ya sea en un marco ideológico, empírico o teórico, la historia griega queda marcada por una progresiva acentuación de valores concentracionales: concentración de recursos económicos, concentración demográfica, concentración militar o política. En este proceso se juega justamente la constitución de un ámbito de visibilidad que llamamos público, condición de posibilidad de la participación en el sentido que Rancière da al concepto.

Desde el punto de vista económico la simbiosis entre democracia y militarismo es ejemplo de esta dinámica y hará de la violencia regular o la rapiña irregular un modo de adquisición esencial. El *meson* simbólico, lejos de surgir de un gesto instituyente libre, no puede dissociarse del proceso de acopio y acaparamiento en relación con el cual algo así como la participación política adquiere sentido. Es tras analizar estos factores cuando podremos comprender algo que queda oscurecido en el texto de Rancière. ¿Qué implica tener-parte? ¿De qué tienen parte los sin parte? ¿Qué relación guardan la participación y el derecho, el saqueo y la existencia jurídica de la ciudad de la que deriva el título de ciudadanía? ¿De qué están hechas las partes? Estas preguntas no son otra cosa que el objetivo de esta investigación y remiten, en un registro transhistórico, al corazón de aquello que se juega en el *homo democraticum* contemporáneo. Dar con las condiciones históricas de la participación o *methexis* política permitirá romper con una antropología política mediante el cuestionamiento de sus presupuestos. Entendemos en ese sentido que el trabajo que se presenta aquí permite comprender mejor qué implica participar de la *polis*, más allá de la simplificación que cualifica *a priori* nuestra relación con la experiencia griega con un signo benigno.

En todo caso, nuestro interés reside menos en hacer una lectura crítica de la democracia antigua como en esclarecer nuestra relación con la misma. Responde, por tanto, a un deseo de comprensión y una necesidad de ganar perspectiva que atiende a la sospecha de que quizá la democracia y su relación con la *polis* conducen a un *impasse*,

un *cul-de-sac* que exige de nosotros pensar sin plegarse a lo que ya es posible. Ello pasa, entendemos, por separar la igualdad de la coexistencia cívica, cosa que implica a su vez cuestionar el primero de los repartos: aquel que distingue un espacio pastoral/nomádico sin partes de la toma de la tierra, una dispersión originaria de las virtudes de la reunión cívica, pero también aquel que es incapaz de imaginar otra movilidad que no se dé bajo la forma de un déficit o el que toma por dado el valor de una estancia o un Estado.

En este esquema el problema de la esclavitud, que ha centrado gran parte de los debates en torno a la existencia política griega, como una condición que niega la libertad igualitaria, nos interesa menos que la distinción entre una interioridad y una exterioridad, entre la institución del vínculo político y su ruptura. Al fin y al cabo, los esclavos formaban parte de un modelo de movilidad redistributiva vinculada a la *polis* como célula básica. Constituyen un excedente demográfico expuesto a una movilidad forzada y una relocalización de la población sometida, pero como institución no altera el reparto territorial primero sobre el que se construye la ciudad.³ No negamos su relevancia como objeto de análisis, pero el esclavo no apela a otro *nomos* ni forma parte de un tipo de distribución espacial heterogénea al mismo. Es más bien un subproducto de la apropiación de la tierra y una economía que puede justamente hacer acopio de hombres del mismo modo que hace acopio de otros bienes. La oposición que nos interesa no es por tanto la del libre y el esclavo sino la de dos formas de libertad: la libertad política sedentaria y la libertad pastoral/nomádica. Es decir, nos interesa la libertad y la igualdad que pueda emanar de dos regímenes espaciales heterogéneos. Creemos, finalmente, que la experiencia griega de la que aún somos herederos provee ricos materiales para analizar esta serie de cuestiones cuya pertinencia o contemporaneidad no sabríamos minusvalorar.

³ Ver «Mobility and the Polis» de Nicholas Purcell (1990).

Consideraciones metodológicas

En primer lugar, deberíamos aclarar que nuestra relación con Rancière ha sido parcial. Ello responde, ante todo, a que la propia obra de Rancière se resiste a una reducción académica o disciplinaria.⁴ Tan pronto como uno desea explicitar ciertas tesis fundamentales en su pensamiento choca con un estilo de pensamiento escurridizo que arruina de entrada una reducción de ese tipo. Naturalmente, esta dificultad tiene que ver con un deseo de Rancière de no explicar. Su crítica a Althusser, quien en 1964 escribió *Problèmes étudiants* justamente para defender una jerarquía explicativa entre el que sabe y el que no, esclarece en gran medida esta posición. En el primer prefacio a *Le philosophe et ses pauvres* (1983) afirma no haber pretendido tomar por imbécil a quien se dirige, sea un profesor universitario o un albañil, pretensión que reitera en el prefacio del 2006 con una cita. En *Le maître ignorant* (1987) elabora una teoría educativa en el que el educador no explica propiamente nada, sino que propicia el autoaprendizaje del educando. Este escrúpulo por evitar un esquema explicativo fuerte que reduciría el pensamiento a una transmisión jerárquica de contenidos (posición que no está exenta de problemas) se ha de comprender, a su vez, a la luz del cuidado que, como historiador, profesa a la hora de emitir juicios respecto a los materiales con los que trabaja.

Sin embargo, estas dos precauciones del autor no son suficientes para comprender su estilo. Para Rancière, pensar es moverse entre disciplinas, entre especies de saber. Su figura es la del *diabolon* que desliga lo ligado para inscribir la igualdad en un paisaje teórico que se quiere sin rango. En ese sentido, su confrontación con Platón es consistente a lo largo de su obra. Si en su lectura Platón funda la metafísica siguiendo un esquema de especialización funcional que responde a un deseo de dar a cada uno lo suyo, Rancière no cesará de tergiversar esa especialización funcional y jerárquica mediante un estilo que resiste la captura teórica. Su obra no carece, por ello, de contenidos, pero el reparto de los mismos, su articulación textual, no cesa de refigurar el reparto de las evidencias sensibles del campo sobre el que Rancière interviene cada vez. Este gesto es especialmente patente en sus trabajos enfocados en el arte, pensamos especialmente en *Aisthesis* (2011) o en *Courts voyages au pays du peuple* (1990). Ello es también otro ejemplo de que Rancière tiene siempre presente la dimensión distributiva de *nemein* que

⁴ Ver Hurtado (2018).

determina la articulación primera del mundo, incidiendo, si se quiere, sobre su facetamiento ininterrumpido (ABP, p. 242).

De ahí que hayamos optado por mantener una relación con el autor puntual y puntuada. Nos interesan una serie de problemas en su trabajo y hemos querido profundizar en aquello que en el trabajo de Rancière solo ha quedado aludido. Ese deseo nos ha conducido a trabajar en el cruce de la reflexión filosófica y la investigación histórica. En una época en la que la democracia está en boca de tantos, hemos creído que apoyarnos en los materiales históricos concretos (mito, literatura, epigrafía, arte, etc.) permitía justamente reabrir la cuestión evitando un trabajo meramente intradiscursivo. Nuestra primera precaución metodológica, por tanto, tiene que ver con esa distancia respecto a la teoría democrática contemporánea que nos ha permitido aproximarnos a la experiencia griega sin adoptar de antemano una postura elogiosa, celebrar sus tensiones o aporías o dar testimonio de una alteridad inconmensurable.

Dicho esto, nos vemos obligados a puntualizar que no nos aproximamos al mundo griego en calidad de helenistas. Por un lado, el lector apreciará que el trabajo es preciso y que se ha hecho de esa precisión una estrategia metodológica esencial que ha permitido medir el concepto con el detalle textual, mitológico, epigráfico, monumental o arqueológico necesario. En esta línea, abordar el problema griego desde la filosofía contemporánea exige una serie de precauciones interpretativas como la de dialogar con la literatura existente acerca de los temas tratados. Este diálogo, sin embargo, extralimita a menudo la práctica habitual del helenista con el fin de añadir cierta carga especulativa a problemas teóricos que este se toma el cuidado de mantener a distancia. Eso no se ha de interpretar como la libertad de extraer conclusiones arbitrarias. Nuestra intención es más comedida y quizá más interesante. Hemos querido mantener siempre una mínima tensión filosófica en nuestra aproximación a la pluralidad empírica de fenómenos históricos. Creemos que esa tensión especulativa mínima evita que la minucia histórica caiga en el simple historicismo. Nuestro propósito no ha sido, por tanto, el de acumular pruebas. Creemos que la relación entre historia y filosofía es fértil justamente cuando se toma el pulso a esta distinción y esta proximidad.

Finalmente, el lector notará que el argumento progresa en gran medida mediante la selección y presentación de materiales que hemos discriminado como pertinentes. Eso nos ha obligado a exponer el material histórico muchas veces en su riqueza fenoménica, habida cuenta de la complejidad que presenta y que hemos creído necesario conservar. Es interesante al respecto que la aversión de Michel Foucault por los prólogos

respondiera a un deseo de mantenerse al margen con el fin de no imponer al libro su ley, es decir, de dar un valor constante a los materiales que lo configuran (Foucault, 2002, p. 7). Sin querer asimilar su tentativa a la nuestra, podríamos afirmar que nos mueve un espíritu semejante. Abrir la cuestión de la igualdad y problematizar nuestra relación con la democracia antigua no pasa tanto por la simple enunciación unívoca de una tesis como por el trabajo minucioso y paciente con los materiales para presentarlos en la complejidad de sus remisiones respectivas. Es así como creemos que se puede abrir la cuestión que trabajamos nuevamente, quizá para alejarnos de la misma, abandonándola o yendo más allá de ella.

Nuestra intención, por tanto, no es conocer qué pensaban los griegos, como recuerda Nicole Loraux en su artículo en torno a al anacronismo histórico⁵, anacronismo que Rancière también hizo suyo.⁶ Asumido el anacronismo de nuestra tentativa, pretendemos más bien probar qué somos capaces de pensar a partir de los griegos y no necesariamente con ellos. La genealogía de la ciudad y la democracia antiguas que presentamos aquí responde a esta exigencia de no dar por hecho que la *polis* es la localidad predilecta de la igualdad, mucho menos de la cohabitación o el ser en común. Al abordar el problema desde este punto de vista podemos quizá ganar un mundo que había sido sacrificado a la ciudad.

Desde el punto de vista de las fuentes consultadas, en el caso de Rancière hemos procurado acudir a los textos o materiales a los que él se refiere para ampliar el conocimiento de algunos problemas. En lo concerniente al mundo griego, se han trabajado las fuentes habituales siempre cotejadas con sus versiones originales en griego. Hemos procurado trabajar con la mayor parte de traducciones posibles, en inglés, francés, italiano, castellano, catalán o el alemán más puntualmente. En este caso, el trabajo de investigación y lectura ha sido de cierta envergadura. Hemos trabajado a partir de Homero, Hesíodo, los presocráticos, los líricos griegos o los *Himnos homéricos*, así como los filósofos, dramaturgos y oradores principales de la tradición griega. Ha sido también importante el trabajo con las inscripciones griegas, cosa que nos ha permitido alcanzar el nivel de concreción en el análisis que buscábamos. Como se verá la literatura es abundante, baste por tanto con esta mención sucinta.

⁵ Ver «Éloge de l'anachronisme en histoire» (Loraux, 2003).

⁶ Ver «Le concept d'anachronisme et la vérité de l'historien» (Rancière, 1996).

Plan de la obra

El trabajo que presentamos está estructurado en tres partes. La primera está dedicada a llevar a cabo una primera aproximación a Rancière. La aproximación tiene como finalidad situar a Rancière en el clima filosófico contemporáneo, pero sobre todo destacar los problemas que vertebrarán a continuación al análisis histórico, que constituye el cuerpo central de la investigación. La distanciaci3n con el marxismo, su reelaboraci3n del concepto de polici3 y de pol3tica, la secesi3n plebeya del Aventino, as3 como los l3mites de una ontolog3a social de la divisi3n son abordados en esta parte. Abordamos tambi3n el problema de la participaci3n en di3logo con Arist3teles, cosa que nos permite introducir el problema del reparto y la cuesti3n del *nomos*, en particular la distinci3n entre *nomos* pastoral y *nomos* de la tierra. Hemos trabajado a partir de helenistas y lingüistas como Emmanuel Laroche, Pierre Chantraine o un autor contempor3neo menos conocido pero que tomamos por referente como Thanos Zartaloudis. Carl Schmitt, autor que no es lejano al propio Rancière, ha sido una figura esencial para conceptualizar el problema de la toma de la tierra, matriz espacial de la democracia. La introducci3n del problema del reparto a la luz del *stock*, que Rancière llama “*pot commun*”, nos ha permitido finalmente desplegar las cuestiones esenciales que tratamos en la segunda parte.

La segunda parte est3 dividida en cuatro cap3tulos. El cap3tulo 2. 1. se centra en el mundo hom3rico. El an3lisis de la relaci3n entre adquisici3n violenta, reparto e igualdad nos ha permitido delinear los contornos dentro de los cuales el mundo griego se mover3. El banquete y el sacrificio no solo son un s3mbolo de la vida social, sino que implican toda una serie de problemas dentro de los cuales podemos destacar al acopio previo al reparto. El reparto igualitario que simboliza presupone la violencia de una adquisici3n primera. Por otro lado, instituye una escena que distribuye bienes y t3tulos, carne y prerrogativas, es decir, cierto derecho asociado a la distribuci3n de partes discretas distribuidas. La igualdad griega nace, pues, como un derecho propio o privilegio. Es en relaci3n con este centro simb3lico-material c3mo la sociedad hom3rica se estructura. El 3gora no ser3a sino el an3logo militar de la escena sacrificial.

Hemos considerado que el an3lisis del banquete hom3rico nos resultaba especialmente id3neo para adelantar el resto de los problemas que desplegamos a continuaci3n. Si el acopio de un excedente distribuible implica un centramiento de la

comunidad sobre sí misma que lo opone al encuentro esporádico, el análisis de los mitos de fundación se ha revelado especialmente pertinente para entender cómo los griegos pensaron su propia recolección política o proto-política. El capítulo 2. 2. analiza los mitos de fundación como concentración poblacional, del Ática ancestral de Cécrope a la *Arqueología* de Tucídides. Estos mitos de concentración poblacional son esenciales si queremos comprender cómo, en el marco del mito o el relato, el paradigma de la reunión va adquiriendo una prevalencia especial a partir de la cual la *polis* clásica y la democracia se estructurarán. Hemos decidido incluir las reformas de Solón y Clístenes en esta sección siendo conscientes de que son hechos históricos. Pero hemos entendido que era oportuno hacerlo así porque dichas reformas se explican bien en el contexto de los mitos concentracionales como esfuerzos por integrar y consolidar la ciudad como una unidad crecientemente homogénea, más allá de ser también respuestas a crisis internas relativas a un antagonismo de clase.

El capítulo 2. 3. se centra en el problema de la movilidad y la ciudad clásica y analiza la relación de la *polis* con la movilidad exterior e interior, así como ciertas prácticas cuya finalidad es la de definir la comunidad por exclusión, como es el ostracismo. Lo que hemos intentado destacar no es únicamente una preocupación negativa ante la movilidad, sino más bien el cuidado con el cual la movilidad era gestionada y elaborada mediante la discriminación entre una movilidad jurídico-política y otra de naturaleza imprecisa que era justamente motivo de sospechas. Este análisis de la movilidad nos ha permitido entender mejor qué es lo que comprendemos por espacio político o espacio de aparición pública y la relación que el control de la movilidad tiene con la construcción e imposición de cierta presencia.

En el capítulo 2. 4. retomamos el problema de la coimplicación de la adquisición violenta, el reparto y la igualdad, esta vez desde el punto de vista de la *polis* democrática. La democracia ateniense no cesó de hacer del pillaje un medio de adquisición y de la guerra el medio en el cual la propia democracia, parcial pero necesariamente, se desplegó. Ello nos ha permitido entender cómo en el interior de un espacio soberano como la ciudad-Estado la igualdad política guarda estrechas relaciones con la exigencia del acaparamiento de bienes o recursos. Por otro lado, hemos analizado cómo la adquisición violenta de bienes y su reinversión en forma de monumentos refuerza la existencia jurídica de la ciudad de la que dependen cosas tan fundamentales como el título de ciudadanía o el carácter vinculante de las leyes.

Finalmente, la tercera parte está dedicada a resaltar algunos momentos que permiten apreciar en qué términos la *polis* griega se puso en cuestión en sus aspectos fundamentales, más allá de la distinción *physis-nomos*, que no nos ha interesado tanto como la equivocidad del *nomos* mencionada. En este punto queremos examinar la tensión entre territorialidad política, ligada a un espacio soberano, y las tendencias o repartos que tienden a exceder o son simplemente heterogéneos a la misma. En primer lugar, el análisis del motivo de la *poikilia* o abigarramiento, en estrecha relación con el reparto musical del mundo, nos ha permitido apreciar, apoyados en Platón, los límites del reparto político de la ciudad. Por otro lado, la comedia de Aristófanes ha revelado ser un género en el que la ciudad pudo ser cuestionada de forma radical y en sus aspectos esenciales de manera quizá más profunda que en una tragedia, que escenifica la división desde un punto de vista monista aunque tensionado. El trabajo concluye con una confrontación de la ciudad con su negación, el mundo nómada encarnado en las figuras semihistóricas de las amazonas o los escitas. La etnografía igualitaria de Heródoto nos ha resultado especialmente pertinente porque, desprendido de los prejuicios del civismo, nos ha legado testimonios de gran valor mediante los cuales todavía hoy podemos confrontar la *polis* con sus equívocos.

La investigación se cierra con una serie de conclusiones y valoraciones a modo de recapitulación.

Parte 1. ASPECTOS DE LA OBRA DE RANCIÈRE

Introducción

Como hemos adelantado, nuestro objeto de análisis es la democracia antigua y su relación con la igualdad. De ahí que nuestra aproximación a la obra de Jacques Rancière no tomará la forma de un diálogo, sino que haremos un empleo instrumental o práctico de algunos problemas que nos interesan en su obra, siendo fieles a su contenido. Querriamos, en primer lugar, situar la reflexión de Rancière en torno al hecho político. En el centro de nuestra aproximación a su trabajo está la noción de reparto (*partage*), tanto de bienes materiales como de títulos. En relación con el reparto de títulos, nos resulta sugerente que la obra de Rancière se presente como una subversión de lo que hemos llamado “economía de dignidades”. Por otro lado, nos interesa entender que el disenso no constituye la ruptura del vínculo social sino su elaboración como vínculo de la división, en el marco de una interioridad gobernable. La tesis central que defendemos aquí es que la división no constituye exterioridad alguna, sino que refigura en clave polémica el vínculo arcónito de codependencia jerárquica. Nos interesa, por otro lado, remarcar cómo para Rancière la participación incide sobre la dimensión constitutiva de la comunidad, lo que permite ganar perspectiva en relación con el hecho cívico. Es en este plano constitutivo donde situamos la referencia de Rancière al *nemein* que funda (en la pluralidad de sus sentidos, musicales, normativos o espaciales) todos los *nomoi* de la comunidad. El análisis de diferentes formas de reparto nos conducirá así a pensar el contraste entre un *nomos* pastoral prepolítico y un *nomos* jurídico-político como *nomos* de la tierra. Esta oposición permitirá pensar una bifurcación histórico-especulativa en relación con la cual se pueden entender las condiciones sobre las cuales se erige la comunidad política, en nuestro caso, la *polis*, como sede de la democracia y asentamiento jurídico-político.

1. 1. Breve aproximación al problema de la teoría de la democracia radical

La obra de Jacques Rancière se puede situar en la tradición democrática radical llamada por algunos “posmarxista”. Tras la caída de la Unión Soviética y la derrota de los movimientos obreros autónomos en los años setenta, el marxismo adoptó un rostro democrático. Autores como Claude Lefort, Chantal Mouffe, Ernesto Laclau, Cornelius

Castoriadis, Miguel Abensour, Toni Negri y, quizá en menor medida, otros pensadores de la comunidad como Giorgio Agamben, Roberto Esposito, Jean-Luc Nancy o incluso Maurice Blanchot se embarcaron cada uno a su manera en el proyecto de volver a sentar las bases del problema de la comunidad política (ya fuera sobre un horizonte disensual, constituyen o destituyente). Sin embargo, ya no a la luz de un paradigma marxista que se había visto vencido, sino a la luz de los aspectos más radicales de la experiencia democrática o comunitaria. Esta reelaboración teórica de la democracia fue a menudo permeable a otras corrientes filosóficas contemporáneas cuyos nombres más insignes son Jacques Derrida, Michel Foucault, Gilles Deleuze (cuya presencia en la obra de Rancière no es menor), lo que condujo a la introducción del problema de la diferencia en la reflexión política. Se incorpora así, por ejemplo, la crítica a la metafísica de la subjetividad, lo que nos retrotrae a Martin Heidegger y, por tanto, al problema de la diferencia ontológica y las múltiples ramificaciones y consecuencias que ello comporta.

A grandes rasgos, a partir de una lectura y crítica del hegelianismo cuya recepción ha sido quizá excesivamente simplificadora, las nuevas teorías democráticas o comunitarias toman como *a priori* del hecho social su irreconciliabilidad. La crítica a la lectura hegemónica de Hegel y el marxismo se apoya en gran medida sobre la idea de que el horizonte de la reconciliación de los antagonismos sociales, a su resolución si se quiere, no solo es falaz sino que también es peligroso. Sumariamente, los desastres históricos del siglo XX, especialmente a la luz de la Segunda Guerra Mundial y el totalitarismo, son interpretados en gran medida como tentativas de reconciliar la sociedad consigo misma, y esa clausura es tomada como signo de un peligro cuyas dimensiones fueron y pueden ser catastróficas. En adelante, se tratará de pensar una comunidad abierta, impropia y conflictiva que no apela a un cierre, sino que, asentada en su impropiedad, lleva a cabo una tarea indefinida de refiguración de sí misma. Por poner un ejemplo ilustrativo, para un autor marxista como Lukács, la perspectiva de la totalidad, es decir, la integración de los fenómenos en una totalidad concreta que comprende los momentos dialécticos, constituía justamente la llave metodológica que hacía inteligibles los fenómenos sociales frente a una ciencia burguesa acientífica cuyo método analítico solo podía presentar hechos aislados.⁷ Es ciertamente sugestivo que esta mirada hegeliano-marxista elaborada

⁷ “El conocimiento de los hechos no es posible como conocimiento de la *realidad* más que en ese contexto que articula los hechos individuales de la vida social en una *totalidad* como momentos del desarrollo social” (Lukács, 1984, t. 1, p. 82).

por Lukács en *Historia y conciencia de clase* y hoy abandonada sea reivindicada, aunque con cierta timidez, en algunos sectores.⁸

Tomados como síntoma, estos intentos de recuperación hablan quizá de un *impasse* dentro del cual las teorías de la democracia radical juegan un papel relevante. Al fin y al cabo, las teorías de la democracia radical hacen del disenso la premisa y la conclusión de su propuesta político-filosófica, en la justa necesidad de no querer zanjar la cuestión. El conflicto pasará así a ser una nota esencial de la coexistencia político-democrática en un marco histórico e institucional específico en el que la forma hegemónica de Estado es liberal-capitalista. La relación entre liberalismo y democracia radical es a veces explícita, como en el caso de Chantal Mouffe, para quien la segunda no es quizá sino la reformulación radical del primero (Cervera Marzal, 2019). Podríamos afirmar que, si en la teoría marxista la totalización de los fenómenos efectuaba teórica y prácticamente la integración de una realidad social conflictiva bajo la forma de un antagonismo de clase de vocación revolucionaria, en las teorías de la democracia radical el conflicto vehicula su particular síntesis social, esta vez en ausencia de un horizonte revolucionario. Esta integración inquieta de la vida política no se mueve tanto en el elemento de la dialéctica marxista como en la relación entre el Uno y el múltiple.

Sin que podamos generalizar al respecto, ello ha llevado en muchos casos a relegar el problema de una crítica de las condiciones históricas de existencia, en especial de una crítica del capitalismo, que si bien opera como telón de fondo, como aquello que se tiene en cuenta, no tiene la centralidad que tenía desde el punto de vista productivista típico de la teoría marxista. En autores como Claude Lefort, Jacques Rancière, Chantal Mouffe o Ernesto Laclau, aunque la crítica del capitalismo se tome en consideración, la propuesta filosófica central orbita entorno al hecho democrático. Este desplazamiento pretende ganar cierta autonomía de la política respecto a las explicaciones economicistas. Pero ganada la autonomía de la política, la reflexión pasa a orbitar en torno a un viejo problema: la *politeia* o constitución. La democracia o la república pasarán a ser problemas de primer orden en un contexto en el que la democracia no queda proyectada en un hipotético evento histórico-revolucionario, sino que está ya aquí ante nosotros o, mejor

⁸ Ver el volumen de varios autores *Pour une féminisme de la totalité* (Éwanjé-Épée et al., 2017). O de manera más explícita *Inventing the future. Postcapitalism and a World Without Work* (Srnicsek & Williams, 2015). En la segunda obra, de cierta resonancia pública, se apuesta por el restablecimiento de grandes arcos narrativos y una restitución del punto de vista de la totalidad.

dicho, entre nosotros, como una capacidad de acción conjunta en el marco de un capitalismo global y una institucionalidad liberal dominante.

Es así, creemos, como la noción de *polis* gana una centralidad que no tenía y como la noción de *dēmos*, referente de *polis*, pasará a determinar en gran medida el sentido de la política. Esto es patente en relecturas como la de Miguel Abensour en *La démocratie contre l'État* (1997), que relee a Marx a partir de la noción de “*dēmos* total”. Pero también, de manera quizá más tímida pero ilustrativa, en autores como Jean-Luc Nancy, quien publicará obras como *Vérité de la démocratie*, donde defiende una paradójica superación democrática de la *polis* que toma precisamente la *polis* como punto de partida (2008, p. 53). De manera sugerente, en *L'expérience de la liberté* (1988) o en *Être singulier pluriel* (1996/2013), Nancy había dado un paso atrás al respecto en un interesante intento de reelaborar el sentido de la cohabitación a partir de un ser en común prepolítico que asume que *polis* o *res publica* no deberían tomarse como categorías dadas.

En ausencia de una clase revolucionaria, el vacío político lo tiende a ocupar un *dēmos* resignificado que palpita como principio de división del hecho social en el corazón del Estado democrático liberal, como la posibilidad y condición del disenso. A título ilustrativo, nos gustaría resaltar un evento histórico que supuso un referente en esta ruptura histórica, la revolución húngara de 1956, que resonó en militantes de *Socialisme ou barbarie* como Claude Lefort, Jean-François Lyotard o Cornelius Castoriadis. Signo en un primer momento de una revolución obrera antiestatal, es decir, signo de la autonomía del movimiento obrero, pasará a ser en gran medida índice del hecho democrático en sí mismo, especialmente en Castoriadis o Lefort. En retrospectiva, se podría llegar a pensar que no fue la clase obrera la que se sublevó organizando cooperativas obreras en 1956, sino el pueblo entendido como *dēmos* o *plebs* (una de cuyas figuras sería la clase obrera). Este desplazamiento será especialmente patente a partir de la progresiva influencia que adquirirá *Los orígenes del totalitarismo* (1951) de Hannah Arendt, autora con quien los autores citados pasarán a entablar un diálogo, especialmente en lo relativo al problema de los derechos, en otro alejamiento respecto a Marx basado en una crítica a la crítica marxista del derecho tal como se elabora, por ejemplo, en *La cuestión judía* (1844). Podríamos resumir esta transformación afirmando que se irá generalizando la idea de que la verdad del comunismo no era otra cosa que la democracia.

Muchos de los autores citados llevarán a cabo su particular retorno al mundo griego o greco-romano, entre los cuales tenemos que citar a Jacques Rancière, quien considera la reforma de Clístenes del 506 a. C. como uno de los eventos inaugurales de la tradición

igualitaria occidental, por ejemplo en *La méseñte* (1996). Por su parte, Jean-François Lyotard dedicará una serie de consideraciones valiosas en relación con la democracia antigua en *Économie libidinale*, aunque de manera crítica (1974). Cornelius Castoriadis también retomará el problema griego en sus seminarios de los años ochenta recopilados en tres volúmenes bajo el título *La Cité et les Lois. Ce qui fait la Grèce*.⁹ Y el subtítulo de la obra de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia* (1985) es a nuestro entender suficientemente ilustrativo.

Lo que nos interesa de este desplazamiento es que, por un lado, en ausencia de lo que podríamos llamar un salto revolucionario, el democratismo radical cae en una suerte de dinámica autorreproductiva. Por otro lado, el pluralismo y el disenso adoptan una mirada agoracéntrica que privilegia la reunión sobre la libre movilidad, tendiendo a confundir la pluralidad de formas de ser en común con la constitución de un espacio de aparición público cívico; asimismo, el conflicto dejará de ser el medio a partir del cual se pueda superar la desigualdad (cuyo paradigma hegeliano-marxista es la relación tipo amo-esclavo) para ser el medio en el cual la síntesis social se efectúa en clave polémica y como trabajo de una división inmanente al hecho jerárquico. Finalmente, el compromiso con el paradigma estatal dentro del cual algunas de estas teorías se mueven implica asumir el poder de volver efectivo el derecho que se supone en todo Estado de derecho¹⁰ y, en la medida en que un Estado supone un territorio definido por exclusión, la democracia pasará a trabajar también la relación entre la exclusión y la inclusión, en una dinámica circular que asume la exclusión como un factor esencial en la constitución de toda comunidad política.

Nos gustaría justificar brevemente este diagnóstico, empezando por hacer una primera precisión. Tomemos el ejemplo de Claude Lefort, autor referenciado por Rancière, por ejemplo, en *Aux bords du politique* (1990). El autor francés elabora su teoría política a partir de la conocida tesis de Maquiavelo según la cual “en todas las ciudades existen dos

⁹ Para una aproximación a la recuperación del debate en torno a la Grecia democrática en el mundo francés, ver *Retorno a Atenas. La democracia como principio antioligárquico* (Moreno Pestaña, 2019).

¹⁰ Como escribe Martín Deleixhe (2019), el agonismo y sus variantes no parecen poder pensarse sino es bajo un horizonte estatal, ya sea para enfrentarse a él o para hacer un uso estratégico del mismo que trabaja el intervalo entre el derecho a tener derechos y la instancia soberana que los garantiza. En su crítica a Rorty, el propio Laclau asume que en una democracia radical las instituciones típicas de la soberanía son mantenidas (parlamento, elecciones, división del poder), con la novedad, quizá sobreacentuada, de que el espacio público es ahora plural y heterogéneo (2007, p. 121). Recordemos las reflexiones de Derrida al respecto, según las cuales el Estado de derecho (*État de droit*) está cualificado para “volver efectivo el derecho que lo pone y lo constituye” (1990, p. 69).

tipos de humores; que nacen del hecho de que el pueblo no quiere ser gobernado ni oprimido por los grandes, y en cambio los grandes desean dominar y oprimir al pueblo” (Maquiavelo, 2015, p. 89). En 1949 Maurice Merleau-Ponty había hecho ya una aportación importante en su *Note sur Machiavel* al afirmar que la estructura del poder consiste en un indefinido movimiento de tensión y relajación, de represión y legalidad, efecto de una lucha originaria que amenaza siempre con reemerger (2011, p. 344).¹¹ La teoría democrática de Lefort parte justamente de la asunción de que esta división es esencial al hecho social.¹² Esta dimensión ontológica del hecho social es para el autor inescapable, no hay un cuerpo social que eluda su división constitutiva. Ante este *factum* podemos discriminar entre regímenes sociales que acogen en mayor o menor grado la división. Al contrario que el totalitarismo, la democracia moderna se caracterizaría por ser la forma privilegiada que acoge la división sin negarla, es decir, institucionalizándola.

Lo interesante de este esquema es que la unidad de la sociedad es efecto de cierta economización de su división primera e irrecusable.¹³ Es decir, la negación pura del poder que es el pueblo y el deseo potencialmente infinito de dominación disolverían el antagonismo que vivifica la sociedad como su principio. De ahí que, a raíz de la necesaria economización de los conflictos, toda república tenga que afirmar simultáneamente el mando y la libertad, la explotación y la emancipación. Lefort asume por un lado la descorporeización del poder y su institución como lugar vacío (*lieu vide*) en el periodo histórico que se inicia con la Revolución francesa. Ahora bien, para el autor no todo conflicto es bueno. En su ensayo «La question de la démocratie», publicado su colección de ensayos *Essais sur le politique. XIXè-XXè siècles* de 1986, Lefort distingue primero que la democracia implica una disolución de los “resortes de la certitud” (*repères de la certitude*). Pero a su vez distingue entre una división integradora o cohesionadora y una que conduce al desmembramiento de la sociedad. Lefort se ve obligado por tanto a distinguir entre una buena división y una mala, que puede conducir a que la sociedad se vea “fragmentada” (*morcelée*), lo que conduciría a su vez a la reemergencia del fantasma

¹¹ Merleau-Ponty introduce además el problema del carácter consentido del poder y la autoridad: un príncipe plenamente aislado no es príncipe y, cuando se ve forzado a castigar con la muerte, ha de justificarse también (2011, pp. 348-9). En este sentido recupera el corazón de las tesis de Étienne de La Boétie en su *Discours de la servitude volontaire* de 1576.

¹² Nos referimos especialmente a *Le travail de l'œuvre, Machiavel* de 1972, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire* de 1981 o su colección de ensayos *Essais sur le politique. XIXè-XXè siècles* de 1986.

¹³ La crueldad del Príncipe no es una solución, escribe Merleau-Ponty, sino que ha de retomarse siempre (2011, p. 344). Como escriben Janvier y Mancuso (2013), el deseo de opresión y el deseo de libertad son siempre contrapesados, según los autores, fantasmática o ideológicamente.

del pueblo-Uno.¹⁴ En conclusión, la política se presenta ante esta posibilidad como aquello que garantiza la certeza de que se dará una integración polémica de los conflictos.

Lefort parece replicar a su manera el gesto de Platón en el libro VIII de *La República* en el que denuncia justamente un exceso de fragmentación que lleva a la disolución de la *polis* (*Resp.*, 555b-567e). Las respuestas de uno y otro son diferentes, obviamente, pero se asume que el desmembramiento conduce o bien al pueblo-Uno o a la tiranía (en Platón). En el fragmento citado, Lefort alude al hecho de que ello ocurre cuando “el poder se aleja de lo real”. Según Matías Sirczuk, la función del poder en Lefort consiste precisamente “en dar a ver el modo mediante el cual la sociedad política adquiere unidad, se refiere a sí misma a pesar de sus divisiones” (2015).¹⁵ A este respecto, en *Permanence du théologico-politique?* (1986a), descubrimos que, según Lefort, el elemento teológico-político no desaparece en democracia, si bien ya no queda encarnado en una figura positiva. Ese elemento teológico-político permite que el poder desustancializado cumpla la función de reconducir el conflicto garantizando que la sociedad no deje de referirse nunca a sí misma.¹⁶

En este contexto, la democracia se presenta como la forma institucional que permite vehicular el conflicto sin faltar a la autorreferencialidad que confiere cohesión a la sociedad. Frente a la rigidez del totalitarismo que piensa el pueblo como un pueblo-Uno, la democracia puede llevar a cabo una gestión del conflicto mediante la canalización de las demandas populares (Lefort, 1981, p. 237). Es lo que garantiza asegurar una participación competitiva de los diferentes actores sociales (clases, grupos de interés, minorías). La democracia efectúa por tanto una cierta síntesis de la sociedad, no ya dialéctica, sino mediada por un conflicto institucionalizable.¹⁷ Este elemento competitivo

¹⁴ “Cuando la inseguridad de los individuos aumenta como consecuencia de una crisis económica o de los estragos de la guerra, cuando el conflicto entre clases y grupos se exaspera y ya no encuentra su resolución simbólica en la esfera política cuando el poder parece alejarse de lo real, cuando aparece como algo particular al servicio de los intereses y apetitos de vulgares ambiciosos, en suma, cuando se manifiesta en la sociedad, y cuando, al mismo tiempo, esta sociedad se ve fragmentada (*morcelée*), entonces se desarrolla el fantasma del pueblo único, la búsqueda de una identidad sustancial, de un cuerpo social soldado a su cabeza, de un poder encarnador, de un Estado liberado de la división” (Lefort, 1986a, p. 28).

¹⁵ Daniel Tanguay (2018) también remarca que “a Lefort le preocupa el problema de la unidad del cuerpo social o, más concretamente, la cuestión del ‘poder espiritual’, es decir, la idea de que, de un modo u otro, una comunidad política necesita representaciones que garanticen su unidad y coherencia”.

¹⁶ Nuestra apreciación no se centra en la discusión del carácter formal o efectivo de los derechos, sino de la inevitabilidad de que una instancia decisiva con poder realizativo ha de garantizar la vigencia de los derechos. Nos interesa subrayar el carácter en apariencia marginal pero inevitable de la fuerza de ley de la ley en la teoría de la democracia de Lefort.

¹⁷ En el fondo, la correlación entre la escenificación (*mise en scène*) de la división y la conformación (*mis en forme*) de la sociedad alude a la coafectación conflictiva del Estado de derecho y la sociedad civil. Ello conlleva un acrecentamiento de la potencia (*puissance*) reglamentaria del Estado (Lefort, 1986a, p. 49).

de la participación es patente también en Chantal Mouffe, por ejemplo cuando afirma que el agonismo “es la mejor manera de reconocer la tensión entre sus elementos constitutivos y aprovecharla de manera *productiva*” (2000, p. 9). Por tanto, el problema de la economización del conflicto reemerge. Lo realmente interesante es que el agonismo ha de suponer un consenso tácito pero decisivo sobre los aspectos institucionales “constitutivos del orden democrático” (Mouffe, 1996, p. 6).

Hay por tanto un consenso, que queremos interrogar, y que sirve de base al disenso. Y en los dos casos citados la política parece responder a un imperativo que no se pone en cuestión, el de la participación o el tener-parte, por emplear la jerga de Rancière. El marco general no parece cambiar en exceso, aunque sea reformulado en un vocabulario estructuralista por Ernesto Laclau. Por ejemplo, en *On Populist Reason*, la participación adopta la forma de una conflictividad plural: “estamos en la situación maquiavélica de la pluralidad de luchas en el seno de lo social” (2007, p. 101). De manera interesante y problemática, el elemento teológico-político reaparece en Laclau mediante la distinción entre demanda popular y demanda democrática. Para Laclau, lo que caracteriza la demanda popular es que rebasa el marco democrático pluralista y se singulariza en un denominador común.¹⁸ Y la *plebs* que se adhiera mítico-afectivamente a ese “objeto=x” se constituirá en *populus*. Este objeto “x” adopta en su versión radical la forma de una individualidad con una “voluntad” (*will*) que remite al problema típicamente decisionista de elucidar “quién está al mando” (*who's in command*) (2007, p. 118).¹⁹ La teoría de la hegemonía no puede evitar, por tanto, referirse a un *hēgemōn*, a un caudillo entendido como una suerte de príncipe democrático, y la ascendencia teológico-política de la democracia reaparece nuevamente en su elaboración populista como principio de unidad vehiculado por la decisión hegemónica.²⁰

¹⁸ Laclau irá un paso más allá al reconocer que, si bien la demanda democrática mantiene la tensión con la pluralidad democrática, la demanda popular se caracterizará por expresar en sí misma la cadena de demandas insatisfechas. Es decir, la cadena de equivalencias tenderá a singularizarse en un denominador común de todas las demandas (2018, p. 109). Por otro lado, las demandas sociales no reconocidas y no satisfechas remiten en todo momento a un sistema político-institucional determinado (Vanackere, 2017).

¹⁹ Este paso ha sido considerado como un exceso hobbesiano (Fernández Psychaux, 2019). “el populismo quiere una construcción hegemónica para dotar de operatividad a la noción de soberanía” (Villacañas, 2015, citado por López Villar, 2018, p. 47).

²⁰ No podemos evitar comparar esta singularidad con la figura del Príncipe en *Principios de la filosofía del derecho* de Hegel. En la progresión que va de la eticidad (*Sittlichkeit*) al Estado como realidad efectiva de dicha sustancia ética. El poder del príncipe es el poder de la autodeterminación del Estado vehiculada por una “decisión última” (Hegel, 2005, p. 424). La personalidad del Estado se concreta en un “yo quiero” que “decide y da comienzo a toda acción y toda realidad” (p. 424). Esa concreción es por otro lado lógicamente necesaria: “la personalidad del Estado solo es efectivamente real como una *persona*, el *monarca*”. Es decir, la realidad efectiva de la sustancia ética es el Estado, pero el Estado deviene

Desde el punto de vista de las exclusiones, Mouffe asume las principales tesis de Carl Schmitt y entiende que la constitución de un pueblo implica una inclusión/excluyente. Pero al contrario que el jurista alemán, para Mouffe esta exclusión es generativa de un orden social plural. La exclusión no puede ser evitada, sino solo “negociada de forma diferente” (2000, p. 40). Una tesis semejante es defendida por Laclau en diálogo con Judith Butler (1997). La igualdad generalizada es lógicamente imposible y psicótica, argumenta Butler, porque la exclusión está inscrita en la estructura de la decisión. De ello se deduce, cree Laclau, que se ha de tratar con las exclusiones de la manera “más democrática posible” (1997, p. 6). Lo político pasa por tanto por la “negociación” con esta exclusión inevitable, parte suplementaria que la constitución de todo cuerpo político genera.

Finalmente, nos gustaría hacer alusión a la dimensión epocal de la democracia. Es interesante cómo Miguel Abensour, en *La démocratie contre l'État* (1997), recoge la idea de Lefort según la cual el lugar del poder está vacío por primera vez en la historia, lo que daría pie a una historicidad inédita y una lucha democrática incesante contra el Estado.²¹ Y según Cornelius Castoriadis en su curso *Thucydide. Force et loi*, la historicidad es idéntica al despliegue de la democracia: “la historia nace entre los griegos [y en democracia], y lo que encontramos entre los egipcios, los persas, los hebreos no es historia. En mi lenguaje, esto equivale a decir: entre estos pueblos, la heteronomía es total” (2005, p. 149).²² Entre una heteronomía total y la historicidad que abre el hecho democrático no queda, pues, nada: la democracia inaugura y clausura la historia como historicidad democrática.

Si historicidad y democracia van de la mano, como Castoriadis parece afirmar, la democracia radical se presentaría en un sentido epocal como una versión polémica del fin de la historia. Somos conscientes de la diferencia que hay entre alguien como Francis Fukuyama y los autores citados, pero nos llama la atención que una autora como Wendy Brown afirme que “todos somos demócratas” y que los signatarios de la democracia han de asumir que la democracia no se puede alcanzar, pero que es un objetivo o un proyecto

efectivamente real en la singularidad decisiva del Príncipe que “sutura”, como diría Laclau, el campo social, lo unifica al precio de asumir el exceso constitutivo de la decisión soberana.

²¹ “Si este es el comienzo de la revolución democrática [la Revolución francesa], significa que la lucha contra el Estado está constantemente presente en la existencia democrática” (Abensour, 1997, p. 113).

²² La misma tesis es reproducida en «La polis grecque et la création de la démocratie» (Castoriadis, 1986).

político continuo (en Agamben et al., 2012, p. 53).²³ Kristin Ross afirma por su parte, en el mismo volumen, que la democracia está en venta (*for sale*), aludiendo a los usos y abusos que se hacen de ella. Y Alain Badiou hace una afirmación que nos resulta sugerente cuando afirma que la democracia es un emblema, con lo que interpretamos que se refiere a que la democracia ocupa, en el discurso filosófico-político, la posición de un elemento en el que la cadena de problematizaciones parece interrumpirse y alrededor del cual la reflexión política parece orbitar como en torno a un centro que toma el valor de lo dado (en Agamben et al., 2012, p. 6).

No pretendemos que estas pinceladas pasen por un análisis de cada autor, sino que buscamos delinear los contornos de cierto clima filosófico-político en el que creemos que podemos situar, con su particular idiosincrasia, al propio Rancière. Contra el fantasma de la heteronomía completa, el hundimiento de los proyectos comunistas, la democracia, liberal o radical, tiende a ponerse como horizonte último de la cohabitación humana, así como de la emancipación. Detectamos por tanto un acuerdo en torno al hecho democrático que tiene cierta dimensión histórico-política. A nuestro entender, este consenso no es meramente temático, sino que asume una serie de presupuestos que querríamos analizar. En el mundo antiguo, el consenso previo al disenso del *agon* se llamaba *polis* o *agora* dependiendo de la circunstancia. Aludía por lo mismo a un régimen espacial específico, a una forma de entender la coexistencia fundada en la constitución de un espacio de aparición público y por lo mismo a un reparto territorial vinculado a la toma de la tierra. La hipótesis que guía este trabajo es que la reincorporación de la cuestión democrática no está quizá del todo alejada de dicha cuestión.

Cuando Miguel Abensour introduce el concepto de *dēmos* en el ya citado *La démocratie contre l'État*, lo remite justamente a la fórmula aristotélica del animal político (*zōon politikon*) para recordar que el sitio o localidad del *dēmos* es la *polis* y no el *oikos* (1997, p. 62). Abensour hace referencia a Arendt cuando opone la privacidad del *oikos* al espacio público de la *polis*. La pregunta que nos hacemos es la siguiente: ¿qué significa *polis* como localidad? Arendt, autora con quien Rancière, Lefort, Abensour o Castoriadis dialogan, es muy clara en *La condición humana* acerca del sentido de *polis*. La autora alemana no duda asumir la naturaleza cerrada de la *polis*: “originariamente, la ley se identificó con esta línea fronteriza” (1999, p. 106). Y para ilustrar su tesis, Arendt hace

²³ En la misma línea: “Si este es el comienzo de la revolución democrática [la Revolución francesa], significa que la lucha contra el Estado está constantemente presente en la existencia democrática” (Abensour, 1997, p. 113).

referencia al término *nomos* en el sentido de “distribuir/poseer” o, por emplear un vocabulario más cercano a Rancière, “asignar”. Además, trae a colación el siguiente fragmento de Heráclito: “Es necesario que el pueblo (*dēmon* [δημον]) luche por la ley (*nomou* [νομοῦ]) como si se tratara de la muralla (*teikheos* [τείχεος])” (DK22 A 44). Arendt, al contrario que otros autores, parece asumir y remarcar de manera franca las consecuencias de esta estructuración del espacio político. La ley, continúa Arendt, era literalmente una muralla por una sencilla razón: “sin ella, la esfera pública pudiera no tener más existencia que la de una propiedad sin valla circundante” (1999, p. 107). Solo el recinto, concluye, era político. La palabra *polis* lleva consigo, por tanto, el valor de “pared circundante” (p. 64).

La tesis de Arendt es casi idéntica a la de Carl Schmitt en *El Nomos de la tierra* (1951), donde se asume la toma de la tierra como precondition de la constitución de un ordenamiento jurídico-político, sentido primero de *nomos*. Lo que queremos analizar en este trabajo es la génesis histórica de esta concepción jurídico-política de *nomos*, que creemos tiene vigencia aún hoy y compromete la reflexión filosófica.²⁴ Y si la presencia de Rancière en este debate es pertinente es porque identifica el litigio con el reparto con “ese *nemein* que funda todo *nomos* comunitario” (ABP, p. 242). Alusión sobre la que volveremos y que permite ahondar en la equivocidad de la noción distributiva de *nomos*. Al fin y al cabo, *nomos* en un sentido político alude al reparto que determina la distribución de partes materiales y títulos, define en gran medida aquello de lo que los sin parte tienen parte o, sencillamente, arroja luz sobre si se tiene o no parte en primera instancia.

1. 2. Del antagonismo de clase a la economía de dignidades

La distanciamiento de Rancière en relación con el marxismo ha sido ampliamente comentada. La *Leçon d'Althusser* (1975) es quizá la muestra más explícita de este distanciamiento que saca a relucir un compromiso con el socialismo premarxista que Rancière mantendrá durante toda su vida. En su artículo «Les maillons de la chaîne,

²⁴ En palabras de Étienne Balibar, que alude justamente a la distinción nómada/sedentario introducida por Deleuze y Guattari: “La lectura de los grandes teóricos de la soberanía —de Bodino a Schmitt, pero también otros juristas constitucionalistas menos ‘sulfurosos’, como Jellinek, Donat, Kelsen, en suma, toda la gran tradición de teorización del Estado de derecho y del ‘monopolio de la fuerza/violencia legítima’ en beneficio del poder público— muestra que hay una relación triangular entre ‘soberanía’, ‘población’ y ‘territorio’” (2017, p. 297).

proletaires et dictatures», publicado en el segundo número de *Les Révoltes logiques* en 1976, escribía Rancière que: “es siempre en el seno de la aristocracia obrera donde se ha constituido una fracción hegemónica, que se hace pasar por el proletariado y afirma la capacidad proletaria de organizar otro orden social basado en las competencias y valores formados en su trabajo y lucha”. Dicho texto establece un contraste entre la “anarquía” de los vientres y los cerebros de los obreros —la existencia revolucionaria pero impura del trabajador comprometido con los intereses materiales inmediatos pero también con su autonomía— y la responsabilidad revolucionaria con el interés “colectivo”. En su análisis del periodo revolucionario ruso del siglo XX, la “muchedumbre (*foule*) destructiva” habría sido llamada a crucificarse por la revolución.

En este texto se percibe ya una tensión entre la creación de un mundo obrero mediante la asociación, es decir, la tensión entre el reparto obrero del mundo y las constricciones disciplinarias de una revolución que exige imponer un marco y unos ritmos unívocos. La “facción hegemónica del capital nacional” que dirige el arco histórico se opone a la idea del “obrero libre sobre la tierra libre” que el movimiento obrero autónomo asume (1976). Este desenmascaramiento de esa posición hegemónica y disciplinaria vehicula también la crítica de Rancière a Marx. Lo cierto es que las posiciones de uno y otro guardan cierta proximidad. Quizá convenga recordar que para Marx en *La ideología alemana* la división del trabajo (*Teilung der Arbeit*) adopta la forma de una distribución jerárquica de funciones y rangos que Rancière no cesará de denunciar durante toda su obra. Marx escribe que, “en cuanto el trabajo comienza a repartirse, cada cual tiene un determinado círculo exclusivo de actividad, que le es impuesto y del que no puede salir” (2005, p. 66). La división del trabajo es para Marx una distribución y asignación “desigual” de funciones y valores que, por ejemplo, en el ámbito doméstico hará que mujer e hijos adquieran el estatuto de esclavos del hombre.²⁵ Por emplear una comparación de la que se hace valer Rancière en sus escritos, la división del trabajo pasaría por la especialización funcional de las especies sociales que Platón idealiza en la *República* o en *Leyes*. Por otro lado, en los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* la virulencia con la que se expresa Marx parece apelar a la naturaleza política del mando.

²⁵ “Con la división del trabajo, en la cual están dadas todas estas contradicciones y la cual, por su parte, se basa de nuevo en la división del trabajo en la familia y en la separación de la sociedad en familias particulares opuestas unas a otras, está dada también al mismo tiempo la distribución, tanto cuantitativa como cualitativa, del trabajo y de sus productos, y precisamente, la distribución *desigual*, es decir, la propiedad, que ya tiene su germen, su primera forma, en la familia, donde la mujer y los hijos son los esclavos del orden” (Marx, 2005, p. 64).

El capital es “poder de mando (*Regierungsgewalt*) sobre todo el trabajo de otros o sobre todo producto” (1985, p. 69). El “fondo” o “*stock*” que el obrero también es consolida la posición jerárquica que distribuye a su vez una serie de dignidades sociales.²⁶ Lo que se juega el obrero en un alza forzada de los salarios es “su vocación y su dignidad (*Würde*) humanas” (p. 127).

La gran diferencia con Rancière consiste en que para Marx no se ha de elaborar una teoría de la emancipación partiendo del hecho jerárquico para trabajar sus intervalos, sino que se tiene que construir una posición histórica y de valores nueva. Eso tiene al menos dos consecuencias: la adopción de la clase como unidad de análisis y la radicalización del antagonismo. El concepto de clase es ya una intervención teórico-práctica sobre la realidad. Como escribe Marx, el punto de vista universal niega la “casta” como unidad de análisis, siendo sustituida por la clase que es la prefiguración teórica y práctica de su disolución (2005, p. 102).²⁷ El salto revolucionario responde a la necesidad de negar una política de los “privilegios”, signo de la estratificación feudal del mundo. Lo cierto es que, al contrario que en las teorías de la democracia radical, la negación de la sociedad estratificada pasará en Marx por una radicalización irreductible de la división. De ahí que Marx estime que el alza de los salarios arriba mencionada no instituya una igualdad efectiva porque negocia una subordinación o un reparto desigual de las funciones y las dignidades sociales, es decir, trabaja un intervalo.

Interpretamos así la afirmación de Marx en los *Manuscritos* según la cual el obrero y el capitalista mantienen una “lucha abierta” (1985, p. 51). Esta lucha abierta exige neutralizar los elementos que puedan reconducir el conflicto a una dinámica negociadora, por ejemplo, la clase media en el *18 de Brumario de Luis Bonaparte* (Marx, 2019, p. 189). La clase media operaría como el sostén de una sociedad estratificada que mediante el recurso de lo que Aristóteles llamaría “*meson*” permite reconducir el conflicto. Llevado al límite, la emancipación de Marx implica la renuncia a esta mediación, así como la renuncia al marco conceptual que replica los estratos que conforman lo que la sociedad es ya, mediante la constitución de dos clases antagonistas y la proyección revolucionaria de un conflicto no economizable bajo la forma de mejoras sociales. Rancière, contra

²⁶ Años más tarde, cuando Marx analiza la acumulación originaria en *El capital*, se refiere a ella como el momento de “la conquista, el sojuzgamiento, el robo a mano armada y el asesinato, en una palabra, la violencia” en contraposición a la imagen ideológica de la economía política “donde ha reinado en todo tiempo la paz” (2008, p. 637). En otras palabras, como un proceso de “sojuzgamiento del trabajador” (p. 639).

²⁷ Sin esta mirada universalizante, general, la plebe medieval, llevaba a cabo rebeliones que se reducían “desacatos” dentro de gremios individuales y unidades históricas locales (Marx, 2005, p. 114).

Marx,²⁸ identifica esta antagonización de la lucha con la constitución de una posición hegemónica: “esta dispersión que multiplica los lugares donde se pone la cuestión del poder hace irrisorios los esfuerzos del izquierdismo clásico de unificar esas luchas e imponerles una hegemonía” (PSP, p. 204).

A ojos de Rancière, la mirada dialéctica no solo desdeña las llamadas clases peligrosas, sino que ha de imponer un orden, es decir, una disciplina. Esta dimensión disciplinaria del poder está presente ya en *Leçon d'Althusser* y adquiere una dimensión amplia o policial. La posición de Althusser no solo sería un ejemplo de la hegemonía que se oculta en el cientifismo teórico,²⁹ sino que caería dentro de un paradigma de poder que en nombre del humanismo “forma, asiste, vigila y mide” (LA, p. 29). El eco de Foucault es claro. Es aún más acusado en artículos de la revista *Les Révoltes logiques* como «Le bon temps ou la barrière des plaisirs». Cabe destacar que, anticipando en cierto modo esta mirada, Marx ya había detectado que, fuera de la esfera productiva, la realidad social múltiple se expresaba mediante figuras como “el pícaro, el sinvergüenza, el pordiosero, el parado, el hombre de trabajo hambriento, miserable y delincuente”, que, no contando para la “economía política” eran relegados a otras instancias de poder: “los ojos del médico, del sepulturero, del alguacil de pobres, etc.” (1985, p. 124). Estos “fantasmas que quedan fuera de su reino” son el testimonio que tanto Rancière, Foucault o Marx reconocen y que lidian con una realidad social múltiple, aunque en direcciones opuestas.

Para Rancière, el filósofo marxista, con el fin de responder a las exigencias revolucionarias arriba mencionadas, tiene que reducir también estos fantasmas (figuras del *lumpen*). Es decir, ha de reducir lo vivo (*vif*) al “puro no ser de la división” (LPP, p. 131). Tal como la entiende Rancière, la dialéctica ha de cargarse “con la potencia negativa de lo trágico”, con la “desesperación revolucionaria”, es decir, con una abnegación antiestética que pospone el sensualismo schilleriano para más tarde (LPP, pp. 125-6). Es

²⁸ Cabe mencionar que Rancière (2005) reconoce en Marx un potencial revolucionario radical. Su distancia tiene que ver con el historicismo cientificista: “Marx comparte con su época una visión del trabajo emancipado, pero también la de una revolución más que política, una revolución que significa la transformación de las formas mismas de la vida sensible, una revolución estética en el sentido más fuerte del término. Pero también comparte la utopía científica de un movimiento objetivo de la historia que llevaría a cabo la realización de esta revolución”.

²⁹ Althusser había defendido en su artículo *Problèmes étudiants* (1964) la idea de una especialización técnica del conocimiento que se sostenía sobre la división entre conocedores y no conocedores, so pena de caer en la confusión que caracteriza las intenciones de los estudiantes: “cuando los alumnos quieren que la relación de trabajo con sus profesores, que generalmente presupone, incluso en la enseñanza superior, la desigualdad entre el conocimiento y el no conocimiento de ese conocimiento, se organice como si hubiera una verdadera igualdad de conocimientos entre profesores y alumnos, corren el peligro de entrar en una confusión”.

semejante la crítica que verterá sobre Sartre. Sartre rechaza “los intervalos elásticos de la libertad autodidacta” según Rancière (LPP, p. 212). Lo cierto es que para Sartre la libertad se gana únicamente midiéndose con la nada que garantiza una trascendencia pura. En *L'Être et le néant* (1943). Sartre escribía que lo “en-sí” es la plenitud perfecta del ser: “El en-sí está lleno de sí mismo, y no se puede imaginar una plenitud más completa, una correspondencia más perfecta entre el contenido y el contenedor: no hay el más mínimo vacío en el ser, la más mínima grieta por la que pueda colarse la nada” (1943, p. 110). La conciencia es por el contrario la “descompresión del ser”, su “nihilización” (*néantisation*). La trascendencia del “para-sí” propia de la libertad se piensa como nada de ser.

Pero en un plano histórico-político, la negación del ser que abre a la trascendencia y, de este modo, a la revolución entra en contradicción con la composición empírica del mundo obrero. Al respecto, en una afirmación moralmente connotada, Rancière afirma que “el artesano no puede pagarse el lujo de la nada” (PSP, p. 231). No está de más mencionar que Rancière asume aquí una sorprendente incapacidad en el obrero para pensarse existencialmente como proyecto. Lo que preocupa a Rancière, sin embargo, se puede resumir en su comentario en torno a la postura de Sartre ante la Revolución húngara de 1956: “los caracteres pasivos del ser-obrero prohíben, para él, que la clase obrera húngara se transforme en grupo frente al partido que pretende ser *su* partido” (PSP, p. 224). La potencia empírica de los obreros no alcanzaría a proyectar para Sartre más que una forma de libertad vulgar a la que le falta el momento verdaderamente activo.

En ambos casos Rancière opone la existencia plural de la realidad obrera a los grandes modelos del antagonismo marxista, bajo los cuales descubre la operación excluyente y disciplinadora de un filósofo rey: Platón, Althusser, Marx, Sartre, Bourdieu, etc.³⁰ Rancière argumenta que Marx, que sueña también con un mundo de individuos politécnicos que se habría desembarazado de la asignación unívoca de funciones y valores típica de la división del trabajo, es en el fondo un émulo de Platón. No es sorprendente por tanto que Rancière tome el «no soy nada y debo serlo todo» de Marx como una profesión de impotencia obrera cuyo beneficiario es únicamente el filósofo. Esta crítica de Rancière nos sitúa ya en el cruce entre una concepción policial del poder y una

³⁰ En palabras de Hallward (2005): “Según Rancière, la lógica subyacente de la exclusión filosófica perdura incluso cuando pensadores como Marx y Sartre adoptan la emancipación universal como su objetivo explícito. La teoría política de vanguardia trabaja dentro del paradigma pedagógico o ‘explicativo’ como algo natural”.

concepción obrerista de la emancipación. El antagonismo de clase ha sido sustituido por una política de los intervalos que juega con la relación entre el espacio policial y la topografía de los conflictos singulares de emancipación.

Es muy ilustrativo que en un artículo de 1978 titulado «Le bon temps ou la barrière des plaisirs» Rancière sitúe el conflicto entre el patrono y el obrero en un espacio social compartido: el cabaré proletario donde se escenifica la inversión catártica y carnavalesca de los poderes es también el lugar donde un patrono llamado Denis Poulot lleva a cabo “una negociación” con los obreros que frecuentan el lugar. El espacio del poder obrero y el espacio del patrono se solapan aquí del mismo modo que el espacio del gasto improductivo y el del empleo productivo de la energía. Expuestos a los entresijos y matices de esta emancipación situada y específica del obrero cuya vida impura ha retratado en *La nuits des prolétaires* (1981), Rancière se ha deprendido del salto revolucionario y la función hegemónica del filósofo político, pero al hacerlo también ha asumido una serie de compromisos con la realidad histórica existente.

Al sustituir la dialéctica por la dualidad policía/política, el conflicto social se juega en los procesos de identificación policiales y los procesos de diferenciación obreros. Pero estos procesos de diferenciación o desidentificación del obrero no cesan de inscribir la igualdad en un registro policial. Autoras como Catherine Malabou han detectado también esta circularidad entre el proceso de transformación y la especificación policial de la emancipación (2022, p. 336). Por un lado, la gestión policial no cesa de crear las condiciones de su interrupción política. Tomemos el ejemplo de la gestión de los teatros en Francia entre 1815 al 1848 analizada por Rancière. Disciplina e indisciplina se desplazan una en relación con la otra: la prohibición del repertorio de ciertas canciones en los teatros creó nuevos focos de indisciplina en otros lugares donde “se fuma, se bebe o se reúne gente sin ninguna idea de la moralidad” (1978). Otro ejemplo ilustrativo es que, ante el caos de las colas y la voluntad de prevenir el desorden que provocaban antes de entrar al teatro, se impusieron entradas numeradas para ricos y pobres por petición de Haussmann.³¹ Los pobres obtienen con la entrada numerada el placer de sentirse como en casa (*chez soi*), pero este hecho se registra policialmente como el poder de poner a cada uno en su sitio. Es decir, el obrero y el burgués se mueven en un mismo espacio político-

³¹ En palabras del jefe de la División de teatros: “La administración debe situarse en el lugar más elevado [del teatro]. La cola en sí misma es algo salvaje (*sauvage*); si bien el pueblo se somete a ella alegremente y encuentra a veces cierto placer, no es menos cierto que desde todos los puntos de vista sería mejor que no se alargara. Podrían hacer algo más útil, continuar su trabajo, por ejemplo. Sería mucho más lucrativo y más sano” (Rancière, 1978).

policial, cargado de ambigüedad, en el que no se ajustan exactamente el uno al otro pero que da pie a puntos de encuentro, espacios en los que el obrero puede jugar a ser otra cosa (tanto como el burgués indisciplinado), así como a puntos singulares de conflicto político. En contraste, la rigidez militante del revolucionario separa ese mundo doble en dos mundos unívocos impidiendo que se dé este juego permeable de posiciones y oposiciones.

Creemos que a la luz de lo expuesto podemos entender mejor la reformulación del concepto de clase que Rancière lleva a cabo en *La méésentente*. Para Rancière hay dos maneras de entender qué es una clase: o bien es una casta o especie social o bien es un operador de litigio que apela a ciertos “colectivos” que no tienen parte en la comunidad de las partes. Las castas o especies sociales son categorías policiales que organizan el pueblo prepolítico, es decir, la población como simple hecho demográfico o el populacho como multitud inconsistente (LM, p. 117). La clase como operador de litigio, por el contrario, efectúa un proceso de subjetivación, instituye una escena singular y polémica de litigio en la que se verifica el presupuesto igualitario universal que apela a todos en su genericidad (a cualquiera, *n’importe qui*). Este operador político instituye una querrela mediante su puesta en escena en un espacio de aparición público interrumpiendo la distribución policial de las especies sociales. Es decir, deshace la clase como especie social o casta, establece una diferencia respecto a sí misma y exhibe el equívoco o agravio (*tort*) que late en toda cuenta de partes de una comunidad política. Si tomamos como ejemplo al *dēmos*, Rancière describe el proceso como aquel que la muchedumbre u *okhlos* —materialidad corporal sin *logos* que habita lo que Rancière llama “inframundo”³²— se instituye como pueblo (*dēmos*) y expone el *tort* o agravio constitutivo de todo hecho social (ABP, p. 67).

³² Hay un dualismo en Rancière: por un lado, el inframundo de los “oscuros ruidos” y la pasión primitiva de la desigualdad y el *okhlos* reducido a la pesantez de un cuerpo; por otro, el espacio lógico y reconocido de la emancipación en el que ese cuerpo descualificado adquiere cierto estatuto (como sujeto parlante, como ciudadano o ciudadana, etc.). Lo que nos intriga es la simplificación de aquello que queda fuera de lo político: corporalidad ciega, voluntad sin inteligencia ni prerrogativas, desorden sin manifestación. En Rancière las transformaciones adquieren casi siempre la forma de una elevación. Los devenires no exponen a la experiencia de una corporalidad prelógica o prenoética rica. Esta sería una de las diferencias fundamentales entre Rancière y Deleuze. En el segundo, los procesos de liberación pueden pasar por bajar a este supuesto ‘inframundo’ en el que Rancière no ve más que una voz o *phōnē* sin *logos*. Para Rancière, el grito puede ser contado como palabra, pero nunca se presenta como tal en una escena comunicativa dada. Es decir, *phōnē* designa un *status* cuya línea de reparto o medida es variable y objeto a interpretación, pero que es siempre el signo de un déficit en términos jurídico-políticos. Este privilegio polémico del *logos* está prefigurado en un artículo de 1988 titulado «La scène révolutionnaire et l’ouvrier émancipé (1830-1840)» en el que Rancière defiende que el emancipado, plebeyo u obrero, sale de la oscuridad del anonimato mediante un acto de elevación intelectual: “interrumpir el trabajo, impedir a aquellos que querrían continuar o retomar el trabajo puede ser necesario. Pero eso no prueba nada. No es todavía que una fuerza material contra otra fuerza material, un conflicto de trabajo, no un momento de emancipación” (Rancière, 1988).

Retengamos por tanto lo siguiente a modo de síntesis. El proceso de subjetivación y la escena polémica son un proceso de interpretación de la comunidad política en su conjunto mediante el cual la propia comunidad se refigura. No son los sin parte los que difieren de sí o de los otros sino que, en la medida en que el caso abierto implica un presupuesto general (la igualdad de cualquiera con cualquiera), hace que la comunidad política también difiera de sí misma. En ese sentido, el caso político singular implica simultáneamente la desarticulación de las partes existentes y su reestructuración sensible y material a la luz de figuras socio-políticas nuevas. La transformación de un colectivo particular implica una transformación compartida que va más allá de la inclusión policial de los excluidos, es decir, de la gestión policial de los sin parte. La politización es por tanto un proceso hermenéutico que modifica la comprensión que la comunidad política tiene de sí misma en un plano discursivo, material o estético.

Este modelo es ciertamente interesante, pero tiene a nuestros ojos un aire tautológico en el sentido en que la interrupción del orden policial está prefigurada en la división inmanente al hecho social, aunque Rancière siempre deje claro que la política es rara y que no siempre se da. Por otro lado, podemos afirmar que, a su manera, el planteamiento de Rancière trabaja la división social.³³ La ficción de un cuerpo social pleno y saturado es una cualidad de su ontología social, de ahí que la contestación y la autorización estén presupuestas tanto en el ejercicio del mando como en la obediencia. Sin embargo, en contraste con los autores que se inspiran directamente en la teoría de los dos humores de Maquiavelo, para Rancière la política constituye una topografía de los casos de litigio y sitios de experimentación singulares/universales, tal como muestra Ander Fjeld (2014). O en una formulación que acentúa los aspectos estéticos y ambientales de la subjetivación policial, como “microfísica, en la que la atmósfera y la aureola albergan los micromilieus del hacer-igual” (Apter en Bray, 2017, p. 32).

Esta última afirmación apela al hecho de que la política implica la refiguración (*re-partage*) del paisaje sensible o de la textura de la realidad misma al nivel de las evidencias sensibles y la materialidad de las partes efectivas. Pero no es menos cierto que estas formas de “manifestación” del pueblo tienen efectos sobre los dispositivos institucionales o se sirven de los mismos, incluidos el Estado: “no son indiferentes a la existencia de asambleas electas, garantías institucionales de libertades de ejercer la

³³ Tal como escribe Étienne Tassin, lo que tienen en común los sujetos políticos o universales singularizados es “trabajar la división de la *arkhē*” (Fjeld & Tassin, 2015, p. 62).

palabra y de su manifestación, de los dispositivos de control del Estado” (LM, p. 141).³⁴ En otras palabras y volviendo sobre lo ya apuntado, la política implica la inscripción policial y estatutaria de sus operaciones. Axel Honneth, en diálogo con Rancière, afirma que la policía consiste en establecer un “orden normativo estratificado a partir de principios de reconocimiento” (Honneth & Rancière, 2017, p. 102). Pero si lo dicho es cierto, el orden normativo o estratificado no deja de reconstituirse, mejorando o empeorando el marco policial (dependerá de una evaluación adicional).³⁵ El poder del doble, poder de la desclasificación, no deja de trabajar el poder de ese doble que simula ser uno.

Lo que queremos mostrar es que en este desplazamiento se ha dado un cambio clave que tiene ecos en nuestro presente.³⁶ La emancipación ya no se juega en el plano dialéctico de la lucha de clases de vocación utópica sino en el interior de una economía de dignidades sociales. Y al no apoyarse en un marco conceptual marxista en el que el concepto de clase rompe todos los puentes con la jerga del privilegio jurídico-moral (“clase” no es reducible a “privilegio”), esta adquiere una prevalencia intrigante en la obra de Rancière. Ya en su crítica a Althusser, Rancière denuncia insistentemente la “dignidad” del teorismo y la “indignidad” supuesta de la revuelta pequeñoburguesa (LA, pp. 194 y 209).³⁷ Rancière también conceptualiza los procesos de emancipación en términos de rango: “el *logos* no es simplemente el hecho de articular un lenguaje, es el hecho de tener un nombre, un estatus (*statut*), de ser reconocido como parlante” (MT, p.

³⁴ Para Rancière “no se trata de incorporarse a las estructuras estatales, sino de considerarlas como un campo de batalla efectivo en el que las fuerzas de cada bando crecen o disminuyen” (May et al., 2008).

³⁵ Rancière nunca moraliza la policía como tal, es más, remarca que puede haber policías mejores o peores (LM, p. 54). El carácter preferible o indeseable de ciertos modelos policiales dependerá de cierto equilibrio político-policial.

³⁶ Sería injusto atribuir a Rancière algo parecido a las políticas de la identidad, pero lo cierto es que la inscripción igualitaria supone a menudo la tipificación de figuras jurídicas nuevas que no son ajenas a la fuerza de ley de la ley. Wendy Brown, en un libro que ha resultado ser premonitorio, criticaba ya en 1996 las políticas de la identidad a partir de Foucault y recuperando un texto que autores como Arendt, Lefort y Rancière han criticado, *La cuestión judía* de Karl Marx. Brown analiza en *States of Injury* (1995) la deriva identitaria de la política de minorías que mediante casos muy semejantes a los que apela Rancière (institución política de un agravio, universalización de la igualdad mediante un caso singular) han caído en una dinámica selectiva o censitaria, es decir, policial, en la que la subjetivación política es vehiculada moralmente mediante el propio agravio. Estos apegos heridos (*wounded attachments*) reduplican la lógica selectiva del censo jurídico-moral al tiempo que impiden la apertura a un común igualitario mediante la atribución de cuotas o partes (títulos) a grupos específicos. El axioma igualitario de Rancière asume el anonimato y el emancipado no expresa nunca una identidad, pero no es menos cierto que la emancipación implica un cambio de estatuto que tiene una dimensión jurídico-política que no podemos ignorar. Por su parte, creemos que la reflexión de Brown permite leer *La cuestión judía* no tanto como una crítica del formalismo de los derechos sino más bien como una denuncia de su lógica selectiva y estratificadora.

³⁷ “Aquiles, decíamos, nunca alcanzará la tortuga. Pero es de ello de lo que obtiene su dignidad filosófica” (LA, p. 192).

56). Los plebeyos del Aventino,³⁸ los proletarios del siglo XIX, así como los atenienses del 506 a. C., han ganado todos cierto título (*titre*) que los habilita a ejercer ciertas prerrogativas que, si bien no han de estar necesariamente codificadas en un texto legal, no por ello pierden su peso estatutario.

La premisa del proceso de subjetivación es el anonimato, la igualdad de cualquiera. Pero esta premisa ha de pasar por un proceso de verificación de la igualdad, por una sugerente “prueba” que mediante un “proceso argumentativo” efectúa una “demostración”. El producto de la demostración es un cambio de estatuto: el obrero es un ciudadano, el negro, un ser humano, etc. (ABP, pp. 116-7). Desde un punto de vista estrictamente jurídico, no le falta razón a Julien Etxabe al caracterizar esta dinámica como “iusgenerativa” en el sentido de que las interrupciones políticas son productoras de ley (en López, Etxabe [eds.], 2018, p. 18). Jurídica y políticamente cada demanda (*claim*) es “registrada como una nueva inscripción legal”. O, en palabras de Peñafiel (2017), la escena polémica suspende los rangos jurídicos de las partes e incide “estatutariamente” sobre la norma común. Ello implica cierta tipificación de los casos de litigio y, por tanto, la elaboración de un derecho de naturaleza selectiva.³⁹ Rancière apela constantemente al carácter anárquico de estos procedimientos de universalización del agravio (*tort*) que emanan de una anarquía democrática más general, pero quizá merezca la pena traer a colación a Carl Schmitt para recordar que el jurista alemán fue perfectamente consciente del hecho de que “anarquía y derecho no se excluyen necesariamente” (2002, p. 182).⁴⁰

En el caso de las artes, es interesante observar cómo el régimen estético del arte típico de la modernidad instituye un “sistema genérico sin jerarquía de géneros” (LPM, p. 25). Pero de manera ilustrativa leemos también que los fotógrafos como Alfred Stieglitz o Clarence White no solo refiguran el mundo mediante su fotografía, retrazándolo sin separar un común distribuible en partes discretas, sino que han de justificar “su pretensión a la dignidad artística” (A, p. 249). Y cuando el arte de la jardinería se eleva a paisajismo

³⁸ Lo que se juega en la escena del Aventino es la relación entre el “privilegio” del *logos* y el juego del litigio (LM, p. 48). El producto de esa relación se traducirá en un cambio de estatuto jurídico de los plebeyos.

³⁹ Ampliando la anterior nota, podríamos proponer como hipótesis (que no podemos abordar aquí) que esta lógica político-jurídica formaría parte de la prehistoria de lo que hoy se llaman “políticas de la identidad” cuyas ramificaciones biopolíticas han sido analizadas por Catherine Bliss (2013) en «The Marketization of Identity Politics» o por Jonathan Xavier Inda (2014), quien examina el cruce y las contradicciones entre las instituciones médicas, la industria farmacéutica y las luchas por la justicia social en *Racial Prescriptions. Pharmaceuticals, Difference and the Politics of Life*.

⁴⁰ La política es para Rancière la “revelación” de la anarquía que se encuentra debajo de toda jerarquía (LM, p. 36). Pero sin una crítica más profunda de las condiciones sobre las que se ejerce la *arkhē*, esta “revelación” se nos antoja necesaria pero insuficiente.

con Kant ganan cierta “dignidad” (LTP, p. 16). Tendríamos, por tanto, por un lado, el paisaje anónimo del pensamiento, un espacio conceptual sin rango entendido o un espacio de razones y percepciones en el que no habría una inferencia primera; y, por otro, un espacio histórico específico que delinea una economía de las dignidades sociales que opera por selección, es decir, por evaluación, comparación y jerarquización de ciertas distinciones sociales subvertibles.⁴¹ La igualdad genérica de cualquiera con cualquiera y la realidad policial de las castas y las especies sociales o, dicho de otra manera, el arte de crear formas de vida y el “arte de los rangos” establecerían entonces una relación de copertenencia.⁴²

En palabras de Hallward (2005), Rancière habría detectado en la polarización revolucionaria marxista un problema que en última instancia tiene dos términos (dominador y dominado) y que plantea un problema de mayor amplitud cuyas consecuencias el autor francés necesita evitar. Otra manera de formular esto es afirmar, como hace Badiou, y no creemos que le falte razón, que la igualdad que postula Rancière carece de un efecto consecucional fuerte (al fin y al cabo, la hipótesis igualitaria sería contradictoria con la política de los intervalos).⁴³ Resumiendo, la política instituye una situación en la que el rango de unos y otros se cancela, pero la verificación de la igualdad implica policialmente un cambio de estatuto que se objetiva jurídica y políticamente.

Ello conduce a la paradójica conclusión de que quizá Pierre Bourdieu y Rancière estén más cerca el uno del otro de lo que se podría creer. En *La distinción* (1979) Bourdieu nos da una primera definición de la distinción en el marco del problema del gusto. La distinción, como título (*titre*), provee de un “término absoluto al juego

⁴¹ Sobre la selección, ver ABP (p. 102).

⁴² Empleamos la expresión de Foucault en *Vigilar y castigar* que creemos puede generalizarse para entender el poder desde el punto de vista policial. Para Foucault el “rango por sí mismo equivale a recompensa y castigo” (2005, p. 186). El rango es una suerte de contracción de la norma y el valor, de lo que se puede y debe hacer de acuerdo con un estatuto adscrito a cada individuo. Desde el punto de vista de la sanción normalizadora, la idea de prerrogativa, como haciendo de bisagra en ese juego de asignaciones y posicionamientos que es el poder disciplinario, permite que se jerarquicen “en términos de valor, las capacidades, el nivel, la ‘naturaleza’ de los individuos”. Al respecto, la obra de Juan Bautista De la Salle de 1837 *Conduites des écoles chrétiennes* resulta un testimonio valioso. La escuela no cesa de traducir los diferenciales de capacidad en distinciones jerárquicas vinculadas a una reputación. Por ejemplo, cuando la diferencia de capacidad en el aprendizaje de la ortografía es “demasiado desigual” (diferencial de capacidad) se les podrá dividir “en dos órdenes” (distinción de estatus) (De la Salle, 1838, p. 58). Desde un punto de vista moral: los maestros se esforzarán en que los alumnos lean correcta y “sentimentalmente” (1837, p. 39). Así se distribuirán “privilegios” con forma de sellos de papel (1837, p. 76). Entendemos que este tipo de operaciones explican o al menos arrojan luz sobre lo que se juegan en el concepto de policía del Rancière asume su dimensión estatutaria y moral. También ayuda a problematizar el alcance y los compromisos de la noción de ‘título’ (*titre*) en Rancière.

⁴³ El autor escribe que “la comunidad de iguales es la hipótesis del vínculo social liberado de la impostura del amo”, pero esta hipótesis es la perfecta negación del intervalo desde el cual él piensa, por ejemplo, el intervalo (Badiou, 1998, p. 125-6).

necesariamente indefinido de gustos” y rehabilita la “pretensión burguesa a la ‘distinción natural’, como *absolutización de la diferencia*” (1979, p. 61). La expresión “absolutización” es quizá inadecuada porque a lo que se refiere el sociólogo francés es a la mera fijación de un diferencial como una distinción social específica, es decir, la traducción de una manera (*manière*), un estilo o un rasgo singular en un marcador social estable. Como la *timē* o *moira* arcaicas, la distinción no es sino otro nombre para un honor social, valor asociado a un derecho moral específico en el marco de una axiomática social más amplia. No en vano, aunque no se trate de derechos jurídicos específicos Bourdieu no duda en caracterizar la competencia cognitiva como “competencia estatutaria”. Del mismo modo, la distinción social implica una serie de expectativas de corte moral. Es decir, exige que quien ostenta un rango actúe conforme a él en un juego de marcajes sociales que anuda la “esencia” social a la “existencia” singular. El *habitus* apelaría a la dinámica autorreproductiva de la distinción social completando su modelo.

El desencuentro con Rancière consiste en que la circularidad que legitima la distinción mediante el *habitus* se reduplica en las capas bajas de la sociedad garantizando la reproducción circular de su condición, hilando carismáticamente la esencia socialmente construida a la existencia del pobre. Lo que Rancière justamente denuncia es que la intervención teórica de Bourdieu no aborda este problema en clave emancipatoria (LPP, p. 265). Cabe mencionar que el aspecto carismático o moral del título social es también recogido por Rancière. Recordemos que, para Rancière, el primer mal intelectual no es la ignorancia sino el menosprecio (*mépris*) (LPP, p. XIII). En *Le maître ignorant* la pereza minusvalora (*mésestime*) su propia voluntad. El cuerpo, la corporalidad sujeta a la autonomía del peso, “tiene por principio el menosprecio” (MI, p. 132). Esta corporalidad ciega que no se eleva a la inteligencia de un ser razonable (*raisonable*) supone un “desprecio de sí” (*mépris de soi*), y este desprecio no es sino la “pasión de la desigualdad” (MI, pp. 133-4). Y en un marco artístico la mimesis es expuesta a un rebajamiento (*abaissement*) por Platón (PS, p. 19).⁴⁴ Hay razones por tanto para reconocer una matriz analítica común entre Bourdieu y Rancière. En resumen, lo expuesto hasta ahora nos permite inferir que lo que distingue a Rancière de Bourdieu no es tanto la lectura del hecho social como la respuesta que dan ante la misma. En ambos autores se asumiría una

⁴⁴ Nos preguntamos, por tanto, si es cierto que la policía reinscribe en un marco selectivo la igualdad verificada, si Rancière se desprende de este elemento moral o si los procesos de emancipación quedan anudados al juego de la dignidad y la indignidad.

economía de las dignidades sociales cuyo peso es moral y que el sociólogo confirma mientras el filósofo de la emancipación contesta.

Rancière no cesa de poner el énfasis en los procesos de desidentificación, pero su propuesta oscila de manera circular entre la diferenciación política y la distinción social. Tomemos a Gabriel Gauny, filósofo plebeyo que se quiere émulo de un filósofo cínico o un cristiano primitivo. El obrero plebeyo que prefiere trabajar por encargo (*à la tâche*) se verá a menudo en situaciones y pactos extravagantes con las capas altas de la sociedad. Rancière le atribuye una “dignidad fluida”, es decir, la capacidad de poner en juego su propio rango permitiéndole errar por los diferentes estratos sociales (en Gauny, 2020, p. 65). Incorporando los análisis de Foucault, los obreros que Rancière toma por peligrosos no son los que pretenden impugnar el orden jerárquico en su totalidad, sino los que se desplazan entre los márgenes de una sociedad estratificada, no como meros pícaros sino como portadores de una verdad que apela a la igualdad genérica de cualquiera con cualquiera. Pero el obrero se enfrentará en adelante y en cualquier situación al hecho jerárquico como *factum* social, incluso cuando pasan a formar parte de una orden saint-simoniana.⁴⁵

El mundo obrero que interesa a Rancière es aquel en el que el trabajador se eleva o emancipa y hace suya una prerrogativa que no le corresponde (leer, escribir poesía, pasear, etc.), pero también el que crea un mundo, una cultura e institucionalidad autónomas. Pero en cualquier caso la emancipación tiene una doble faz que no se confunde pero que no se desprende del hecho jerárquico como nota esencial de la vida social. En coherencia, la utopía obrera es sustituida por la eutopía obrera. En una afirmación que podría extenderse a cualquier otra especie social (mujeres, minorías raciales, etc.), Rancière escribe:

en los años que siguieron a 1830, junto con los grandes discursos utópicos, y no sin influencia o interpenetración, sino según su propia lógica, tomó forma este sueño de la abolición del trabajo asalariado por medio de la asociación, que podría llamarse utopía obrera orgánica. Quizá debamos decir más bien eutopía, no la representación de la brecha absoluta, sino la optimización de las posibilidades de libertad de los trabajadores en el presente de la lucha. (1975)

Nos gustaría subrayar que no es nuestra intención impugnar este realismo de la emancipación que encontramos valioso, pero sí queremos entender en qué lugar nos sitúa.

⁴⁵ Sobre la jerarquía de cualificaciones y la gradación de posiciones, ver NP (p. 157).

Es decir, lo que hemos avanzado hasta ahora nos debería permitir adivinar que una eutopía es también una *eunomia*, distribución jerárquica o censitaria de clases sociales. Lo que implica que, en última instancia, Rancière piensa contra el Platón de la *República* o *Leyes*, pero en ningún momento sin Platón.

1. 3. Política, policía y *polis*

Antes de entrar a problematizar qué significa “tener-parte” en Rancière y cómo queremos tratarlo, nos gustaría arrojar luz sobre algunos problemas de base relacionados con los conceptos de “política”, “policía” y “*polis*”. En particular nos gustaría poner el foco en un problema específico: la política de Rancière no se desprende de la idea ya adelantada de un espacio público configurado a la luz de la idea de *polis*. La economía de las dignidades sociales que hemos descrito presupone una localidad específica, un espacio de aparición público o un ámbito social definido. Para mostrarlo, nos gustaría ampliar el foco histórico del análisis de la noción de policía contrastándolo con la obra de Rancière.

Como es sabido, Rancière recoge y amplía el concepto foucaultiano de “policía” otorgándole un alcance estético ya implícito en Foucault. En «Dix thèses sur la politique», Rancière describe la política (*politique*) como aquello que se opone específicamente a la policía (*police*) y la policía como “un reparto de lo sensible cuyo principio es la ausencia de vacío y suplemento” (ABP, p. 240). En *Le partage du sensible*, no duda en llamar al reparto de lo sensible “estética primera”, es decir, esa primera distribución/asignación/reparto a partir de la cual se puede hablar justamente de prácticas estéticas (PS, p. 14). La policía, por tanto, no solamente designa la práctica mediante la cual se gestiona de manera exhaustiva un dominio y una comunidad dadas, sino que define o determina la regla de aparición de los cuerpos, la distribución de las evidencias sensibles, resumiendo, un arreglo de la percepción de los objetos y cuerpos, así como de las funciones y valores adscritos a ellos. La policía adquiere así una dimensión histórico-transcendental que el autor define como el “sistema de formas *a priori* que determinan lo que se da a sentir” que es un corte de “tiempos y espacios” (PS, p. 14). Es decir, no se trata tanto del disciplinamiento de los cuerpos sino de la “regla de su aparición”. Esta tesis no contradice sino que elabora y profundiza en la tesis de los semitranscendentales de origen kantiano elaborados por Foucault en *Les mots et les choses* (1965), pero también

en *Surveiller et punir*, donde podemos leer cómo la disciplina determina una espacialidad y una temporalidad específicas.⁴⁶

Lo que nos interesa aquí sin embargo es la génesis histórica de la policía como génesis política de la misma. Es decir, nos interesa apreciar cómo desde una perspectiva histórica la lógica gubernamental nace a raíz de una recualificación cívica de las comunidades y una concepción jurídico-política del espacio social. Entendemos que podemos comprender mejor así la distinción e intervención teórica implícita en el binomio policía/política, pero también interpretar mejor algunos de los presupuestos que en Rancière quedan poco problematizados. Alain Badiou ha aludido a este presupuesto implícito en *Abrégé du métapolitique*: “por lo que concierne a la noción de cuenta de partes de un todo como subestructura de lo desigual, o de la dominación, yo lo he nombrado en otro lugar, en mi propia jerga, ‘el estado de la situación’, y Rancière lo nombra como ‘la police’ (jugando con la palabra griega πόλις [*polis*])” (1998, p. 131). Esta alusión a la noción de *polis* no nos parece injustificada. Como afirma Alejandro Nieto (1974) en su preciso análisis histórico-conceptual de la noción de policía, *politia* es la latinización de origen renacentista de *politeia*, equivalente jurídico de *res publica*: “la policía no es sino la *res publica* que borra las diferencias estamentales y políticas, y quien la invoca está aludiendo a intereses públicos, ajenos por completo a toda idea de particularidad y egoísmo”.

Si prestamos atención a la primera parte de un tratado emblemático al respecto como es el *Traité de la police* de Nicolas La Mare (1705), caeremos en la cuenta de que el autor no distingue entre política y policía. Lo interesante es que entiende la *politia* como cierto cuidado (*soin*) por lo público. Hay por tanto *politia* porque hay un espacio de aparición pública. Esta publicidad se interpreta como cierta reunión cívica de los individuos. La Mare repite los tópicos de los mitos de concentración poblacional (sobre los que volveremos en la segunda parte) que legitiman y explican la existencia de ese ámbito de aparición público que se ha de cuidar política o policialmente. Lo que queremos

⁴⁶ Las disciplinas son, espacialmente hablando, un “arte de las distribuciones” que implica, por ejemplo, un espacio analítico: “el espacio disciplinario tiende a dividirse en tantas parcelas como cuerpos o elementos a repartir hay” (Foucault, 2005, p. 146). Responde desde el punto de vista de los emplazamientos a un principio de funcionalidad (los espacios han de ser útiles) y una distribución espacial de rangos. Desde un punto de vista temporal ritma, obliga y regula los ciclos de repetición; elabora temporalmente los actos; correlaciona el gesto y el cuerpo (la caligrafía). Desde un punto de vista genético, organiza el desarrollo de los cuerpos, se ocupa “del tiempo de las existencias” (p. 161). El esquema kantiano de la obra de Foucault nos resulta patente. En una operación que no está exenta de problemas, Foucault habría historizado la estética trascendental convirtiendo las categorías de espacio y tiempo en determinaciones históricas *a priori*.

recaltar es que la oposición fundamental, el primer reparto, no se da entre lo privado y lo público sino entre la reunión y la dispersión. La policía responde a un amor por la sociedad, es decir, al deseo de “los Primeros Habitantes de la tierra a acercarse y unirse juntos en varias familias” (p. 1). Si hacemos esta precisión es porque, como veremos, el problema de lo político surge en el mundo antiguo en contraste con el problema de una libre movilidad presedentaria. No hay policía en el espacio abierto de un desierto, allá donde no hay *polis* o donde los individuos no se rigen por el imperativo de reunión y la conservación del vínculo político. Es este primer reparto entre la recolección y la dispersión lo que condiciona toda la exposición de La Mare.

Siendo más precisos, la policía es producto de “las ciudades (*villes*) que han nacido seguidas” a dicha reunión de los individuos “en familias”. De ahí que la policía, que aquí es idéntica al arte de la política, implica el “establecimiento de las Leyes (*Lois*)”. No hay para el autor *politia* sin leyes o, dicho a la inversa, la recolección política de los seres humanos presupone una institucionalidad jurídico-política, un marco legal que es idéntico a la reunión cívica. Los griegos dieron el nombre, sigue La Mare, a este cuidado de lo público mediado por las leyes el nombre de “πολιτία (*politia*), del nombre primitivo πόλις (*polis*)” (p. 2). De manera interesante, la *politia* responde a un imperativo de autoconservación de la propia comunidad cívica, es decir, al imperativo de su permanencia. El autor asegura que el cuidado por el orden de la ciudad asegura el “mantenimiento (*maintien*) de la Ciudad” (*Cité*). La *politia* es por tanto cierto ordenamiento o *taxis* cuya finalidad es la autoconservación de la *polis* o *Cité*. Si acentuamos estos rasgos precisos es para realzar que la policía trata 1) de la ciudad como ámbito privilegiado de la cohabitación y 2) de salvaguardarla y conservarla en su unidad, es decir, de no dejar que se fragmente o disuelva en una dispersión sin foco. Todas las funciones específicas de la policía responderían, según el autor, a esta necesidad, pues ciudad (*polis*, *res publica*) no es sino “la cosa” (*chose*) que el término policía designa. Resumiendo, la policía es la defensa del vínculo interior mediante el cual se instituye una *polis* simbólica o una *Cité* histórica como unidad gobernable.

Ideal de distribución harmónica y completa del espacio social, La Mare elogia a los griegos porque en ellos “nada escapa a su previsión y la sabiduría de su disciplina” (*discipline*) (1705, p. 3). Esa exhaustividad en el cuidado por lo público exige una división o estratificación de la policía (*police*) o de sus magistraturas con la finalidad de abarcar todo aquello que sea pertinente desde el punto de vista del cuidado público. Como si replicara el modelo de la *politeia* platónica o, mejor dicho, como si replicara el deseo

arcaico o teogónico de la distribución de lotes y valores, la policía lleva a cabo una serie de asignaciones que permiten situar a cada uno en un lugar propio cívica y públicamente conveniente. El vocabulario es revelador: si se cuida la pobreza es para reducir el “número de vagabundos” enviando a los mendigos “allá donde la Providencia los ha situado (*placez*); los Inválidos a los Hospitales, y los otros a los empleos proporcionados a su nacimiento, a su estado (*état*) y a su fuerza”. Esta asignación de posiciones y lugares va acompañada de la asignación de magistraturas o títulos. La Policía de los Pobres merece por ello “un título (*titre*) particular”. La distribución de títulos, de lotes o partes sancionadas por la fuerza destinal e irrevocable de la Providencia es uno de los elementos con los que la policía trata o, mejor dicho, mediante el cual la policía constituye el problema de la gestión del espacio público como objeto de preocupación político-policial.

Cabe mencionar, por las resonancias que adquiere con el trabajo de Rancière, que esta *Cité* teórica está estratificada en su totalidad según honores o dignidades: los oficiales de policía son el primer escalón para “subir a las más altas dignidades (*plus hautes dignitez*)” (1705, p. 10).⁴⁷ La economía gubernamental es también una economía de dignidades que asigna una dignidad social a una función o posición concreta. Mediante esta operación la mera funcionalidad técnica adquiere, entendemos, una fuerza jurídico-moral, un estatuto. Esta estratificación o «geometría ideal», por emplear la expresión de Rancière, se ve confirmada en el anotado *Édit de création de l’office de Lieutenant de Paris* del 15 de Marzo de 1667, en el que no solo se apela a una “afluencia continua” de la vigilancia, que va desde la supervisión de las carnicerías al derecho de que los cirujanos provean la información de los heridos que tratan, o la supervisión de “lugares de mala fama” (*lieux mal famez*), sino también a un acto muy platónico de “proporcionar abundancia y hacer que cada uno viva según su condición y deber”. Distribución de funciones, valores y asignación de deberes, la policía parece asignar un derecho moral a cada especie social. Se extienda o se especifique más o menos, sueña siempre con cierta *eunomia*, es decir, con la buena distribución de las especies sociales en un esquema jerárquico.

Llegados a este punto es importante apreciar cómo en este esquema no falta el principio regio o soberano. Habría una coimplicación entre lo que Giorgio Agamben

⁴⁷ En el comentario sobre la reforma policial de Augusto, De la Mare escribe que «tan es verdad que desde todos los tiempos las funciones de la Policía, incluso en los Oficiales del segundo Orden [*plebs*], han exigido que la dignidad y de las consideraciones en el público, para ser empleados útilmente” (1705, p. 20). La distribución de títulos no solo alude a la excelencia, sino que es esencial en el proceso de especialización funcional de la sociedad en su conjunto efectuando estratificaciones en las capas bajas.

llama “rey” y “gobierno”, entre la *taxis* u orden recíproco e inmanente de los poderes (*arkhai*) y un principio teológico-político (2019, p. 144 y *ss.*). Este principio de unidad teológico-político es designado por La Mare como “Príncipe”, salvaguarda de la unidad del “Gobernador”, la ἀρχή (*arkhē*) o el “Primero” (*Premier*). Gobierno y principado se coimplican por tanto. El autor va desarrollando una serie de paralelismos relativos a las magistraturas: el *poliarkhos* (πολίαρχος), análogo del *Praefectus urbi* o Magistrado de la Ciudad, el *polemarkhos* (πολέμαρχος) como Comandante General y, de manera reveladora, una magistratura típicamente griega como la de los *metronomoi* (μετρονόμοι) o “inspectores de pesos y medidas” (como veremos, esta magistratura que controla policialmente las medidas es desde el punto de vista de la *polis* la encargada de asegurar y quizá imponer una medida de las medidas). Finalmente, La Mare menciona la magistratura decisiva desde el punto de vista de la cohesión política, el Areópago (institución griega de ascendencia aristocrática) que es el gran centinela de la ciudad, magistratura “augusta” que cumple una función crucial: integrar la diversificación funcional con el fin de asegurar que se den los “cuidados sin interrupción” y el “conocimiento constante” de la *Cité* o *polis* (1705, p. 8).

La *politia* (que nos pone en el corazón del marco conceptual político greco-romano) conjuga por tanto un aspecto técnico o gubernamental y uno teológico-político que define no solo la instancia decisiva del modelo jerárquico sino también un dominio espacial.⁴⁸ Este cuidado por el espacio es patente cuando La Mare escribe que “repartidas (*partagées*) en varios barrios” se distribuyen “oficiales para mantener el orden público, cada uno en la extensión (*étendue*) de su departamento” (1705, p. 8).⁴⁹ Lo cierto es que la formulación teórica de La Mare tiene ecos históricos. En su artículo «Les commissaires de police de Paris au XVIIIè siècle», Steven L. Kaplan (1981) también da cuenta de este parcelamiento territorial del espacio que asegura cierto orden en el ejercicio de las

⁴⁸ Del *Édit* de 1667 de Paris, Vincent Millot (2003) destaca la relativa autonomía de los tenientes y la proximidad con el soberano de la nueva magistratura: “Situado detrás del teniente civil en el orden jerárquico del Châtelet, sometido al Parlamento de París, el teniente de policía adquiría una gran importancia por su proximidad al soberano, con quien se reunía todas las semanas, y por la protección y el aura amenazadora de la que se rodeaban los titulares del cargo”.

⁴⁹ Este interés por el elemento espacial se refleja en el *Édit de création de l’office de Lieutenant de Paris* del 15 de marzo de 1667, cuyo principal objeto de preocupación es la “gran extensión (*étendue*)” que la policía tiene que cuidar. La creación de esta magistratura responde a la exigencia de la presencia de la policía “en muchos lugares y una asiduidad continua, sea para reglar los *affaires* particulares o sea para la inspección de las personas que estén comprometidas en ella”.

magistraturas.⁵⁰ Y como muestra Vincent Millot (2003), la policía es indisociable de un recorte (*découpage*) del espacio, variable según la coyuntura histórica y vinculado a la administración de un territorio. Habría por tanto un reparto espacial o un régimen territorial específico que define un dominio jurídico-político. De manera interesante, para que la policía sea una, ha de repartirse justamente en circunscripciones precisas en el seno de un dominio urbano dado con la finalidad de “dominarlo (*maîtriser*) concretamente”.

Recapitulando, la policía presupone o coincide con la institución de una esfera de aparición pública que adopta la forma de la unidad histórica específica llamada Ciudad (*Cité*); implica una atención exhaustiva de ese espacio público sujeto a normas y leyes; elabora una economía de dignidades mediante la cual sella las posiciones asignando dignidades sociales o títulos; supone un principio regio o soberano que cohesiona el ejercicio de la malla que constituye el policial; y se aplica sobre un territorio específico sobre el que la policía tiene legitimidad en oposición a una exterioridad en la que la pierde.⁵¹ Si nos interesan estos aspectos es porque responden bien a lo que hemos designado como reparto o *nomos* jurídico-político, a la toma y cualificación jurídica de la tierra, por emplear los términos de Carl Schmitt sobre los que volveremos.

Antes de volver a Rancière, nos interesaría comentar un aspecto determinante para nuestras reflexiones. La policía tiende a borrar la distinción entre ordenamiento y ordenanza. Kaplan (1981), por ejemplo, habla de la “omnicompetencia” de los comisarios del siglo XVIII. Foucault por su parte describió esta confusión como “el golpe de Estado permanente” mediante el cual el soberano (Estado o monarca) ejerce de manera directa, confusa, su poder (2004, p. 347). El *Polizeistaat*, afirmará Foucault en *La naissance de la biopolitique* (1979), borra precisamente la diferencia entre la ley y el reglamento, estableciendo un continuo administrativo entre uno y el otro que otorga a la “potencia pública un único y mismo tipo de valor coercitivo” (2004, p. 174). No es casual por tanto

⁵⁰ “Para evitar una competencia ruinosa que llevaría al ‘desorden’ y posiblemente pondría en peligro las prerrogativas de los comisarios, la comunidad intenta confinar a los comisarios en sus cuarteles” (Kaplan, 1981). De manera interesante, Kaplan muestra cómo el cuerpo policial se autofinanciaba en gran medida. Para Millot (2003), sin embargo, eso no debería hacernos olvidar la voluntad estatal de promover el cuerpo policial.

⁵¹ En *Surveiller et punir* Foucault resalta que, si bien sus métodos son específicos, la institución policial ha sido “reconducida al centro de la soberanía” (1975, p. 215). Aunque transversal a los diferentes Estados europeos, la policía se concreta como administración interior de un Estado específico. No hay, en este sentido del término, una policía del desierto, una policía en los parajes abiertos. Cuando afirma Foucault que la policía lo engloba todo, habla de “la coexistencia de los hombres sobre un territorio” (1994, p. 155). La policía asegura un vínculo: “la comunicación entre los hombres, sin el cual los hombres no podrían vivir, o les sería precaria, miserable, perpetuamente amenazada” (p. 156). Es decir, la policía responde a la necesidad de instituir y ordenar el vínculo humano en un espacio soberano.

que para algunos juristas la policía fuera inmanente a la administración (Nieto, 1974). Esta confusión hará que la relación entre población y magistrados sea ambigua. Son tomados en consideración por sus buenas acciones y odiados por su poder de coerción y pueden llegar a adquirir cierto arraigo en circunscripciones o barrios precisos (Millot, 2003).⁵² Creemos que Derrida resume bien todos estos rasgos cuando escribe que la policía es la “figura sin figura de un *Dasein* coextensivo con la *polis*” (2018, p. 11).

La expresión “figura sin figura” es especialmente pertinente en el sentido de que remite a la confusión entre ordenamiento y ordenanza, a la excepcionalidad jurídico-política en la que se sitúa el ejercicio del poder policial. Por otro lado, la coextensividad recoge perfectamente el principio de saturación del que Rancière habla. La referencia a la *polis* es también pertinente en el sentido de que captura el espíritu cívico de una policía que se quiere indistinguible de la política. Permitirá quizá definir parcialmente, en la concreción empírica de la administración del espacio social, la figura del ciudadano.⁵³ Alude a una ruptura progresiva, cuyo origen puede encontrarse en el Renacimiento, con una sociedad estamental (Nieto, 1974). Si esto es cierto, la institución de lo político y la institución de la policía serían dos maneras de referirse al mismo problema, es decir, a la reemergencia histórica de lo que podemos llamar «civismo» como idea regulativa vinculada a la administración interior del Estado.

Es importante retener esta indistinción originaria entre policía y política porque permite interpretar mejor la distinción de Rancière entre ambos conceptos. Rancière recoge la idea general de que la policía es “la organización de los poderes, la distribución de lugares y funciones y los sistemas de legitimización de esta distribución” (LM, p. 51). Añade, sin embargo, que la política, que no se confunde ya con la policía, supone la interrupción del orden policial, de esa “ley generalmente implícita” mediante la cual las cosas aparentan funcionar siguiendo una espontaneidad natural. Esta separación

⁵² Se rige, además, por un ideal de acrecentamiento de la potencia pública. En *Sécurité, Territoire, Population*, Foucault afirma que la policía tiene como finalidad “hacer que la felicidad de los hombres sea de utilidad al Estado, hacer de la felicidad de los hombres la fuerza (*puissance*) misma del Estado” (2004b, p. 334). El Estado policial entiende al individuo como *dynamis*, “elemento constitutivo de la fuerza del Estado”, según un principio de “utilidad pública”. El número de habitantes, las necesidades de la vida, la salubridad, la vigilancia y la circulación, así como las medidas coercitivas, son aspectos de un arte de gobernar que prescribe, cuida y hace crecer.

⁵³ Es interesante que la constitución de una esfera cívica se lleve a cabo parcialmente mediante el control policial de los animales durante el periodo que va de 1789 a 1799. Pierre Serna (2014) describe como la policía tiene como objeto constante de cuidado el mundo animal durante el periodo revolucionario: “ya sea por los problemas derivados de la circulación de caballos desde el punto de vista de los accidentes, por los problemas de alimentación en las carnicerías en periodos de crisis, por el espectáculo de las peleas ilegales, o por la distinción social que expresa (un caballo, un león), su regulación cumple un rol cívico que delinea los contornos de lo ciudadano y de cómo se entiende la ciudadanía”.

conceptual es ella misma una intervención política sobre una racionalidad policial que, como hemos visto en los ejemplos citados, no comprende distinción alguna entre la distribución política y la policial de la realidad social. Al hacerlo Rancière introduce la división en esa *polis* simbólica o histórica haciendo patente su fractura interna, la imposibilidad de que se piense a sí misma como idéntica a sus partes. Es decir, de que el cuidado de la parte (*meros*) tienda naturalmente al cuidado del todo (*holos*), como escribe Aristóteles (*Pol.*, 1337a 29). Es por tanto un gesto político y teórico a la vez que introduce en el análisis una duplicidad que la policía pretende negar.

El choque entre política y policía alude también a dos formas de entender el reparto. Incorporando el vocabulario de autores clásicos como Platón o Aristóteles, Rancière pasará a hablar de partes y no de átomos sociales (LM, p. 5). Desde el punto de vista policial, la cuenta es siempre aquella que hace ver o muestra que “solo hay partes (*parts*) de partes (*parties*)” (LM, p. 34). Policialmente hablando habría una identidad, por tanto, entre las partes que componen la comunidad y cada participante (*parti*) a quien esas partes se adscriben de forma exclusiva. Contra esta distribución plena o saturada de partes, la política pasa por la institución excepcional de una “una parte de los sin parte”. Ha de dar cuenta de la existencia de esa paradójica parte (*meros*) del sin parte (*amoiros*), lote de los sin-lote, pobres o desdichados como parte suplementaria de la comunidad.

Pero para Rancière la igualdad se verifica siempre en el “corazón de la policía” como escenificación de una querrela de las partes que involucra la refiguración sensible de la comunidad política o del espacio de aparición público. Como hemos adelantado, esta refiguración implica un cambio de estatuto que pasa, desde un punto de vista democrático, por la institución del *dēmos* como sujeto político. Es decir, desde el punto de vista policial el pueblo es el simple hecho demográfico o el populacho como multitud inconsistente. En palabras de Rancière: “población laboriosa y sufriente, masa ignorante, muchedumbre encadenada o desencadenada” (LM, p. 117). Pero el *dēmos* como sujeto político rompe según Rancière con esta concepción meramente demográfica del pueblo mediante la puesta en escena de su paradójico estatuto de suplemento o parte vacía. En sus propias palabras, la política se da precisamente cuando el *dēmos* se instituye como poder de división, es decir, como poder “reunidor-divisor” (*rassemblant-divisant*) (ABP, p. 67).⁵⁴ Se ha de remarcar que el *dēmos* como sujeto ni huye ni deserta, sino que

⁵⁴ Vale la pena remarcar que esta noción de pesantez es central en la idea que Rancière tiene de la desigualdad. La pesantez es en *Le maître ignorant* “la pasión primitiva de la gravedad material” (MI, p.

reúne y divide. La clase de Rancière, entendida formalmente como operador de litigio, trabaja la unión mediante la división. El *dēmos* no es por tanto la figura que rompe el vínculo que compone una interioridad gobernable que, como hemos visto, es justamente objeto del cuidado policial, sino que instituye y pone en escena el vínculo político como vínculo de la división.

Lo que queremos apuntar es que la elaboración demostrativa de la política, su escenificación, se inscribe en todo momento en un espacio de aparición que es también una interioridad gobernable, para trabajar sus intervalos, incluido el intervalo entre el interior y el exterior. Rancière dirá de hecho que el *dēmos* implica “la constitución de una esfera de aparición en nombre del pueblo” (LM, p. 96). De manera más explícita, el gesto del *dēmos* consistirá en «recortar» un espacio en el seno de la *polis* (LM, p. 101). Aquí el autor se separa ligeramente de la concepción del espacio público de Hannah Arendt arriba mencionada. No es la *polis* como recinto lo que explica la existencia de un espacio de aparición pública, sino que es constitución de una escena de litigio que lleva a cabo la verificación de la igualdad lo que constituye en el seno de la *polis* un espacio de aparición político. Lo que nos interesa recalcar es cómo este espacio de aparición que lleva el nombre del *dēmos* presupone el primero, el recinto dentro del cual recorta precisamente el espacio en el que se da la puesta en escena (*mis en scène*) de la igualdad política. Rancière parece asumir la premisa mayor, a saber, la existencia de ese recinto que lleva por nombre simbólico e histórico de *polis*.

Como argumenta Alain Badiou, la separación política de la policía, la duplicidad que se introduce en la lógica de la saturación del espacio social, se articula en el punto en que la *polis*, “la ciudad virtual de la colectividad igualitaria”, se muestra como figura espacial necesaria (2009, p. 34). El término *dēmos* no designa por tanto una banda nómada ni una multitud dispersa en un espacio sin particiones, tampoco una sedición sin retorno, sino que apela a un dominio espacial específico cívica o políticamente cualificado. De hecho, Rancière se cuida de afirmar que el pueblo (*dēmos*) “no se identifica con un principio de unidad o ubiquidad” (ABP, p. 81). Es decir, la escena política del litigio no solo se da en la distancia que separa lo público y lo privado, sino también entre la distancia entre lo público y la dispersión espacial o el reparto sin reservas del propio espacio.

134). Es en este sentido que la democracia no se confunde con la *okhlocracia*, con el gobierno de la turba. Como explica Deranty (2003), “De Jacotot, Rancière ha tomado prestada la metáfora de la sociedad como un orden gravitatorio, una especie de naturaleza aristotélica, en la que los objetos siempre acaban cayendo en su sitio”.

Es quizá por eso que Anders Fjeld interpreta que Rancière habla de un “paisaje de lo posible, pero este presupone un espacio social compartido. Policía y política son “dos modos diferentes de organizar las conexiones y oposiciones entre los mismos cuerpos, cosas y palabras en *un* espacio social” (2015). Esta cita es especialmente reveladora, ya que la primera puntualización (el primer “pero”) parece sugerir que la idea de paisaje, que Rancière trabaja de manera valiosa en *Le temps du paysage* (2020), implica una espacialidad incompatible con el reparto democrático del espacio. El paisaje apela al fin y al cabo a un tipo de espacialidad prepolítica en el que el espacio de aparición político-policial se desvanecería junto con la disolución de la consideración jurídico-política del territorio (el *nomos* como ley y límite).

Entendemos, por tanto, que el juego entre las dos formas de reparto (política y policía) se ve remitido a un polo estatal que presupone una toma y un reparto del espacio sobre el que se constituye la interioridad que el *dēmos* problematiza. Dicho de otra manera, si bien al *dēmos* se le puede atribuir una extensión infinita, el espacio político no es infinito en cuanto a su extensión. Eso significa que habría algo así como un decalaje entre el reparto anónimo y genérico de la igualdad o aquello que Rancière llama “letra errante”, exterioridad sin un común distribuible, y el reparto de un espacio jurídico-político definido por la exclusión. La idea de *polis*, por tanto, operaría en el planteamiento de Rancière en un sentido semejante al de Nicolas La Mare, como condición *sine qua non* de la policía. Constituye el primer reparto entre la libre movilidad prepolítica y la recolección de la comunidad cívica. Desde el punto de vista de la democracia antigua, esto aboca a asumir un régimen territorial específico cuya expresión paradigmática es la *polis* que podemos definir, en un sentido histórico concreto, como un asentamiento. Dicho de otra manera, en la obra de Rancière, la política es la excepción a los principios de acuerdo con los cuales la recolección de la gente en comunidades ocurre, pero no se cuestionan con suficiente énfasis los presupuestos de la recolección misma. De ahí que el espacio político-policial no solo opere un reparto de partes exclusivas y una exclusión inclusiva que daría pie a una parte suplementaria o vacía, sino que se sostendría sobre una primera partición mediante la cual se constituiría un dominio espacial jurídicamente cualificado.

A modo de última nota, nos gustaría mencionar que para Rancière fuera de esta esfera política no hay propiamente justicia. Rancière toma como condición o comienzo de la política la constitución de la comunidad como comunidad del agravio o equívoco (*tort*) implícito en toda cuenta de las partes: “el pueblo no es una clase entre otras. Es la

clase del agravio (*tort*) que agravia (*fait tort*) la comunidad y la instituye como ‘comunidad’ de lo justo y lo injusto” (LM, p. 28). La política consiste por tanto en hacer patente la disyunción de lo justo y lo injusto. Disyunción que el dominador pretende tapar en primer lugar mediante la negación de la propia existencia de la parte de los sin parte, de ese agravio/equívoco o torsión (*tort*). En contraste con las teorías consensualistas, la participación (*methexis*) lleva para Rancière el signo del disenso que resignifica incesantemente el vínculo socio-político en clave polémica. Pero lo que nos parece revelador es que no se pone en cuestión el vínculo. Rancière es muy claro al respecto: “Fuera de esta institución, no hay política. Solo hay el orden de la dominación y el desorden de la revuelta” (LM, p. 31). Entre el mero caos y la sujeción queda la comunidad política, es decir, la “estrechez de ‘espacio’ de la *polis*” como factor crucial de la existencia política (Finley, 1980, p. 139).

1. 4. El vínculo de la división y la secesión del Aventino

A continuación, nos gustaría cuestionar un hipotético imperativo de participación, un imperativo de comparecer o presentarse ante el otro, en el marco polémico de un espacio político. En este sentido nos parece determinante cuestionar la relación entre participación y disenso. Hemos introducido ya un concepto que no ha quedado tematizado, el del vínculo de la división, que tendrá un papel importante en nuestra aproximación a la democracia antigua. El problema que exploramos es, como se ha adelantado, el del marco dentro y en virtud del cual se da la participación tal como la entiende Rancière. En ese sentido la división no es ajena a la participación, sino que es una de sus modalidades y, en la medida en que lo es, no cesa de tener un rol integrativo o si se quiere unificador. En lo que sigue queremos poner en contraste este vínculo de la división con la secesión plebeya de la que Rancière se hace eco tanto en *La Mésentente* como en *Le Maître ignorant*. Somos conscientes de que, al ampliar el foco histórico, estamos desplazando la cuestión y cayendo en cierto anacronismo (que Rancière defiende y emplea), pero creemos que dicho desplazamiento nos permite entender cómo funciona la división en el marco de una interioridad política específica.

En primer lugar, querríamos comentar qué entendemos y qué se va a entender en adelante por vínculo de la división. Nicole Loraux, en la *La Cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes* (1997), entiende el vínculo de la división (*lien de la division*) como

un factor de integración que no es ajeno al consenso, sino que constituye algo así como su otra cara. Tal como lo entendemos, las teorías de la democracia radical, en la medida que piensan el vínculo polémico como factor de integración, pueden pensarse a la luz de este concepto. No es casual, creemos, que en el ya citado artículo «La *polis* grecque et la création de la démocratie» (1986), Castoriadis traiga a colación una ley que Loraux tematiza. Se trata de una ley atribuida al reformador Solón de Atenas (ca. 638 a. C. - 558 a. C.) en la que se pena con la *atimia*, es decir, con la negación de los derechos cívicos de un ciudadano, a cualquiera que no tomara parte en un conflicto civil o *stasis*. El texto de Aristóteles dice:

al observar que en las frecuentes discordias civiles algunos ciudadanos, por pura desidia, se conformaban con lo que buenamente resultase de ellas, estableció contra ellos una ley específica: que fuera privado de sus derechos y perdiera su condición de ciudadano (*atimon einai* [ἄτιμον εἶναι]) el que en una discordia civil no participara (*mē metekhein* [μὴ μετέχειν]) ni en favor de unos ni en contra de otros. (*Const. At.*, 8. 5)

La ley de Solón apela al corazón de los escritos políticos de Rancière. El gesto de Rancière consiste en adoptar una perspectiva aristotélica que toma como unidad de análisis del hecho político las nociones de parte (*meros*) y de posesión o participación (*hexis, methexis*). Por ejemplo, en «Dix thèses sur la politique», Rancière reformulará la definición de ciudadano que da Aristóteles al afirmar que el poder del *dēmos* consiste en el mando de los que no tienen título para mandar: “es del *dēmos* aquel que habla cuando no tiene que hablar, el que toma parte (*prend part*) en lo que no tiene que tomar parte” (ABP, p. 233). Si hay política, se da en relación con cierto tener-parte, con la apropiación de partes y con la participación en una escena común vehiculada por una relación jerárquica: “hay un nombre de sujeto (*politēs*) que se define mediante un tener-parte (*methexis*) en un modo de actuar (el del *arkhein*) y de padecer que corresponde a ese actuar (el *arkhesthai*)” (p. 226). En el marco de la *polis* simbólico-histórica a la que venimos aludiendo, el tener-parte, además de efectuar una puesta en escena de la igualdad, implica tener parte en la *arkhē*, en la reciprocidad jerárquica estructurada por el mandar y ser mandado (*arkhein/arkhesthai*).

El término que toma Rancière como hilo conductor (*avoir-part, methexis*) está de hecho presente en la ley de Solón sobre la *stasis*. La política sería esta participación polémica a la que Solón dio rango de ley y, por tanto, de obligación. Tanto para Rancière como para Solón, obligatoria o no la política se piensa bajo este horizonte participativo.

Si esta participación se opone al consenso, adoptará la forma de un desacuerdo que podríamos llamar *stasis*, conflicto político o civil. Pero ¿qué es la *stasis*? La propia Nicole Loraux nos da algunas pistas acerca del problema. Término ambiguo, la *stasis* no es el desmembramiento de la ciudad como hemos visto en la ley de Solón, ni la huida o desertión. La *stasis* no es exactamente una crisis de participación. Los valores semánticos en torno a los que orbita el término son del orden de la permanencia. Por ejemplo, además de designar un conflicto, designa aquello que se yergue; por ejemplo, una estela.⁵⁵ En el *Crátilo* de Platón, *stasis* alude justamente al reposo.⁵⁶ La propia Loraux da cuenta de esta ambigüedad cuando escribe que:

el hoplita está de pie (*stas*), dispuesto a morir por la patria. Llega la *stasis* que pone a los hoplitas a su servicio. Es preciso tomar partido. Solo así se podrá hacer una totalidad a partir de una ciudad dividida, comprometiendo sin excepción a cada uno de sus miembros, lo cual es otra manera de que las dos mitades antagonistas se unan de nuevo una con otra. Y como si la *stasis* se convirtiera en un deber cívico, se privará de sus derechos al ciudadano tibio, se lo matará políticamente. (2008a, p. 101)

El fragmento es ciertamente claro. Lo que nos interesa de él no es únicamente el poder de unión del conflicto, sino que en la *stasis* se presupone algo de lo que se toma parte en clave polémica. En este caso es la ciudad, que oscila entre la división y la totalización, lo que asegura que la *stasis* interrumpa una potencial defección o un abandono. La *stasis* no concierne, por otro lado, a los conflictos particulares, sino que es algo que involucra a la ciudad entera (*pasa polis*). Esta referencia al todo de la ciudad permite entender cómo “la guerra civil fabricará el material del uno con el dos” (Loraux, 2008a, p. 101). La división, el poder del doble, serviría aquí como aquello mediante lo cual esa ciudad-Una se construye. Tal como lo entendemos, esto alude en última instancia a la coimplicación entre el conflicto y el pacto, entre olvido y memoria. Los conflictos se reconducirán tarde o temprano al pacto y los pactos serán transgredidos eventualmente. La querrela se inscribirá policialmente, el consenso será interrumpido por la política. Este camino de ida y vuelta constituye una premisa de la existencia cívica. La sedición no se ha de pensar, por tanto, como un déficit de participación ni como exterioridad. Como veremos con más detalle, aquello a lo que la *stasis* no renuncia en ningún momento es al

⁵⁵ LSJ, s.v. στάσις.

⁵⁶ En relación con las variaciones dialectales de algunos términos, Platón escribe: “*stasis* (reposo), por su parte, es la negación del movimiento [...]” (*Crat.*, 426 d).

propio vínculo que, en el fondo, es el vínculo arcóntico como división del vínculo y vínculo de la división.⁵⁷

Es en este marco donde podemos pensar el relato de la secesión del Aventino como una modalidad de participación polémica, de la suspensión y reconstrucción incesante del vínculo social. Tanto en la recolección de Ballanche como en la de Rancière, la secesión plebeya cae dentro del paradigma de lo que podemos llamar una participación sediciosa. El evento histórico recogido por Tito Livio cuenta cómo en el 494 a. C. los plebeyos abandonaron la ciudad para asentarse en el monte Aventino, que tal como recoge el historiador fue provocada “por el odio intestino entre senadores y plebeyos debido sobre todo a la esclavitud por deudas” (Liv., 2. 23 1). En unas condiciones en las que el deudor incapaz de pagar sus deudas quedaba sujeto al acreedor mediante el trabajo, un exsoldado desvalido y consumido por la indigencia apareció en el foro mostrando sus heridas de guerra, deshonradas por la miseria. Lo que provocó la deserción plebeya al monte Sacro tras múltiples negociaciones que fracasaron y un proceso de organización de asambleas (*curias*) y encuentros (*concilia*) nocturnos autoconvocados. Lo interesante es que, al hacer defección, las relaciones de dependencia se quebraron y, como escribe Tito Livio, la República quedó “dispersada y disipada” (2. 28 6-7). O lo que es lo mismo, la autonomía plebeya coincidió con la desarticulación de la República como unidad política y la desautorización del Senado. Asentados en el monte Sacro “sin jefe (*duce*) alguno” los plebeyos acamparon, renunciando al jefe pero no a su autonomía. Su deserción implicaba que Roma se quedaba indefensa ante los enemigos (los volscos) y que no quedaba nadie “para cuidar las cosechas y asegurar que los romanos tuvieran provisiones de alimentos (Breugh, 2006, p. 9). El sostén material productivo y defensivo de las clases distinguidas quedaba así al descubierto.

Lo decisivo es que, como escribe Ballanche, la secesión puso en suspenso no solo el vínculo jerárquico sino el vínculo social que unía la República: “El vínculo (*lien*) social acabaría por romperse. Entraríamos inevitablemente en la anarquía” (2017, p. 70). Lo cierto es que, ante el fantasma de esa anarquía, la unidad jerárquica no tardará en recomponerse. Entre otras cosas porque el episodio también ilustra que el dominador depende de un espacio de aparición compartido y consentido. Con tal de evitar la ruptura

⁵⁷ Es a la luz de estos comentarios como mejor podemos comprender, a nuestro entender, los análisis de Maquiavelo en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*: “porque cooperando toda la ciudad, nobles y plebeyos, en la guerra, siempre surgían en Roma, en todas las épocas, tantos hombres virtuosos y adornados de tantas victorias, que el pueblo no tenía motivos para dudar de ninguno de ellos, siendo muchos controlándose unos a otros” (2018, p. 127).

irreversible de dicho vínculo y en un acto que descubre la naturaleza codependiente de la división jerárquica, Menenio Agripa intervino para convencer a la plebe de su retorno. En su célebre discurso explica, recurriendo a la metáfora de la armonía, que hubo un tiempo en que las partes del cuerpo no marchaban “formando una unidad harmónica, sino que cada miembro tenía sus propias ideas y su propio lenguaje” de modo que todas las partes se indignaron por el hecho de tener que proveer al estómago. Confabuladas las partes del cuerpo y “en su resentimiento, al pretender dominar al estómago por el hambre, los propios miembros y el cuerpo cayeron en un estado de extrema postración”, haciéndose patente que la función del vientre, es decir, de los patricios, “no era tan ociosa” (Liv., 2. 32, 9-11). Menenio Agripa consiguió convencer a los plebeyos, que obtuvieron toda una serie de reconocimientos e instituciones a cambio de restablecer la codependencia jerárquica entre patriciado y plebe.

El valor que Rancière da al relato de Ballanche consiste en que los patricios atrincherados en el Aventino, al ser apelados por Menenio Agripa, son considerados *de facto* como seres dotados de palabra. El militar de ascendencia plebeya, en su intento de convencer a los plebeyos que retornen, cayó en una contradicción performativa: ha de convencer a los plebeyos que son inferiores o no tienen palabra (*logos*) mediante el empleo de la palabra que les niega. Presupone por tanto una capacidad de comprensión en el incapaz.⁵⁸ Al hacerlo, el privilegio sobre el *logos* queda, pues, en entredicho. A ojos de Rancière, la secesión plebeya va más allá de la lucha servil, porque los plebeyos efectúan una serie de actos de palabra como las imprecaciones o apoteosis, la consulta de oráculos o la constitución de representantes. Se dan nombres, saliendo de un presunto anonimato embrutecedor, convirtiéndose en seres parlantes susceptibles de hacer promesas y pasar contratos (LM, p. 47). Es decir, se instituyen como seres capaces de ley. Como hemos señalado, en Rancière la emancipación es una suerte de elevación; aquellos que eran considerados como mero cuerpo ahora son un ser parlante. Su lucha no es la de un cuerpo a cuerpo, sino que escenifican el común reparto del *logos* en el marco restringido de la república.

El interés político de la escena es innegable. Pero nos gustaría detenernos en el siguiente punto: los plebeyos “se hacen contar e instituyen una comunidad mediante el hecho de poner en común el agravio (*tort*) que no es otro que el enfrentamiento mismo”

⁵⁸ Esta contradicción se encuentra también en la base de la definición que Aristóteles da del esclavo como el que participa de la razón “en medida suficiente para reconocerla pero sin poseerla (*mē ekhein* [μὴ ἔχειν])” (*Pol.*, 1254b 20-25).

(LM, p. 49). En línea con lo que hemos expuesto, lo que interesa a Rancière es que, al ser reconocidos, la exterioridad ganada es suprimida y pasan a ser contados no solo en el sentido de los seres parlantes sino en un sentido censal que coincide con un estatuto ganado. Lo que queremos apuntar es que, tras la primera secesión, la *plebs* dejó de ser número y ganó “*status* político” participando así del *populus*, referente de la república (Breaugh, 2006, p. 11). Hay por tanto un proceso de inclusión en el que, siguiendo la definición de Rancière, el sin parte toma parte de aquello de lo que no tenía parte y es reconocido como derechohabiente. El producto de esta inclusión, de este acto mediante el cual los plebeyos fuerzan su cuenta, lo describe Ballanche del siguiente modo: “los patricios ya no son el orden, son un orden” (2017, p. 106). La república ha sido dividida en dos órdenes cuya tensión marcará históricamente tanto la unidad como el conflicto inmanente a la misma. O extrapolando las palabras de Nicole Loraux, ha fabricado el uno con el dos.

La reincorporación de los plebeyos al orden republicano a partir de condiciones nuevas coincide con la reconstrucción de la relación de codependencia jerárquica entre un orden y otro. Lo que nos llama la atención es que, como en otros casos, Rancière ha elegido un ejemplo en el que la sedición traza un camino de ida y vuelta, el mando es contestado y reconstruido mediante la redistribución de títulos jurídico-políticos. Es más, lo que interesa a Rancière es el momento del retorno, del reconocimiento y del cambio de estatuto de los plebeyos. Esta insistencia sobre la participación como condición de la igualdad política revela nuevamente lo que podemos designar como su naturaleza agoracéntrica. En segundo lugar, entendemos que es problemático que la escena igualitaria no tenga, en su análisis, una extensión histórica que haga inteligible de qué tienen parte los sin parte. Esto se asume por parte de Rancière cuando afirma que la política no tiene que ver con las relaciones entre los ciudadanos y el Estado, sino con los dispositivos de manifestación de la igualdad entre individuos cualificados por su inteligencia (*logos*) (LM, p. 55). Pero es justamente esta limitación lo que oscurece nuestra relación con los casos históricos mediante los cuales Rancière piensa la igualdad. El producto y la naturaleza del tener-parte de los plebeyos quedan en gran medida sin especificar.

¿De qué tienen parte los sin parte, por tanto? Sin ánimo de ser exhaustivos, nos gustaría presentar a continuación un cuadro mínimo del conflicto patricio-plebeyo. Si acudimos a Tito Livio, podemos leer que, tras la secesión se acordó la creación de magistrados plebeyos propios e inviolables (*sacrosancti*), facultados para defender la

plebe contra los cónsules (2. 33, 2). Se construyeron templos mediante los cuales se obtenían ciertas prerrogativas, a saber, “títulos religiosos de la comunidad” propios a la comunidad plebeya, lo que constituía un desafío desde el punto de vista de la religión de Estado (Heurgon, 1971, p. 194). Se formó también un tesoro, un centro de repartos de trigo y se establecieron funciones de vigilancia y policía en los mercados. El Aventino se convertirá en la acrópolis de la plebe y en un centro de asambleas que más adelante dará pie a los comicios tribunos (p. 195). Brevemente, la plebe construyó un Estado dentro de un Estado y se dio un derecho propio. La secesión, por tanto, no ha conducido a un escenario igualitario, sino que ha refigurado los contornos de una institucionalidad que se da en el marco estatal y queda referida en última instancia al principio soberano.

Si nos demoramos brevemente en la secuencia histórica que se ha llamado «lucha de los órdenes», podremos observar el dinamismo del conflicto y apreciar cómo opera como un elemento generador de orden social. Si mencionamos esto es porque nos interesa entender cómo la división o el antagonismo funciona como un factor de cohesión social. En el 449 a. C. los plebeyos reaccionaron contra la dictadura de los Decenviros, que prohibía el matrimonio patricio-plebeyo (Liv., 4. 1, 3).⁵⁹ Y en el 376 a. C., habiendo convertido la secesión en un arma estratégica, en algo similar a una huelga política del siglo XX, se acuerda que uno de los dos cónsules sea plebeyo. Finalmente, con la *Lex Hortensia* del 287 a. C. se hacen vinculantes las leyes plebeyas, igualando los comicios patricios y plebeyos. Las instituciones plebeyas pasan en este momento a formar parte del Estado (Mouritsen, 2015, p. 150).

Estos momentos aislados muestran cómo la dinámica del antagonismo patricio-plebeyo trabaja incesantemente la división jerárquica sin eliminarla, reconduciendo el conflicto a una unidad que se antoja imperativa. Por ejemplo, Tito Livio da muestra de la recurrencia de la sedición cuando escribe que los patricios se quejaban de que “las mayores recompensas en Roma las recibía la sedición” (Liv., 5. 2 5). Por su parte, Canuleyo, cuyas reivindicaciones tienen un aire democrático,⁶⁰ no renuncia al horizonte de la unificación en su enfrentamiento con los patricios: “está a vuestra disposición, si restablecéis los matrimonios mixtos, realizando al fin, la unidad de esta ciudad” (Liv., 4. 4 5). Lo que queremos sugerir es que las reivindicaciones plebeyas se dan en el marco de

⁵⁹ Tito Livio compara los matrimonios entre patricios y plebeyos con el apareamiento de los animales que daría pie a sangre mixta, mitad patricia mitad plebeya. La majestad en manos de un plebeyo cae “bajo” (Liv., 4. 2, 3-7).

⁶⁰ Canuleyo planteó algo semejante a la alternancia sorteada de los griegos: “como corresponde a una libertad igual, pueden alternar la obediencia y el mando las magistraturas anuales” (Liv., 4. 4 6).

una política desigual de reconocimiento de derechos, es decir, en un marco en el que tanto el conflicto como la reconducción negociada parecen estar previstos de antemano. Es así como el conflicto se torna productivo y la sedición unificadora.

Como si se tratara de la síntesis natural de esta dinámica mediante la cual la república hace el uno con el dos, Henrik Mouritsen y Karl-Joaquim Hölskeskamp analizan cómo el conflicto entre órdenes dio pie a algo así como una élite aristocrático-plebeya. Esta dinámica antagónica se cristalizó entre mediados del siglo IV a. C. y finales del III a. C. en la formación de una “aristocracia patricio-plebeya” de gobernantes que ideológicamente respondían a un mismo *ethos* meritocrático de corte romano (2010, p. 80). Mouritsen también remarca la constitución de una *nobilitas* compuesta por miembros de ambos órdenes (2015, p. 150). Y aunque el ala plebeya de esta aristocracia política fuera más abierta a la incorporación de los nuevos miembros, lo era siempre en términos selectivos, esto es, según el “talento y los logros excepcionales” exhibidos. Al fin y al cabo, “la jerarquía como tal, así como los criterios para ganar rangos más altos, estaba firmemente, aunque informalmente inscrita en el código de valores sociales”, creando una “capa profunda de obediencia”, escribe Hölskeskamp, que corresponde aceptar al *populus* en su conjunto (2010, pp. 91 y 98).⁶¹ Lo que nos interesa es que esta lucha de los órdenes, esta sedición productiva, es caracterizada por Hölskeskamp como el monismo autoestabilizador de la república (2015, p. 134). Esta expresión conceptual nos resulta especialmente idónea porque la estabilización se efectuaba mediante el antagonismo de los órdenes y mediante un régimen de comparabilidad competitiva constante.⁶² Dicho de otra manera, el monismo autoestabilizador gana el equilibrio mediante la gestión eficaz de los desequilibrios.

Lo cierto es que el *ethos* de la comparabilidad no es ajeno ni al mundo griego ni el romano, aunque sea quizá más acusado en el segundo. Como recoge Cicerón, la democracia no es deseable por una cuestión precisa: no distingue “grados de dignidad”

⁶¹ Sin profundizar en el problema de la obediencia en la república romana, lo cierto es que los magistrados recibían el mandato del *populus* pero no le rendían cuentas, lo que marca una separación decisiva respecto a la política griega. “Los magistrados recibían su mandato del *populus*. Sin embargo, los magistrados (y los pro-magistrados) no eran formalmente responsables ante el pueblo, en su conjunto o ante la asamblea específica que los había elegido. Aunque sus poderes podían estar restringidos por los derechos personales, de los que gozaban todos los ciudadanos, y por el veto tribunicio y la *intercessio*, no respondían de sus actos ni durante ni después de su mandato” (Mouritsen, 2015, p. 156).

⁶² El juego de las reputaciones y dignidades abocaba una “comparación perpetua y una comparabilidad general de los logros y los méritos” (Hölskeskamp, 2010, p. 123).

(*gradus dignitatis*) (Cic., *Resp.*, 2. 23 43).⁶³ En este contexto, el elemento teológico-político tampoco está ausente. Cicerón escribió que la república exige que “haya algo superior y regio, algo impartido y atribuido a la autoridad de los jefes” (*Resp.*, 1. 45, 69). La siguiente afirmación de Canuleyo nos puede servir de ejemplo de cómo ese principio regio operaba también en un registro histórico: “¿No sabemos, al menos, lo que todo el mundo, incluso el extranjero sabe, que los cónsules ocuparon el lugar de los reyes y no tienen derecho o majestad alguna que no hayan tenido antes los reyes? (Liv., 4. 3 9). La reconducción de la sedición encuentra aquí una de las razones de su recentramiento, un mínimo teológico-político. Lo interesante es que este recentramiento que pende del principio regio implica también un espacio o dominio. Al fin y al cabo, la plebe, el número (*plēthos*), según el mito son en primer lugar “individuos sin hogar ni solar a los que Rómulo permitió el acceso a su asilo” (Liv. 1. 8, 5). Ese asilo es también un asentamiento, hecho que Ballanche recoge a su manera cuando escribe, en un fragmento que Rancière no comenta, que “las leyes que regulan la inteligencia y las sociedades son nombradas leyes agrarias; es porque el reparto (*partage*) de la tierra es la expresión de todos los derechos” (2017, p. 77).

Somos conscientes de que esta elaboración histórica excede el propósito del análisis de Rancière. pero nos resulta ilustrativo desde varios puntos de vista: por un lado, ilustra la fuerza de unión de la división, su poder de integración y, por lo mismo, los límites de la sedición; relacionado con ello, el momento de la emancipación es siempre reconducida al polo estatal, en un camino de ida y vuelta. En resumidas cuentas, la sedición puede interpretarse como la labor de la desigualdad. No renuncia al vínculo de codependencia jerárquica ni a la estratificación social, sino que trabaja sus intervalos. En el contexto histórico específico de la república romana, la igualdad plebeya se inscribe en una economía dinámica de las dignidades sociales que no cesa de refigurar el espacio público, efectuando una síntesis social polémica y selectiva que remite en última instancia a una posición regia que clausura el campo social. Finalmente, patricios y plebeyos consensúan un espacio o territorio jurídicamente determinado dentro del cual pueden participar en la vida litigiosa de la comunidad cívica. Este consenso de base no es cuestionado en ningún momento, tampoco por Rancière, sino que es asumido por las

⁶³ Al respecto, el concepto de “*dignitas*”, que ocupa un lugar central en la obra de Rancière, nos resulta de especial interés. Como escribió Max Radin (1923), la *dignitas* permite estratificar lo social de manera precisa. Asociado al prestigio público y la estima personal, aunque se visibilizara más en situaciones de excelencia permitía establecer distinciones de rango entre las clases bajas, incluidos obviamente los plebeyos.

partes en litigio. La vía de una defección sin retorno no es, por tanto, explorada y la emancipación se despliega en el seno de una interioridad política incluyente/excluyente.

1. 5. Participación política y desnaturalización de la *arkhē*

La idea de una naturalización de la dominación es central en la obra de Rancière. La política consiste fundamentalmente en la contestación de aquello que, como hemos visto en el análisis de la gestión policial, pasa por cierta naturalidad espontánea de las relaciones sociales. La política es una crítica de lo dado, de la identidad presunta de *physis* y *nomos*. Podríamos afirmar que el reparto policial del mundo presenta como dato autoevidente aquello que la política problematiza. La participación política en clave disensual pasa para Rancière por este proceso de problematización de las evidencias sensibles. Por otro lado, hemos descrito cómo la policía en su práctica habitual tiende a borrar la diferencia entre ordenamiento y ordenanza, entre ley y reglamento. Esa confusión relativa remite a una dimensión constitutiva en relación con la cual se piensa el tener-parte como interrupción del reparto policial del mundo. Nos gustaría retomar este problema desde el punto de vista de la participación en Aristóteles, es decir, allá donde el propio Rancière comienza pero desplazando ligeramente la cuestión. Ello permitirá, creemos, apreciar cómo el tener-parte incide sobre la dimensión constitutiva de la comunidad política, cosa que abre una serie de posibilidades que queremos señalar. Es a la luz de estas posibilidades que queremos problematizar el alcance de la anarquía que Rancière propone, en concreto, de la división de la *arkhē*.

Rancière insiste a menudo sobre el hecho de que la política no incide sobre un campo de acción ya constituido, sino que cuestiona la naturaleza del propio campo de acción que abre. En una situación polémica, la discusión, por ejemplo, no gira en torno a los contenidos sino en torno a la propia situación de habla (LM, p. 49). En la misma línea, el desacuerdo alude a lo que cuenta como *logos*, es decir, a lo que cuenta o no como lenguaje (LM, p. 78). La toma de palabra no es la mera participación en una situación comunicativa ya fijada, sino que problematiza el sentido de la comunicación. Por otro lado, la propia escena de aparición del pueblo no es un soporte dado de una actividad polémica, sino que pasa por problematizar el espacio de aparición público y por probar en primer lugar su existencia. En líneas generales, la cuestión de la igualdad se plantea, en un plano filosófico, no en el marco de la transmisión de contenidos, sino en el “nivel de su

constitución” (MT, p. 14). Hay, por tanto, una reflexividad de toda querella que se pone a sí misma en cuestión, sea política, jurídica o se refiera a una situación de habla. En todos esos casos, la reflexividad de la situación pone en cuestión la situación misma.

Al respecto la *Política* de Aristóteles nos resulta un lugar idóneo para situar el problema de la participación más allá de la crítica que Rancière hace de la parapolítica de Aristóteles en *La méésentente*.⁶⁴ Las primeras páginas de la *Política* de Aristóteles delimitan los contornos dentro de los cuales el filósofo piensa el tener-parte en el marco de la *polis* clásica. El hombre es definido negativamente a partir de una participación específica: quien no tiene necesidad de *koinōnia*, el que no puede vivir en sociedad, “no es miembro [parte] de la ciudad” (*ouden mēros poleōs* [οὐδὲν μέρος πόλεως]), y quien no tiene necesidad de tener parte en ella es “o bestia o dios” (*ē thērion ē theos* [ἢ θηρίον ἢ θεός]) (1253a 28-29). La justicia tampoco es un fenómeno extrapolítico, sino que “es cosa de la ciudad” (*he de dikaiosynē politikon* [ἡ δὲ δικαιοσύνη πολιτικόν]), pues es “el orden de la comunidad civil” (*politikēs koinōnias taxis* [πολιτικῆς κοινωνίας τάξις]) (1253a 35). El ciudadano para Aristóteles es un participante o *part-prenant* de la ciudad, por usar la expresión de Pierre Levêque en su análisis de la raíz *da- (de la que deriva justamente *dēmos*) (1993).

Cabe remarcar que, en el análisis de Aristóteles, la ciudad articula todo el desarrollo como su elemento vertebrador. La *polis* tiene tal preeminencia que, como remarca el filósofo, a veces es tomada como agente en sí misma: “unos hablan de que la ciudad (*tēn polin* [τὴν πόλιν]) ha llevado tal acción (*tēn praxin* [τὴν πράξιν])” (*Pol.*, 1274b 35). Así es también en Tucídides cuando leemos que Nicias creyó que la “ciudad había (*tēn polin* [τὴν πόλιν]) tomado una decisión (*bebouleusthai* [βεβουλευεῖσθαι]) desacertada” (6. 8). Por otro lado, la definición de *politeia* alude al ordenamiento o *taxis* de la *polis*. Al apelar a la *taxis* como disposición o arreglo, Aristóteles pone en juego ya cierta dimensión distributiva implicada en la constitución de una ciudad. Como recuerda Agamben en la *Metafísica*, el concepto de *taxis* se explica mediante la metáfora político-militar del ejército. El bien transcendente está dispuesto o arreglado como un ejército comandado por un estratega (Agamben, 2019, p. 146; Arist., *Met.*, 1075a). Habría por

⁶⁴ La parapolítica de Aristóteles es una de las formas de neutralización de la filosofía política. Consiste fundamentalmente en una operación de recentramiento de la política en torno a las *arkhai* y al ejercicio del poder soberano (*kyrion*) mediante el cual el conflicto entre lógicas heterogéneas se convierte en un mero conflicto de poder (LM, p. 108).

tanto una proximidad conceptual entre *taxis* y *polis* que apelaría a cierta disposición/arreglo o reparto de las partes.

Lo que nos interesa aquí es que este ordenamiento que presupone una pluralidad de partes implica una parte primera o excepcional. Aristóteles afirma que la ciudad está compuesta “de muchas partes” (*ek pollōn moriōn* [ἐκ πολλῶν μορίων]), la primera (*proteron* [πρότερον]) de las cuales es el ciudadano (*ho politēs* [ὁ πολίτης]) (*Pol.*, 1274b 35). Entre la ciudad y el ciudadano hay pues una relación privilegiada: si la ciudad es la unidad primera y natural de la cohabitación humana, el ciudadano es la primera parte en la misma en cuanto a su dignidad y posición teórica. Pero ¿a qué se debe esta relación? Y ¿qué convierte a alguien en ciudadano? La ciudadanía no la da la residencia, pues los metecos y esclavos “participan” (*koinōnousi* [κοινωνοῦσι]) de la ciudad sin tener parte en ella; tampoco es ciudadano quien “participa (*metekhontes* [μετέχοντες]) de ciertos derechos”, por ejemplo la mujer (*Pol.*, 1275a 8-10). Aristóteles busca la definición del ciudadano “a secas” (*haplōs* [ἀπλῶς]), es decir, aquella figura que no necesita como los metecos, esclavos, niños o ancianos, “corrección (*diorthōseōs* [διορθώσεως]) alguna”. Encontrará esa definición en una particular relación entre el ciudadano y la *arkhē*.

Tomado en su recta simplicidad, en su idealidad teórica, el ciudadano podría definirse como el que “participa (*metekhein* [μετέχειν]) en la administración de la justicia (*kriseōs* [κρίσεως]) y el gobierno (*arkhēs* [ἀρχῆς])” (*Pol.*, 1275a 23).⁶⁵ La *arkhē*, por tanto, implica la ciudadanía. Lo que nos interesa es que, para Aristóteles, la indeterminación del ciudadano exige una indeterminación análoga de la noción de mando o *arkhē*. No se trata de saber si es ciudadano quien participa en la asamblea o en la justicia por intervalos cortos conforme a la rotación en los cargos. Eso entraría dentro de las vicisitudes particulares del ordenamiento. Se trata de saber si es ciudadano quien tiene parte en la *arkhē* entendida como criterio indefinido del ejercicio del poder soberano: “Digamos que para distinguir una magistratura indefinida (*aoristos arkhē* [ἀόριστος ἀρχή]) damos por sentado (*tithemen* [τίθεμεν]) que los que participan (*metekhontas* [μετέχοντας]) de ella son ciudadanos (*politās* [πολίτας])” (1275a 32). La *arkhē*, por tanto, no es la mera capacidad de actuar o iniciar procesos, sino que es un tipo de acción suprema (*kyrios*) vinculada a una posición cuya indeterminación se ha de pensar a la luz de esa supremacía. Es por tanto en esta estructura en la que el ciudadano está involucrado como participante.

⁶⁵ Esta definición es problemática porque podría hacer de un monarca el único ciudadano de una ciudad. Pero no deja de ser coherente con el carácter restringido de los títulos de ciudadanía.

Cabe observar que la *arkhē* es lo más alto, pero también aquello que damos por sentado. Si Aristóteles afirma que “el que manda no es el juez ni el consejero ni el miembro de la asamblea, sino el tribunal, la asamblea y el pueblo”, es porque las magistraturas (*arkhai*) son expresión de un *nomos* primero y establecido: “son las leyes (*tous nomous* [τὸὺς νόμους]) rectamente establecidas (*keimenous orthōs* [κειμένους ὀρθῶς])⁶⁶ las que deben tener soberanía (*kyrious* [κυρίους])” (*Pol.*, 1282a). Por eso es importante tratar de las leyes, pero no en detalle. Es decir, lo que ha de asegurarse es su correcta disposición o su establecimiento y no su exactitud (*akribeia*) (1282b). Es interesante que en el juramento de los Heliastas la ley (*nomos* [νόμος]) es aquello que queda puesto o establecido (*keimenos* [κείμενος]) (*Dem.*, 17. 15). Este valor de la ley como algo puesto es recurrente en la edad clásica. En el *Epitafio* de Pericles las leyes “dispuestas (*keintai* [κείνται]) para servir a las víctimas de la injusticia” se invocan junto con las leyes no escritas (*Th.*, 2. 37). Y aunque sea un registro trágico, vale la pena mencionar cómo en *Medea* esa disposición o establecimiento de la ley acompaña justamente a *thesmos*: “El respeto a vuestros juramentos ha desaparecido, y no puedo saber si pensáis que los dioses de antaño ya no gobiernan o que ahora se han establecido nuevas ordenanzas (*kaina keisthai thesmi*’ [καὶνὰ κείσθαι θέσμι’]) para los mortales” (*E., Med.*, 494). Para Schmitt, y compartimos el diagnóstico, el “truco” intelectual del postulado aristotélico según el cual han de gobernar no los hombres sino las leyes significa que “*nomos* se convirtió en un mero *thesmos*, pero siguió conservando el contenido de la antigua palabra *nomos*” (2006, p. 342).⁶⁷ Es decir, la indeterminación permite que *nomos*-ley funcione como aquello que se pone o establece (*tithēmi*), como primer estatuto y reparto.

Teniendo esto en cuenta, podemos afirmar que la participación tiene una dimensión constitutiva y que se mueve en la relativa confusión de lo puesto y lo legal. Es decir, la participación se da en el punto en que el hecho y el derecho se encuentran. Si hay algo así como un “estado de excepción democrático” como Rancière afirma, este se da en relación con la tensión que dicha indeterminación provoca. Esta indeterminación relativa permite por otro lado entender mejor cómo el *dēmos*, como afirma Rancière, puede intervenir no en esta o aquella ley en particular, sino en el sentido mismo de lo

⁶⁶ Donde *keimai* designa lo establecido, ordenado, así como lo asumido. LSJ, κείμαι, “IV. 2. To be set up, ordained [...] 3. of laws, κείται νόμος the law is laid down”.

⁶⁷ “De este modo, se podría jugar infinitamente con la antítesis del derecho y el poder, y se podría combinar la pretensión de un mero deber con el poder normativo de lo fáctico” (Schmitt, 2006, p. 347).

estatuido, en la textura de la ley, es decir, en el *nemein* implícito en todo *nomoi* específico.⁶⁸ Lo que es realmente interesante para nosotros es que esto abre una posibilidad aludida pero no explorada por Rancière y que vertebrada este trabajo. Al fin y al cabo, esta dimensión constitutiva a la que los conceptos mencionados remiten permite pensar no la forma particular que pueda adoptar la *polis* (las diferentes constituciones) sino su ser-político o la politicidad de la comunidad misma. Es decir, permite interrogar aquello que queda establecido, cosa que implica en primer lugar no solo entender en qué condiciones lo hace sino si queda establecido o no.

Es interesante, por otro lado, que, para que la participación sea completa, la *polis* tenga que ponerse como aquello de lo que el ciudadano depende íntegramente. No hay ningún ciudadano que se pertenezca a sí mismo, porque cada uno es una “parte” de la ciudad (Arist., *Pol.*, 1237a). La primera división o partición es por tanto aquella que asume la primacía de la ciudad, la idea de que el ciudadano, no siendo dueño de sí, pertenece a la ciudad como unidad autónoma y autárquica. Quien se perteneciera a sí mismo sería quizá un cínico, un vagabundo, una bestia o un animal, pero no un ciudadano. Por lo mismo, encarnaría una exterioridad no sujeta a la cuenta que permite contar al incontado. Lo que resulta interesante es que esta participación necesaria en lo común (*koinon*) se da en una democracia en términos de una igual participación de la *arkhē*: el ciudadano ha “gobernar y ser gobernado (*arkhein ē arkesthai* [ἄρχειν ἢ ἄρχεσθαι]) por igual” (Arist., *Pol.*, 1287a 15). Mandar y ser mandado por turnos o partes es lo propio del Gobierno igualitario al que pueden acceder, eventualmente, los participantes. Pero ¿qué es este turno o parte que puede uno hacer suyo?

Podríamos afirmar que, a igual participación en la *arkhē*, se da un igual *status* político. Aquí es donde el problema se esclarece a nuestro entender: si la relación entre ciudadano y *polis* es la relación privilegiada por excelencia es porque dicha relación está vehiculada por el propio privilegio, el título jurídico o el *status* como primer reparto y característica esencial de la relación entre ciudadano y *polis*, relación que se concreta en la *arkhē* y una de cuyas expresiones es la rotación en el mando.⁶⁹ Tener parte en el gobernar y ser gobernado apela al título jurídico y a la existencia jurídica de la *polis* en la

⁶⁸ En palabras de Biesta (2009): “Los que hacen la reivindicación no quieren simplemente ser incluidos en el orden existente, quieren redefinir el orden existente de tal manera que nuevas identidades, nuevas formas de hacer y de ser sean posibles y puedan ser contadas”.

⁶⁹ Como afirma Martin Ostwald, en Aristóteles la igualdad se deriva del simple privilegio: “todos los ciudadanos son igualmente privilegiados” (1996, p. 55). Esta es la única asignación esencial que determina la participación en la ciudad: “La *methexis* permite al ciudadano tener una parte plena en la sociedad en la que vive” (p. 56).

que la vida del *dēmos* está implicada.⁷⁰ Un cuestionamiento del privilegio de ciudadanía no debería poner en cuestión, por tanto, un privilegio en particular (ciertas partes de honor o *timē* asignables), sino la idea de título misma en su dimensión constitutiva, cosa que equivale a poner en cuestión la *polis* en su dimensión estatutaria o existencia jurídica. Lo interesante de este desarrollo es que permite aproximarnos a la *polis* no como algo dado sobre lo que la democracia inscribe su igualdad, sino como algo cuya existencia se ha de justificar. El *nomos* en su pluralidad de sentidos y declinaciones posibles, el *partage* como reparto en el sentido amplio que Rancière quiere darle, revela esta contingencia primera. Esta disyunción apunta, como veremos, a una bifurcación histórica concreta que queremos interrogar.

Resulta pertinente observar cómo Rancière no parece querer explorar este camino. El autor se quedará a medio camino, por decirlo coloquialmente. Rancière recoge la citada definición aristotélica del mando en estos términos: la *arkhē* implica una “superioridad determinada que se ejerce sobre una inferioridad determinada” (ABP, p. 229). Y en sus comentarios relativos a la democracia, asume que la cohabitación queda sujeta a la institución de esta relación de codependencia jerárquica. Consideremos *La haine de la démocratie* (2005), donde, como en otros textos, Rancière trae a colación la crítica que Platón hace a la democracia en el libro VIII de la *República*. Lo remarcable es que el retrato que Platón hace de la democracia como régimen no jerárquico en el que se confunden todos los órdenes sociales es interpretado por Rancière como una hipérbole que permite al filósofo griego justificar la institución de un principio o *arkhē* de la comunidad política (archipolítica). Rancière no da un valor positivo a ese desorden igualitario (en el sentido de la turba u *okhlos*) que imposibilita el ejercicio recíproco del mando, sino que reconduce la cuestión al problema de la legitimidad de su ejercicio (ver nuestro comentario en el cap. 3. 2.). El escándalo democrático no consiste, por tanto, en la ausencia categórica de mando, sino en la tergiversación de los criterios para ejercerlo (LHD, p. 47). La anarquía democrática no es la no-*arkhē* sino el ejercicio desfundamentado del gobierno: “democracia quiere decir primer esto: un ‘gobierno’ anárquico, fundado sobre nada más que la ausencia de título para gobernar” (LHD, p. 48).

Se trata por tanto de romper la lógica de la legitimidad y el mérito, de la cuenta geométrica que quiere hacer coincidir los méritos y las partes, pero no del estatuto político

⁷⁰ Es cierto que *thesmos* y *nomos* no son idénticos y cada término tiene su historia, pero no es menos cierto que hay cierta proximidad semántica que permite pensar ambos conceptos desde el punto de vista de su semejanza.

o existencia jurídica de la *polis* como tal. En palabras de Deranty (2003), Rancière afirmaría que “de hecho, siempre hay una *arkhē*, una justificación de la distribución desigual de lugares y partes, pero también que esta *arkhē* es siempre arbitraria”. Antes de esto, la democracia como acción y potencia del *dēmos* rompe “la correlación entre una capacidad de mandar y una capacidad a ser mandado” (ABP, p. 232). O como afirma en *La Mésestante*: “hay política cuando la contingencia igualitaria como ‘libertad del pueblo’ interrumpe el orden natural de las dominaciones” (LM, p. 38). Lo que interesa a Rancière es socavar o interrumpir la dinámica naturalizante de la dominación, la naturalización de las relaciones de sujeción. Esto revela un desacople entre la enunciación de la igualdad en un registro estético y su inscripción en un registro político sobre el que volveremos. Para Rancière, la revolución estética no es una revolución por las formas de Estado sino “una revolución que no será ya un desplazamiento del poder sino una neutralización de las formas mismas en las cuales los poderes se ejercen” (ME, p. 133). No obstante, esa igualdad o genericidad estética se singulariza con insistencia en una refiguración del ejercicio arcontico del poder en el marco de la *polis* como concepto o realidad histórica.

Ello lleva a dos tesis contradictorias que Badiou recoge de manera precisa. En Rancière se afirmaría 1) todo señorío (*maîtrise*) es una impostura; 2) todo vínculo supone un amo (2014, p. 124).⁷¹ O reformulado por Catherine Malabou: “El problema es que mientras Rancière afirma el carácter heterogéneo de la política —en el sentido original— y de la policía, sin embargo, defiende la necesidad de esta última” (2022, p. 332). Esta doble faz de la comunidad política no conduce a un espacio libre de señorío, de lo que deducimos, paradójicamente, cierto fondo trágico de la reflexión de Rancière. La desigualdad y la igualdad están ambas presupuestas en la realidad social. No es casual, por otro lado, que en la conceptualización de la desnaturalización de la *arkhē*, Rancière privilegie entre los ejemplos del mundo clásico la reforma de Clístenes del 506 a. C., que analizamos en detalle en la segunda parte de este trabajo. En su artículo «La division de l’arkhé», escribe a la luz del evento citado que la democracia, antes que ser un régimen político, es la división “del nacimiento con él mismo y del mando con él mismo” (MP, p. 59). La afirmación se debe, fundamentalmente, a dos aspectos de la reforma: la

⁷¹ La mayoría de los comentarios de Rancière no aluden a este problema y recogen en lo esencial el planteamiento conceptual de Rancière. Ver «Usos del pensamiento. La proximidad negada de Jacques Rancière» (Tassin, 2016); «Democracy, anarchism and radical politics today: an interview with Jacques Rancière» (May, Noys & Newman, 2008).

generalización del sorteo y la subsiguiente arbitrariedad de la elección de los magistrados; y la redistribución administrativa que desvinculaba los derechos del linaje y la familia sobre el territorio.

Como veremos ni el sorteo ni la readministración del ática nacieron *ex nihilo*. El primero ya operaba en el mundo aristocrático y con Clístenes pasó a ser aplicado a todo aquel que ostentaba el título de ciudadanía (no deberíamos, en todo caso, disminuir el valor y envergadura de la participación sorteada que impuso la democracia); sobre el segundo punto, la constitución de un espacio isotopo se dio antes en los procesos de colonización griegos, como acondicionamiento de un territorio vacío (*erēmos khōra*) y su distribución estrictamente igualitaria (ver Malkin, 2022). Rancière, que evita dar especificidad al contenido y la dirección de las interrupciones históricas democráticas so pena de caer en el paradigma explicativo que denuncia, recoge de estos hechos que Clístenes instituyó el lugar del ciudadano como “lugar abstracto, cortado del orden del nacimiento” (MP, p. 59). Al hacerlo Clístenes hizo del *dēmos* no un territorio natural sino “el lugar del nacimiento contingente y, también, el lugar recompuesto contra el orden del nacimiento”. Lo que nos interesa es esta doble operación de destitución y recomposición. Rancière argumenta que el *dēmos* es “una entidad territorial”, primero vinculada al nacimiento y posteriormente a la ciudadanía.⁷² Pero lo cierto es que la nueva división de la ciudad reinscribió su nueva ley sobre el territorio.

Rancière redefine el *dēmos* como la institución de la comunidad como desigual a sí misma o como diferencia del todo respecto a la suma de sus partes (MP, p. 60). Por otro lado, la democracia es la potencia de los sin nombre, el anonimato de los sin parte o los pobres, la fuerza de una participación que no reparte partes (bienes, títulos), sino que cancela cualquier cálculo que pueda operar el reparto. Pero, en cualquier caso, el *dēmos* queda marcado por su relación con el territorio como territorio segmentado jurídica y políticamente sobre el que, precisamente, puede ejercerse la *arkhē* previa inscripción de cierto derecho sobre la tierra. Expresión de ello es la *kuria ekklēsia* democrática como

⁷² Esto significa que, contrariamente a lo que tanto Rancière como Abensour defienden (2010), la democracia clásica no es simplemente un modo de actuar, sino que es también un régimen político específico. Nos referimos a la entrevista a tres entre Jean-Luc Nancy, Miguel Abensour y Rancière. Según Abensour, la democracia es una forma de acción (*agir*), no un régimen político. Pero apoya su concepción de la democracia en una reforma que tiene todos los rasgos de la constitución de un régimen político específico: la reforma institucional de Clístenes. Esa reforma instituyó una forma específica de gobierno que sustituyó a la tiranía, cuyo rasgo más conocido es la generalización del sorteo a todas las magistraturas salvo las relacionadas con la hacienda y el liderazgo militar (para un análisis, ver Manin, 1996). En resumen, consideramos incoherente ver en la reforma de Clístenes, o cualquier otra *politeia* democrática, una “manera de actuar” y no “un régimen político”. La democracia es también una declinación político-institucional de la igualdad.

sede de la autoridad soberana o la institución del demarca (*dēmarkhos*), presidente o arconte del demo, por poner dos ejemplos a escalas diferentes aunque igualmente pertinentes. Es cierto que la reforma de Clístenes produjo una nueva figura de la ciudad, pero esta refiguración no problematizó el sentido jurídico-político de *nomos*, cualidad distributiva del espacio que se mantuvo constante en el paso de la tiranía a la democracia o de esta a la oligarquía.

Dicho de otra manera, la reforma de Clístenes consistió más en una refundación de la ciudad que en su destitución o desobramiento. La readministración del Ática operada por Clístenes es indisoluble, de hecho, de un nuevo reparto de prerrogativas, de inmunidades entre las cuales destacamos el título de ciudadanía. Atenas, a pesar de romper con el vínculo naturalizador del linaje, no se convirtió en un espacio de libre circulación, ni tampoco pensó su propia divisibilidad o se puso a ella misma en cuestión en los términos expuestos arriba, sino que redefinió su interior en oposición a un exterior afianzando la vinculación jurídica con el territorio y el principio de participación. Es muy probable que a partir de entonces la ciudadanía pudiera ser pensada en términos de definición, como ciudadano “a secas”, en concordancia con un espacio jurídico crecientemente formal. Pero el siguiente principio quedó intacto: “Al compartir la *politeia*, un ciudadano tiene parte (*share*) en la corporación que es el Estado” (Ostwald, 1996, p. 57).

En pocas palabras, el análisis de Rancière es compatible con un diagnóstico en apariencia opuesto al efectuado por Josiah Ober. Para Rancière, la *isonomia* no significa que la ley sea simplemente igual para todos, sino que alude a una reconfiguración del “sentido” igualitario de la ley (LM, p. 95). Pero la siguiente afirmación es compatible con la primera: “*isonomia* es la distribución justa de las inmunidades legales entre la población pertinente y la igualdad de acceso a los procesos legales” (Ober, 2007). Dicho de otra manera, la idea de una comunidad definida por exclusión es compatible con la división de la *arkhē*. El propio Rancière conserva la jerga de los títulos en todo momento: “la democracia, lo sabemos, es un término que han inventado todos aquellos que tienen un ‘título’ (*titre*) para gobernar: ancianidad, nacimiento, riqueza, virtud, saber”. El *dēmos* no tiene, de hecho, título alguno, dignidad alguna. Lo que lo habilita a mandar es la ausencia de título que, sin embargo, “da título para el ejercicio la *arkhē*” (*donne titre a*

l'exercice de l'arkhē) (ABP, p. 230).⁷³ El *dēmos* que no tiene título ejerce el poder o gobierna como el ciudadano “a secas” que es, en su anónima indeterminación, haciendo valer el título vacío de una libertad común a ricos, pobres y nobles. El privilegio como tal, la *timē* implícita en el título jurídico, no queda puesto en entredicho.

El escándalo democrático, por tanto, es ciertamente importante, pero tiene sus límites. Al fin y al cabo, el *dēmos* no ha perdido la capacidad de emitir decretos con fuerza de ley. El propio Rancière trae a colación la expresión típica de los decretos democráticos: “Ἐδοξε τῷ δήμῳ” (*edoxe tō dēmō*) (LM, p. 29). Esta expresión, de la que Rancière únicamente remarca su carácter aparente, la *doxa* que Platón critica en el *dēmos*, podía anteceder a una decisión sobre la recolección del tributo de los aliados sometidos o decidir las primicias que se habían de entregar a Delfos, a menudo tras haber obtenido un botín de guerra (ver decretos IG I³ 34, IG I³ 78 (I)). En cada uno de los casos, los decretos iban cargados con toda la fuerza y violencia de un decreto soberano, expresión de la existencia jurídica de una democracia cuyo referente y sujeto de enunciación era el *dēmos*. Pero Rancière interrumpe su reflexión aquí sin referirse en momento alguno al contenido de lo decretado ni cuestionar la carga jurídica del enunciado. La democracia no está aquí, en esta capacidad de decretar, está justo antes de que la política traduzca la querrela en una inscripción policial. Pero entonces podríamos afirmar que Rancière y Derrida están, en el fondo, de acuerdo: para el segundo, la democracia está por venir, para el primero, si no queremos mezclar policía y política, quedará forzosamente siempre un poco antes de que se emita el decreto.⁷⁴

Expuesto esto estamos en posición de definir mejor nuestra aproximación al problema de la democracia en Rancière. Entendemos que a pesar de sus valiosas aportaciones la aproximación de Rancière a la democracia antigua la oscurece como fenómeno histórico y disminuye la posibilidad de abrir un espacio de reflexión en torno a ella. Dicho de otra manera, Rancière sustrae la democracia a su propia verificación. Nuestra intención no es, sin embargo, señalar si hay o no contradicciones en el texto de

⁷³ La siguiente formulación nos resulta sugerente. En una de sus entrevistas Rancière afirma: “la democracia es la anarquía instituyente, la ilegitimidad última de todo poder” (2005). Lo que nos resulta cuestionable es esta proximidad entre democracia y poder, entre anarquía y *arkhē*, así como la insistencia en el problema de la legitimidad. Filosóficamente hablando tiene un aire tautológico: todo poder es el producto de la autoposición infundada del poder. En este sentido, subrayaríamos nuevamente la proximidad con Carl Schmitt en lo concerniente a la relación entre anarquía y derecho/legitimidad o poder, pero también con Walter Benjamin (2018) para quien es la violencia lo que funda y conserva o mantiene el poder, revelando la naturaleza ilegítima de toda legitimidad.

⁷⁴ Nos referimos al artículo «La démocratie est-elle à venir? Éthique et politique chez Derrida» (Rancière, 2012).

Rancière. Si apelamos a ese oscurecimiento es porque su apelación al *nemein*, a ese reparto que invita a cuestionar la comunidad política en un sentido constitutivo, exige quizá pensar la ciudad en su génesis histórica, en la dimensión constitutiva que hemos querido poner en alza. Por ejemplo, cuando Rancière atribuye a la reforma de Clístenes el haber arrebatado la ciudad a sus propietarios (*owners*), tiene razón (Rancière & Panagia, 2000). Pero esta apropiación (*hexis*) implicada en la participación (*methexis*) tiene una serie de consecuencias que exigen ser pensadas.

Al fin y al cabo, la posesión formal del título o la prerrogativa no solo alude a una cuota de poder sino a la propia ciudad como producto de un acto de apropiación, como toma de la tierra que confiere rango jurídico al asentamiento que es la *polis* y mediante el cual el hipotético ciudadano recibe su estatuto. Cuando Rancière afirma, por tanto, que la anarquía es la “ausencia de legitimidad del poder constitutiva del espacio mismo de la política” replica quizá algo implícito en toda fundación, es decir, que toda toma de tierra es prelegal (ABP, p. 236).⁷⁵ En su conceptualización de la democracia, Rancière no llega a examinar aquello que en el análisis de Aristóteles se nos ha revelado como lo que queda puesto, es decir, el *nomos* en su proximidad con *thesmos*, el estatuto como elemento constitutivo de la unidad *polis*, contingencia primera que no podemos dar, precisamente, por sentada.

En síntesis, en lo que refiere a la democracia antigua, Rancière no aborda ni problematiza las condiciones por las cuales la *arkhē* puede darse como autoposición de sí misma y el problema del reparto espacial implícito en el mismo. Sin querer entrar en detalle, la siguiente comparación de Emily Apter nos parece sugerente: “Donde Badiou milita por una igualdad matemática fuera del sistema contable del Estado, Rancière (al menos según Badiou), proyecta un cuerpo político que se suma a lo que se puede contar, mientras que no cambia los términos por los que se realiza el recuento” (en Bay, 2017, p. 31). Lo que nos interesa a nosotros es justamente explorar las condiciones históricas sobre las cuales se efectúa la cuenta (*compte*), la mala cuenta (*mécompte*) y la nueva cuenta de las partes. Queremos incidir, por tanto, en aquello que queda puesto y que no se desentiende plenamente de lo legal, es decir en aquello que queda estatuido y se presupone en toda democracia, sea en su registro policial o político. Ello permitirá entender en qué términos la comunidad expulsa e incluye al mismo tiempo o qué

⁷⁵ Cuestión también patente en los mitos de fundación. La *Teogonía* toma la violencia (*bia*) como fuerza ordenadora del *kosmos*. El momento de la legitimidad aparece solo *a posteriori* bajo la forma del juramento (*horkos*) (*Th.*, 775 y ss.)

distribución de valores lleva a cabo esa *polis* que reparte y deja sin parte en un mismo acto constitutivo.

1. 6. *Nomos* pastoral y *nomos* de la tierra

Breve nota en torno al reparto estético y el político

Como hemos adelantado, nuestra investigación tiene como uno de sus objetivos interrogar esa “estrechez” que Moses Finley atribuye a la *polis*. Estrechez que parece asomar a veces en la obra de Rancière en contraposición con la apertura del desierto, del yermo o simplemente de un espacio sin cualificación jurídico-política. La metáfora del desierto aparece a veces en la obra de Rancière en un sentido peyorativo.⁷⁶ En *La chair des mots* Rancière efectúa una crítica a Deleuze que concluye afirmando que “la anarquía del ser es la justicia del desierto” y Antígona su epítome tal como se la describe en el texto redactado por Hölderlin: “Sé que semejante al desierto se ha convertido” (LCM, p. 185). Esta cualificación negativa del desierto (como metáfora), espacio que circundada la *polis* en la tragedia, nos resulta sugerente y se alinea con una tradición del pensamiento occidental que separa, de un modo quizá trágico, el espacio circundante de la *polis* (simbólica, histórica) con la ausencia de mundo.

El desierto servirá a Rancière de metáfora del consenso en «En quel temps vivons-nous?»:

Incluso si uno comentaba los *Manuscritos de 1844* en su habitación, uno estaba incluido en este círculo, mientras quien no pertenecía a él debía hablar “en el desierto”. El hecho de que esta división de los espacios ya no se da fue destacado por Bernard Aspe, quien, al principio de *L’instant d’après* evocó la importancia que recientemente han asumido los “oasis” [...], espacios de libertad en medio del desierto, con la salvedad de que el “desierto” no es el vacío sino el exceso de plenitud del consenso. (2017, p. 75)

El argumento replica, como si fuera un lugar común, la distinción también alegórica de Hannah Arendt entre el desierto y el oasis tal como aparece en *The promise of politics* (1955). Arendt dedica un epílogo a las figuras del desierto y el oasis. Los oasis son descritos como fuentes de vida que “nos permiten vivir en el desierto sin reconciliarnos

con él” (2005, p. 337). El peligro reside en habitar el desierto sin mantenerlo a distancia, en acostumbrarse a la penuria en una época que obliga a vivir en el mismo. El desierto ejemplifica dos cosas: la ausencia de mundo y la nada (*worldlessness, no-thing*), así como la posibilidad de que no haya nadie (*no-body*). Lo que ha dejado de existir es el “*between*” por el cual hay mundo y cuyo sitio por excelencia es el oasis. El desierto es la figura elegida para designar esta situación de indigencia y ausencia de vínculo interpersonal, mientras que el oasis evoca la asociación humana, los recursos materiales y la parada de una errancia identificada con la nada del nihilismo.

Independientemente del espíritu del texto (que comprendemos en su contexto histórico), nos resulta interesante la insistencia del desierto como figura de la ausencia de mundo y la identificación de esta ausencia con la ausencia de política, como si no hubiera mundo sino en la *polis*, localidad en la que el *interesse* se expresa de forma privilegiada. Se dirá con razón que ese *interesse* no se restringe al espacio cívico, pero, si no lo está, entonces deberíamos adoptar un punto de vista más próximo al del partisano. El partisano implica, como mostró Schmitt (1992), una partición irregular y móvil del o en el espacio que reparte espacio sin recortarlo en partes discretas. Con todo, todavía quedaría inscrito en el seno de un paradigma político, que justamente queremos cuestionar.⁷⁷ El partisano constituiría por tanto la figura intermedia, próxima pero distinta del corsario o el bandido, entre un *nomos* prepolítico y un *nomos* jurídico-político o de la tierra. En líneas generales, la identificación entre historicidad y política se ejemplifica de manera clara en Hegel, para quien la historia comienza justamente después de la supresión de unos pueblos nómadas presuntamente ahistóricos (1991, p. 111).

Estos ejemplos apuntan a ese lugar común que, desde los griegos hasta nuestros días, ha identificado la estancia con la civilidad, el Estado con la prosperidad y la movilidad con la disipación del valor. Rancière ocupa en este espacio un lugar ambiguo. Al incorporar y apropiarse de algunos análisis en torno al lenguaje que marcaron la segunda mitad del siglo XX, especialmente en el mundo francés, se ve obligado a aceptar un espacio conceptual sin centro. Encontramos que la proximidad de Rancière con Derrida es ilustrativa a pesar de sus polémicas en torno a la democracia. Para Derrida el juego de la suplementariedad es un juego en el que “el movimiento de la significación

⁷⁷ “El partisano es una figura marginal que no hace estallar el marco de la guerra y que no modifica la estructura de conjunto de ese fenómeno político” (Schmitt, 1992, p. 235).

añade algo” (1989, p. 399).⁷⁸ El discurso implica una serie de inferencias cuya cadena no se puede interrumpir si no es de forma arbitraria o violenta. No habría por tanto un *maître-nom* que pudiera dominar el juego de la *différance*, es decir, el juego del “reenvío generalizado” de las razones, signos o significados (1972, p. 25). Este reenvío generalizado es presentado a la luz de una metáfora política precisa: la *différance* es la “ausencia de reino”, con lo que entendemos ausencia de todo lo que constituye o posibilita que haya “reino”, incluido su régimen territorial (p. 22). En una línea semejante, Rancière opone en *Les noms de l’histoire* el *symbolon* al movimiento del *diabolon*, es decir, del “símbolo roto que no recoge” sino que adopta la figura del charlatán (*bavarde*) que habla siempre de más porque siempre hay una palabra o significación suplementaria, una razón o un argumento de más si se quiere (LNH, p. 114).

Lo interesante de esta figura en *Les noms de l’histoire* es que Rancière la contrasta con la figura espacial del *domus* en el sentido que el *diabolon* no tendría un domicilio asignado. En un plano discursivo, el reparto o distribución de la palabra excedería el reparto autocentrado de todo domicilio, *oikos* o *polis*, que son figuras de la propiedad y una inferencia que se quiere primera y autofundada. Para Rancière la palabra no tendría un “legítimo propietario”, como escribe Jenn Borreil en *La raison nomade*, para quien el “desligamiento” (*déliasion*) es lo propio del trabajo artístico y consiste en deshacer el ser-juntos o ser-conjunto (*être-ensemble*) (1991, p. 94). Podríamos afirmar sin miedo a equivocarnos que este tipo de consideraciones serían aceptadas por Rancière. Creemos también que la atención que muestra por la movilidad responde justamente a estas consideraciones y es patente en *Courts voyages au pays du peuple* (1990) o en el ya citado *Le temps du paysage*. En esta última obra el debate es especialmente interesante para nosotros porque lleva a cabo una historia del paisajismo como disciplina artística a la luz del proceso histórico de cercamiento (*enclosures*) de tierras comunales que tuvieron lugar en Inglaterra durante el periodo revolucionario que va del siglo XVIII al XIX.⁷⁹

⁷⁸ Ya en Merleau-Ponty encontramos la siguiente tesis contra el estructuralismo según la cual el lenguaje “no es una tabla de correspondencias” y que “todo lenguaje es indirecto y alusivo”, denunciando un “privilegio excesivo del sentido” que no da cuenta de la realidad del lenguaje en su amplitud (1960, p. 70, 75).

⁷⁹ Lo interesante de autores como Richard Payne Right (a quien Rancière menciona en *Le temps du paysage*) es que el paisaje lo llevó a recorrer espacios de jurisdicción imprecisa “acechados por *banditti* y eremitas”, Clark, 1947). Es a luz de esta movilidad y de la experiencia de una igualdad vinculada a la misma como deberíamos entender la denuncia de Payne de los *improvers*, paisajistas que empleaban superficies lisas y onduladas para crear un efecto de vastedad en el interior de un espacio vallado. En el poema *The Landscape* leemos una crítica directa a la propiedad que cerca las tierras previamente comunales. En concreto una denuncia del dominio (*domain*) territorial como objeto de arreglo paisajístico: “But in your

El problema del reparto espacial no parece, por tanto, ajeno a Rancière y contrasta con la crítica a Deleuze el tratamiento que hace de una figura conceptual como la del desierto. Este contraste responde quizá a un compromiso de Rancière con el hecho cívico. La ambigüedad en Rancière se da cuando esta serie de rasgos que pueden concretarse en el concepto de “letra errante” son incorporados por el autor en un marco democrático. Así, afirmará en *La parole muette* que la democracia es “el régimen en el que la errancia de la letra huérfana se hace ley, donde tiene el lugar del discurso vivo, de alma viviente de la comunidad” (LPM, p. 84). La ambigüedad es ciertamente llamativa: la letra errante se hace “ley”, encuentra un “lugar” y una “comunidad”. Nos podríamos preguntar si el *diabolon* encuentra o no finalmente su domicilio. Su distanciamiento con Derrida, por ejemplo en relación con la exterioridad de esa palabra escrita que Platón denuncia en el *Fedro* y Derrida analiza en *La pharmacie de Platon* (1972), consiste justamente en el hecho de que para Rancière la palabra sin amo (*maître*) remite a la disponibilidad de las palabras y sus efectos en el marco de la ciudad y en relación con la capacidad de que los que son tomados por “animales ruidosos” puedan “hacer comunidad” en un sentido político vinculado por ejemplo al problema de los derechos” (MT, p. 65).

La comunidad cívica parece constituir para Rancière una localidad específica, un tema teórico irrecusable o inevitable, a pesar de las apelaciones a la movilidad o a la errancia presupuestas en el reparto sin fin de las palabras y los argumentos. Dicho de otra manera, el paisaje anónimo de la igualdad y la inteligencia no halla expresión en un registro espacial. Entre otras cosas porque la ciudad es el ámbito dentro del cual lo justo y lo injusto pueden presentarse, como hemos apuntado. Esta es quizá la razón por la que Rancière apela a la pluralidad de sentidos de *nemein*, acentúa los *nomoi* comunitarios o privilegia ejemplos como el de la música, que piensa en todo momento en el marco de una discusión con Platón y, por lo mismo, en el marco de la relación que la música guarda con la *polis*: “el *nomos* comunitario —el *nomos* que no es solo la ley, sino también la melodía (*air*) de la comunidad” (MT, p. 66). Lo interesante para nosotros es que Rancière recoge la controvertida polisemia de *nomos*-ley y *nomos*-canción (que analizaremos en la segunda parte del trabajo) pero limita el alcance del reparto musical, del *nomos mousikos*

grand approach, the critic cries, Magnificence requires sacrifice; As you advance unto the palace gate; Each object should announce the Owner's taste; his vast possessions and his wide domains; his waving Woods, and rich unbounded plains” [“Pero en tu gran aproximación, el crítico grita: La magnificencia requiere sacrificio; Mientras avanzas hacia la puerta del palacio; Cada objeto debe anunciar el gusto del Propietario; sus vastas posesiones y sus amplios dominios; sus ondulantes Bosques, y sus ricas llanuras sin límites” (la traducción es nuestra)].

que antecede la asignación jurídico-política de la comunidad, tal como analiza Thanos Zartaloudis en *The birth of nomos* (2020).

Ocurre algo semejante cuando sus escritos sobre las artes entran en tensión con el marco político. Un ejemplo que nos resulta especialmente ilustrativo es el de la bailarina Loïe Fuller. Rancière recoge, a partir de un texto de Mallarmé, que mediante su ondulación serpentina la danza de Fuller escapa al juego de la imitación de motivos e instituye su propio espacio de aparición, elaborando su danza como una línea de variación continua (A, p. 122). La bailarina es una figura que “instituye el lugar de su metaforización” (p. 130). Como una línea sobre una superficie (pensamos por ejemplo en el problema de la superficie en el arte moderno especialmente patente a partir de las vanguardias del siglo XX), la danza no delimita nada sino que marca y abre un mundo en el que es imposible distinguir un participante y un participado. Esta aproximación al fenómeno artístico no es del todo alejada de la idea de genio en Kant, a veces mal interpretada, para quien la mera reproducción es índice del servilismo, imitación sin gracia o monería (*Nachäffung*), mientras que el artista ha de dejar pasar cierta “deformidad” (*Mißgestalt*) para “no debilitar la idea” (2004, p. 176). Si la obra es ejemplar (*exemplarisch*) es porque dándose a sí misma su propia regla de aparición escapa a la mimesis en un sentido estricto y se presenta como figuración de sí misma.⁸⁰ No siendo objeto de copia, uno solo puede iterar el gesto creativo y expresivo (la génesis y la consiguiente diferenciación si se quiere) asumiendo cierto grado de deformidad como aspecto inmanente a la idea estética.

Pero ¿puede esta figuración ser alegoría del *dēmos* o supone el complejo *dēmos-polis* cierta estrechez en relación con esta apertura estética del mundo? Al fin y al cabo, emancipada de las constricciones que supone el paradigma artístico premoderno y que Rancière retrotrae a Aristóteles, el arte habría ganado precisamente la posibilidad de una expresión que se despliega, especulativamente hablando, sobre una extensión indefinida. Cuando la expresionista abstracta Helen Frankenthaler afirma que la mayor parte de sus pinturas pueden pensarse como “vistas” o “paisajes” y elabora una serie de paisajes

⁸⁰ Esta es la razón por la que el genio no puede tener discípulos ni puede ser enseñado mediante un método, pero uno puede repetir el gesto de la creación cuando se tiene “audacia en la expresión y en general algún apartamiento de la regla ordinaria” (Kant, 2004, p. 276). El genio no es privado y la obra adquiere una autonomía que hace que el artista no pueda tener un derecho pleno sobre la misma. La expresión artística ya no cabe bajo el paradigma de la forma platónica y su modelo de la participación, ni bajo ningún género o especie. Con Kant estamos por tanto inmersos en lo que Rancière llama régimen estético del arte. Ver *The Universe of Things. On Speculative Realism* (Shaviro, 2014) para una aproximación contemporánea a esta cuestión, con especial énfasis en la obra de Alfred North Whitehead.

abstractos no teniendo que lidiar con la dramaturgia de los motivos (ríos, cascadas, pastores) de otros paisajistas como Turner o Gilpin, es el arreglo espacial de zonas de color y formas o líneas lo que, evocando una serie de regiones abiertas, permite pensar las pinturas como paisajes (Frankenthaler, 2007; Ridler, 2006).

Resumiendo, el régimen estético del arte se caracteriza por haber ganado una espacialidad cuya extensión hace imposible cualquier alegorización político-democrática, cualquier paralelismo o analogía entre un tipo de reparto y otro. De ahí quizá la predilección de Rancière por Schiller.⁸¹ La dimensión estética del reparto permite a Rancière pensar el *nemein* como reparto de evidencias sensibles y como recorte (*découpage*) del mundo en relación con el cual la emergencia de la *polis* o la república podrían interpretarse como formas contingentes del ser en común pero no como su marca privilegiada. Lo que tratamos de transmitir es que la apelación de Rancière a la equívocidad de *nemein* apela a una disyunción, es decir, que puede o puede no haber *polis* y ambas posibilidades deberían tener, teóricamente hablando, el mismo rango.⁸² En este sentido, entendemos que Rancière no llega a pensar la cohabitación en un sentido estético, sino que inscribe la libertad estética en un ámbito político y piensa el juego o intervalo entre el plano estético y el político, entre el “mundo” del reparto de lo sensible y la ciudad.⁸³ Con todo, la invitación a pensar ese *nemein* que funda todos los *nomoi* ha sido ya propuesta. Dejando de lado estas consideraciones estéticas, es lo que nos gustaría hacer a continuación poniendo el foco en dos formas de entender ese *nemein* a partir del cual queremos pensar la democracia antigua. La oposición entre el *nomos* pastoral y el *nomos*

⁸¹ Sin entrar en precisiones especulativas, Schiller aprecia en *Cartas sobre la educación estética del hombre* que la igualdad estética nace allá donde se descubren “indicios de una apreciación (*Schätzung*) libre” (1983, p. 156). La apreciación estética no se confunde con la distinción social: “una rama de olivo tiene más valor que una capa púrpura” (p. 153). La libertad estética abre además una vía (*Bahn*) que “no acaba” (*nicht endet*) (p. 156). Pero Schiller lleva a cabo una lectura política de esta infinitud y, contra la crudeza e indisciplina de la lucha homérica, celebra la disciplina formal de la falange clásica. Es decir, subordina la creación de formas de vida al principio clásico y formal de *nomos*: “allá todo es insolencia de fuerzas ciegas; aquí triunfa la forma y la sencilla majestad de la ley” (p. 162).

⁸² Esta separación o discordancia sí es presentada por Jean-Luc Nancy del siguiente modo: “la libertad no recibe un espacio que le sería dado [*agora, forum, polis, res publica*], sino que se da el espacio, y se lo da como espaciamiento incalculable de singularidades” (1988, p. 187). Ni público ni político (pre o pospolítico), en Nancy el reparto no se da bajo el signo de la publicidad sino como un espacio de libre movilidad que no niega los encuentros, pero sí el privilegio mediante el cual se cercena la igualdad a una reunión disensual, agonística o polémica que quedaría sujeta en última instancia a un ordenamiento jurídico-político vinculado a cierta toma de la tierra.

⁸³ Las referencias a Diógenes el cínico o a los padres de la iglesia, tanto en los textos de Gabriel Gauny (2020) como en *Aux bords du politique*, hacen pensar que Rancière presenta el umbral que desborda la mencionada estrechez política, pero no aborda en toda su radicalidad el problema que ambas figuras presentan.

jurídico-político que hemos venido mencionando será esencial para abordar el análisis histórico en la segunda parte del trabajo.

*El nomos pastoral*⁸⁴

Deleuze, atendiendo a la pluralidad de sentidos de *nomos* distinguió en *Différence et répétition* dos formas de entender el reparto (*partage*). Por un lado, la distribución como un “reparto de lo distribuido” (*un partage du distribué*) y, por otra, un modo de distribuirse en el espacio sin delimitar un “distribuido” del cual se pueda, por emplear la jerga de Rancière o Aristóteles, tener-parte (1968, p. 54). Es decir, habría una distribución espacial sin *methexis* y, por tanto, sin apropiación primera de la tierra, y una distribución pastoral ajena a la lógica de la apropiación. En el plano lógico, habría un tipo de juicio análogo al primer caso que operaría como un principio de distribución mediante determinaciones fijas o proporcionales, asimilables a territorios o propiedades limitadas en la representación. En una intuición sugerente, Deleuze vincula este tipo de procedimiento a la cuestión agraria. Es el modelo agrario el que favorece la “organización del juicio como facultad de distinguir entre partes”. Deleuze recuerda, refiriéndose a las teogonías, que “incluso entre los dioses, cada uno tiene su dominio, su categoría, sus atributos, y todos distribuyen a los mortales los límites y los lotes conformes a su destino”. Lo cierto es que la *Teogonía* de Hesíodo sería un buen ejemplo de este modo de distribución que opera por parcelamiento y por distribución de partes exclusivas y asignables (títulos o comarcas del *kosmos*).

Este prederecho agrario sería para Deleuze la condición histórica de las comunidades basadas en la tenencia de tierra, así como de cierta forma de proceder en el análisis de la realidad. No queremos valorar esta segunda hipótesis, pero sí prestar atención a la particular historia de este tipo específico de régimen territorial. Hoy estamos acostumbrados a entender *nomos* en oposición a *thesmos*, en gran medida por la obra de Martin Ostwald *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy* de 1969. Este análisis nos parece sin embargo restringido. Queremos recoger un sentido preclásico de *nomos* como espacio prejurídico. Chantraine entiende, de hecho, que *nemō* (νέμω) presenta dos empleos especializados: hacer pastar y, en la voz media, “devorar” (por

⁸⁴ Por norma general no acentuaremos *nomos* en el trabajo y quedara adjetivado. En este capítulo marcaremos la distinción *nómos/nomós* pero no en lo sucesivo, salvo algún momento puntual en el que el contexto lo requiera.

ejemplo, dicho del fuego). También recoge que *nomades* (νομάδες) designa un modo de vida y no una nación. Tanto en Píndaro como Heródoto, *nomadikos* (νομαδικός) adjetiva “lo que concierne a los pastos, los nómadas, las Númidas” (Chantraine, s.v. νέμω).

Emmanuel Laroche contrasta este sentido pastoral de *nomós* (oxítono) pastoral/nómada con el *nómos* (barítono) de manera muy rica y pertinente para nuestra reflexión. Las traducciones como “tierra recortada” o “porción” no convienen al contexto homérico, escribe Laroche, porque *nomós* conduce a un tipo de reparto (*partage*) distinto. El argumento de Laroche consiste en que las tierras de pasto en la época arcaica se daban en general en “un espacio ilimitado”, es decir, jurídicamente impreciso (1949, p. 116). Thanos Zartaloudis, quien insiste en que *nemein* tiene a menudo un sentido de distribución/asignación, entiende que la tierra de pasto en la épica es una tierra no-asignada (*unallotted land*) (2020, p. 106). Tierra no asignada en el sentido de no ser una posesión de tierra de extensión definida, una parte explotable en una economía agraria, sino un territorio simultáneamente compartido y prejurídico vinculado al pastoralismo. Esta acepción sería contraria por tanto al *nómos* entendido como “cualquier cosa asignada” (*anything assigned*).⁸⁵ Michel Foucault, que había leído a Laroche, se hace eco de esta divergencia reformulándola del siguiente modo: “el pastor reparte (*partage*), la ley asigna” (1994, p. 140).

Es interesante que Heródoto elija *nomós* (oxítono) para nombrar las provincias de Egipto (nomo) en contraposición al distrito griego (demo): los egipcios “proceden de los siguientes nomos (pues sucede que todo Egipto está dividido en nomos)” (Hdt., 2. 165). Para Laroche, este uso de *nomós* en Heródoto se debe a la amplitud de los terrenos y la anterioridad del uso pastoral respecto al jurídico-político: “el nomo era una extensión de tierra habitable alrededor de una ciudad, antes de ser una provincia administrativa (1949, p. 117). En la misma línea, Píndaro describe Rodas como una tierra de pasto (*nomós*) rodeada de mar” (*Ol.*, 7., 33). En sentido metafórico, en Homero *nomós* designa una suerte de fondo o pasto, es decir una reserva amplia o rica de palabras, “un rico fondo [pasto] de palabras” (*epeōn polys nomós* [ἐπέων πολὺς νομός]) (*Il.*, 20. 249). El término *nomē* (νομή), que designa pasto, tiene algunas variantes clásicas sugerentes, por ejemplo, en Jenofonte *pronomē* (προνομή) designa según Laroche acción de “ir a pastar más allá”, a saber, en un intento de alimentarse del hábitat (p. 120). LSJ lo traduce como *foraging* en el sentido de una “expedición” en búsqueda de alimento, es decir, una incursión.⁸⁶ En

⁸⁵ LSJ, s.v. νόμος.

⁸⁶ LSJ, s.v. προνομή.

la *Ciropedia* leemos: “Además, a quien, en su opinión, conocían mejor el país, les preguntaba por los lugares (*tēn khōran* [τὴν χώραν]) que le supusieran mayores ventajas al ejército, y continuamente organizaba salidas encaminadas a proveerse de forraje (*pronomas* [προνομάς])” (6. 1. 24). Este fragmento designa la acción de rebasar ciertos límites de tierras conocidas, como una incursión en un terreno de jurisdicción imprecisa o bien “un hábitat sin límites reconocidos por los hombres” (Laroche, 1949, p. 117). Por el contrario, *khortonomē* (χορτονομή) designa un pasto cercado en oposición a dichos terrenos imprecisos (p. 120)⁸⁷.

Desde el punto de vista de las formas de ocupar el territorio, Laroche afirma que incluso “los pueblos cultivadores se asientan sobre sus lugares de pasto y sus rebaños” (1949, p. 117). En este sentido pastoral, *nomós* adquiriría el sentido de habitar. Arquíloco canta en este sentido que “ya todo es de esperar”, incluso que “los faunos intercambien con los delfines sus guaridas (*nomón* [νομόν]) marinas” (74 D). En Hesíodo el *nomós* oxítono designa la estancia (“comarca”, en algunas traducciones) del pulpo: “en un día de invierno, cuando el Deshuesado hunde su pie en su casa (*nomón* [νομόν]) sin fuego” (*Op.*, 526). En el libro IV de la *Historia*, en el que el Heródoto nos presenta un rico catálogo de pueblos nómadas, el historiador parece acentuar *nemomai* (νέμομαι) en el sentido del habitar pastoral/nomádico, contra *oikéō* (*oikeō*), como si la segunda designara una residencia y la primera la ocupación imprecisa en un territorio. Por ejemplo, en la presentación de los escitas en el libro IV leemos: “Estos nómadas habitan (*nemontai* [νέμονται]) un país (*khōrēn* [χώραν]) al este que se extiende durante catorce días de viaje hasta el río Gerrus” (Hdt., 4. 19). El sentido del habitar aquí es el de extenderse sobre u ocupar un territorio.⁸⁸

Lo cierto es que, en este punto, el análisis de Laroche es de especial relevancia, ya que hace patente una progresión histórica que ayuda a explicar el mundo griego clásico en uno de sus rasgos determinantes. Según el helenista, desde que con Solón la cuestión agraria entró en crisis, se percibe una tendencia a restringir el uso pastoral de *nomos* y *nemomai*, en el sentido de habitar, tiende a desaparecer. No está de más recordar que la reforma de Solón es conocida por efectuar una repatriación de ciudadanos pobres que habían tenido que emigrar. Si bien no llevó a cabo una redistribución de tierras, la tierra es central en su reforma. Sin entrar en detalles, la recentralización política en la reforma

⁸⁷ LSJ s.v. *χόρτος*, “enclosed place”.

⁸⁸ LSJ recoge este sentido de *νέμω* cuando va acompañado de nombres de lugares, “II. *2. [...] spread over, occupy a country”.

de Solón es expresión de la progresiva consolidación de la *polis* como unidad política. No en vano, Schmitt vio que lo que distinguía a Solón de otros legisladores como Dracon es que creó los *nomoi* que constituyeron una *politeia* (2002, p. 33).

Este proceso de politización de la sociedad vinculado a la consolidación de la *polis* como forma privilegiada de cohabitación es rastreado por Laroche desde un punto de vista estadístico. En Heródoto *nemomai* (νέμομαι) y *oikō* (οἰκῶ) ocurren 36 veces la primera y 20 la segunda, es decir, casi el doble de veces. En Tucídides, por el contrario, el verbo de raíz -nem* ocurre 21 veces contra 78 de *oikō* (οἰκῶ), cosa que revela la progresiva preeminencia del *oikos* como residencia política. Platón apenas hace uso de *nemomai* (νέμομαι) como habitar, lo emplea dos veces contra 59 de *oikō* (οἰκῶ). Demóstenes, en el siglo IV a. C., ha dejado de emplear *nemomai* (νέμομαι) como “habitar”. En Tucídides, además, adquiere un sentido quizá peyorativo pero interesante: emplea *nemomai* (νέμομαι) a propósito de “puebluchos, migraciones, descripciones geográficas” marginales (Laroche, 1949, p. 22). Es decir, se convierte en el término que designa formas de cohabitación que no se adhieren a una idea política de la misma. No olvidemos que la *Arqueología* de Tucídides, sobre la que volveremos, es entre otras cosas un mito de concentración poblacional en el que la premisa o reparto fundamental es la distinción entre migrantes y sedentarios, entre distribución esporádica y concentracional de la población.

En base a estos ejemplos y regularidades, Laroche afirma que en el paso del mundo arcaico al clásico se produce una reducción y una “reclasificación” (*reclassement*) de los sentidos de *nemō* (νέμω). En Heródoto la diferencia entre las dos formas de habitar tendería a ser política: *oikō* (οἰκῶ) significa “habito en una ciudad”, es decir, en una casa (*oikos*). Opone, por tanto, las poblaciones nómadas a las poblaciones políticas vertebradas según la relación *oikos-polis*. El verbo *nemomai* (νέμομαι) en el sentido de habitar deviene progresivamente poético (alegoría bucólica) a partir del siglo IV. Nuevamente, no podemos dejar de mencionar que Foucault repara en *Omnes et Singulatum* que la metáfora política del “pastor”, habitual en el mundo homérico (*poimēn laōn*), no aparece ni en Isócrates, ni en Demóstenes, ni en el propio Aristóteles (1994, p. 140). Confirmando este desarrollo, Eurípides usa *nomós* (oxítano, pastoral) para designar el “hábitat de los griegos de otra época” (Laroche, 1951, 117).

Podemos resumir lo desplegado así: el campo y la ciudad entran en tensión o se contradicen del mismo modo que *nomós* contrasta con o se opone a *polis*. Si esto es cierto, la *polis* como toma y asignación jurídico-política del espacio no se confundiría con su

acepción pastoral. En uno se reparte un común distribuido en lotes exclusivos; en el segundo, se efectúa una distribución en ausencia de partes apropiables. Llegados aquí podemos comprender mejor la apuesta de Deleuze contra este complejo político, jurídico y habitacional contra el que el autor piensa el *nomos* a partir del *nomós* pastoral. Esta es la principal seña de cómo su compromiso anti-schmittiano, que lo inhabilita para elaborar una política en el sentido literal del término, se asienta en estas consideraciones que venimos haciendo en una nota al pie de *Différence et répétition*:

Laroche muestra que la idea de distribución en νόμος-νέμω (*nomos-nemō*)⁸⁹ no consiste en una idea simple de reparto (*partage*) (τέμνω, δαίω, διαιρέω [*temnō, daiō, diaireō*]). El sentido pastoral de νέμω (*nemō*) no implica sino tardíamente el reparto de la tierra. La sociedad homérica no conoce ni recinto (*enclos*) ni propiedad de los pastos: no se trata de la distribución de la tierra de las bestias, sino al contrario de distribuir las ellas mismas, de repartirlas aquí y allá en un espacio ilimitado, bosque o flanco de montaña. El νόμος (*nomos*) designa de antemano un espacio sin límites precisos (por ejemplo, la extensión entorno a una ciudad). De ahí proviene también el tema de lo “nómada”. (1968, p. 54, n. 1)

Para Deleuze y desde el punto de vista del espacio pastoral/nómada, la noción de parte no tendría ninguna pertinencia. El pastor/nómada opera una distribución que no es un reparto jurídico de partes que puedan ser luego contestadas, repartidas, o refiguradas mediante, por ejemplo, un *anadasmus* o redistribución de lotes de tierra. Se trata de una “distribución-partición (*distribution-sharing*) que no es un acto jurídico, sino un [reparto] similar a una dispersión, ciertamente ordenada, en el sentido de un poder (*power*), como la *puissance* del rebaño (*flock*) tal como es practicada por el pastor y/con su rebaño” (Zartaloudis, 2020, p. 142). Desde aquí se podría elaborar una reevaluación del pastoralismo a la luz de la libre distribución y la libre movilidad de los individuos y grupos, así como de los usos no jurídicos o apropiativos del territorio. Tomemos el ejemplo de Eumeo en la *Odisea*. El porquero tiene que elegir tierras a su conveniencia, tiene que “repartir las bestias en grupos, con la ayuda de perros, empujarlos de derecha a izquierda, arreglarlos, disponerlos, separarlos o reagruparlos según las circunstancias” (Laroche, 1949, 116). Es decir, el pastor (*nomeus*) es aquel quien dispone o “distribuye los bueyes en el campo” (*nemei bous en agrō* [νέμει βούς ἐν ἀγρῶ]), en el sentido de “yo reparto, yo dispongo aquí y ahí”. O también: “los bueyes son repartidos en el campo”

⁸⁹ Deleuze comete aquí un error tipográfico al no distinguir el *nomos* oxitono del barítono (*nomós/nomós*).

(*nemō bous en agrō* [νέμω βοῦς ἐν ἀγρῶ]). Lo decisivo del análisis de Laroche en relación con nuestra investigación es lo siguiente: en estos ejemplos no se les atribuye a los bueyes una parte de tierra, sino que son distribuidos aquí y allá, en puntos singulares y remarcables de una extensión dada. El acto de toma/asignación de un lote o parte está por tanto ausente.

La libre distribución, la movilidad sin foco (no por ello desordenada) implícita en esta idea de *nomós* se puede apreciar en otros ejemplos. Siguiendo los ejemplos de Laroche, Zartaloudis o Chantraine, apreciamos que el sentido pastoral de *nemō* se emplea en Homero para metaforizar la ya mencionada distribución errática del fuego: “Así marcharon entonces como si toda la tierra fuera barrida (*nemoito* [νέμοιτο]) por el fuego; [...]. Así, la tierra gimió mucho a su paso” (*Il.*, 2. 780). En el marco de la tragedia ática, en *Las Traquinias* de Sófocles el extravío se califica de nómada y se aplica a los animales, en concreto cuando Ifito sigue la pista en Tirino a unos “caballos extraviados (*nomadas* [νομάδας])” (271). Heródoto opone el nómada (*nomades* [νομάδες]) de África del norte a los *arotēres* (ἀροτήρες), “cultivadores” (Laroche, 1949, p. 121). La diferencia obviamente no es simplemente económica. Se trata más bien de que nómadas y agricultores establecen una relación con el territorio heterogénea y relativamente incompatible que define una “manera” de relacionarse con el mundo diferente.

Volviendo a un plano filosófico, en Deleuze, el problema del *nomos* reaparece con fuerza en *Mille Plateaux*. Para Deleuze y Guattari, como para Foucault en el ejemplo citado, el *nomos* y el *logos* se oponen como el espacio liso y el estriado, como el *partage* y la asignación: “en todos los aspectos, hay una oposición del *logos* y del *nomos*, de la ley y del *nomos*” (1980, p. 458). El *nomos* del que hablan, escriben Deleuze y Guattari, es muy diferente de la ley o de la “forma-Estado”, fácilmente reconocible “dirigiéndose siempre al reconocimiento público” (p. 446). En esta última afirmación nos interesa especialmente la coimplicación entre la forma-Estado y la idea de publicidad, en contraste con ese otro *nomos* que apela a otra espacialidad sin un ámbito de aparición público. Para Deleuze y Guattari el *nomos* pastoral/nomádico sería ajeno a la distinción entre gobernantes y gobernados (p. 456). La afirmación es controvertida, aunque solo parcialmente. Por un lado, la noción de un poder pastoral de Foucault se define justamente como “el poder del pastor [que] se ejerce esencialmente sobre multiplicidad en movimiento” (2004, p. 129). Si embargo, es interesante que Foucault sea en todo momento sensible a la distinción entre *nómos* y *nomós*, al sentido jurídico-político de *nomos* y a su sentido pastoral/nomádico.

En concreto el dios griego, afirma Foucault, “es un dios territorial, un dios *intra muros*, tiene su lugar privilegiado, ya sea la ciudad o el templo. El dios hebreo, por el contrario, es un dios que marcha, se desplaza, erra” (2004, p. 129). El poder pastoral no se confunde por tanto con el poder *intra muros* de los griegos. Y como analizaremos en detalle, por norma general, cuando los griegos hablan de grupos dados a la movilidad, no emplean *arkhē* (pensamos por ejemplo en la *Arqueología* de Tucídides) (ver Payen, 2006). Sí lo hacen cuando fundan una colonia, haciendo converger el comienzo cronológico con la institución del mando.⁹⁰ Habría por tanto una vinculación entre esa forma específica de poder y un régimen territorial que define el espacio por exclusión.

Si remitimos lo desplegado a Rancière, podemos afirmar que el *nomos* pastoral recoge ese reparto que el autor piensa en relación con la común participación en el *logos* o la libertad, así como en el espacio de razones que es el pensamiento. Lo que nos interesa es que esa común participación ahora puede proyectarse espacialmente. El espacio pastoral/nomádico se multiplica justamente sin contar sus partes. En un plano especulativo, Jean-Luc Nancy recogerá lo esencial de este reparto espacial en *L'expérience de la liberté*. Nancy, siguiendo a Deleuze, dirá del desierto: “no es el acrecentamiento de la devastación, sino el crecimiento de su propio espaciamiento en tanto que habitación nómada” (1988, p. 187). Desde el punto de vista pastoral/nómada, no habría por tanto una mala cuenta de las partes porque no hay cuenta de partes en primera instancia. Y no hay cuenta de partes porque la tierra no está “jurídico-económicamente limitada” (Zartaloudis, 2020, p. 142). Veronique Bergen se refiere al problema del *nomos* en Deleuze del siguiente modo: “La pureza y el vacío del acontecimiento representan el dinamismo de un infinito que se distribuye en un espacio abierto que no está dividido en unidades discretas. El espacio liso del *nomos* presenta así una transitividad propia” (2001, p. 700, n. 224).

Finalmente, nos gustaría hacer alusión al comentario que Philippe Mengue hace en *Deleuze et la question de la démocratie* (2003). Mengue critica que Deleuze sea incapaz de ver la “fluidificación” que supone la democracia, tal como la piensa Lefort. Mengue recoge la idea de Claude Lefort según la cual en la democracia se disuelven los asideros últimos de la certitud y argumenta que “el desconocimiento deleuziano en relación con la democracia es el de no tener en cuenta esta disolución subyacente de los asideros y fundamentos” (2003, p. 200). Creemos que es el propio Mengue quien está

⁹⁰ Ver *Apollon le couteau à la main* (Detienne, 1998).

perdiendo de vista la incompatibilidad entre la democracia como forma eminentemente sedentaria de distribución espacial y el «paso atrás» de Deleuze que toma como punto de partida una concepción preclásica del *nomos* sobre la que proyecta su particular igualitarismo. Al fin y al cabo, y es lo que veníamos desarrollando, si hay un asidero se encuentra más bien en la relación *polis*-democracia. La fluidificación democrática encuentra siempre su camino de retorno en la comunidad territorial y jurídicamente definida que conocemos como *polis*, cosa que dificulta que la democracia se desprenda de su deuda schmittiana.

El nomos de la tierra

Nos falta hablar del *nomos* de la tierra, del *nomos* como toma y posesión, que, entendemos, ha marcado la historia política griega y occidental y de la que tenemos una muy buena conceptualización en Carl Schmitt. Lo primero que se debería afirmar es que, a pesar de las conocidas imprecisiones etimológicas en las que incurre, Schmitt no es en absoluto ajeno al sentido pastoral de *nomos* (por ejemplo, comenta la obra de Emmanuel Laroche en «Nomos-Nahme-Name»⁹¹). La operación de Schmitt es opuesta a la de Deleuze. Allá donde Deleuze ve en la distinción *nómos/nomós* una bifurcación histórica que es a su vez una bifurcación en cuanto al sentido de la cohabitación o del ser en común, Schmitt ve una estructura triple que da preeminencia al *nómos* jurídico-político como asentamiento y apropiación (*Nahme*), es decir, como asignación o “primera adjudicación (*Zuteilung*) concreta y constitutiva” (2002, p. 39). Para Schmitt, a partir de los análisis de Max Pohlenz y Walter Porzig, la diferencia entre *nómos* y *nomós* (oxítono/barítono) es irrelevante (la atribuye a eruditos alejandrinos), lo que permite postular, contra la equivocidad que toman por válida Laroche, Zartaloudis y en un plano especulativo Deleuze, una univocidad primitiva de *nomos* y su unidad esencial como un ordenamiento (*Ordnung*) vinculado al asentamiento o la localidad (*Ortnung*). Si tuvieramos que poner un ejemplo, la figura de la toma de la tierra queda bien ejemplificada en la figura del *geōnomos* (γεωνόμος) que asignaba/distribuía entre los colonos migrantes los lotes del yermo sobre el que se fundaría la colonia o *apoikia* (Zartaloudis, 2020, p. 98).

⁹¹ Tampoco, por cierto, al sentido musical: “Ciertamente es significativo que *nomos* también puede tener el sentido de una sucesión de tonos o sea de un orden musical. Pero ante todas estas imágenes distintas, hemos de tener en cuenta, con respecto a nuestro contexto jurídico-histórico, que esta palabra no debe perder su vinculación con un acontecimiento histórico, con un acto constitutivo de ordenación del espacio” (Schmitt, 2002, p. 36).

En *Tierra y mar* Schmitt recogerá también los tres sentidos de *nomos*: dividir (*teilen*) y distribuir (*verteilen*), pero también el de pastar (*weiden*) (2019, p. 58, n. 1). En *El nomos de la tierra* también vincula *nemein* a dividir y pastar, pero añade que piensa lo segundo como “la primera medición y partición de los campos de pastoreo” (2002, p. 36). Schmitt concibe el *nomos* pastoral como «pasto cercado» en relación con la línea divisoria originaria, es decir, en relación con la primera partición espacial (*Ur-Teil*) y su producto. Schmitt, contra Deleuze, concibe el pastoreo en todo momento como explotación intensiva de recursos: “el tercer significado de *nemein* es ‘pastar’ (*weiden*), es decir, el uso, el cultivo y la explotación del terreno obtenido mediante la división”. Los tres aspectos forman un sistema jerárquico en el que “tomar, dividir y explotar son, en este orden, los tres conceptos fundamentales de todo ordenamiento concreto”. En «Nomos-Nahme-Name» (1959) reformula la tríada, acentuando su dimensión económica, como “apropiación, distribución y producción”, procesos primarios de la historia humana (2006, p. 327).⁹²

Pero ¿a qué se debe esta reconceptualización productiva del *nomos* pastoral? Desde nuestro punto de vista, responde a dos razones correlativas: en primer lugar, a la institución de las condiciones fundamentales de un marco jurídico vinculado a cierta propiedad y, en segundo lugar, a la concepción de la toma de la tierra como apropiación de un recurso económico explotable a partir del cual se podrá efectuar, precisamente, toda distribución de partes ulterior. El problema es por tanto económico y jurídico y distingue a pueblos sedentarios y nómadas. Para Carl Schmitt, “la historia de todo pueblo que se ha hecho sedentario, de toda comunidad y de todo imperio se inicia en cualquier forma con el acto constitutivo de una toma de la tierra” (2002, p. 10). Eso se debe a que en el mundo nómada (o si se quiere pastoral) las “redivisiones y distribuciones” (*Neu-Teilungen und Verteilungen*), cree el jurista, son “perennemente provisionales” (Schmitt, 2006, p. 341). Esta provisionalidad en la distribución impide acumular para redistribuir en el sentido propio del término, de ahí que Schmitt entienda que “los pueblos que se han asentado y viven en casas no pueden redistribuir continuamente” (p. 345). La sedentarización por tanto cambia la naturaleza de la distribución pudiendo fijar un orden estable y duradero que sienta las bases de una economía redistributiva de la acumulación. Cuando leemos

⁹² Schmitt parece adoptar un modelo redistributivo que reconoce en el socialismo: “es precisamente porque el socialismo puso el problema del orden social en términos de división y distribución, volvió a plantear el problema de la secuencia y la evaluación de los tres procesos originales de la vida social y económica”, es decir, “apropiación, distribución y producción” (2006, p. 333).

que en ese momento es cuando irrumpió en la historia “el poder constitutivo” de la “división originaria” o “*divisio primaeva*”, no podemos dejar de lado el elemento económico vinculado a dicho evento que determina en alto grado la movilidad.⁹³

Schmitt reconoce que la movilidad nómada dificulta la acumulación de recursos y, de manera interesante, tiende a confundir el momento de la apropiación con el momento de la distribución, haciendo de toda apropiación una apropiación provisional, negación de la toma en un sentido originario. Si acudimos a la antropología, como escribe James C. Scott “la seguridad de subsistencia para cazadores y recolectores radicaba, precisamente, en su movilidad y en la diversidad de fuentes de alimentos” (2022, p. 69). Y, según Alain Testart, el cazador de grandes presas no puede sino compartir lo cazado. Por el contrario, en las sociedades a *stock* se revierte, argumenta, una norma decisiva, la ley nómada del reparto alimentario según la cual el cazador que obtiene la presa no tiene un control privilegiado sobre su distribución (2022, p. 324).⁹⁴ Esta ausencia de propiedad sobre lo cazado, la desposesión del productor y la ausencia relativa de un *stock*, caracterizarían el mundo de los cazadores-recolectores nómadas. Y si bien los nómadas también almacenaban, ello no se hacía en la misma escala que la de los pueblos sedentarios avanzados: “la vaca es el granero de los hausa” (Scott, 2017, p. 70). Ello tiene consecuencias sobre el régimen reproductivo y las dinámicas demográficas.⁹⁵

Si estos apuntes son pertinentes es porque, en el marco de la reciprocidad de los cazadores-recolectores sedentarios, el *potlach*, por poner un ejemplo conocido, funciona a menudo como un tributo ligado a una jefatura (*chefferie*). La desposesión en favor de la comunidad se invierte en un tipo de desposesión favorable a una “capa social privilegiada” (Testart, 2022, p. 328).⁹⁶ Como veremos en detalle, en el mundo sedentario, “el granero del jefe sirve para socorrer a los pobres, para organizar fiestas o promover

⁹³ La libre movilidad en el continente norteamericano cesó con el agotamiento de la tierra libre (Testart, 2002, p. 317). Es decir, cuando la tierra ocupada satura el espacio ocupable, la movilidad cesa de ser libre.

⁹⁴ En su análisis de los Guayaki (Achés), Pierre Clastres detecta la misma limitación. El cazador nómada, para quien la formación de un *stock* es innecesaria, renuncia al monopolio sobre el reparto de la presa: “los animales que han sido matados no deben ser comidos por uno mismo” (1974, p. 99).

⁹⁵ “Las poblaciones sedentarias limitan deliberadamente su reproducción. La logística necesaria para poder trasladar el campamento con regularidad vuelve engorroso, si no imposible, tener dos niños que deban ser llevados en brazos a un mismo tiempo” (Scott, 2017, p. 112).

⁹⁶ Testart distingue no entre sociedades cazadoras recolectoras y sociedades de la agricultura, sino entre sociedades de la acumulación (sociedades a *stock*) y sociedades de la no acumulación. Las primeras tienden a la sedentarización y la segundas a la libre movilidad. Las primeras llevan a cabo una explotación intensiva de recursos acumulables, mientras que las segundas, no. Las primeras promueven el crecimiento demográfico mientras que las segundas evitan la reproducción excesiva, liberando a las mujeres de la obligación reproductiva a la que están expuestas en las sociedades sedentarias. Podríamos afirmar que la estatuaría íbera, famosa por sus mujeres sedentes, es impensable en un mundo de amuletos y figuras esculpidas pero móviles.

una política de trabajos utilitarios” (p. 330). Esto tiene consecuencias sobre la organización del poder que podemos resumir con las siguientes palabras de Marshall D. Sahlins, que Carl Schmitt podría suscribir: “la redistribución es el caudillaje (*chieftdom*) en términos de economía” (1984, p. 148). Lo que queremos recalcar a partir de lo expuesto es que, si hay un fundamento de la decisión soberana, no se halla únicamente en la determinación de un dentro y un fuera o un arriba y un abajo, sino en el hecho económico sobre el que se apoya el derecho de asignar las partes a distribuir, problema que como hemos visto se halla en el corazón del trabajo de Rancière. La provisionalidad de las apropiaciones del nómada sería por tanto incompatible con la economía del *oikos* sedentario, que se sostiene justamente sobre cierta capitalización mediante la cual se forma el modelo redistributivo que Schmitt hace suyo.⁹⁷ El problema es por tanto territorial y económico, espacial y distributivo, y apela al corazón del problema de la soberanía. No hay soberano sin un mínimo excedente a redistribuir.

Según Schmitt, el *nomos* adquiere concreción mediante las oposiciones que instituye, separando por ejemplo “un orden (*Ordnung*) de un desorden sin paz (*Friedlosen Unordnung*), un cosmos de un caos, una casa (*Haus*) de una no-casa (*Nicht-Haus*), un recinto (*Hegung*) de un desierto (*Wildnis*)” (2002, p. 15). La figura del yermo o desierto (*Wildnis*) reaparece aquí en su sentido antipolítico, es decir, en oposición a un orden sedentario (condición de *polis*) y marcado por un déficit ontológico deducido de la simple ausencia de recinto o domicilio asignado. *Nomos* es para Schmitt el “acto primitivo” (*Ur-Akt*) de tomar la tierra mediante una primera partición (*Ur-Teil*). Schmitt sentenciará la cuestión así: “en el principio está la valla” (*Am Anfang steht der Zaun*) (2002, p. 41). Este primer acto de apropiación es la “disposición de disposiciones” (*Setzung von Setzungen*), el *ordo ordinans*, la forma formante de las normas jurídicas particulares. O empleando sus referencias del griego, es el *thesmos* que da la medida de todos los *nomoi*.⁹⁸

Es interesante cómo Heidegger lleva a cabo una interpretación de *nomos* próxima a la schmittiana. En *Carta sobre el Humanismo* (1946), escribe que *nemein* (νέμειν) significa en griego una “asignación” (*Zuweisung*). El término *nomos*, por tanto, no remite

⁹⁷ No deberíamos estereotipar a los nómadas, en primer lugar, porque es una categoría heterogénea y, en segundo lugar, porque, como recuerda François Hartog (2001), entre los escitas el rey establece a su manera un centro simbólico y jerárquico. Ahora bien, esa tesis le permite concluir justamente que el poder niega el nomadismo, es decir, la libre movilidad, al operar el cierre del cuerpo colectivo.

⁹⁸ Para K. Stergiopoulou (2014), quien no da mucho crédito al trabajo etimológico de Schmitt (en especial a la sorprendente deducción de *nehmen* a partir de la semejanza acústica con *nemein*), *nomos* no sería para el autor alemán lo mismo que *Gesetz* o *lex*. Como acto instaurador puede atribuirse más bien *thesmos*, afirma Stergiopoulou, en el sentido en que la idea de *nomos* remite a un acto instaurador (*thesmos, tithēmi*).

únicamente a ley (*Gesetz*), sino a un acto de asignación que es capaz de crear una conjunción (*Fuge*) vinculada al suelo. En particular a una “estancia” (*Aufenthalt*) que habilita hacer “experiencia” (*Erfahrung*) de lo “estable” (*haltbar*) (2018, p. 90). En uno de sus cursos de 1934, la realidad económica vinculada a la localidad se hace patente cuando escribe que “la historia nos enseña que los nómadas no solo se han convertido en nómadas por la desolación de los páramos y las estepas, sino que a menudo han dejado atrás páramos donde encontraban tierras fructíferas y cultivadas” (2013, p. 55). Haga lo que haga el nómada, su valor esencial es el de la infertilidad o la infecundidad que cualifica su relación con el mundo.⁹⁹

Lo que nos interesa, sin embargo, es que, si el cultivo y la fertilidad son importantes para Heidegger, es porque constituyen la precondition del mando, producto de la secuencia que vincula el sitio (*Statt*) con el Estado (*Staat*). Este hecho se explicita en su curso sobre la filosofía del derecho de Hegel (1934/35), donde aparece el problema del caudillaje vinculado al reparto (*Verteilung*). El ser se piensa como la división (*Riss*) que deja ser a la sociedad bajo la forma de la partición/asignación (*Zu-teilung*) y promueve “el aparecer del Estado en sus pilares básicos”. Cosa que da pie a la siguiente pregunta vinculada a la responsabilidad del *Führer*: “Distribución (*Verteilung*) — ¿en qué sentido?” (Heidegger, 2014, p. 183; GA 86, p. 171). En su época tardía, tampoco se desvinculará de una concepción del *nomos* eminentemente sedentaria, por ejemplo en «Construir, habitar, pensar» o «Poéticamente habita el hombre».¹⁰⁰ En palabras de Jose Luis Villacañas: “Frente a la ley positiva, ambos, Heidegger y Schmitt, hablaban de *Recht* como una dimensión vinculada a *Ordnung und Ortung*” (2014, p. 271).

Volviendo a Schmitt, para el jurista alemán la toma o apropiación también es la precondition del reparto (*Verteilung*). Schmitt entiende la toma como la adquisición de recursos materiales, ya sea bajo la forma de un territorio a repartir en lotes o el robo de

⁹⁹ El comentario antisemita de Heidegger en sus cursos de 1933-34 sí resalta por el contrario la equivocidad de *nomos*: “Para un pueblo eslavo, la naturaleza de nuestro espacio alemán se revelaría definitivamente de forma diferente a cómo se nos revela a nosotros; para los nómadas semitas, quizá nunca se revele en absoluto” (2013, p. 56). Obviamente, Heidegger ve en este nomadismo un déficit vinculado a la desertificación o desolación del mundo.

¹⁰⁰ Es ciertamente notable esta semejanza cuando leemos en *Poéticamente habita el hombre* acerca de cierta “toma de medida” (*Mass-Nahme*) que determina las medidas ulteriores de todo habitar, del “lugar donde y desde donde se reúne” (*Ort wohin und woher versammelt*) (p. 145, *198). En «Construir, habitar, pensar» leemos además que el habitar “instala” o “establece” (*einrichten*) la Cuaternidad a partir del “lugar” (*Ort*) (Heidegger, 2001, p. 117, *153). El lugar es la condición de que haya una casa (*Haus*), un abrigo (*Hut*) del que se deduce una “residencia” (*Aufenthalt*), una estancia como cierto domicilio. Por eso puede afirmar conjugando *pèρας* (límite) y *ὄρισμός* (frontera) en un vocabulario presuntamente originario, que el “espacio es esencialmente lo aviado... lo que se ha dejado entrar en sus fronteras” (*in seine Grenze*)” (p. 114, *150).

un ganado a distribuir en pedazos de carne. No en vano para Schmitt el robo de las reses de Heracles que relata Píndaro es un “acto instaurador mítico del orden” (*eine tat des mythischen Ordnungstifters*) (2002, p. 39). El robo de las reses tiene la “fuerza normativa de lo fáctico” constitutiva de todo derecho. El *nomos* es *basileus* en el mismo sentido en que Heracles se hizo con los bueyes de Gerión “sin haberlos ganado (*anatei* [ἀνατεί]) ni comprado (*apriatas* [ἀπριάτας]) (Pi., *Fr.*, 169) —brevemente, impunemente o fuera de toda jurisdicción, es decir, anárquica y excepcionalmente. La irrupción de esta figura heroica nos interesa porque la determinación espacial (*Ortnung*) exige la institución de un vínculo jerárquico vehiculado por la fuerza (*bia*). Lo que el episodio ilustra es la tensión y correlación entre saqueo, reparto y derecho. No es de extrañar, por eso, que, en su artículo «Nehmen–Teilen–Weiden» Schmitt escriba: “Por supuesto, el saqueo debe cesar, pero la apropiación (*Nehmen*) como condición previa a los nuevos repartos no” (2006, p. 334). Pero a menudo no está claro dónde comienza y acaba el saqueo.

Todo ello conduce a una conclusión que haremos nuestra y la incorporaremos en nuestra indagación histórica, tal como se podrá apreciar en el análisis de la sociedad heroica. La referencia al hurto como acto instituyente o, dicho de otra manera, la referencia a un privilegio idéntico a la apropiación habla de la toma de la tierra como una suerte de acumulación originaria. A pesar de las críticas que Schmitt le dirige por primar la producción sobre la toma, Marx había delineado un esquema semejante en su teorización de la acumulación originaria. La acumulación originaria es coactiva o del orden de la apropiación directa de bienes, del expolio y el saqueo. Marx describe la acumulación originaria como la “expropiación del producto directo” (2015, p. 658). El proceso de expropiación llamado “*clearing estates*”, por ejemplo, parece responder menos a una lógica productiva que a una violencia apropiativa productora de derecho.¹⁰¹ Lo cierto es que solo entonces se puede plantear el problema de la legitimidad del reparto, lo que reproduce los rasgos fundamentales del modelo schmittiano como reiteración del mito apropiativo. Habría, por tanto, una economía implícita en todo derecho. Schmitt lo describe así: “solo un dios, que creo el mundo de la nada, puede dar y distribuir sin tomar (*nehmen*)” (2006, p. 351).

¹⁰¹ “El despojo de los bienes de la Iglesia, la fraudulenta enajenación de los dominios del Estado, el robo de las tierras comunales, la transformación de la propiedad feudal y de los clanes en propiedad privada moderna, llevada a cabo por medio de la usurpación y con terrorismo despiadado: he aquí los métodos idílicos por medio de los cuales se desarrolló la acumulación originaria” (Marx, 2015, p. 654).

Cuando Schmitt pone la toma en primer lugar en la secuencia *Nehmen–Teilen–Weiden* está efectuando una decisión interpretativa y política, a todas luces económica, que antepone la adquisición mediante la conquista, descubrimiento o expropiación a cualquier otra forma de adquisición de bienes (Schmitt, 2006, p. 329).¹⁰² Si la condición del reparto es el acopio, la primera forma de adquisición viene a ser una toma prelegal (violenta o pacífica). Ahora bien, eso hace de la toma/apropiación y la institución de un ordenamiento jurídico propiedades esenciales de un mismo gesto constituyente.¹⁰³ Ahora podemos comprender mejor por qué el *nomos* de la tierra orbita en torno a la idea de parte/cuota o que se asigna a cada uno lo suyo (el *Anteil* del *Anteilseigner*, el *share* del *share-holder* o la participación del accionista). Al respecto, es sumamente interesante cómo las licitaciones clásicas comprendían sociedades privadas de varios participantes, como atestiguan las sociedades mineras del Laurión en el siglo IV, que pagaban por ellas (ver Flament, 2017). El vocabulario de estos acuerdos es revelador: cada parte (*meris = meros*) determinaba mediante una aportación en especie el grado de participación en una empresa entre particulares (*metochē* o *koinōnia*). El modelo de la participación (*methexis*) que Aristóteles eleva al rango de paradigma de la relación del ciudadano con la *polis* y que Rancière toma como condición de su reflexión (el tener parte en el sentido de la *methexis*), allá aquí su expresión económica concreta. A modo de síntesis, abstractamente *nomos* remite a ley y propiedad, pero llevado a términos concretos *nomos* significa para Schmitt: “el pollo que cada agricultor que viva bajo un buen rey toma el domingo, la parcela de tierra que el granjero cultiva como su propiedad y el coche que cada trabajador americano tiene aparcado en su garaje” (2006, p. 327). En la jerga de Rancière, designa la distribución/adjudicación de partes exclusivas.

En línea con lo dicho, para Schmitt *nomos* es la condición de *arkhē* y *kratos*, de manera que los engloba: el primero remite al aspecto teológico del poder y el segundo implica fuerza y, de manera sugerente, “ocupación”. El tipo de *politeia* es poco relevante:

¹⁰² De ahí la centralidad del “título” en sus análisis sobre Marx. Cuando el proletariado se enfrena al empresario, lo que se juega es decidir quién es “el señor de la riqueza moderna” (Schmitt, 1992, p. 22). Y cuando Marx y Engels incluyen a la «chusma» (unión de los desposeídos y las clases peligrosas) como parte del «proletariado», lo que hacen es otorgarles “una dignidad social” (p. 47). Las operaciones económicas son para Schmitt operaciones jurídico-políticas.

¹⁰³ Es cierto que el asentamiento (*Ortnung*) delimita un dominio enfrentado a un “espacio libre” (*freier Raum*) que toma figuras históricas diversas como el mar libre o el *hinterland*, el interior inexplorado, pero este espacio libre es pensado en todo momento como espacio apropiable, es decir, como objeto de nuevas particiones y repartos, formando parte del mismo modelo económico y jurídico descrito. En el caso concreto de los siglos XV y XVI, lo libre se definiría como el “campo libre (*ein freies Feld*) para la ocupación y expansión europea” (2002, p. 51). Ocupación y expansión que implican un componente económico vinculado a la acumulación.

“cuando Heródoto, Jenofonte o Platón hablan de la tiranía, y la caracterizan como anomia, la intención es un poco propagandística, porque [...] quieren decir que el tirano ha destruido un *nomos* particular”. Es decir, no ha destruido el *nomos* como *ordo ordinans* o, en nuestras palabras, la *polis* como localidad. Es más, Schmitt asume en todo momento la variabilidad de las formas jurídicas particulares, así como del *nomos* constituyente. Y es aquí donde la similitud con Rancière se torna especialmente interesante, ya que el acto primitivo de la toma está sujeto a “nuevas distribuciones” o “*anadasmoi*” (redistribuciones de los *klēroi* o lotes). O, dicho de otra manera, la institución de un orden jurídico presupone “modificaciones disolutivas del acto constitutivo de ordenamiento” (Schmitt, 2002, p. 45). La anarquía de todo ordenamiento está presupuesta también en Schmitt, cosa que nos hace pensar que el gesto de Rancière consiste en tomar los presupuestos de Schmitt invirtiéndolos en un sentido contra-soberano. No es el soberano quien decide sobre la excepción, sino el *dēmos* quien impone un estado de excepción democrático.¹⁰⁴

En Schmitt las transformaciones del *nomos* no niegan el *nomos* como partición primera creadora de ordenamiento, sino que modulan el *nomos* primero dando pie a transformaciones y eventualmente a “un nuevo *nomos*”, siempre en un sentido apropiativo (Schmitt, 2002, p. 45). Que haya un nuevo *nomos* significa que no solo se modifican los repartos específicos, sino que lo que se transforma es la textura misma del *nomos*. Por sorprendente que parezca, y como afirma Schmitt en *Tierra y mar*, la disolución del ordenamiento implica también un nuevo y particular reparto de lo sensible, ya que toda partición implica la posibilidad de disolver el ordenamiento existente, cosa que lleva consigo “el cambio y la variación notable de la imagen de la tierra (*Erdbildes*)” (2019, p. 59). Estas modificaciones disolutivas de lo que llama “*situation établie*” son para Schmitt testimonio del carácter no “petrificado” de la historia, de la historicidad de la propia historia.

¹⁰⁴ Panu Minkkinen ha comparado a Schmitt y a Rancière en base al elemento agonístico común a ambos autores. Si Schmitt introduce el antagonismo contra la neutralización liberal de la política, Rancière postula la potencial irrupción del litigio político como interrupción del orden policial o el consenso liberal, que es otro modelo de neutralización de la política. En Schmitt, hay política siempre y cuando se dé una “amenaza potencial” (2018, p. 144). Para Rancière, aunque rara, la política también se da como posibilidad siempre actualizable de la interrupción divisora que suspende la cuenta de las partes de manera excepcional. Creemos que la comparación no es injustificada. Pero hay otro aspecto que pasa habitualmente desapercibido y es quizá más relevante si queremos cuestionar las “condiciones de posibilidad” del tener-parte, es decir, de la *methexis* política, a saber, la economía redistributiva que subyace al modelo de Rancière y Schmitt.

Los actos de disolución redistributiva de las partes son como para Rancière raros: “no son algo cotidiano, pero tampoco son acontecimientos de tiempos pasados que ya no tienen para nosotros más que un interés arqueológico o histórico” (Schmitt, 2002, p. 59.). Además, son testimonio del dinamismo implícito en la autoridad soberana, de la “división” de la propia soberanía y por consiguiente del cuerpo social en su conjunto. Si bien la soberanía presupone un secreto, una presunta opacidad, la centralidad del poder implica una constante y pública reafirmación de sí: “cada día, cada hora, el poder busca asegurar, justificar, y consolidar su poder otra vez” (Schmitt, 2006, p. 337). La excepción y la norma se confunden por tanto en una repetición que revalida el prestigio soberano cada vez. De manera interesante, la ontología política de Schmitt hace confluir el evento (decisión, excepción) y el proceso (acumulación, estabilidad). Este trabajo de la división sería idéntico a la institución de un orden jurídico público. Schmitt, obviamente, no habla de tal o cual soberano, sino de la necesidad de revalidar y reasentar el *nomos* cada vez mediante una decisión constituyente y discriminadora, so pena de caer en una indistinción jurídica. Es decir, el *nomos* implica la repetición de la primera apropiación, del primer hurto creador de derecho. Repetición que a su vez no puede sino prolongarse indefinidamente en virtud de la naturaleza autotélica del ordenamiento. Como veremos la *polis* no es en absoluto ajena a esta dinámica autorreproductiva.

1. 8 . Igualdad y bote común

Llegados a este punto, estamos en mejor posición para comprender lo que se juega en la noción de reparto que Rancière pone en el centro de su pensamiento. Como hemos visto, en términos espaciales habría una heterogeneidad en las formas de ocupación o distribución del espacio o el territorio pastoral o jurídico-político. A su vez habría dos tipos de economía vinculados a dichas formas de distribución. La propia obra de Rancière oscilaría entre una y otra, situándose en el intervalo entre un reparto vinculado a la movilidad y una distribución vinculada tácita o explícitamente a la toma y asignación jurídico-política de la tierra. Si bien en un plano antropológico las relaciones entre nómadas y sedentarios guardan gradaciones, lo que nos interesa a nosotros es presentar la bifurcación o disyunción entre una forma de reparto y otra. Siguiendo lo expuesto en anteriores apartados, el mundo griego es testimonio de cómo la *polis* se fue consolidando mediante la neutralización del reparto pastoral del espacio. Lo veremos más en detalle,

pero los mitemas nómadas/pastorales (divinidades menores como las ninfas, figuras como la del Cíclope) operan en el imaginario griego como figuras exteriores a la *polis* en relación con las cuales la vida propiamente política se define y determina. Tal como mostraremos, entendemos que la bifurcación es testimonio del carácter histórico y por tanto contingente del complejo *dēmos-polis*.

Es interesante que, para autores como el marxista Kōjin Karatani, la *isonomia* nazca justamente vinculada a una experiencia de la movilidad.¹⁰⁵ Es decir, la igualdad tiene como precondition la libre-movilidad o la libertad de desplazamiento, como el autor japonés afirma, el nomadismo (en su sentido espacial y económico). Su concepción de la igualdad no trabaja la división de la *arkhē*, sino que toma la igualdad en un sentido categórico como no-mando. De ahí que la libertad de desplazamiento sea esencial a la igualdad en la medida que la *arkhē* implica la constitución de una interioridad gobernable y la separación en el interior de un asentamiento de una capa de gobernantes y gobernados (con independencia de quién gobierne o si el *dēmos* se gobierne a sí mismo). Poco importa en este nivel constitutivo el tipo de constitución o *politeia*, lo esencial es entender que el soberano, si se quiere arconte, solo podrá gobernar sobre aquello que sea capaz de interiorizar, es decir, de ligar o vincular. La forma-Estado nace como imposición de un vínculo, es decir, como institución del vínculo de codependencia jerárquica que la libre-movilidad niega. El problema por tanto no se sitúa entre el consenso y el disenso, entre la división del vínculo y su naturalización consensual, sino entre la institución del vínculo o la ruptura del vínculo. Desde este punto de vista, la *isonomia* no contestaría una soberanía inescapable, sino que instituiría las condiciones que impiden su emergencia. La distinción entre *nomos* pastoral y *nomos* jurídico-político (no tematizada por Karatani) nos permite pensar justamente esta doble posibilidad. Podemos formularlo así: desde este punto de vista el tener-parte y el ponerse aparte, el pacto y la deserción, adquieren el mismo estatuto. Cosa que permite evitar pensar la movilidad como una suerte de caída, otorgándole por lo mismo un contenido positivo concreto.¹⁰⁶

¹⁰⁵ Nos referimos a las obras *The Structure of World History. From Modes of Production to Modes of Exchange* (Karatani, 2014) y la breve obra *Isonomia and the Origins of Philosophy* (Karatani, 2017). En relación con la segunda, hemos de decir que, si bien el argumento nos parece convincente en un plano especulativo, hemos de tomar distancia en relación con las imprecisiones históricas que presenta.

¹⁰⁶ No está demás señalar que en el ya citado *L'expérience de la liberté*, esta doble posibilidad es asumida por Jean-Luc Nancy a partir de un análisis de Kant y Schelling. Lo que nos interesa es que Nancy captura algo central en ambos autores. Tanto para Kant como para Schelling Bien y Mal tienen el mismo estatuto. Esto es especialmente patente en Kant, quien entiende que tanto el Bien (*Gute*) como el Mal (*Böse*) son efectos *a priori* de la libertad transcendental, de lo que se deduce que el mal tiene una positividad propia y no es una mera caída. Por eso ha de suponer una facultad *a priori* de aborrecer

Nos gustaría abordar ahora un aspecto concreto del reparto en Rancière que engarza con el problema redistributivo que hemos detectado en la obra de Schmitt. Hemos adelantado que Rancière omite a menudo e intencionalmente aquello de lo que tienen parte los sin parte. El caso de la secesión del Aventino nos ha servido de ejemplo. Nos gustaría abordar ahora un problema que pasa habitualmente desapercibido en los comentarios sobre Rancière, aunque creemos que él lo tiene bien presente. Deberíamos para ello aclarar antes algunas cuestiones relativas al modelo retributivo de justicia en Aristóteles. En términos generales la justicia en Aristóteles conduce teóricamente a una situación en la que “el todo está, con respecto al todo, en la misma relación que cada parte respecto a cada parte” (*Et. Nic.*, 1131b 10). La proporción geométrica en concreto pretende fijar la igualdad adecuando las partes de la comunidad a los valores y títulos que le corresponden en propio. Idealmente, se alcanzaría así lo que Lyotard llama “ley del cero final” o “unidad sin pérdida” en una ciudad que se quiere igual a sus partes (1974, pp. 194 y 195).

La concepción de la justicia de Aristóteles es, por tanto, semejante a la de Platón en este punto: se trata de que, a cada especie social (pobres, ricos, aristócratas, pero también hombres, mujeres o esclavos), le corresponda un derecho moral específico que delimita un espacio de posibles dentro del cual cada uno ha de moverse. El problema como hemos visto es que, para Rancière, el reparto ajustado y preciso de las partes está abocado a una imprecisión inevitable. El propio Aristóteles parece aproximarse a esta tesis cuando, en la *Política*, escribe que la democracia nació cuando los hombres iguales en un aspecto (el ser libres) se creyeron iguales en todo, y la oligarquía nació cuando siendo algunos desiguales en un aspecto son desiguales en todo. Aristóteles afirma que unos y otros están en cierto sentido en lo justo, pero que en términos absolutos yerran: “por eso, cuando unos u otros participan (*metekhōsi tēs politeias* [μετέχουσι τῆς πολιτίας]) del poder según sus ideas preconcebidas, se sublevan” (*stasiazousin* [στασιάζουσιν] (*Pol.*, 1301a 30-40). El error (*hamartia*) en la cuenta general de las igualdades y las desigualdades precipita la *stasis* o el conflicto civil. Pero eso significa

(*Verabscheuungsvermögens*) alineada con un “principio de razón” (*Prinzip der Vernunft*) (2000, p. 61). Para Schelling “el hombre se halla en una cima en la que tiene dentro de sí la fuente de su automovimiento (*bewegungsquelle*) hacia el bien y hacia el mal en la misma medida (*gleicheweise*): el vínculo de los principios no es en él necesario sino libre (*freies*)” (2004, p. 203, *374). El problema moral no nos interesa aquí, pero sí queremos señalar que la bifurcación que presentamos nos sitúa en ese lugar en el que los dos polos de la disyunción tienen un contenido propio y positivo. En ese sentido, la deducción de Nancy a partir de Kant y Schelling (así como de Heidegger) nos resulta especialmente iluminadora. Al contrario, la filosofía occidental tiende a pensar la movilidad bajo la forma del déficit o la caída (ontológica, política, moral, económica, etc.), es incapaz de pensar la movilidad en su positividad específica.

que, si la buena cuenta de las partes, la perfecta correlación entre partes y valores asignados está abocada al fracaso como defiende Rancière, el tener-parte o participación quedará marcado necesariamente por el conflicto y la *stasis*, que se volverá inmanente a la comunidad.

En el ejemplo citado, hay una diferencia, sin embargo, entre el valor que el pueblo generaliza (la libertad) y el valor que los pocos toman por norma general (la riqueza). Estos valores remiten a su vez a dos formas de reparto que, asimismo, parecen inseparables. Por un lado, está “la libertad vacía del pueblo” que se actualiza como igualdad de cualquiera (LM, p. 106). Esta comunidad instituida sobre la libertad compartida, sobre cierta experiencia de la libertad y su reparto impropio, no se confunde con la comunidad de las partes exclusivas. El reparto de la libertad efectúa una partición que no define la comunidad por exclusión.¹⁰⁷ Presenta una igualdad desmedida y “suspende la aritmética sin fundar ninguna geometría” (LM, p. 35). Ahora bien, según Rancière la libertad es lo que el *dēmos* aporta a un “bote común”: “¿Quiénes son estas gentes de bien o excelencia que aportan la virtud al bote común (*pot commun*) como el pueblo aporta una libertad que no es la suya?” (LM, p. 30). Esta tesis haya un eco en Moses I. Finley, para quien lo que distingue la justicia correctiva o enderezadora (*diorthotikos*) de la justicia geométrica es justamente que la primera es privada mientras que la segunda implica un “fondo común” (1980, p. 170). El litigio por tanto no implica únicamente un juego discursivo que se desarrolla en el elemento de la interlocución, sino que implica un *stock*, un capital en el cual el juego de las partes adquiere concreción, peso material y un punto de anclaje. Este punto de anclaje de la comunidad es recogido por Rancière mediante la expresión “bote común” que en el análisis pasa sin ser problematizado.

Con todo, ahora podemos entender mejor en qué consiste la mala cuenta de la que el *dēmos* es producto y partícipe como podemos entender mejor ese “comienzo de la política” que Rancière conceptualiza. Cuando el *dēmos* es definido como aquel que no tiene parte o no participa en nada, hemos de tener en cuenta la dimensión material de la falta de participación (Arist., *Const. At.*, 2. 3). Igualmente, cuando leemos que es el *dēmos*

¹⁰⁷ May interpreta justamente que este *partage* es un don puro, asimétrico y sin necesidad de que haya un retorno equivalente, simbólico o material: “compartir es ofrecer parte de lo que uno tiene a otro o a otros, poner a disposición una parte de uno mismo de una manera que no requiere una devolución igual” (2008, p. 116). Nos resulta un tanto idealizada la imagen que da del reparto, aunque sea cierto parcialmente. Decimos parcialmente porque, en última instancia, el *dēmos* participa bajo la forma de la posesión o *hexis* comprendida en la *methexis*. La participación es también una acción apropiativa.

quien “toma parte en lo que no tiene parte” hemos de comprender que el problema de la toma o la posesión (*hexis*) no puede desentenderse de esta dimensión vinculada al acopio de riqueza, al acaparamiento público-privado de un excedente (ABP, p. 233). Rancière afirma que, “por decirlo crudamente, no se pone la mano en el capital como se pone la mano en la letra” (2006). Efectivamente, habría en juego dos lógicas del reparto heterogéneas, pero sea cual sea la dirección que se tome, habría un capital a repartir. Cuando la operación demótica en la que la libertad como partición sin reserva suspende la cuenta de las partes exclusivas, el noble se descubre como lo que siempre fue: un simple rico. La aportación de la libertad como cualidad compartida por cualquiera revela entonces que los ricos son en realidad los “acaparadores de la propiedad común” (LM, p. 27). Lo interesante es que esta distinción entre ricos y pobres no parece suplementaria, sino que constituye la política misma: “la lucha de ricos y de pobres no es la realidad social con la que la política debería contar. Ella es uno con su institución” (LM, p. 31). En otras palabras, la política que orbita en torno a un agravio/equívoco o torsión (*tort*) es, en su misma constitución, una lucha en torno a ciertos recursos materiales acaparables. El espacio público no parece por tanto desvinculable de esta sustancia material en torno al cual orbita la división. Dicho de otra manera, el “bote común” es el tema que subyace a la participación, polo de atracción inevitable en la medida que es capaz de establecer una serie de dependencias.

La dependencia es en realidad doble: por un lado, afecta a los que necesitan de los recursos materiales acaparados; por otro lado, el derecho de los acaparadores depende de la existencia de ese botín sobre el que erigen su distinción y su reconocimiento. Lo interesante es que es, en relación con la existencia de este bote común, podemos entender que haya una parte (*meros*) que manda porque tiene derecho sobre el botín, es decir, porque se arroga el privilegio de decidir sobre el reparto asignando las partes conforme a una hipotética justicia. A su vez, tenemos la figura de un sin parte (*amoiros*) que no participa del botín pero puede forzar una nueva cuenta pudiendo llegar, eventualmente, a decidir también sobre la asignación de partes si llega a tomar el poder, como fue el caso del *dēmos* ateniense al que Rancière se refiere. Lo que el bote común o botín revela es una relación de codependencia jerárquica entre el que oficia el reparto y el que solo puede interrumpirlo, entre el rico y el libre. Como hemos visto, en cierto sentido, esta interrupción es inevitable y la *stasis* más o menos latente determina y garantiza el equilibrio precario de la comunidad de las partes. El problema es, como veremos, que

cuando el *dēmos* tome el poder, ese bote común o botín no dejará de existir, sino que instituirá el corazón de la *polis* como su centro ideal y material.

Que el reparto implica algo a repartir es algo que está bien presente en los textos de Rancière, que toman como objeto el problema de la comunidad política, por ejemplo en «La communauté des égaux» (en ABP). Rancière se propone en este texto reflexionar sobre el modo en que la comunidad lleva a cabo sus cuentas, y toma como punto de partida las reflexiones del socialista Pierre Leroux entorno al banquete de los iguales. En su obra *L'Égalité* (1848), Leroux centra su atención en la *phiditia* espartana. La reforma del legislador arcaico de Esparta Licurgo, entiende Leroux, tiene como finalidad elevar el banquete al rango de institución cívico-religiosa mediante la cual se lleva a cabo la integración de la comunidad igualitaria. Lo que nos interesa, en primer lugar, es que nadie puede faltar al banquete. Es decir, se ha de corresponder al principio de participación recíproca. Para que el banquete sea inclusivo, hace falta “que todos los ciudadanos acudan” (Leroux, 1848, p. 144). El peligro es que, si alguien no puede aportar su parte, será excluido quedando fuera del contrato social escenificado en la “mesa pública” (*table publique*), símbolo y base de la vida social espartana (p. 143). De ahí que el Estado se encargue de los gastos (*frais*) del banquete, con el fin de conservar la “institución de los Iguales”, es decir, con el fin de evitar el desmembramiento de la comunidad.

Lo que resulta interesante es que cómo Rancière apunta que el término *phiditia* remite a *pheidō* y significa ahorrar, escatimar. El texto de Plutarco es el siguiente: “Mientras que los cretenses llaman a las comidas *andreia*, los espartanos lo llaman *phiditia*, ya sea porque son lugares de amistad (*philia*) y amabilidad —con la ‘d’ en vez de la ‘l’ en *philitia*— porque instilan ahorro y frugalidad (*pheidō*)” (Plut., *Lyc.*, 12). El ahorro degradaría la *philia* al vincularla con un origen “más mezquino”, ironiza Rancière (ABP, p. 134). Una amistad cívica no puede fundarse en la avaricia, en el sentido de que la finalidad del gasto suntuario no sería obtener una ganancia sino forjar una relación cívica mediante la distribución de partes de comida que son simultáneamente signos de un derecho o una legitimidad. El contraste es claro, por tanto: la igualdad implica una partición sin reserva y la mesa pública un acopio de bienes exclusivos. Pero esa simetría no es tal porque, como hemos avanzado, en ambos casos se ha de presuponer una acumulación de bienes cuyo reparto se puede transgredir o no y que explica el banquete como símbolo de la recolección o reunión cívicas. Esa es la razón por la que Leroux entiende que la comunidad judía se enfrenta al problema de “la vida nómada de los patriarcas” que, a causa de dicha dispersión, no son plenamente capaces de instituir un

banquete, repartir lo ahorrado o quizá los despojos de un botín, razón por la que formaban una “medio-sociedad” (*demi-société*) (1848, p. 161). Resumiendo, la dispersión impide la regularidad en la participación, la movilidad es la negación de una economía de la acumulación que instituye una comparecencia pública en torno a unos bienes, a saber, la riqueza acaparada puesta en el centro en la reunión de los comensales.

La tensión en el texto de Leroux entre la congregación y la dispersión nos interesa especialmente porque la igualdad se paga al precio de una periódica pero obligatoria comparecencia ante los otros que garantiza la plenitud cívica de la participación. Pero lo que nos resulta aún más remarcable en este momento de la exposición es que, en ambos casos, el centro simbólico del reparto no está vacío, sino que se sostiene sobre un excedente cuyo origen pasa incuestionado no se cuestiona. La democracia, afirma Rancière, emborrona la cuenta de las partes. Pero presupone el acopio, la puesta en reserva de los bienes cuyo reparto será suspendido por el anti-simposiasta, el pobre o el glotón, el *diabolon* quizá, es decir, el sin parte que siendo parte de la comunidad toma parte en el banquete como su suplemento. En un sentido cívico, el banquete no deja de ser el emblema de un domicilio compartido que Jean-Pierre Vernant identificó en la *polis* griega con el “Hogar común” (*Hestia koinē*) que, situado en el centro de la ciudad, “retiene el recuerdo del hogar (*foyer*) familiar” (1965, p. 210). Nuestra hipótesis es que este centro simbólico es indisociable de la existencia del mencionado excedente. La materialidad empírica de la existencia política alude a ese origen mezquino que menciona Rancière y que nosotros tomamos como su condición de posibilidad. La estética primera implica aquí una economía primera que sostiene la cohabitación política.

El lugar en el que nos encontramos es semejante, por tanto, al que veníamos perfilando con Schmitt. Lo que no queda claro aún es de qué están hechas las partes a repartir, de dónde provienen o cómo se han generado, es decir, queda sin cuestionar de qué se tiene parte y de qué tienen parte los sin parte. Sabemos que los espartanos habían subyugado a la población mesenia. La institución educativa de la *krypteia* consistía en abandonar a los jóvenes efebos en tierras mesenias con el fin de aterrorizarlos, en una suerte de rito de paso de la edad joven a la adulta (Jeanmaire, 1957; Pl., L., 633 b-c), contribuyendo en mayor o menor grado a que los mesenios pagaran un tributo a los espartanos. No podemos separar el banquete espartano de esa relación de subordinación sobre la que se instituye la igualdad. En el caso de la democracia ateniense, es conocido, como analizaremos, que el tributo que imponían sobre los aliados era en gran medida fuente de su prosperidad, pero también la mano de obra esclava empleada en las minas

del Helesponto o la *khōra* ática (ver Morris & Papadopoulos, 2005). Estos dos ejemplos nos permiten hacer un primer apunte sobre la naturaleza del bote común, sobre las condiciones sobre las cuales el recuento de las partes se puede llevar a cabo. Si la democracia emborriona la cuenta del banquete público-privado, la existencia de aquello cuyo reparto es disputado ha de ser necesariamente objeto de interrogación.

Rancière toma esta cuestión como un problema de primer orden cuando escribe que “el todo de la política se halla en esta relación específica, este tener-parte que debe ser interrogado sobre su sentido y sus condiciones de posibilidad” (LM, p. 224). Tal como lo entendemos, la presuposición de ese bote común inscribe la política de Rancière en una economía redistributiva que explica la posición del jefe o soberano entendido como aquel que decide sobre la distribución de partes; en segundo lugar, la suposición de un bote común en relación con el cual la posesión (*hexis*) adquiere un sentido material exige en el caso de la democracia antigua llevar a cabo una investigación en relación con la naturaleza o la génesis de ese botín o *stock*; en tercer lugar, la existencia de unos bienes materiales acaparables se nos antoja indisociable de la existencia de la *polis* como recinto defensivo y comunidad autocentrada; finalmente, la libre-movilidad entra en contradicción con la economía de la acumulación, que Rancière toma como presupuesto de la interrupción demótica del reparto.

En resumidas cuentas, el modelo schmittiano de la toma de la tierra en su dimensión jurídica y económica no nos resulta ajeno a la manera en la que Rancière piensa la política y la democracia. Nuestra investigación tiene como finalidad elaborar una genealogía de este *stock* en relación con el cual la comunidad política escenifica su “dramaturgia del litigio” definiendo un centro en relación con un margen, un dentro en relación con un fuera, una presencia en relación con una ausencia, una participación de pleno derecho en relación con la parte de los sin parte o un domicilio en relación con un yermo. Si hasta ahora hemos hablado de cierto agoracentrismo en la teoría de la democracia radical contemporánea de la que Rancière no se puede desvincular, creemos que la investigación que proponemos descubre justamente la razón de ese agoracentrismo. En este marco, la tensión entre el *nomos* pastoral y el *nomos* jurídico-político no podrá desvincularse de la estructura descrita. Es lo que nos permite justamente pensar el comienzo de la política no allá donde Rancière lo identifica, es decir, en ese punto en el que la cuenta de las partes de la comunidad se descubre como una mala cuenta, es decir, allá donde el botín está ya puesto, sino en relación con una anterioridad en la que la cuenta de las partes todavía no está garantizada porque todavía no se ha ganado la posición que

procura el *stock*. Proponemos por tanto pensar la igualdad en relación con esa anterioridad que no puede caracterizarse aún como política, es decir, con esa disyunción o bifurcación en la que el ser en común no se ha determinado todavía como comunidad cívica.

Parte 2. IGUALDAD Y DEMOCRACIA ANTIGUA

“Y estas bandas ¿qué son sino reinos en pequeño? Son un grupo de hombres, se rigen por un jefe, se comprometen en pacto mutuo, reparten el botín según la ley por ellos aceptada”

San Agustín

“Aunque parezcan vivir en amistad y sociedad, repartiéndose por igual el botín, como se decía de Bárgulo y Viriato, esto no puede, sin embargo, ser llamado en términos de derecho, sociedad, ni amistad, ni reparto, sino conjunciones, robos y pillaje, ya que el principal punto en el que reside el verdadero atributo de la amistad, y del que ellos carecen, es el recto gobierno según las leyes de la naturaleza”

Bodino

Introducción

La aproximación al problema de la democracia en la teoría contemporánea nos ha permitido ganar la perspectiva a partir de la cual queremos elaborar un análisis histórico-filosófico, pormenorizado en algunos de sus aspectos, en relación con el igualitarismo griego y sus contradicciones. El problema central que queremos tratar es el de la participación, es decir, del tener-parte. En particular, nuestro análisis quiere ahondar en el siguiente problema. Retomemos un fragmento ya presentado que sirve de eje en nuestra investigación: “el todo de la política se halla en esta relación específica, este tener-parte que debe ser interrogado sobre su sentido y sus condiciones de posibilidad” (ABP, p. 224).¹⁰⁸ Rancière especifica que se ha de interrogar el tener-parte en su “sentido” y sus “condiciones de posibilidad”. En primer lugar, se ha de tener en cuenta que se trata de

¹⁰⁸ “Le tout de la politique est dans cette relation spécifique, cet avoir-part qu’il faut interroger sur son sens et sur ses conditions de possibilité” (ABP, p. 224).

cierta toma o posesión (*hexis*) que hemos de pensar en sus condiciones de posibilidad. Históricamente esta toma puede adoptar formas polémicas, irregulares o regulares, violentas o pacíficas, pero determina aquello en relación con lo cual la política se da según Rancière. La participación es otro nombre para esta apropiación, y hay al menos dos maneras de entenderla que hemos adelantado: 1) se participa de un común inapropiable que, en el marco histórico que tratamos, para Rancière adopta la forma de la libertad vacía del *dēmos*; 2) se participa de una cantidad de partes exclusivas, bienes o títulos. Ambas formas de participación son inmanentes al hecho político. Si no queremos caer en un idealismo carente de concreción histórica, hemos de considerar que aquello de lo que se tiene parte o no ha de ser, parcial pero necesariamente, una serie de bienes materiales y simbólicos. En pocas palabras, tiene que haber algo que tener, es decir, ha de haber una apropiación primera.

Como hemos adelantado, esta apropiación primera y su reparto es aquello en relación contra lo cual la libertad vacía del *dēmos* puede justamente llevar a cabo la interrupción de la cuenta de las partes. Dicho de otra manera, para que haya reparto en la doble dimensión citada (como participación de la propiedad vacía y común que Rancière llama libertad, así como en el tener-parte como adquisición), tiene que haber una acumulación de recursos previa. La inscripción política de la igualdad en el cuerpo comunitario supone, por tanto, ese excedente como su condición de posibilidad. Decimos que es primera porque antecede y sucede al reparto. La posesión, el horizonte de la *hexis* que hallamos implícito en toda *methexis*, marca por tanto la política antes y después de su irrupción (el “todo de la política”, por tanto). Lo que nos gustaría analizar a continuación son las formas de esta posesión que marca la política en su división, ya sea como la apropiación que desposee a otros, como apropiación privada, así como las formas de reparto arcaicas en el marco de la sociedad homérica. Es decir, nos gustaría mostrar como la igualdad tiene lugar en relación con una serie de recursos acaparables en relación con la cual se escenifica el reparto igualitario, justo o injusto, igual o desigual, pero central en cualquier caso.

2. 1. Igualdad, reparto y violencia en el mundo heroico

El reparto homérico: igualdad, rango y mérito

En el banquete o el reparto homérico, el cuerpo comunitario aparece ya escindido desde un inicio. Los griegos, a pesar de ello, se apoyaron en un modelo distributivo, cuya expresión más virtuosa es el banquete, para escenificar la igualdad. O, mejor dicho, para instituir la también, escenificando a su vez sus contradicciones. Entre otras cosas, la de ser incapaz de ajustar el mérito personal, la experiencia subjetiva de lo que uno cree merecerse, a la parte socialmente asignada.¹⁰⁹ Como veremos, el reparto igualitario intraheroico es coherente con la idea de Rancière arriba aludida, según la cual “las relaciones de la igualdad y de la comunidad no son quizá ellas mismas sino un incesante ajuste de cuentas” (ABP, p. 132). A lo que podríamos añadir que ese ajuste de cuentas presupone unas premisas violentas o pacíficas y presenta como inexorable el destino contable de la comunidad de las partes. El incesante ajuste de cuentas de la comunidad de las partes es a su vez testimonio de la función integradora de la disputa, a saber, del conflicto inherente al reparto y el intercambio.

El banquete se representó tradicionalmente como el festín de una casta aristocrática. Así sucede en el banquete heroico homérico o el banquete cívico espartano. Define una comunidad que, como recuerda Rancière, está fundada sobre la exclusión, pero se quiere perfecta en ella misma (ABP, p. 135). Es como la presentó al menos Ateneo de Náucratis (170 d. C.) en el *Banquete de los eruditos*, a quien referencia tanto Leroux como Rancière. La genealogía del *dais eisē* que proporciona Ateneo se enfrenta a problemas similares a los que se enfrenta la descripción que dio siglos más tarde el socialista Leroux. Ateneo, como Leroux, se apoya en un mito fundacional de concentración poblacional y progresiva sedentarización para explicar su existencia. En el texto de Ateneo, la situación de dispersión del mundo presedentario y preagrario se identifica con una incivilizada ausencia de banquete. Lo que es más importante para nosotros es que ello es el índice de una ausencia de igualdad cívica o protocívica. Ateneo escribe que los hombres primitivos se lanzaban en tropel sobre la comida escasa: “se hacían con ella por la fuerza, y se la arrebatában a quienes la tenían; en medio del tumulto incluso había muertos” (I. 12D). Es gracias a Deméter, es decir, gracias al desarrollo de la agricultura, que los hombres “la

¹⁰⁹ No olvidemos (ya que es relevante para la idea sobre la que estamos trabajando) que mérito deriva del latín “*mereo*” y este del grupo de términos “*meros*”, “*meiromai*” o “*moros*”, todos asociados a la idea de “porción/parte”.

repartieron a cada uno por igual (*diemenon hekastō isēn* [διένεμον ἐκάστῳ ἴσην]), y de este modo llegaron a un orden (*kosmon* [κόσμον]) los banquetes de los hombres”. En esta presentación culinaria, la igualdad se piensa ya a la luz de una reducción de la movilidad y una abundancia de recursos acumulables, es decir, a un régimen agrario y la consiguiente posesión de tierras y bienes, a partir de los cuales los seres humanos pueden practicar las virtudes de la igualdad en torno a una mesa.

Sinónimo de civilidad y sedentarismo, el banquete está vinculado por tanto a un modo de producción y gestión del excedente agrícola. En el texto, este modo de producción caracteriza ontológicamente al hombre, pues atribuir a los “perros” y las “aves de rapiña” la facultad del festín es erróneo, afirma Ateneo. Desde su punto de vista, los animales parecen incapaces del doble proceso de acopio y redistribución que marca el *dais eisē*. Es decir, son incapaces de igualdad porque son incapaces de organizar un festín según las normas de la reciprocidad implícitas en este tipo de banquetes. Pero ¿qué hace justo un banquete? Si el banquete de los iguales es justo, lo es en la medida en que pueda establecer una correlación entre cada participante y cada una de las partes a distribuir, como leemos en la fórmula: “y se da a cada uno una porción (*kai moira to hekastō didomenon* [καὶ μοῖρα τὸ ἐκάστῳ διδόμενον])” (I. 13A). Al dar a cada uno su parte correspondiente, el banquete escenifica la correspondencia entre el valor de las partes respecto de los participantes, como los bienes honoríficos se ajustan a la legitimidad de sus titulares. Modelo de orden (*kosmos*), el banquete es presentado en su génesis heroica como una suerte de *isomoiria* que involucra en un mismo acto la distribución de comida y prerrogativas o títulos.

Ateneo es en realidad continuador de una larga tradición griega que piensa la igualdad en estrecha relación con la comensalía, con el reparto cívico de partes de comida. Pero la comensalía supone de manera tácita o explícita la violencia que transgrede el reparto igualitario. Lo que Ateneo recoge remite en realidad a la épica de Homero. En la *Odisea*, el desorden rapaz de los pretendientes se presenta como un índice de su falta de realeza y humanidad, asemejando su actitud, como harán siglos más tarde Ateneo y otros tantos autores de la tradición greco-romana, a la actividad rapaz de los animales. Lo cierto es que en la *Odisea* la finalidad de los rapaces pretendientes es también dividir bienes. Se trata de que unos y otros se “dividan (*dassasthai* [δάσασθαι]) las posesiones de la hacienda del rey” (*Od.*, 20. 216). Hay sin embargo una diferencia. Telémaco reprocha a los pretendientes que no se den el banquete por turnos, es decir, que no se dé el reparto de acuerdo con una igualdad de rango presupuesta en la misma rotación, sino que se

dediquen a expoliar indiscriminadamente a un único hombre (2. 139). La *Odisea* es en parte la historia de la transgresión de esa simetría y la reversibilidad que la comensalía igualitaria exige desde el punto de vista del rango de los participantes.

Parece revelador, al respecto, que la diosa Atenea afirme que no es un *eranos* lo que ocurre en casa de Telémaco (*Od.*, 1. 226), es decir, una comida en la que cada uno aporta algo.¹¹⁰ No solo hace falta que la comida se reparta por turnos, es decir, por partes, sino que las aportaciones de los participantes han de ser igualitarias o proporcionadas. El comentario de la diosa muestra, además, que la defectuosidad del reparto culinario tiene efectos tanto en el plano social como en el religioso. Como escribe Malick Ndoye, al fallar a la norma del intercambio recíproco, los pretendientes “se descuidan los valores sociales y religiosos con los que se carga el banquete” (2010, p. 77). El reparto culinario tiene una dimensión simbólica que involucra la ascendencia divina de los reyes, la marca de su superioridad. La rapacidad de los pretendientes es simultáneamente un déficit moral, religioso y político. Al respecto, resulta interesante cómo los pretendientes ven su rapacidad amplificada en el poema mediante el uso de ciertos verbos relacionados con el gasto indiscriminado (*trychein*, desgastar, consumir o *katakeirein*, cortar, desperdiciar) (Bakker, 2013, p. 45).¹¹¹ El gasto sin retorno atenta contra la virtud de la medida. Como acabando de rematar el retrato moral de los pretendientes, Homero los describe otorgándoles pocas muestras de proezas y riesgos asociados al ideal heroico. Es más, son reducidos por Homero al infantil juego de la jabalina, arma ligera asociada a la efebía.

Como hemos querido mostrar en la primera parte, Rancière recoge del mundo antiguo la idea de que el reparto (*partage*) es un reparto bienes y, además, de títulos asociados a ciertas posiciones o funciones sociales. Pero ¿qué son estas posiciones o funciones en primera instancia? La propia idea de parte (*moira*, *meros*) arroja luz sobre el problema. Como se ha anticipado, el lote, la parte como *moira*, no remite únicamente a un título o un bien, sino que sirve de criterio de clasificación social. Es decir, delinea los contornos de un campo de posibles asignado a cada titular o propietario. Francis M. Cornford entiende justamente que la *moira*, como bien material y derecho, forma la textura misma de la realidad social. Textura que es ella misma una suerte de efecto de un reparto y una asignación cosmogónica de partes: “el grupo humano y los departamentos de la naturaleza que lo rodean eran unificados en un único tejido de *moirai*” (1991, p. 55). Es decir, en el mundo arcaico, el reparto es la partición del mundo. Para el autor la

¹¹⁰ LSJ, s.v. ἔρανος; “A. meal to which each contributed his share, picnic”.

¹¹¹ LSJ, s.v. τρύχω, κατακείρω.

sociedad es “un sistema de *moirai*”, de lotes, o un esquema general de provincias asignadas (*alloted provinces*) o esferas de poder (*power*)” (p. 59). En la “parte” griega (*meros/moira*), que Cornford considera una noción primordial del orden, se condensarían la necesidad y la justicia, la obligación (*must*) y el deber (*ought*). Resumiendo, podemos decir que, si la sociedad es una comunidad de las partes, lo es en el sentido de que en la *moira* se concretan un derecho moral y un campo de posibles.

Que la distribución igualitaria de partes adquiere una dimensión jurídico-moral es apreciable, como hace notar Arnaud Macé (2014), en el combate entre Zeus y Poseidón. Los dioses son *homotimos*, iguales en dignidad, únicamente en la medida en que también son *isomoros*, iguales en cuanto a las partes (*Il.*, 15. 186, 209).¹¹² La lógica del reparto, en sus elementos constitutivos, es por tanto análoga a la del banquete. Poseidón argumenta que “en tres lotes está todo repartido, y cada uno (*hekastos* [ἕκαστος]) obtuvo un honor (*timēs* [τιμῆς]): a mí me correspondió habitar para siempre el canoso mar, agitadas las suertes; el tenebroso poniente tocó a Hades y a Zeus le tocó el ancho cielo en el éter y en las nubes. La tierra es aún común (*xynē* [ξυνῆ]) de los tres, así como el vasto Olimpo” (*Il.*, 15. 189-193). De estos cinco dominios, dos han sido puestos en reserva, excluidos del reparto. En el episodio Zeus amenaza con hacer intervenir la violencia (*bia*) para hacerse con el lote común reservado, jerarquizando la igualitaria relación entre los dioses.¹¹³ El episodio escenifica, por un lado, que las dignidades (*timai*) son expresión de las partes, de las regiones del cosmos. Por otro lado, ilustra que el reparto está atravesado por una violencia potencial que perturba el equilibrio igualitario. Ahondando en esta dimensión violenta, la respuesta de Poseidón no deja de ser esclarecedora. El dios invoca a la diosa procuradora del botín (*ageleiēs*),¹¹⁴ Atenea, y promete venganza en caso de que Ilio no sea saqueada, reduplicando el gesto de Zeus. Lo que nos interesa es que la referencia a Atenea vincula el episodio con una economía de guerra que hace del saqueo un derecho legítimo y escenifica una querrela en torno a un común (*xynē*) que adopta al menos dos formas: lo que es puesto en reserva (tierra y Olimpo) y el botín saqueado que pasará a ser inmediatamente objeto de reparto (Ilio). En ambos casos, el bien común distribuible queda marcado por una violencia potencial o efectiva.

¹¹² Otro fragmento iluminador en relación con el reparto de bienes y títulos lo hallamos en el libro IX de la *Iliada*, cuando Aquiles insta a Fénix a quedarse con él en las naves: “sé igual (*ison* [ἴσον]) a mí [en realeza] y comparte la mitad de mi honor” (*hēmisy meireo timēs* [ἡμισυ μείρο τιμῆς]) (9.615). La igualdad es idéntica a un reparto igual de cierta dignidad asociada a la realeza.

¹¹³ “Te ha amenazado con venir él mismo frente a frente, y te conmina entonces a esquivar sus manos, porque asegura que es muy superior a ti en fuerza y tiene más edad que tú” (*Il.*, 15. 180).

¹¹⁴ LSJ, s.v. ἀγελεΐη.

Los dioses viven por tanto su particular dramaturgia del litigio. Lo que queremos resaltar del episodio y lo dicho hasta ahora es que el reparto de provincias o inmunidades asignadas que conforma el mundo social y mítico griego exige un acaparamiento de bienes con el fin de ser distribuidos o puestos en reserva según convenga. Los títulos, por su parte, no son comprensibles sin tomarlos como la expresión míticamente elaborada de un reparto de bienes materiales, a menudo corruptibles, pero nunca carentes de propiedades jurídicas. El derecho es un derecho sobre algo: carne, tierras o asientos en la pritanía. El banquete es en, este sentido, una de las manifestaciones más explícitas de la relación entre el título y la realidad material sobre la que se ejerce. En el *Himno homérico a Hermes* las partes de carne que Hermes distribuye simétricamente entre los divinos son *gerē*, obsequios o premios honoríficos relativos justamente a las prerrogativas de unos y otros. El premio honorífico (*geras*) es un privilegio en el sentido de conferir un “derecho propio” (*droit propre*) (Benveniste, 1969, p. 43). Y esto es válido, advierte Benveniste, también cuando la adquisición de bienes es violenta. Entonces el *geras* será “un beneficio en especie, conferido por todos los miembros de un grupo social en virtud de un reparto, en el momento de una toma de botín (saqueo de una ciudad), mediante una puesta en común previa de todo este botín del que se extrae precisamente esta parte de *geras* del jefe” (p. 44).¹¹⁵

No es casual, por tanto, que en el núcleo mismo de la *Ilíada* el botín que da pie al conflicto entre Aquiles y Agamenón sea descrito como “tesoro común” (*xynēia keimena* [ξύνήια κείμενα]) (1. 124). El acto de adquisición, la apropiación en relación con la cual puede pensarse un tener-parte, constituye un tesoro o fondo común, consolidación de la riqueza distribuble y condición necesaria para la asignación de títulos y bienes en clave igualitaria. Richard Seaford observa que, en el conocido episodio, lo que se juega es que “el valor debe atraer su equivalente en las manifestaciones concretas (botín) del honor (*timē*)” (2004, p. 37). Es decir, lo distribuido tiene que ser adecuarse al honor de los participantes, cosa implica una mínima conmensurabilidad. El autor hace una precisión que nos interesa. Seaford argumenta que el reparto del botín difiere del ritual sacrificial en el hecho de que el primero es inestable frente a la regularidad del segundo. La distribución del botín sería irregular e impredecible en la medida en que involucra una

¹¹⁵ Heródoto se hace eco de este proceso al escribir que Hesíodo y Homero “fueron los que crearon, en sus poemas, una teogonía para los griegos, dieron a los dioses sus epítetos, precisaron sus prerrogativas (*timas* [τιμάς]) y sus competencias (*tekhnas* [τέχνας]), y determinaron su fisonomía” (2. 53 2).

violencia potencialmente incontrolable (en el marco de la guerra) y efectúa transacciones fundamentalmente individuales que proporcionan, habitualmente, no bienes de subsistencia sino de atesoramiento (bienes imperecederos como los trípodes, el oro, etc.). La regularidad (cíclica, ritual) de los sacrificios de carne, capaces de integrar y consolidar la vida cívica, se vería interrumpida en la *Ilíada* y en la *Odisea* por la violencia y las contingencias coyunturales de la redistribución del botín *in situ*. Como prueba, aduce que el reparto del botín no sigue un código estable ni es descrito en el poema de manera formulaica. Además, en contraste con el ganado, los tesoros son más fáciles de ocultar, dando pie a múltiples engaños y opacidades.

Creemos sin embargo que, a pesar de que lo que Seaford recalca sea cierto, en el saqueo, el héroe tampoco parece renunciar, al menos nominalmente, al ideal del reparto igualitario. Podemos volver a la *Odisea* para mostrar cómo la adquisición violenta de bienes también reproduce, de manera más inestable si se quiere, la lógica de la *isomoiria* y la *isotimia*. Cuando Odiseo describe la matanza de los cicones leemos: “los maté y dejé en ruinas su ciudad, mas saqué a sus esposas y grandes riquezas, y nos las repartimos (*dassameth* [δασσάμεθ]) de modo que nadie se fuese sin botín” (*isēs* [ἴσης]) (9. 30 41). Que nadie se vaya sin su parte igual de botín significa asumir, en el momento del reparto, un derecho compartido, un acceso o privilegio en virtud del cual uno puede participar de los despojos saqueados porque ha participado en la violencia que los ha procurado. Si esta deducción es correcta, habría una complementariedad de fondo, en contraste con lo que Richard Seaford afirma, entre el botín irregular y el sacrificio ritual. Por un lado, porque el botín y el sacrificio son variantes de una misma economía del acopio y la redistribución. Pero de manera más relevante porque, aunque el sacrificio se vista con la pompa del ritual purificador y escenifique cierto civismo, en el mundo heroico, es decir, en el mundo de saqueadores y señores de la guerra, no es sino la “secuela natural” del pillaje (Bakker, 2013, p. 45).

Lo que nos interesa de esta solidaridad de fondo entre los dos modos de reparto es que arroja luz a la matriz común de la vida cívica y la redada bélica. El sacrificio ritual no sería sino la elaboración simbólica y purificadora, con la cualificación cívica o política correspondiente, de un acto que en el marco de la economía heroica se apoya en la adquisición violenta de bienes (y no, primordialmente, en el cultivo intensivo de campos mediante el empleo de una gran mano de obra). Se trata de un modelo redistributivo, quizá en crisis, en el que el privilegio de la decisión sobre lo distribuible es perfectamente compatible con la idea de un reparto igualitario o, mejor dicho, es exigido por el mismo.

Por ejemplo en el siguiente fragmento: “Después de asarlos y echarlos en bandejas, Patroclo cogió el pan y lo distribuyó (*epeneime* [ἐπένειμε]) por la mesa en bellas canastillas, y Aquiles repartió (*neimen* [νεῖμεν]) las tajadas de carne [...] Ayante hizo una seña a Fénix. La advirtió el divino Ulises y llenando la copa de vino se la tendió a Aquiles: ‘¡Salud, Aquiles! De equitativa porción en el banquete (*daitos men eisēs* [δαιτὸς μὲν εἴσῃς]) no hemos carecido ni en la tienda del Atrida Agamenón ni tampoco ahora” (*Il.*, 9. 215-227).¹¹⁶ Sitta von Reden interpreta que la diferencia de matiz entre la división (*daiesthai*) y distribución/asignación (*nemein*), en el contexto del banquete sacrificial de la epopeya, consiste en que en el segundo caso un guerrero se arroga el derecho de asignación de las partes (2010, p. 158). En el marco amplio de la épica, la posición del rey se explicaría en parte porque el *basileus* es justamente aquel que puede decidir y hacer efectivo, en virtud de su *kratos*, ese derecho de distribución. El rey es buen repartidor, el monarca benefactor, que encarna simbólicamente el centro jerárquico en virtud del cual la transitividad de los iguales en dignidad puede justamente darse.¹¹⁷

Podemos por tanto avanzar una primera tesis: en las modalidades del banquete heroico o en la idea de reparto en la sociedad homérica en general, la igualdad contempla en su misma concepción la posibilidad de hacer excepción a la simetría igualitaria de los participantes. Ahora bien, no se exceptúa únicamente al distribuidor. El reparto funciona a su vez como un mecanismo de reconocimiento de ciertos méritos. Entendemos “mérito” en un sentido amplio no necesariamente vinculado a la realización de una hazaña. La excepción conforme al mérito puede asociarse, por ejemplo, al huésped o al joven (o inversamente al anciano). Al comienzo del libro tercero de la *Odisea*, el forastero, por joven, toma la copa de oro en primer lugar: “mas por ser el más joven, pues debes tener la edad mía, te daré a ti primero que a él esta copa de vino” (3. 50-51). Inversamente, en el libro XX de la *Odisea*, es el bajo rango del huésped secreto de Telémaco lo que despierta el afán de burla de los pretendientes durante el banquete, haciendo patente el demérito del invitado (20. 290-300).

Otras veces es un mecanismo mediante el cual se reciproca el mérito en la contienda bélica. En un fragmento que repite la fórmula homérica del banquete, Agamenón decide

¹¹⁶ La última fórmula es reiterativa en Homero. Por ejemplo: “Una vez terminada la faena y dispuesto el banquete, participaron del festín (*dainynt'* [δαίνοντ’]), y nadie careció de equitativa porción (*daitos eisēs* [δαιτὸς εἴσῃς])” (*Il.*, 7. 319). Otras ocurrencias de la fórmula en: *Il.*, 1. 601, 2. 432 y 23. 56.

¹¹⁷ Este modelo redistributivo tiene una función integradora. Es quizá un vestigio micénico de la jerarquía de la administración, en la que el ritual religioso jugaba un rol decisivo. Los hallazgos arqueológicos muestran que, ya sea en fiestas cívicas o funerales, el “festín” (*feasting*) concentraba la vida y la competitividad sociales en clave integradora. (Osborne, 2004, p. 207).

dar la mejor porción a Áyax, sin que ello plantee problemas relativos a la igualdad de los comensales: “Una vez terminada la faena y dispuesto el banquete, participaron del festín (*dainynt'* [δαίνυντ']), y nadie careció de equitativa porción (*daitos eisēs* [δαιτὸς εἰσῆς]). A Ayante le obsequió (*gerairen* [γέραιρεν]) con dilatados filetes del lomo el héroe Átrida, Agamenón, señor de anchos dominios (*euru kreidōn* [εὐρὸν κρείδων])” (*Il.*, 7. 319). En la *Odisea*, el porquero Eumeo obsequia a Odiseo, explicitando así la relación servil que mantiene con él. Tras una larga y rica descripción del trabajo de preparación del alimento, leemos: “y a Odiseo honró con la larga barbilla del jabalí de colmillos blancos, y alegró el corazón de su amo” (14. 437).

Expresado en un vocabulario filosófico clásico, el banquete sirve para geometrizar un reparto potencialmente aritmético, sea por motivos de hospitalidad, de un reconocimiento bélico específico o como reconocimiento de una distinción de rango social, como en el caso de Eumeo y Odiseo. Los motivos de mérito pueden ser varios, pero el reparto queda siempre vinculado a cierta proporcionalidad meritocrática típica del mundo heroico cuya finalidad es hacer coincidir la estima (personal-pública) con la parte (material-simbólica). Pero si esto es cierto, podemos afirmar que la igualdad nace, paradójicamente, como un marcador de rango. Es decir, la igualdad es inseparable en el contexto que tratamos de la institución de una esfera de iguales excluyente y de la jerarquización meritocrática de las relaciones igualitarias vinculadas al reparto. No en vano la igualdad aparece, como hemos adelantado, en compañía de la dignidad (*timē*), tal como resume Rundin (1996): “*isos* se usa frecuentemente con el término *tiō* [τίω = τιμάω] o una expresión similar como ‘honra *x* en un grado igual que *y*’ o ‘*y* es de *status* más alto que *x*’”. El autor añade que las “palabras como *isazō* o *isopharizō* tienden a ser usados cuando un individuo de *status* inferior afecta a uno de mayor *status*. Acordemente habría una tendencia a usar la palabra *isos* para indicar un *status* más alto” (p. 195).

Esquemmatizando lo dicho hasta hora: los que tienen parte en el reparto constituyen, en primer lugar, una comunidad exclusiva de participantes, y, en segundo lugar, la comunidad no cesa de efectuar operaciones de jerarquización, instituyendo el privilegio de un primer distribuidor y fijando grados de honor entre los iguales o los desiguales. En este mismo sentido, la geometrización en la distribución de partes simbólicas y materiales es un mecanismo para hacer justicia o, mejor dicho, es el medio en el cual la justicia misma se decide. Sin embargo, eso significaría que en la idea de justicia quedaría comprendida la idea de estatus, haciendo de la igualdad uno de los rostros de lo estatutario. La igualdad heroica implica por todo ello una «querrela de las partes», por

tomar una influyente expresión de Jean-Pierre Vernant. La dramaturgia del litigio no es, por tanto, una cualidad de la democracia sino una cualidad del reparto, sea cual sea el ámbito más o menos restringido en el que se dé. Por otro lado, si el héroe tiene una dimensión trágica ya en la épica, es quizá porque se empeña en afirmar su excepcionalidad traduciéndola como una distinción social que forma parte de una economía de dignidades que lo sume en una dinámica de comparabilidad constante (méritos, bienes, gestas) que arruina la excepcionalidad que cada héroe afirma en primer lugar (los héroes, muy a su pesar, son análogos entre sí).

A este respecto, es sugerente que, cuando reta a Aquiles, Agamenón emplea la comparación para afirmar justamente una incomparabilidad: “sepas bien cuánto más poderoso soy que tú, y aborrezca también otro pretender ser igual (*ison* [ἴσον]) a mí y compararse (*homoiōthēnemai* [ὁμοιωθήμεναι]) conmigo” (Il. 1. 185). Esta afirmación es de sumo interés en nuestra exposición. Al fin y al cabo, la sociedad homérica se estructura a partir de una economía del don premonetaria. Entendemos por economía del don una economía de los bienes materiales y de prestigio en la que el don, al contrario que la moneda, establece un vínculo personal con el dador y con el receptor (un carisma). En una economía del don el intercambio implica una red de obligaciones mutuas que, contra lo que suele afirmarse, supone cierta métrica del valor de los objetos puestos en circulación así como de los transactores. Como una economía del don implica que el regalo no se desprenda nunca de la persona que lo lleva, irá siempre de la mano de una moral o una economía de los agravios, de los aprecio y los menosprecios, de las excepciones honoríficas y las deshonras públicamente exhibidas. Si podemos hablar en Homero de una cultura de la vergüenza (*shame culture*), esta estaría inscrita en una economía simbólico-material del don y el contra-don.¹¹⁸

Ello plantea el problema del reparto justo, es decir, del reparto sin ofensa. Creemos que no hace falta, quizá, esperar a Clístenes para que el sorteo (emblema democrático) intente resolver el problema de la correspondencia de la parte y el mérito. Por ejemplo, en el *Himno homérico a Hermes* hallamos la única ocurrencia de *klēropalēis*¹¹⁹ en el sentido de una asignación a suertes de las porciones sacrificiales (*moirai*) del banquete. En este caso, el sorteo no resta en absoluto honor al reparto, no cae en la indistinción, sino que conserva la plenitud de su dignidad. Cada porción que Hermes reparte a suertes

¹¹⁸ Para una discusión con Dodds, ver: Hooker, J. T. (1987). *Homeric Society: A Shame-Culture? Greece & Rome*, 34(2), 121-125.

¹¹⁹ LSJ, s.v. κληροπαλής.

es “completamente honorable” (129). Otro ejemplo lo hallamos en la *Odisea*. Al fallecer el padre de Odiseo, leemos sobre un reparto semejante: “entre sí repartiéronse entonces sus hijos altivos (*hyperthymoi* [ὑπέρθυμοι]) sus riquezas y echaron a suertes las partes (*epi klērouis* [ἐπὶ κλήρουσι]) que hicieron” (14. 200 ff.). El sorteo puede pensarse como el último resorte de la igualdad distributiva relacionada con la disputa de una herencia. Ulises afirma que su padre honraba (*timaō*) a todos sus hijos por “igual” (*ison* [ἴσον]). Lo que nos interesa es que tampoco esto garantiza siempre un resultado satisfactorio: “Poco fue lo que a mí me tocó al asignarme (*eneiman* [ἐνειμαν]) una casa”, afirma Odiseo al recibir su lote. El héroe aprecia que su lote, si bien es justo en cuanto al mecanismo distributivo empleado (el sorteo), no se corresponde con su valía, de ahí la insatisfacción que aprecia y que nace de la comparación de los bienes honoríficos del resto. Ulises subsana este decalaje, el desajuste entre el honor y la parte material, la inadecuación en el reparto, mediante la abducción de una mujer: “Pero tomé para mí una esposa de una casa que tenía amplias posesiones, ganándola con mi valor; pues no era yo un débil, ni un cobarde en la lucha”. Es decir, sorteo parece incapaz de hacer coincidir la parte y el mérito, el valor del objeto y el valor de sí, abriendo la posibilidad de un nuevo reparto o de la toma violenta, compensatoria y suplementaria, que reestablece el justo equilibrio distributivo en el marco más amplio de la economía del don y el prestigio. La verdad trágica del reparto consiste quizá en que ese desajuste está comprendido en toda distribución de partes exclusivas, es decir, que el reparto no podrá hacer coincidir, en el sentido de una equivalencia fuerte, la estima de sí con el bien honorífico. Esta es quizá la raíz del dinamismo inmanente al modelo redistributivo, la semilla de esa *stasis* estabilizadora/desestabilizadora que la acompaña.

Reparto, transgresión y estratificación

Nos gustaría analizar ahora de manera más amplia cómo el reparto determina (o reparte) un mundo estratificado en esferas legítimas de acción. La primera esfera de interacción que se separa en el sacrificio es cívica o protocívica. Como afirma Seaford: “La ciudadanía plena y el derecho a participar en la comida del sacrificio parecen ser una misma cosa” (2004, p. 49). En el mundo arcaico Hesíodo ya poetiza esta copertenencia entre el mundo cívico y el sacrificial, aunque en un plano cosmogónico y en el marco de una institucionalidad que, a ojos del mundo clásico, es rudimentaria. En primer lugar, en

la *Teogonía* Estigia encarna la promesa (*horkos*) que sella el universo en el que Zeus reina tras una victoria (*nikē*) parricida obtenida mediante su *kratos*.¹²⁰ En el mundo conflictivo de los dioses, Iris “va y viene como mensajera” cuando se produce “una disputa o una riña” (*eris kain neikos* [ἔρις καὶ νεῖκος]) o alguno de los inmortales “miente”. Zeus la envía “para traer de lejos el gran juramento de los dioses en un cántaro de oro” (*Th.*, 780-785).

Cabe destacar, en este sentido, que el juramento conlleva un castigo: “el que de los Inmortales que habitan las nevadas cumbres del Olimpo jura en vano vertiéndola, queda tendido sin respiración hasta que cumple un año [...] yace, sin aliento y sin voz, en revestidos lechos y le cubre un horrible sopor” (*Th.*, 795-799). En concreto, y es lo que nos interesa subrayar, se ve privado de su parte (*apameiretai*).¹²¹ Es decir, la victoria de Zeus involucra un juramento que lleva a cabo algo así como el cierre normativo del *kosmos* y presupone, a su vez, una potencial transgresión cuya punición se prevé. El castigado es expulsado y esta expulsión tiene un cariz institucional claro: de “asistir al Consejo (*es boulēn* [ἐς βουλῆν]) ni a los banquetes (*epi daitas* [ἐπὶ δαίτας])” durante nueve años (802). No hay, por tanto, consejo sin banquete ni banquete sin consejo, y no podemos pensar ni uno ni el otro sin la posibilidad de verse privado de parte. La institucionalidad pública parece sostenerse sobre un tener-parte que obliga, justamente, a la comparecencia en un espacio de aparición público y compartido, aquí divino. Cosa que revela algo más profundo: la relación entre la institucionalidad y la concentración de bienes que son objeto de reparto.

La expulsión, instituida junto con el juramento y, por tanto, contemporánea del mismo, toma la forma de una deshonra o *atimia* fundacional asociada a una transgresión cosmogónica que, en última instancia, lesiona la autoridad de Zeus que conoce la parte (lote, *moira*) legítima de los divinos, así como la ausencia de parte (adversidad, desdicha o *ammoiria*¹²²) de los mortales (*Od.*, 20. 76). En el origen están la infracción y la norma, le ley jurada y su transgresión. Esta infracción, como muestra la transgresión de Ticio, se vincula al orden estratificado del cosmos. En el caso de Ticio, la infracción consiste en relacionarse con alguien cuyo rango es superior: “Al presumir de forzar la relación sexual con un ser jerárquicamente superior, una diosa, Ticio también transgredió el código de

¹²⁰ Sobre la función de Estigia como juramento estabilizador del cosmos, ver: Lye, S. (2019). The goddess Styx and the mapping of world order in Hesiod’s *Theogony*. *Revue de Philosophie Ancienne*, 27(2), 3-31.

¹²¹ LSJ, s.v. ἀπαμείρω: “deprive one of share in a thing”.

¹²² LSJ, s.v. ἄμμορος; Chantraine s.v. μείρομαι, μέρος.

interacción sexual que ayuda a articular el universo; los hombres deben permanecer dentro de su propia estancia (en este caso sexual)” (Sourvinou-Inwood, 1986).¹²³

Otra transgresión asociada al consumo de carne es la de Tántalo. Tántalo fue castigado con “la piedra de Tántalo” por robar néctar y ambrosía, tal como se lee en el fragmento de Arquíloco (55D).¹²⁴ En la versión de Píndaro (*Ol.*, 1) se ofrece en el banquete la carne de su propio hijo Pélope. Tántalo es caracterizado como un glotón, un “vientre loco” (*gastrimargon* [γαστροίμαργον]). Entregó en un banquete divino a Pélope, su hijo, a quién con el cuchillo sacrificial “trocearon miembro a miembro” (*tamōn kata melē* [τάμον κατά μέλη]) y sobre las mesas sus “carnes se repartieron (*diedasanto* [διεδάσαντο]) y comieron” (50). Si en Tición se transgredía el ámbito legítimo de la relación sexual, este acto de canibalismo transgrede las reglas fundamentales de la comensalía y nutrición. Rompe así el “código alimenticio” que ordena el cosmos (Sourvinou-Inwood, 1986). Tántalo animaliza en cierto modo a los divinos y, en consecuencia, el hijo de Zeus es castigado a sufrir hambre y sed eternas en el Hades, dos cualidades que son, paradójicamente, también animalizantes. Esta transgresión caníbal es lo que provocó que Píndaro rechazara la versión popular del himno “El hombre debe atribuir a los dioses solo bellas acciones” (*Ol.* 1 37).¹²⁵ Pero de manera interesante, el castigo en Píndaro también se debe a una transgresión de las reglas distributivas de la comensalía: Tántalo es caracterizado como glotón y, constantemente tentado por comida y agua, transgrede las formas de conducta propias de un banquete bien ordenado (Kirk, 1976, p. 135).¹²⁶

Uno de los infractores más conocidos es Prometeo, cuya transgresión en el reparto permite explicar míticamente la separación entre mortales e inmortales. Sin entrar en el comentario detallado de un mito tan conocido, podemos al menos remarcar que en la

¹²³ Nos referimos aquí a la violación de Leto por parte de Tición. La violencia ejercida sobre Leto es también la ofensa a la soberanía de Zeus. La *timē* es aquí asociada a lo que nosotros llamaríamos “autoridad institucional”. En los mitos cosmogónicos, la institucionalidad se funde con la correcta disposición del universo (*kosmos*). El orden cósmico es un orden del cual los dioses son sus garantes, así como sus partes integrantes en el contexto de una estratificación jurídico-moral.

¹²⁴ En la versión de Apolodoro, el castigo es de orden distributivo. Tántalo ha divulgado los secretos de los dioses y ha repartido la ambrosía fuera del ámbito legítimo de circulación de dichos bienes (*Ep.*, 2.). En la versión tardía de Higino se conserva el valor distributivo; el castigo es fruto de haber transmitido los secretos y, de manera sugerente, haber dado a conocer el privilegio de atender al banquete de Zeus (*Fab.*, 81).

¹²⁵ En la versión de Píndaro, los comensales se reparten la carne y la comen conforme a la costumbre (*Ol.* 1 50).

¹²⁶ Merece la pena mencionar, aunque sea de pasada, que Sísifo es castigado en Píndaro por engañar a Pluto, que, como recuerda Seaford, es caracterizado como repartidor de partes iguales (*isodaitēs*) (2004, p. 51).

Teogonía Prometeo engaña por partida doble a Zeus. La primera vez lo hace en el contexto del sacrificio de carne, ofreciéndole los huesos de un buey “que había dividido” (*dassamenos* [δασσάμενος]) para su distribución (537). La respuesta de Zeus, que es consciente en todo momento de la trampa, no puede ser más esclarecedora: “Japetónida, famoso entre todos los soberanos, mi buen amigo, cuán desigualmente dividiste las partes” (*diedassao moiras* [διεδάσσαο μοίρας])” (543-4). El engaño es, ritualmente, la razón por la que los hombres “quemán para los inmortales blancos huesos sobre humeantes altares” (556-7). La segunda vez Zeus es engañado por medio de la astucia con la que Prometeo provee fuego a los hombres, que lo conservan mediante un recurso técnico. Zeus se revela en este caso engañado por partida doble, razón por la cual los hombres son castigados con la mujer y Prometeo es encadenado. Es realmente interesante entender que, cuando leemos que “no es posible engañar ni transgredir la voluntad de Zeus” (613), se asume, de hecho, que Zeus ha sido ya engañado (que su poder y su astucia no son, por tanto, inquebrantables), pero que su represalia es inescapable. En esta secuencia mítica, no solo se explica por qué se ceden en el sacrificio los huesos a los dioses o cómo los seres humanos se hicieron con el fuego (sin el cual no habría sacrificio en primera instancia), sino que se describe una doble infracción mítica mediante la cual se decide “el lugar que le es asignado [al hombre] en el seno del orden del cual el fundamento y la garantía residen, lejos de ellos, en Zeus” (Vernant et al., 1979, p. 81).¹²⁷ En palabras de Geneviève Hoffman, se trata del “gesto fundador de la separación entre hombres y dioses” (1985).

Alrededor del sacrificio, por tanto, se escenifica una primera estratificación de las esferas divina, mortal y animal. El sacrificio es, en palabras de McInerney, una “institución distintiva y peculiar de la vida griega, moldeada por la transformación de la carne de una fuente física de nutrición a un medio de contacto con lo divino” (2010, p. 248). La transferencia de lo humano a lo divino se lleva en el caso del sacrificio (*thysia*) por medio del humo. En Hesíodo el buen campesino quema en honor a los dioses “esplendidos muslos” (*Op.*, 338). Pero lo que nos interesa es que el sacrificio implica una cuestión nutritiva sobre la que volveremos: “el humo que se elevaba era suficiente para los dioses [en época preclásica], en contraposición con los hombres que tenían que comer para sobrevivir” (Ekroth, 2011). La misma tesis es defendida por Marcel Detienne para quien los dioses “tienen el privilegio de los olores, de los perfumes, de las sustancias

¹²⁷ Hesíodo sitúa los eventos que dan pie al encadenamiento de Prometeo en Meconia, “cuando dioses y hombres mortales se separaron” (*Th.*, 535).

incorruptibles que forman la alimentación superior reservada a las potencias inmortales” (1998, p. 139).¹²⁸ La referencia al “aromático altar” de Zeus en la *Iliada* puede comprenderse a la luz de esto (*Il.*, 8. 48). Lo que nos interesa en nuestra exposición es que esta diferencia fisiológica fija la distinción de prerrogativas entre dioses y mortales.¹²⁹ Esta, y no la gesta heroica o la acción pública, sería la primera marca de la condición humana para Detienne (1998, p. 21).¹³⁰ O, dicho de otra manera, lo que subyace a la atribución de funciones y la asignación de dignidades es un proceso digestivo.

El banquete no solo permite separar a seres mortales y divinos, sino que arroja luz sobre una estratificación de tipo social más específica que establece ciertas continuidades con los temas citados. En el *Himno homérico a Hermes* se pone de relieve la estratificación social al contrastar lo curvo y lo vertical, el agricultor y el rey, mediante las figuras del dios saqueador y la presencia de un agricultor encorvado (*epikampulos*) que trabaja en sus viñas (HH4 90). Pero es quizá en la *Iliada*, en la descripción del escudo de Aquiles, donde el mundo social se describe de forma más explícita. En ella leemos acerca de un barbecho representado en el escudo, en el que muchos agricultores labran la tierra “probablemente comunal” (Homero, 1996, p. 484, n. 303). Al rey (*basileus*) le es asignado un pedazo de tierra (*temenos*), separado o cortado de la tierra común. El rey se regocija, con su cetro en mano, dominando la escena. Los heraldos “aparte, bajo una encina”, preparaban “un festín (*daita* [δαῖτα]) y [...] un gran buey que habían matado para el sacrificio; y las mujeres rociaban la carne con cebada blanca en abundancia, para la comida del mediodía (*deipnon* [δεῖπνον]) de los trabajadores (*erithoisin* [ἐρίθιοισιν])” (*Il.*, 18. 550-560).¹³¹ El obrero (*erithos*) queda excluido del banquete, como las mujeres,¹³² mientras que los heraldos, siempre próximos al rey, lo preparan.

Homero remarca aquí la distribución jerárquica de funciones sociales mediante la distinción entre el almuerzo (*deipnon*) y el banquete (*dais*). La nutrición y el festín se dan

¹²⁸ Es para Detienne, además, la primera marca de la “condición humana” (1998, p. 139).

¹²⁹ “Como nunca se imaginó que los dioses comieran realmente la carne o la necesitaran para satisfacer el hambre, la ideología o teología de las ofrendas de carne servía para subrayar el hecho de que los dioses eran distintos de los hombres. Aunque los dioses disfrutaban ciertamente del placer social de la comida, tanto en compañía de los demás como de los mortales, lo que recibían era el honor, *timē*, de recibir carne y de ser un invitado de honor” (Ekroth, 2011).

¹³⁰ El banquete revela que, aunque el hombre no se comprenda a partir de una “naturaleza”, sí se concibe desde el punto de vista de “su estatuto en una jerarquía de funciones, de prerrogativas, de honores” (Detienne & Vernant, 1998, p. 80). Como hemos visto, esto no es incompatible con la afirmación de Sitta von Reden según la cual el sacrificio está marcado por una “inclusividad igualitaria” (von Reden, 2010, p. 385).

¹³¹ LSJ, s.v. ἐρίθος: “*day-labourer, hired servant*”.

¹³² Las mujeres preparan avena o “tortas de cebada para los obreros (*workmen*)” (Rundin, 1996).

uno junto al otro, pero en el marco de una distancia jerárquica que los separa. La razón de ello es que en el héroe se sublima un máximo de valor simbólico-material. La riqueza de Odiseo, por ejemplo, es ilimitada o impronunciable, así como su ganado (*Od.*, 14. 96, 20. 211). Esta acumulación de recursos confiere a los reyes el derecho a un banquete fastuoso y a los comunes les asigna el lote de la mera nutrición. Como veremos, las cosas no son tan sencillas, entre otras cosas porque, a pesar de que el héroe haga gala de una proximidad digestiva con los divinos, no cesa de contar sus bienes y llenar su vientre. Pero basta mencionar por ahora que la distinción banquete/almuerzo escenifica este reparto de legitimidades sociales y evidencias sensibles, por emplear el léxico de Rancière, entre los divinos y mortales, hombres y animales, reyes y comunes, hombres y mujeres.

Partiendo de esto, profundicemos en algunos aspectos de aquello que queda en el interior y en los márgenes del mundo que se figura en la escena del escudo de Aquiles. Por ejemplo, cabe observar que el jornalero (*thēs*) es habitualmente tomado como el personaje más desligado de la sociedad homérica. En *Trabajos y días* se recomienda hacerse con un jornalero (*thēs*), un hombre de unos cuarenta años que desayune ocho trozos de pan (443). En la sociedad homérica, *erithoi* y *thētes* son considerados habitualmente como hombres libres sin tierra, dedicados a la labranza de otras tierras bajo un régimen jornalero en el que la paga (*misthos*) funciona como medio de contratación (V.V. Struve, 1979, p. 111). Lo interesante es que, siendo la figura con menos garantías, el *misthos* convenido podía no ser pagado. El sirviente (*therapontes*) no es sino un asistente reemplazable del contratante. Finley lo describe como un individuo de “membresía vicaria” (1954, p. 54). No estando especializado, su situación era más penosa que la de los *dēmiourgoi*. Estos no estaban, por cierto, vinculados con una *polis* particular, sino que eran profesionales itinerantes y, por tanto, socialmente móviles, a diferencia de los campesinos residentes o la nobleza terrateniente (Naddaf, 2009). Si bien eran pagados por sus servicios, su relativa ubiquidad los convertía en marginales. En palabras de Valdés Guía (2005), los *dēmiourgoi* eran trabajadores cualificados a sueldo que trabajaban para el *dēmos* y eran muchas veces considerados como foráneos (*xenoi*) “en tanto que personas al margen del *oikos* y la comunidad cívica (como los *thētes*)”.

Dos factores explican, por tanto, la relativa marginalidad de estas figuras: su movilidad y la carencia de propiedades de tierra. En nuestra interpretación una y otra son dos caras del mismo régimen territorial. La itinerancia del *dēmiourgos* le procura una presencia intermitente que se interpreta como un déficit desde el punto de vista de la

membresía cívica. No es casualidad que el refugiado (*metanastēs*) que teme ser Aquiles, el migrante sin suelo, se considera a menudo como un parásito. Es así como se trata a Ulises en la *Odisea*, mito de inversión del rey en vagabundo: “Mas sabiendo solamente de viles oficios (*erga kak’* [ἔργα κάκ’]) no habrás de aplicarte al trabajo; querrás mejor que ello pedir por el pueblo (*kata dēmon* [κατὰ δῆμον]) y buscar de ese modo alimento a tu vientre insaciable (*gaster analton* [γαστέρ’ ἀναλτον]) (*Od.*, 18. 356-364). Pero ¿a qué se debe este déficit? El problema decisivo para nosotros es que el mendigo de recursos oscuros es incapaz de reciprocitar a sus semejantes, y su condición es, a ojos de la comunidad de los comensales, la de un mero estómago: “el pan lo podrás conseguir mendigando por el pueblo y el vientre (*gastera* [γαστέρα]) hartarás” (17. 558-9).

Derivado de (*ptōx*) (πτῶξ),¹³³ el término *ptōkhos* (πτωχός) denota también cierto tipo de mendicidad. El *ptōkhos* es el que “no puede sino huir y pedir refugio”.¹³⁴ Es tímido por asustadizo, como una “liebre acobardada” (*ptōka lagōn* [πτῶκα λαγῶν]) (*Il.*, 22. 311). En la *Odisea* designa al vagabundo común, *pandēmios*.¹³⁵ Busca refugio, semejante al “hombre errante” (*alēmōnes andres* [ἀλήμονες ἄνδρες])¹³⁶ que vaga y mendiga (*aleuomai*). Próximo al mero pobre (*penēs*), se caracteriza por ser esquivo. Por ejemplo, se acurruca como Ulises ante la muralla de Troya, de noche (*Od.*, 14. 474), pero también como quien pide. Lo que lo distingue del demiurgo es que no tiene sustento obtenido, ni de su propio *oikos*, pero tampoco de sus servicios prestados. Lo interesante aquí, lo que nos gustaría retener, es que el elusivo vagabundo o *ptōkhos*, como muestra la versión travestida de Ulises, es incapaz de comparecer plenamente ante los otros. Se trata de un personaje con un déficit de presencia, públicamente insuficiente en un mundo cívico que implica un régimen de visibilidad que marca el grado de membresía cívica, moral u ontológica de los que comparecen públicamente los unos ante los otros.

Es según Corner (2013a, 2013b) una figura primitiva del parásito. Como otros individuos de domicilio incierto, su exclusión social “se manifiesta en su exclusión de los banquetes” (Ndoye, 2010, p. 69).¹³⁷ Devendrá por ello una suerte de extranjero porque quien no participa en el banquete se sitúa en la exterioridad de la economía de dones y contra-dones, saqueos y contra-saqueos sobre la que se funda la amistad cívica y la

¹³³ LSJ traduce por “animal acobardado” (*cowering animal*) o “liebre” (*hare*). LSJ, s.v. πτώξ.

¹³⁴ Chantraine, s.v. πτήσσω.

¹³⁵ “Llegó un vagabundo común (*ptōkhos pandēmios* [πτωχός πανδήμιος]) que solía mendigar por toda la ciudad de Ítaca y tenía fama de glotón y borracho incorregible” (*Od.*, 18. 1).

¹³⁶ *Od.* 19.74.

¹³⁷ Andrómaca vaticina que Astianacte, hijo de Héctor, será expulsado del banquete si queda huérfano de padre (*Il.*, 22. 492). Será injuriado, caminará cabizbajo.

benevolencia de la subordinación.¹³⁸ Tomemos el ejemplo inverso: solo cuando Ulises ofrece una parte de carne a Demódoco es el aedo considerado como parte de la aristocracia y llamado “héroe” (*Od.*, 8. 470 *ff.*). La ofrenda de carne es portadora de una membresía que condensa en el don el derecho de participación. Entre la inclusividad y la exclusión, Corner piensa el parásito como una figura liminal que realza, por contraste, la estructura del mundo cívico (2013a, 2013b). Desde el punto de vista del banquete, el parásito (en las múltiples figuras que puede adoptar) es el anti-simposiasta, el anti-ciudadano. Indigente o sibarita, transgrede las normas del reparto cívico: es *asymbolos*. Pero ¿cuál es el alcance de esta ruptura de la reciprocidad que cohesiona el mundo del banquete? Lejos de ser una figura exterior, la sociedad de la comensalía puede integrar la falta de reciprocidad a condición de rebajar a los que la transgreden. Se los tomará por glotones y se los tolerará al precio de la vejación. El *ptōkhos* será llamado por un sobrenombre que no ha elegido, sujeto a abusos verbales y físicos (Corner, 2013a). Es decir, pasará a constituir una figura suplementaria, inmanente a la sociedad que lo excluye, sujeta bajo la forma de la degradación al vínculo cívico que se construye en torno a la mesa. Lo que nos interesa es que orbita, como el resto, en torno al centro simbólico y material en que son puestos los alimentos, violenta o pacíficamente adquiridos, pero en cualquier caso acumulados para su posterior reparto.

El otro aspecto de interés en nuestra exposición es que, en contraste con el héroe, no ha saqueado nada ni puede, por la misma razón, repartir nada. Perfecta negación del repartidor, su pobreza es ausencia de *stock*. Ese déficit de acumulación lo hace incapaz de amistad y alianza. Lo que queremos recalcar es que la ausencia de bienes a proteger es lo que convierte al méndigo en una figura de la errancia. Silvia Montiglio (2005) define el vagabundeo (*alaomai, planaō*) como “movimiento no estructurado y sin enfoque (*unfocused*)”. Esa falta de foco los hace engañosos (*deceivers*) en su apariencia y en su palabra, como Montiglio afirma y tendremos oportunidad de analizar. El *ptōkhos* es una figura de la ocultación, de la no-verdad si se quiere. En un mundo de nombres, es una suerte de irreconocible, es aquel cuya identidad resulta “elusiva”.¹³⁹

La elusión es el tema que elabora la *Odisea*, pero con un matiz. El vagabundo Ulises no deja de obtener un rédito de la ausencia, por ejemplo, bajo la forma del

¹³⁸ No olvidemos la frase de Finley según la cual la libertad y la esclavitud crecieron en la ciudad democrática “de la mano” (1981). El esclavo y el amo comparten un interés, como bien supo ver Aristóteles.

¹³⁹ Empleamos el término en un sentido semejante a como lo emplea Fuster Peiró en “Primeros ensayos sobre lo irreconocible: estrategias para sobrevivir en un *impasse*” (2020).

conocimiento: “conoció las ciudades y el genio de innúmeras (*pollōn d’anthrōpōn* [πολλῶν δ’ ἀνθρώπων]) gentes” (*Od.*, 1. 3). Pero eso es porque Ulises no renuncia al retorno (*nostos*), verdadero sentido y condición del rédito que pueda obtener de su peripecia. La *Odisea*, peripecia en la que los protagonistas están siempre expuestos a una pérdida sin retorno, alude a la posibilidad de una ruptura efectiva con la estancia paterna. Por ejemplo, en el episodio de los lotófagos (9. 80 y *ff.*). Por eso la figura del vagabundo errante se perfila en la *Odisea*, menos como una representación social específica, que como cierta irrepresentabilidad sociopolítica (Ulises está ausente, no es reconocible cuando vuelve y siempre corre el peligro de extraviarse). Esta elusividad está fundamentalmente ligada a la movilidad y por lo mismo a un modo de distribución ajena al modelo de la comparecencia pública y la comensalía, así como al resto de las formas de redistribución centralizada de bienes. Es decir, la comensalía, como forma de redistribución centralizada de bienes, es indisociable de la institución de una presencia cuya condición material o sostén es justamente la riqueza acaparada (nutritiva, simbólica).

No hay distribución de dignidades o, mejor dicho, distribución y asignación de partes en un sentido amplio (jurídicas, materiales), sin la institución de este centro simbólico-material, auténtico centro de gravedad de la igualdad vinculada al reparto e institución primera de aquellos dignos e indignos de participar en el festín sociopolítico. Eso implica, como ya lo adelantaba Ateneo de Naucratis, dejar atrás la movilidad presdentaria, atender a los frutos que pueda dar Deméter y a los bienes que uno pueda saquear a aquellos cuya vida está sujeta al mismo régimen territorial. Tener-parte, en el mundo heroico, significa necesariamente asumir estas condiciones históricas precisas. Por eso, y esta es la idea que queremos remarcar, la potencia del antisimposiasta no es la de habitar el margen, sino la de poder, eventualmente, salir de la sociedad de los saqueadores, allá donde la *timē* o la *atimia* dejarían de tener la misma pertinencia.

La exclusión de la mujer del sacrificio

A continuación, nos gustaría centrarnos en un tipo específico de exclusión, la de la mujer. La razón de tratar la exclusión de la mujer por separado es doble. En primer lugar, la mujer, al contrario que otras figuras de la exclusión, vivía una existencia doble como obsequio y como agente reproductivo. Como obsequio era objeto de reparto, pero difícilmente ocupaba la figura del repartidor. La mujer es en gran medida un objeto honorífico, junto con otras partes a repartir: trípodes, caballos o ganado. Su presentación

como *agalma* sublima su existencia como mero símbolo. Pero, por otro lado, la existencia fisiológica de la mujer no deja de mancillar, en cierto sentido, la pureza simbólica del ser obsequio de la mujer. Necesaria como agente reproductivo, ocupará un lugar central en la dinámica reproductiva del *oikos* y, en un sentido más amplio, de la *polis* o del incipiente Estado del mundo homérico. Su exclusión del banquete por tanto responde a esta contradicción que la mujer encarna. De ahí que la literatura y la mitología griegas piense tan a menudo su relación con la mujer bajo la forma de la abducción, del rapto. Como veremos en otros capítulos, el rapto es a menudo un aspecto de la fundación, especialmente en las colonias.

Que la mujer conlleva por su mera existencia cierto riesgo lo muestra el hecho de que en el ámbito del banquete el hombre corre siempre el peligro de caer en la degradación femenina. En la *Ilíada* Diomedes es reprobado por Héctor, considerándolo mujer por no participar del banquete: “Hijo de Tadeo, por encima de todos los demás, los dánaos, con veloces corceles, solían honrarte con un asiento de honor y carnes y copas llenas, pero ahora te despreciarán; parece que no eres mejor que una mujer” (8. 161-63). El rol de las mujeres en el banquete es el de las concubinas o sirvientes. En el análisis de Marcel Detienne, el autor francés argumenta que las mujeres son desplazadas al margen del sacrificio culinario, apartadas de las herramientas sacrificiales, constituyendo por encima de metecos y esclavos “la categoría más importante de los marginales del sacrificio” (Detienne & Vernant, 1979, p. 186).¹⁴⁰

Detengámonos en el trabajo de Detienne un instante. Según el autor, en los sacrificios de Perga la *isomoiria* está asociada también al igual reparto de partes de carne: “el reglamento prevé ‘parte igual’ (*isomoiros*) para la sacerdotisa y para las esposas de pritanos encargadas con el sacrificio” (Detienne & Vernant, 1979, p. 195). Las mujeres se convierten, por tanto, en co-comedoras de carne, pero lo hacen siempre como vicarias de los maridos. El mundo culinario femenino, en sus aspectos públicos, tendría un aire vegetariano, comenta Detienne. Una excepción relevante es la de las Tesmoforías, en las que las mujeres mandan (*arkhein*). Un decreto del demo del Pireo de mitades del siglo IV a. C. recoge que “el demarca en funciones en cada momento se hará cargo del Tesmoforias junto con la sacerdotisa” para regular la celebración de la festividad en la que “las mujeres se juntan de acuerdo con la tradición ancestral” (*kata ta patria* [κατὰ τὰ πατρία]) (*IG II² 1177*, 11-12). Y en el decreto de Colargos del 334/3 a. C. se regula

¹⁴⁰ La misma tesis es defendida por Knox (1973).

la financiación del sacrificio de la que son responsables también las sacerdotisas (*IG II²* 1184).¹⁴¹ Llama la atención, sin embargo, que ambos rituales se den bajo la vigilancia de magistrados electos de la *polis* (hombres), lo que remarca su carácter excepcional.

Detienne argumenta que, salvo estas excepciones, la norma consistía en alejar a la mujer de los instrumentos sacrificiales, lo que invertiría los roles o el privilegio masculino sobre el reparto sacrificial y el reparto en un sentido amplio, al emancipar a la mujer de su condición de obsequio.¹⁴² Como ejemplo, podemos aludir al ritual animal de Argólida, en el que es una mujer vieja quien conduce la operación (siendo su vejez un marcador de infertilidad), aunque los útiles de los que se vale no son los mismos que en el sacrificio masculino. Para Detienne, se trata de una prueba de que “la figura de una mujer-sacrificadora se sitúa en el límite del posible cultural” (Detienne & Vernant, 1979, p. 206). El peligro representado por la mujer que se hace con el cuchillo sacrificial o *machaira* alcanza su expresión más radical quizá en la *Medea* de Eurípides. Cuando Medea se hace con el cuchillo sacrificial, expresa, en el marco de la tragedia, la crisis de la *polis* misma: “el otro, que otra vez había sido ostracizado, conducido como un *pharmakos* fuera del interior del círculo de la ciudad, ha actuado dentro de la *polis* para aniquilar, junto con su ritual, sus categorías de diferenciación, del sacrificio apropiado” (duBois, 1991).

Si Vernant tiene razón, el acto de Medea implicaría la actualización de un imposible cultural (la mujer sacrificadora) y, por lo mismo, la transgresión de aquello que cimienta la *polis*: la rígida división sexual del trabajo y de las funciones cívicas y domésticas. Medea atentaría contra el orden reproductivo y político de una cultura que cree acrecentar su poderío a condición de reproducirse. El ejemplo más explícito de esta continuidad entre acrecentamiento político y reproductivo lo hallamos quizá en el epitafio de Pericles, donde el general hace un llamado a que las mujeres callen y paren, con el fin de suplir el vacío dejado por los soldados muertos en la guerra: “Los que aún estáis en edad de engendrarlos tenéis que fortaleceros con la esperanza de otros hijos, pues para cada uno los hijos que vendrán serán un consuelo por los que ya no están y para la ciudad lo serán por partida doble, porque no se verá despoblada y le proporcionará seguridad” (Th., 2. 44).

¹⁴¹ Ver también *CGRN* 38, normativa de un ritual de Quíos en el que la sacerdotisa oficia el sacrificio.

¹⁴² Para un análisis del ritual de la Tesmoforía, ver Angeliki Tzanetou (2002), donde la autora reconoce que se trata de una inversión ritual del estatus de la mujer que refuerza el orden dominante.

Lo cierto es que en los rituales de distribución la mujer no es, habitualmente, quien oficia el reparto, sino que es ella misma el objeto del reparto. Pongamos dos ejemplos. En Píndaro los pretendientes de la hija de Anteo se batían en una prueba de velocidad por una mujer: “Talmente dio el Libio, con acuerdo prudente, a su hija esposo varón: en la línea la puso ataviándola, para ser meta suprema, y en medio de ellos dijo que se la llevara a casa aquel primero que en la carrera le tocara su peplo” (*P.* 9., 110-120). Uno de los ejemplos más ilustrativos lo hallamos en los funerales en honor a Patroclo. Aquiles incluye como premio en una de las pruebas a una mujer puesta “en el medio” (*es messon* [ἐς μέσσον]) tasada en cuatro bueyes (*Il.*, 23. 700-704).¹⁴³ En el marco de los rituales de redistribución, dentro de los cuales tenemos que incluir el sacrificio, la mujer es normalmente un objeto distribuido, en coherencia con la tesis de que la mujer-sacrificadora, a saber, que la mujer distribuidora, es una figura imposible. Como obsequios, las mujeres servían en una economía del don para forjar alianzas. Así, la propia guerra de Troya puede interpretarse a la luz del rapto de la mujer que garantizaba el trono de Menelao (ver Pomeroy, 1999, p. 35). Inversamente, en un matrimonio patrilocal como el de Odiseo y Penélope, el potencial rapto de Penélope por parte de los pretendientes constituiría una afrenta, pero no necesariamente la pérdida de poder por parte de Ulises (de ahí el violento asedio que sufre la esposa) (p. 36). Si volvemos a la intriga central de la *Ilíada*, hemos de mencionar a Briseida, raptada por Aquiles y arrebatada por Agamenón, en lo que no es sino una disputa en torno a un botín en el que se juegan los bienes y los honores (1. 335 y ss.).

Este análisis, aunque tiene la virtud de hacer inteligibles los límites de la sociedad homérica y griega, es quizá demasiado rígido. Para autores como Robin Osborne (1993), la exigencia de una homología entre lo social y lo político no permitiría dar cuenta de la variedad de formas que adopta la posición social de la mujer, con independencia de su estatus jurídico. En el corpus de leyes sagradas (en época clásica), afirma Osborne, los casos de exclusión específica son mucho más numerosos que los casos en los que se especifica una inclusión y, a menudo, suelen tener un tratamiento diferente cuando son incluidas, explicitando su situación subalterna. Por ejemplo, en el reglamento del ritual de Atenea Patroia en Tasos (ca. 575 a. C.-550 a. C.), se especifica que la mujer participa

¹⁴³ Tal como afirman Testart y Bruneaux (2004), los juegos fúnebres constituyen una verdadera “política de distribución”.

únicamente a título de receptora de carne (*CGRN* 18). También en Tasos, el sacrificio a Heracles excluye la participación de las mujeres (*CGRN* 27).¹⁴⁴

Con todo, lo que Osborne pretende es enfatizar el carácter específico, relativo a cada caso, de las prohibiciones, que hacen del sacrificio un ámbito social relativamente heterogéneo a la institucionalidad política. Osborne detecta casos en los que la mujer comparte con el hombre la víscera, parte privilegiada del animal. Ya en el mundo clásico, la mujer puede tomar roles cuasimagisteriales, afirma el autor y, si tenemos en cuenta toda la evidencia disponible, no puede aceptarse (contra los estructuralistas) la idea de que son excluidas en virtud de una norma idéntica en lo jurídico y lo social. En línea con ello, Morwood recuerda que “en el festival de Haloa en Eleusis las mujeres se dedicaban a festejar y beber, intercambiaban vulgaridades sexuales, manipulaban objetos sexuales e incluso escuchaban a las sacerdotisas susurrarles al oído mientras las instaban a cometer adulterio” (en Stuttard [ed], 2011, p. 45).

Un análisis similar es el que desarrolla Joan Burton (1998). La complejidad social del mundo de la comensalía y el sacrificio parece indicar que las mujeres también sacrificaban y tomaban parte en el sacrificio. Pero parece difícil concluir de su análisis que las mujeres tuvieran igual acceso al reparto de carne que los hombres. En especial, la mención a la presencia de mujeres en los festines homéricos la relega normalmente a un actor secundario cuya astucia le permite intervenir en el decurso de los acontecimientos. Además, su análisis no deja de tomar como premisa mayor que, hasta el helenismo, las mujeres que organizaban simposios eran fundamentalmente “cortesanías” y las participantes “mujeres respetables” (*respectable women*). Jackson y Grace (2017) se hacen eco de la tesis de Powell según la cual la participación de la mujer en el banquete sería, quizá, degradante para ambos sexos. Desde el punto de vista de la mujer notable, su presencia pública atentaría contra la estima de su propio rango.¹⁴⁵

Esta apreciación nos resulta interesante porque da cuenta de la dimensión carismática de la exclusión: la subordinación pasa a formar parte de la comprensión de sí de la subordinada hasta el punto de que la vergüenza acompaña a la ruptura con el lote social asignado. En general, las crisis en la distribución de las funciones de género suelen

¹⁴⁴ Otros ejemplos: en Elatea la mujer no puede entrar a la tienda dentro de la cual se oficia el sacrificio (*CGRN* 33); así también sucede en Lindos (*CGRN* 62).

¹⁴⁵ Si este hecho es interesante es porque los ámbitos de interacción legítima implican lo que en la jerga contemporánea llamaríamos un proceso de subjetivación mediante el cual la estima de sí tiende a coincidir con el valor socialmente conferido a cada especie social. La estratificación social se convierte entonces en una jerarquía de carismas.

ser limitadas. En una comedia como *Lisístrata* la mujer oficia un sacrificio vertiendo vino, pero no sangre. Y la liberación es sucedida por un retorno a la normalidad en el que se acaba hablando el lenguaje de la prostitución, en una suerte de «hetairización» de la mujer (ver Stroup, 2004). Otro aspecto iluminador es que tanto en *Asambleístas* como en *Lisístrata* las mujeres abandonan el hogar de incógnito, es decir, con dificultades. La transgresión cómica permite visualizar las contradicciones sociales, a condición de darles una solución controlada: la inversión es invertida, el *statu quo* confirmado.

En resumen, las mujeres tenían mayor visibilidad social de lo que normalmente suele afirmarse.¹⁴⁶ Recordemos que es una sacerdotisa quien se enfrenta a Cleómenes en su tentativa oligárquica de tomar por fuerza la Acrópolis, cosa que dio pie a la revolución democrática (Htd., 5. 72 2).¹⁴⁷ Dicho de otra manera, la mujer griega es capaz de ofrecer resistencia. No obstante, creemos que esta resistencia no revela algo así como una igualdad entre hombres y mujeres. Loraux escribe que, si dioses y hombres conforman una “instancia de separación [...], la mujer forma la figura del suplemento” (1981, p. 81). El suplemento es capaz de cierta resistencia y desestabilización presupuestas en la idea misma de dominación, que no puede ser nunca completa sin suprimirse a sí misma. Pero la mujer participante, como figura ritual de pleno derecho, es inexistente en el mundo griego. El citado Morwood recuerda que la participación ritual de la mujer se ceñía a “un breve período de vacaciones” en el que “las normas opresivas de su vida quedaron suspendidas” (2011, p. 45).

En resumen, si el análisis de corte estructuralista permite dar con un marco teórico ideal pero reductor, la ampliación del análisis mediante el recurso de una fenomenología de los casos particulares permite aprehender la variedad de las formas de aparición de la mujer griega en el ámbito social. Sin embargo, en el fondo, la argumentación de Osborne

¹⁴⁶ Según Blok (2016), las mujeres podían ir al ágora en determinados momentos, aunque ello no hacía del ágora un espacio feminizado. La presencia pública de las mujeres se daba en momentos específicos y considerados oportunos. Su argumento consiste en afirmar que Hestia no era expresión de una simple reclusión (*seclusion*) sino de un privilegio adscrito a la mujer: “Rather than connect it to Athenian ideology of women’s ‘seclusion’ in the *oikos*, I argue that it is part of her divine privileges”. Pero esto malinterpreta el significado del privilegio. Un privilegio no es sinónimo de mayor libertad, sino que delimita el derecho moral y el espacio cívicamente admisible de la mujer y hace perfectamente compatibles ciertas exclusiones con ciertas inclusiones. El privilegio delimita un derecho moral y un campo de posibles, como la *moira*.

¹⁴⁷ Edith Hall hace una lectura positiva del acontecimiento. En clara referencia a la mujer nómada de los pueblos del Mar Negro escribe que “no solo en Corfú y en el Mar Negro las mujeres eran capaces de participar valientemente en la guerra. Cuando Cleómenes el espartano escaló la acrópolis ateniense para tomarla en el año 506 a. C., no esperaba que una mujer solitaria le hiciera frente” (2011, p. 61). Además, “la sacerdotisa de Atenea también tenía un grado inusual de poder público: a diferencia de otras mujeres, ella misma podía llevar a los hombres ante los tribunales y ser acusada de delitos”. Pero la misma Edith Hall menciona la condición reproductiva del oficio: la mujer que ostenta el cargo ha de ser una mujer no casada. El desposamiento es incompatible, por tanto, con la ostentación de una magistratura sagrada.

o Burton presupone y reafirma la relación entre el marco dominante masculino y su suplemento femenino. De ahí que los autores no nieguen, en el fondo, lo que Page duBois afirma: “las culturas que comparten la comida comparten a las mujeres” (1991, p. 40). O la tesis que la propia duBois defiende en un artículo anterior, según la cual en el interior de la *polis* isonómica la mujer es objeto de intercambio entre hombres y el ágora el espacio que habilita dicho comercio (duBois, 1982). El comercio de las mujeres tiene valor fundador. Lo que interpretamos de estos análisis es que la exclusión de la mujer de la comunidad de los repartidores es una exclusión fundamental, es decir, una exclusión que coincide o es idéntica a la fundación de dicha comunidad. Podrán tener una presencia social mayor o menor, pero en el marco de la sociedad griega no podrían proyectar su existencia bajo el horizonte de la posesión (*hexis*) o el tener-parte (*methexis*) sin refundar en términos nuevos y con nuevas exclusiones la comunidad de las partes.

Dicho de manera cruda, en la sociedad homérica las mujeres y los bueyes son posesiones equivalentes, “tipos gemelos de *geras*” u obsequios (ver Walcot, 1979).¹⁴⁸ Testimonio de ello es la siguiente afirmación de Hesíodo: “la guerra del mal, algunos de los héroes ante la ciudad de Tebas luchando por los animales de Edipo y otros llevados a través del mar a Troya a causa de la bella Helena” (*Op.*, 163). Para Hesíodo mujeres y ganados son incentivos de igual rango por los que la guerra tiene lugar. Si volvemos a los juegos fúnebres en honor a Patroclo, repararemos que las mujeres y los trípodes son contados tomando los bueyes como patrón de medida. Lo que significa, a nuestros ojos y contra las interpretaciones que sobredimensionan el carácter singular del honor homérico, que el obsequio puede ser cuantificable, midiendo por lo mismo el honor heroico de apariencia divina. En los juegos fúnebres, por otro lado, lo que se reparte es a su vez lo obtenido como botín, lo que alude a la adquisición violenta de bienes que precede al reparto homérico.

La mujer opera, por tanto, como un objeto de prestigio más en la red de obligaciones recíprocas que conforman el mundo homérico. Son, como escribe Richard Seaford en *Reciprocity and Ritual*, puntos nodales en una red de obligaciones recíprocas (1995, p. 211). De ahí que puedan ser liberadas a cambio de una recompensa¹⁴⁹ o que su

¹⁴⁸ “El robo de ganado encapsula el agonismo” y “sus complementos son esos mitos que sustituyen a las mujeres por el ganado, la otra mercancía que provoca interminables disputas” (McInerney, 2010, p. 112).

¹⁴⁹ Andrómaca se lamenta de no tener madre porque, adquirida violentamente junto a otros bienes, “la liberó de regreso, luego de recibir inmensos rescates” (*Il.*, 6. 421-428). En concreto, su matrimonio patrilocal no le deja, una vez viuda, ningún tipo de sostén propio y es abandonada en su viudez.

valor pueda confundirse con el del ganado. Pausanias escribe al respecto: “como dice Homero en la *Iliada*, cien vacas fueron el primero de los regalos de novia que pagó Ifidamas, hijo de Antenor, al padre de su novia. Esto confirma mi argumento de que los hombres de aquella época sentían el mayor placer por el ganado” (4. 36. 4). No se ha de olvidar, finalmente, que Neleo casa a Pelo a cambio de ganado (*Od.*, 11. 297).

Si bien tomamos por correcto lo afirmado hasta ahora, creemos fundamental reparar en un aspecto a veces olvidado del rol de la mujer en el mundo de la reciprocidad homérico. Es decir, la consideración de la mujer como obsequio atenúa el valor productivo de la mujer en el marco de la división sexual del trabajo de la sociedad heroica. La mujer no es solo un objeto, es también un agente productivo. Por ejemplo, la que se reparten en el funeral de Patroclo es “diestra en muchas labores (*erga* [ἔργα])” (*Il.*, 23. 705). Y en el conocido pasaje de Hesíodo, la mujer es un elemento productivo más del complejo *oikos*: “En primer lugar, procúrate casa, mujer (*gynaika* [γυναικά]) y buey de trabajo [mujer no casada, adquirida (*ktētēn* [κτητήν]), que incluso siga a los bueyes]” (*Op.*, 405-6). La mujer adecuada es adquirida (*ptaomai*), quizá bajo la forma de una esclava doméstica, y forma parte del *oikos* como unidad productiva. Como es conocido, cuando Prometeo engaña a Zeus por segunda vez, el monarca castiga a la humanidad con la mujer. El hombre, en adelante, definirá su estancia en el mundo mediante un nuevo tipo de participación: tiene que “tener parte en el matrimonio” (*gamou meta moira* [γάμου μετὰ μοῖρα] (Hesiod., *Th.*, 607) y, por lo mismo, en la comunidad humana. Pero esto no es un hecho meramente simbólico, sino también reproductivo, pilar de la continuidad entre producción y reproducción de una hacienda como unidad productiva: quien decida no hacerlo, no hallará sostén al final de sus días, y como un Odiseo que no puede defender su hacienda, verá que sus parientes “se reparten sus (*dateontai* [δατέονται] posesiones” (606). La mujer por tanto es sinónimo de cierta perennidad de la hacienda, proyecta su pervivencia en la línea indefinida de un linaje.

En resumidas cuentas, la mujer tiene una existencia contradictoria: es un mal, pues confiar en ella es confiar en un ladrón (Hesiod., *Op.*, 376), pero permite asegurar la propiedad del *oikos* y confiere poder productivo y reproductivo al *oikos*. No es casual por tanto, que se esperara que supieran hilar y tejer (Harris, 2012, p. 347). El ser obsequio no agota, por tanto, el ser mujer. De lo que deducimos lo siguiente: el héroe se ve obligado a elevar a la mujer, en coherencia con su propio honor, al rango de obsequio, en virtud del principio de la inseparabilidad del valor del don y del valor de su receptor. De ahí que, como apunta Loraux, la primera mujer “es su adorno, no tiene cuerpo”, es una virgen

casta, *parthenos*, copia de sí misma sin interioridad (1981, p. 86). Ahora bien, esta elevación desciende rápidamente al ámbito de las necesidades materiales. Por ejemplo, la descorporeización que cita Loraux contrasta con la realidad corporal de la mujer: “La sangre menstrual es la pieza clave acerca de la diferencia entre el hombre y la mujer, tanto en la teoría hipocrática como en la aristotélica. Estuviera la mujer sana o enferma, embarazada o amamantando, en la Grecia clásica su cuerpo se definía científicamente en términos de sangre y de hidráulica” (Dean-Jones, 2001).

Nuestro recorrido muestra que el estatus de la mujer es, por tanto, complejo: moralmente disminuida pero ideológicamente elevada,¹⁵⁰ fisiológicamente determinada pero simbólicamente fantasmal, es simultáneamente obsequio y agente reproductivo. Si nos demoramos en recalcar esta doble faz de los objetos de prestigio (la mujer, pero también el ganado saqueado o la tierra fértil apropiada), o en un sentido más amplio la doble faz entre la realidad material reproductiva y la economía simbólica de los honores, es porque constituye uno de nuestros principales ejes de lectura en lo que sigue.

¹⁵⁰ Pensamos en la simultánea degradación y elevación de la mujer como Otro, tal como lo diagnostica primero Simone de Beauvoir en *Le deuxième sexe* (1949/1976).

2. 1. 2. La labor de la acumulación

Tomado como paradigma de un modelo redistributivo más amplio, el análisis del banquete, desde su recepción en Ateneo a su dimensión ritual (sacrificio), nos ha permitido mostrar su paradójica relación con la igualdad, el mundo que lo rodea, así como algunas de las solidaridades que lo sustentan. Por otro lado, la dramaturgia de las figuras de la exclusión arriba descrita ha descubierto el carácter centrado y estratificado del mundo del reparto. Con todo, no hemos aclarado las condiciones de esta realidad social autocentrada, aunque haya quedado apuntado. Nos parece decisivo analizar el hecho de que el banquete es un gasto fastuoso en el marco de una economía del don y, como tal, supone un acopio primero que permite llevar a cabo esa redistribución igualitaria. La pregunta central por tanto es qué supone el acopio, la constitución de un bote o fondo común.

Lo que nos gustaría mostrar a continuación es que, bajo el aparente pacifismo de los dones, hallamos la violencia del acaparamiento, siendo el héroe su figura eminente. Ahora bien, conviene recordar que la violencia del acopio es también una labor, que el saqueo oculta el trabajo del saqueo de la misma manera que la gesta disimula el oficio de la guerra. Si subrayamos esto es porque es habitual pensar el mundo griego a partir de estallidos de luz, en la contienda bélica y en el ágora. Pero la realidad es quizá más laboriosa y la violencia adopta la forma de lo que desde la óptica moderna podríamos denominar modo de producción. La labor de la acumulación también aboca a situaciones políticamente ambiguas desde el punto de vista de la igualdad. Hemos apuntado al hecho de que el reparto es incapaz de ajustar el mérito a la parte y es siempre susceptible de revisión entre los propios héroes.

A medida que el *dēmos* pasa a constituir, a partir de los siglos VI y V, una fuerza histórico-política determinante, el recuento, precedido por la interrupción de la cuenta, se dará en clave inclusiva e igualitaria, aunque no sin contradicciones. Lo que queda menos claro, y es lo que observamos que falta en los análisis de Rancière, es de qué tienen parte los sin parte. La afirmación según la cual es el *dēmos* quien toma parte en lo que no tiene parte no esclarece en absoluto la realidad histórico-política de la que el propio *dēmos* acaba siendo partícipe, según la lógica de la *methexis* polémica, la posesión (*hexis*) o el

tener-parte (*avoir-part*) que Rancière invita a cuestionar en sus condiciones de posibilidad y que nosotros queremos elucidar.

Saqueo, reciprocidad y el primer don

En lo que sigue queremos actualizar tres elementos: el saqueo como condición del tener-parte; la reciprocidad (negativa, positiva o jerárquica) como factor de cohesión social mediante el conflicto; y la lucha del héroe como una lucha para instituirse, simbólicamente, como el primer donante. Cabe advertir, ante todo, que la violencia como forma de adquisición de bienes no es una novedad. En el caso del mundo heroico, en concreto, es connatural al mismo. Odiseo, por ejemplo, encarna honrosamente la negación del campesino al que Hesíodo dedica sus recomendaciones en *Trabajos y días*. El retrato más conocido de Odiseo da cuenta de cómo hizo su dinero mediante el pillaje, invocando a Atenea y Ares, porque no amaba las labores del *oikos*:

Ares me concedió, y Atenea, el valor y la audacia; cuando, para tender emboscadas había elegido a mis hombres más bravos, pensando en el mal del contrario, nunca, mi corazón generoso pensaba en la muerte; antes bien, era siempre el primero y mataba a lanzazos al contrario que no me venciera en tener pies ligeros. En la guerra era así. Y no tenía afición por el campo ni interés por la casa que cría ilustrísimos hijos (*oud' oikōpheliē* [οὐδ' οἰκωφελίη]),¹⁵¹ sino solo tener buenas naves dotadas de remos, y batallas y dardos pulidos y flechas agudas, cosas tristes que para las otras siniestras parezcan, pero no para mí, que algún dios de este modo me hizo; pero no todos le hallamos el gusto a los mismos trabajos (*ergois* [ἔργοις]). (14. 217)

Este pasaje es paradigmático en el sentido de que ilustra cómo Odiseo no valora los trabajos del campo, incluida la crianza, y prefiere tender emboscadas, dedicarse a la guerra. La distinción entre el humilde agricultor de Hesíodo y el héroe queda aquí perfectamente ilustrada. Ello no quita que sea un hombre hábil; es, por ejemplo, experto en la construcción de barcos (ver Jong, 2012). En concreto, Homero lo describe como alguien que “construye su balsa, talando árboles, recortándolos y alisándolos, perforando las maderas y uniéndolas con raíles y juntas, haciendo el casco, la cubierta, el mástil, el timón y las velas” (*Od.*, 5. 243). Su astucia es versátil, variada o *poikilos*. En la *Ilíada* se

¹⁵¹ LSJ, s.v. οἰκωφελία. “Profit to a house, *housewifery*”.

lo caracteriza como alguien de “variado ingenio” (*poikilomētēs* [ποικιλομήτης]) (Il. 485). Encarna un ser de habilidades polimórficas como han mostrado Detienne y Vernant en *Les ruses de l’intelligence* (1976). Otros adjetivos que se le asignan son el de *polytropos* o *polymēchanos* (p. 25). Es capaz de adoptar caminos o recursos (*poroi*) múltiples. Su astucia lo hace así propicio a no faltar al momento oportuno (*kairos*).

Lo que nos interesa de este análisis ya conocido es que todas estas cualidades son óptimas desde el punto de vista del ejercicio de la violencia, regular o irregular. No es casual que la astucia esté involucrada en la soberanía de Zeus, quien lleva como epíteto “el más astuto” (*mētīeta* [μητίετα]) (Il. 1. 175). Es decir, la soberanía de Zeus se sostiene en algo más que *kratos* y *biē*. Por eso, quizá, Zeus es capaz de adivinar la astucia de Prometeo en el episodio antes mencionado. El dominio de los reyes, parcial pero decisivamente figurado a la luz del de los dioses, se sostendría en recursos menores o canallescros (tretas, argucias, trucos) que, sin embargo, serían decisivos desde el punto de vista de la soberanía que pretenden conservar.

i) *Violencia y adquisición*

La astucia de Ulises, como se ha dicho, lo hace especialmente apto para la violencia. Abandonado el trabajo del cultivo, se dedica al expolio. Su propio linaje arroja luz sobre la cualidad de sus actividades. Autólico (*auto-lykos*), abuelo materno de Odiseo y arquetipo de los ladrones,¹⁵² de cuyo nombre no podemos obviar la referencia al lobo. Fue él quien nombró, llegado a Ítaca, a Odiseo (*Od.*, 19. 396). El mito insiste sobre la inclinación de Ulises por la guerra. Los héroes, en general, parecen situarse en el límite del bandolerismo y la contienda bélica, entre la violencia irregular y el enfrentamiento regular. Comparten con los dioses epítetos relacionados con la destrucción y el saqueo de *poleis*. El epíteto *ptoliporthos* (πτολίπορθος), saqueador de ciudades, es aplicado a Aquiles y Odiseo. Y cuando los dioses intervienen en la contienda sobre el cadáver de Héctor, Zeus dice de Aquiles que es un “saqueador de ciudades” (*ptoliporthos* [πτολίπορθος]) (Il. 24. 93). En el episodio en el que Ulises manda callar a Tersites, es Ulises el “saqueador de ciudades” quien se levanta con el cetro en la mano ante la multitud

¹⁵² Ver Homero, 2014, p. 224, n. 147.

(2. 278). El epíteto es aplicado también a Ares en la *Teogonía*¹⁵³ y en la *Ilíada*: “Allí se sentó Poseidón, y también los otros dioses aliados, y revistiéronlo los hombres con una infranqueable nube. Los otros se sentaron al otro lado, sobre la bella colina, contigo, incoado Febo, y con Ares, saqueador de ciudades (*ptoliporthos* [πολίπορθος])” (22. 149-152). Atenea, por su parte, lleva el epíteto de diosa del pillaje (*lēitis* [λήιτις]) en la *Ilíada* (10. 460). La diosa del botín (*lēis* [λήις]) es también descrita como depredadora: “mas tú al templo de la depredadora (*ageleīēs* [ἀγελεΐης]) Atenea ve con sahumeros cuando hayas congregado a las ancianas” (*Il.*, 6. 269-270).

Citemos a continuación algunos episodios que vinculan la violencia con la acumulación de recursos. Las gestas de Heracles, como las de otros héroes, incluyen el robo de ganado, su destrucción, así como el asesinato de sus propietarios: “a éste [Gerión] lo mató el fuerte Heracles junto a sus bueyes de tornátiles pies en Eritea [...], tras haber matado a Orto y al boyero Euritión en el umbroso establo” (*Th.*, 287, 293). En la versión de Apolodoro, Heracles también mata a Eurito y sus hijos tomando la ciudad (2. 7 7). En la misma tradición heroica, el *Escudo de Heracles*, cuya composición data del 590-560 a. C. aproximadamente (Hesíodo, 1993, p. 22), concluye con el relato de la tumba de Cícno, quien robaba violentamente las hecatombes que se llevaban a Pito, lo que permite inferir que en el siglo VI la memoria del saqueo estaba bien presente (479-480). El poema comienza, por cierto, con el relato de un conflicto relativo al ganado. Anfitríón se dirige a Tebas habiendo sometido violentamente a su padre “irritado por culpa de unas vacas” (12). En el marco de la poesía lírica arcaica, un fragmento de Arquíloco (712 a. C.-664 a. C.) da a entender que su sustento depende del empleo de sus armas: “en la lanza está mi pan amasado, en la lanza mi vino ismariano, cuando bebo me reclino sobre la lanza” (2D).

Arquíloco, como poeta, problematiza a menudo el ideal heroico, pero, como muestra Tracey Rihl, no deberíamos subestimar el hecho de que el poeta se haga valer de la rapiña para asegurar su propia subsistencia (1993, p. 82).¹⁵⁴ Píndaro canta: “Amar quiero al amigo (*philon eiē philein* [φίλον εἶη φιλεῖν]); y contra el enemigo como enemigo quiero asaltar (*hypotheusomai* [ὑποθεύσομαι]) a la manera del lobo (*lykoio*

¹⁵³ Hesiod., *Th.*, 936.

¹⁵⁴ Arquíloco canta a menudo en clave no heroica: “¿Qué me importa, a mí, aquel escudo? ¡Bah! lo vuelvo a comprar (*ktēsomai* [κτῆσομαι]) que no sea peor” (60D). Para Snell este es el ejemplo de la ruptura del poeta con los ideales guerreros espartanos (1960, p. 54). Con todo, el poema citado puede ser tomado en un sentido no figurado (Arquíloco no se identificaría con el apacible agricultor hesiódico). Para una discusión sobre la relación de Arquíloco con el mundo heroico, ver: Donlan, Walter (1973). The Tradition of Anti-Aristocratic Thought in Early Greek Poetry. *Historia: Zeitschrift Für Alte Geschichte*, 22(2), 145-154; Swift, L.A. (2012). Archilochus the “anti-hero”? Heroism, flight and values in Homer and the new Archilochus fragment (P.OXY LXIX 4708). *The Journal of Hellenic Studies*, 132, 139-155.

dikan [λύκοιο δίκαν]), por acá y por allá recorriendo las curvas veredas” (*P.* 2, 81-85). Esta violencia depredadora o vandálica era todavía relevante en el *Agamenón* de Esquilo, donde leemos que el coro canta a las consecuencias de una gloria excesiva, ante lo cual se desea no ser “un destructor de pueblos” (*ptoliporthēs* [πολιπόρθης]) (472). Y en *Nubes* de Aristófanes, el Buen Argumento muestra nostalgia de la educación en la que se cantaba a Atenea como “destructora de ciudades (*persepolin* [περσέπολιν]), otorgándole un valor cívico.

La violencia o el hurto se antojan, a mayor o menor escala, un modo de adquisición de bienes central desde el punto de vista económico. Es además un indicador de la ascendencia divina del héroe, es decir, que la riqueza adquirida violentamente juega un papel también en la economía del prestigio, tan próxima a las legitimidades jurídicas. En el canto V de la *Ilíada* no solo la gesta del hurto sino el objeto hurtado son divinizados. Diomedes pide a Eneas que guarde los caballos, pues “son de la misma raza (*geneēs* [γενεῆς]) que los que Zeus, de ancha voz, [...]” (*Il.*, 5. 265 ff.). En realidad, Diomedes roba a otro ladrón, Anquises, quien “robó la sangre de estos caballos” mediante la cual consiguió preñar unas yeguas que dieron un caballo de estirpe divina. El fragmento es especialmente iluminador en nuestra exposición porque el héroe Anquises, “soberano de hombres”, consigue mediante el hurto hacerse con sangre de ascendencia divina y ello le permite instituirse como benefactor, acaparador y amigo, ladrón y donante: “De ellas le nacieron seis potros en su palacio: cuatro los conservó para sí y los mimó en el pesebre, y esos dos se los dio a Eneas”. Dicho de otra manera, el ejemplo ilustra cómo el ladrón es también un benefactor.

Nos interesa en especial esta correlación entre cierta justicia distributiva y la nobleza adscrita al hurto. Es consistente, por ejemplo, con el hecho de que el mencionado Autólico recibió del propio Hermes los dones de “hurtar (*kleptosynē* [κλεπτοσύνη]) y jurar (*horkō* [ὄρκω])”, razón por la cual sacrificaba carne en su honor (*Od.*, 19. 396). Lo interesante aquí es remarcar cómo en la figura del héroe la transgresión y el pacto, la agresión y el contrato, no son elementos incompatibles, sino que revelan un vínculo interno que da cuenta, precisamente, de la actividad heroica en un sentido genuino. Dicho de otra manera, en el héroe la violencia es productora de alianzas y las alianzas son productoras de violencia. Podríamos ampliar este rasgo a la sociedad aristocrática del siglo VI a.C. sobre la que Teognis canta, mundo atravesado por la sospecha constante en

torno a la traición.¹⁵⁵ Si mencionamos esta aparente tensión es porque en el mundo heroico la violencia no cesa de estabilizarse mediante pactos vinculados al honor y la riqueza, en un equilibrio precario que da cuenta de un mundo que siempre queda, en mayor o menor medida, en crisis. En todo caso, hurto y juramento formarían parte de una dinámica social coherente.

Como modo de producción, la violencia tiene como objeto la adquisición de bienes de subsistencia como el ganado, razón por la cual se desencadenan a menudo las guerras. En una obra lejana, Anne Bignan ya apuntaba dicha disputa en torno al ganado: “la eliminación de estos animales solía ser el objeto de sus primeras guerras” (1841, p. 58). Bignan afirmaba que la vida pastoral heroica queda lejos de la vida pastoral bucólica a la que la musa atribuye ideas de paz, inocencia y felicidad. La vida de los héroes está marcada por el bandolerismo y la rapiña: “de los pacíficos pastores de Virgilio y Teócrito a aquellos hombres violentos y fieros que en los siglos heroicos se quitaban la vida para robar sus rebaños hay un largo trecho”. Podemos pensar la guerra como la amplificación majestuosa del pillaje. H. J. Rose (en Walcot, 1979) afirma que “la guerra en la que cayó el desafortunado rey de Tebas fue una redada de ganado a gran escala” (p. 328). La violencia puede radicalizarse hasta el punto de destruir los bienes saqueables con sus poseedores. Aquiles, en un pasaje ya citado, asesina a los hermanos de Andrómaca, para después hacer lo mismo con “los bueyes, de tornátiles patas, y las candidas ovejas” (*Il.*, 6. 424). Pero por norma general, como se ha visto, la violencia es sensible a las pérdidas y ganancias que conlleva y los bienes adquiridos quedan sujetos a una política de distribución. Hay, por tanto, una economía de la violencia o una racionalidad económica de la violencia que explica el heroísmo. Esta economización de la violencia no cesará y, siglos más tarde, los atenienses declararán ante los melios que saldrían ganando desde el punto de vista del provecho si no los aniquilaran (*Th.*, 5. 93).

ii) *Reciprocidad negativa: Érides y cohesión social*

Lejos de ser un accidente negativo, la agresión que conlleva el hurto es un factor de cohesión social. Los hurtos son o han de ser reciprocados en coherencia con la reciprocidad negativa implícita en una economía del don y, por tanto, del prestigio. La

¹⁵⁵ En un interesante análisis, Van Wees (2002) analiza la vida de la nobleza aristocrática tal como se expresa en la lírica de Teognis en analogía con la mafia italoamericana.

Ilíada ofrece abundantes ejemplos de saqueos y contra-saqueos. En el *epos* de Néstor del libro XI, el rey de Pilos,¹⁵⁶ ya anciano, anhela la fuerza de su juventud y rememora saqueos pasados: “Ojalá fuera joven y mi fuerza persistiera incommovible, como cuando entre los eleos y nosotros surgió una contienda por el robo de una vacada, aquella vez que maté a Itimoneo, el valeroso Hipiróquida que habitaba en Élide, al llevarme su ganado como represalia” (*Il.*, 11. 670). La riña concluye con la obtención de un gran botín y la huida de las “huestes campesinas” (*laoi agroiōtatēs*): “recogimos de la llanura un botín (*lēida* [ληΐδα]) bastante cuantioso: cincuenta manadas de vacas y otros tantos rebaños de ovejas, otras tantas piaras de cerdos y tantos talados de hatos de cabras, además de ciento cincuenta yeguas bayas, todas hembras y muchas con potros bajo ellas” (11. 677-681). Las cantidades son probablemente exageradas, pero por lo mismo podemos conjeturar que la hipérbole es expresión de su relevancia en la sociedad de los reyes. La lucha por recursos y bienes de prestigio involucra obviamente a la mujer. En analogía con la dinámica de saqueos y contra-saqueos relativos al ganado, en la *Ilíada* el rapto de Helena es reciprocado con la violación de las mujeres troyanas: “que nadie se apresure aún a regresar a casa antes de acostarse con la esposa de alguno de los troyanos y cobrarse venganza por la brega y los llantos de Helena” (*Il.*, 2. 355).

En contraste con la actividad del héroe, la descripción del campesino que hace Hesíodo es perfectamente antiheroica. Para Hesíodo la inactividad (*aergon*) es indeseable, pero también el deseo de hacerse con la riqueza del otro: “no se trata de arrebatar las riquezas” (*Op.*, 320). Hesíodo marca así una clara separación entre el modo de adquisición heroico y campesino. El segundo no hace su fortuna mediante la fuerza (*kratos*), sino mediante el trabajo (*ergon*), el buen orden y la medida (*Op.*, 305). Esta diferencia en el modo de adquisición de la riqueza constituiría la principal distinción entre un tipo social y otro. Como aprecia Jean Pierre Vernant, el *klēros*, lote familiar, comporta en *Trabajos y días* una “división” entre los dos hermanos, pero este “reparto (*partage*) no se opera por violencia, por fuerza bruta, como cuando uno se hace con un botín enemigo en una lucha guerrera” (Detienne & Vernant, 1979, p. 54). Con todo, de la misma manera que los héroes entran en dinámicas de reciprocidad negativa los campesinos tienen su particular versión de la discordia recíproca.

El agricultor también está involucrado en una dinámica competitiva en la que la discordia opera como factor de cohesión social. Habría dos tipos de *Eris* según Hesíodo.

¹⁵⁶ Pilos, patria de Néstor al oeste del Peloponeso (entre Mesenia y Élida), ha sido registrada en los textos homéricos como un sitio especialmente relevante en relación con el saqueo de ganado (Nobili, 2017).

Una es “honrada” (*timōsi* [τιμῶσι]) por los mortales “por la fuerza” (*hyp’ anankēs* [ὑπ’ ἀνάγκης]) (*Op.*, 15). Engendra, no los frutos de Deméter, sino la “guerra funesta y disputa” (*dērin* [δηρίν]). La otra engendra la competencia igualadora, vínculo de la división mediante el cual se engendra la prosperidad económica y la unidad protocívica: “el ceramista está celoso del ceramista, el artista del artista, la pobre envidia al pobre y el aedo al aedo” (*Op.*, 26). En nuestra interpretación, aquello que desde el punto de vista campesino es calificado como mala *eris* no es sino el medio productivo tipo mediante el cual los héroes se hacen héroes: la guerra. El conflicto bélico estaría sujeto, como la *eris* campesina, al principio de reciprocidad negativa y a sus efectos igualadores. Y ambas érides responderían a estratos de una misma sociedad que integra tanto la guerra como la humilde competencia entre los agricultores.

En un nivel estrictamente vinculado con la práctica guerrera en la *Ilíada*, damos con ejemplos de esta reciprocidad en la disputa bélica misma. Los guerreros se enfrentan en el canto XI unos a otros volviéndose indistinguibles por iguales: “Frentes equilibrados (*isas* [ἴσας]) tenía la batalla y como lobos corrían enardecidos” (*Il.*, 11. 71). Esta igualdad guerrera es contemplada con satisfacción por Eris, que domina la escena (11. 73). Este aspecto hoplítico de la lucha homérica puede ser apreciado en otros fragmentos en los que leemos, por ejemplo, que “los escudos combados se cerraron unos con otros, y se levantó un gran estruendo” (8. 63-4). O de manera más explícita: “Cerraron filas (*araron* [ἄραρον]¹⁵⁷) unos y otros con los escudos de curtidos bueyes y partieron ansiosos, derechos contra los dánaos” (12. 105). Finalmente, podemos citar el fragmento que describe el combate hombre a hombre de los guerreros como un combate en que se da y recibe la muerte a partes iguales: “Como los lobos se agredieron entre sí, y cada hombre abatió a otro hombre (*anēr d’ andr’* [ἀνὴρ δ’ ἄνδρ’])” (4. 471). Este aspecto hoplítico, colectivo si se quiere, ha sido vinculado con un elemento isonómico presente en la guerra homérica por Svenbro y Detienne,¹⁵⁸ así como por Hugh Bowden, para quien la obra de Homero “habla a la *polis*” (1993, p. 60).

Lo que nos interesa es que Eris sería tanto en la guerra como en el celo del campesino la “diosa de los pares indistinguibles”, por emplear la expresión de Deborah Steiner (2015). Martin Revermann recuerda que en la *Ilíada* la guerra es necesaria y niveladora: “La expresión estándar utilizada es ‘guerra niveladora’ (*omoios polemos*)

¹⁵⁷ LSJ, s. v. ἀραρίσκω. “II. fit well or closely”.

¹⁵⁸ Nos referimos al artículo «Les loups au festin ou la Cité impossible» (en Detienne & Vernant, 1979).

[sic]. La guerra no deja vencedores y une a los seres humanos en la conciencia última de su propia mortalidad” (2011, p. 152). La guerra y la competitividad celosa del agricultor constituyen formas de reciprocidad cuya fuerza integradora convierte el conflicto en un factor de integración. Para Nicole Loraux, al afirmar que Ares es común a todos, presta al dios un poder de igualación de los lotes de todos los mortales sin distinción. La autora escribe que “como la rotación en los cargos en la ciudad clásica que, por sorteo, hace sin fin del dominante un dominado y del simple ciudadano un magistrado, la guerra es un intercambio generalizado, con la diferencia que el intercambio no involucra la distribución de la *arkhē*, del poder político, sino la reversibilidad de matar y ser matado” (2008, p. 109). Lo que nos interesa es entender que la guerra es un comercio que consiste en arrebatar al otro (bienes, vida) para obtener un rédito. De este modo, Esquilo escribirá que Ares “transforma el oro en cadáveres” (en Loraux, 2008a, p. 109).

Todo ello es coherente con la consideración del ágora, en la *Ilíada*, como un espacio análogo al campo de batalla. Es decir, espacialmente no son heterogéneos sino complementarios, reflejándose entre ellos. La batalla iguala y distingue, como el ágora que escenifica la igualdad de los que tienen parte en ella, pero permite que los que toman la palabra de la mejor manera se distinguen: “eras aún un niño ignorante del combate, que a todos iguala, y de la asamblea, donde los hombres se hacen sobresalientes” (*Il.*, 9. 440). Al fin y al cabo, tanto el ágora como el campo de batalla son ámbitos en los que la discordia es puesta en el centro o, mejor dicho, en los que la discordia tiene una función de centramiento.¹⁵⁹ Resumiendo, violentos y pacíficos, héroes y campesinos, hacen experiencia de lo que Nicole Loraux llamó el vínculo de la división (*le lien de la division*),¹⁶⁰ concepto que ya hemos presentado. Desde el punto de vista de nuestra argumentación, es fundamental retener que, como se ha dicho, la división no es

¹⁵⁹ Loraux comenta también un fragmento en el que Homero acentúa el poder igualador del conflicto, pero omite que el poeta hace alusión a la diversidad lingüística y cultural de los guerreros: “No era de todos igual el clamor, ni único el modo de hablar; las lenguas se mezclaban al ser gentes de múltiples lugares. Incitó a los unos Ares y a los otros la ojizarca Atenea, el Terror, la Huida y la disputa, furiosa sin medida, hermana y compañera del homicida Ares [...]. También entonces sembró una contienda general entre todos (*neikos homoiion embale messō* [νεῖκος ὁμοίων ἐμβαλε μέσσω]) y recorría la multitud acreciendo el gemido de los hombres” (*Il.*, 4. 437-445). Al respecto, Loraux escribe que “lo que la Discordia lanza entre los guerreros en el meson es *neikos homoiion*: el conflicto de igualdad, o el «conflicto que no perdona a nadie»” (2008a, p. 109). Este fragmento es especialmente interesante habida cuenta del carácter políglota del campo de batalla.

¹⁶⁰ Entre otros muchos ejemplos, Loraux describe como Ares es, además del dios de la guerra, un dios reconciliador: “los guerreros de uno u otro bando reconocen que la mediación es su función más específica. Ares distribuye, asigna a cada uno su *klēros* (su ‘lote’) [...]. Aunque el reparto se transforme en desgarrar y hasta rotura en el cuerpo herido del guerrero, la ley igualitaria de Ares se edifica con más fuerza todavía” (2008a, p. 11).

incompatible con la unidad, del mismo modo que el consenso no se opone necesariamente al disenso, pues en el marco de la *polis* —es decir, en el marco de un campo de acción que subyace las divisiones y las uniones como su premisa incuestionada— ambos son complementarios. Los textos arcaicos son un primer testimonio de esta relación de complementariedad, como hemos querido mostrar. De ahí que creamos que la reciprocidad negativa no es un factor de desintegración del tejido social (i. e., la concatenación de vendettas), sino que es más bien un factor de integración que consolida una escena común problemática compartida por notables y comunes, amigos y enemigos u otras especies sociales antagónicas. Dicho brevemente, en la época clásica no es la *stasis* ni la guerra la que amenaza la existencia de Atenas, sino la peste que la asoló en el 430 a. C. (Th., 2. 48).

iii) *Reciprocidad jerárquica*

Si bien hemos mostrado que la adquisición violenta de bienes es central en una economía arcaica y que el conflicto intraclase es cohesionador, nuestra aproximación al problema de la reciprocidad es aún insuficiente. La reciprocidad mediada por la violencia puede darse entre héroes, entre los comunes, pero también y de manera decisiva entre héroes y comunes. A la reciprocidad positiva de la benefacción (el don y la alianza) y a la reciprocidad negativa interheroica o intrademótica (la justicia retributiva o la competencia celosa), hay que añadir la reciprocidad jerárquica entre reyes y *dēmos*, sutura de la sociedad homérica. No es casual que la dinámica de saqueos mediante la cual el héroe construye su dignidad y atesora su valor tiene a menudo como objetivo al propio *dēmos*. De hecho, el *dēmos* es a veces fuente directa de riqueza mediante la cual los héroes ajustan entre sí sus deudas, como un tercer término de la mediación. Al final de la *Odisea*, Eurímaco ofrece a un Odiseo que ha reconquistado su hacienda una compensación por los agravios de los pretendientes que consiste en obtener “del pueblo (*kata dēmon* [κατὰ δῆμον]) todo cuanto en tus salas nos hemos bebido y comido a razón de entregar para ti veinte bueyes cada uno” (22. 55-58). El campesino de Hesíodo habita un mundo hostil en el que el buen vecino es, precisamente, quien puede asistirlo en caso de robo o agresión

hostil: “no te perecería el buey si no tuvieras mal vecino” (349).¹⁶¹ Lejos de las ejemplares escenas de los *erga* en batalla, la identidad del héroe se forja mediante la agresión y la extorsión del mismo *dēmos*. Como el campesino hesiódico, el porquero Eumeo, sirviente de Odiseo, afirma defender sin éxito su ganado: “por mi parte custodio estos cerdos, los voy defendiendo, aunque siempre esa gente se lleva la flor del ganado” (*Od.*, 14. 107). Podríamos avanzar la idea (en absoluto ajena a la historia del pensamiento político occidental) de que en la sociedad homérica el común teme el saqueo del héroe, razón por la cual acepta su protección. En *Trabajos y días* la fábula del halcón y el ruiseñor opone la debilidad colorida/abigarrada (*poikilos* [ποικίλος]) del segundo al poder rapaz del primero: “¿quién quiera compararse (*antipherizein* [ἀντιφερίζειν]) con los más poderosos (*kreissonas* [κρείσσονας])!” (*Op.*, 210). Es de sumo interés, como veremos, que siglos antes que Platón, antes que el motivo de la *poikilia* entrara en la arena de la reflexión filosófica, esta es caracterizada por Hesíodo como signo de debilidad: lo vario se enfrenta a lo poderoso como lo inferior a lo superior. Esta superioridad del poderoso, sin embargo, conlleva contraprestaciones. Económicamente y en términos distributivos, el héroe es héroe porque puede poner en reserva la mayor parte de los bienes adquiridos, con la finalidad de hacerse con la mejor parte. Pero también con la finalidad de arrogarse el poder de repartirlos, porque en último término queda en deuda con aquellos sobre los que puede ejercer violencia. El mundo homérico se ajusta bien a lo que Marshall D. Sahlins describe como «reciprocidad tribal»: “los deberes y los derechos pertenecen a ambas caras de una relación de rango: tanto los encumbrados como los humildes tienen demandas mutuas que formularse” (1984, p. 137). Hay una relación de interdependencia en el marco de la reciprocidad tribal, es decir, “la relación económica entre el poderoso y el humilde es recíproca” (p. 138). No en vano, en el citado *epos* de Néstor se describe cómo las huestes (*laoi*) huyen, pero vuelven a comparecer ante la benevolencia redistributiva de los reyes. A la aurora “los príncipes pilios se congregaron e iniciaron el reparto (*daitreuon* [δαίτρευον])” (*Il.* 11. 687).¹⁶² Por decirlo con Hegel: “el príncipe [Rey de Reyes] es honrado, pero está obligado a arreglar para satisfacer a los otros” (1991, p. 230).

¹⁶¹ Según Adelaida y María Ángeles Martín Sánchez esta es una referencia a la costumbre de Cime, “según la cual un hombre que había sido víctima de un robo era compensado por sus vecinos” (Hesíodo, 1993, p. 10).

¹⁶² Jenofonte escribió en la *Ciropedia* acerca de la equidad de los héroes. Repite el esquema homérico. El derecho sobre el reparto está restringido a la nobleza, así como el derecho sobre el ritual que sanciona la justicia de la distribución: “nosotros fuimos disponiendo cada cosa y en torno de la ciudad ofrendamos sacrificios a los dioses” (11. 706).

El sentido de la posición del héroe es instituirse como el primer donante, en cuanto a rango y derecho, así como en cuanto a la capacidad efectiva de dar más que el resto. Es mediante la institución de la dependencia implícita en la primacía del héroe como donante, como puede decirse de Agamenón en su presentación ante Príamo, que “hay muchos jóvenes sumisos (*dedmēato* [δεδμήατο]) a ti” (*Il.*, 3. 183).¹⁶³ Inversamente, el primer donante será objeto de obsequios por parte del *dēmos*. Marie-Josephine Werlings resume así las obligaciones del pueblo: “el *dēmos* tiene dos tipos de obligaciones financieras hacia el rey: por un lado, marcar materialmente la consideración que tiene por él ofreciéndole regalos honoríficos; por otro lado, contribuir a los gastos que el rey y sus consejeros puedan hacer en nombre de toda la comunidad y asegurar que la casa del rey siempre pueda hacer frente a estos gastos” (2010). Según Testart y Bruneaux (2004), los “regalos’ (*dōra*), todos esos dones que traerán los súbditos sustituirán gratuitamente los bienes adquiridos por el saqueo”. El don sería la continuación del saqueo por otros medios. La referencia hesiódica a los reyes “devoradores de dones” puede interpretarse a partir de este modelo. Al fin y al cabo, y creemos que es relevante retener lo siguiente contra ciertas idealizaciones del don, el obsequio es un derecho real. De ahí que, para algunos filósofos, sea la prefiguración del Estado: “el Estado combina la lógica del saqueo y la reciprocidad (seguridad a cambio de obediencia), que toma la forma de intercambio de tributos o servicios” (Karatani, 2014, p. 131).¹⁶⁴ Esta asistencia social a la que están obligados los héroes podría leerse como parte de la prehistoria del Estado y una prefiguración de algunos aspectos de la autoridad pública vinculada al mismo.

La epopeya brinda algunos ejemplos de los que citaremos uno. Cuando Aquiles rechaza la compensación de Agamenón para volver a guerrear, este desea que se vaya a las islas de Epea y Pédaso. En ellas habitan “hombres ricos en corderos, ricos en bueyes, que seguramente lo obsequiarán como a un dios y, sumisos bajo su cetro, cumplirán sus leyes prósperas” (*Il.*, 9. 155). En esta escena, el dominio real y el obsequio popular o demótico se muestran como dos caras de la misma estructura recíproca y jerárquica. Cuando Moses I. Finley (1957) afirma que esos dones son “gratis” (*free*), no debemos olvidar que el héroe ha de reciprocitar los obsequios mediante un servicio personal obligatorio, so pena de faltar al ideal heroico y a la economía de la reciprocidad que implica (olvido en el que Finley no cae, por otro lado).

¹⁶³ LSJ, s.v. δαμάζω.

¹⁶⁴ No es casual, por tanto, que Apolo sea caracterizado en Mégara como “*dekatēphoros*”, afirma Detienne, es decir, como aquel “a quien se le aporta el diezmo” (1998, p. 98)

La reciprocidad heroica está en todo momento atravesada por la fuerza coercitiva del don. O en palabras de Polanyi, en una formulación que creemos se contradice de manera esclarecedora: “todos los intercambios se efectúan a modo de dones gratuitos que se espera que sean pagados de la misma forma” (2016, p. 109). Es decir, la espera del pago es esencial al don gratuito y al vínculo social que consolida. Cuando Benveniste define *dapanē* como “gasto fastuoso” y lo relaciona con el *damnum* latino, designa un gasto no reciprocado, es decir, una “pura pérdida” y, por lo mismo, un “perjuicio” (1969 p. 77). Un gasto sin contrapartida, la destrucción sin retorno del valor que llevan a cabo, por ejemplo, los pretendientes, toma por adjetivo *nēpoinos*,¹⁶⁵ es decir, la ausencia de *poinē* o falta de reciprocidad, bajo la forma de la venganza o el regalo (ver Bakker, 2013, p. 46).

Este tipo de consideraciones nos permite interpretar cómo se mantiene el valor en circulación. La venganza, lejos de ser la anulación de valor es una de sus modalidades de circulación. Lo que queremos mostrar es que el mundo heroico queda en todo momento atado a la conservación del valor (material, simbólico) y a su circulación mediante múltiples sistemas de contraprestaciones, jerárquicos, positivos o negativos, alejando el fantasma de una destrucción no capitalizable del mismo. Esta circulación del valor orbita en torno al centro simbólico alrededor del cual se oficia el reparto. La lucha en la sociedad arcaica no la conduce al desmembramiento, sino que tiende a ese centro cuyo emblema más rudimentario hemos detectado en la comensalía. Suplementarios o protagonistas, conflictivos o pacíficos, el horizonte de la posesión sobre la que se instaura la participación (*hexis* y *methexis*) descubre su naturaleza centrífuga. Por esta razón el antisimposiasta será necesariamente un defector, a veces un traidor, contra lo cual la comunidad polémica de las partes le garantizará o impondrá un lugar, un sitio, y una presencia relativa.

Hecho nutritivo y reválida del prestigio

A continuación, nos gustaría mostrar que el juego de intercambios recíprocos no es un mero juego de posiciones en una estructura simbólica. Entendemos, por eso, que es decisivo comprender que la acumulación tiene una dimensión material vinculada con el

¹⁶⁵ LSJ, s.v. νήπιος.

hecho nutritivo. Podríamos radicalizar la afirmación: si la acumulación es moral, es porque remite justamente a la materialidad de la alimentación. Lo que permite apreciar la epopeya es que la moralidad, antes de ser un sistema de normas o un código, es una respuesta social a necesidades fisiológicas básicas. Si en el mundo arcaico el héroe es rico y honorable, lo es por una razón nutritiva. McInerney escribe, creemos que con razón, que “la posesión de ganado es lo que marca a un hombre como próspero. Es su sacrificio lo que demuestra que un héroe es piadoso [...]. Retener los animales para el sacrificio mataría de hambre a la comunidad y sería impío” (2010, p. 245). Pero entonces resulta complicado mantener la distinción que hemos introducido entre banquete real (*dais*) y el almuerzo (*deipnon*) cuyo fin es la reproducción del cuerpo.

Si la digestión permitía establecer una jerarquía de seres sociales que descendía de los divinos a los animales, la realidad del sacrificio descubre una verdad que estaríamos tentados de tomar por autoevidente. Es decir, que el propio héroe, como el común y el animal, se nutre. La rapiña era un medio de aprovisionamiento de alimentos esencial en el marco de las campañas bélicas (*Il.* 1. 125, 2. 226 o 13. 267).¹⁶⁶ En este otro fragmento héroes y animales almuerzan al mismo tiempo: “Pero ahora id a comer (*deipnon* [δέιπνον]), para que nos unamos a la batalla. Que cada uno afile bien su lanza y dé bien su escudo, y que dé bien de comer a sus caballos (*deipnon* [δέιπνον]) de patas rápidas” (2. 381-385). La ascendencia divina tiene como contrapartida su descendencia animal, que se borra relativamente por la mera necesidad de comer. La animalización del héroe realza de hecho sus características fisiológicas: “El león hambriento (*peinaōn* [πεινάων]) o privado de carne (*epideuēs kreiōn* [ἐπιδευῆς κρειῶν]) es una metáfora del guerrero que está dispuesto, a pesar de todos los obstáculos, a enfrentarse al enemigo” (Ndoye, 2010, p. 79).

Junto al banquete y al almuerzo, junto a *dais* y *deipnon*, damos con un tercer término, *daptō*, devorar o corroer, empleado para “hablar de bestias de rapiña, de animales, de fuego, de un ejército que destroza, con usos metafóricos adicionales” (Chantraine, s.v. δάπτω).¹⁶⁷ En la guerra la figuración metafórica del guerrero como animal realza el consumo indiscriminado vinculado a la alimentación: “Aquiles fue

¹⁶⁶ En otra ocurrencia podemos leer cómo Odiseo aprecia con solemnidad la alimentación previa al viaje: “pero quédate, hasta que traiga hermosos regalos (*dōra*) y los ponga en tu carro, y tus propios ojos los contemplan, y hasta que ordene a las mujeres que preparen una comida (*deipnon* [δέιπνον]) en los salones de la abundante tienda que hay dentro. Es una doble bendición —el honor (*agalaiē* [ἀγλαίη]) y la gloria (*kudos* [κῦδος]) que conlleva, y el beneficio (*oneiar* [ὄνειαρ])— que el viajero cene (*deipnēsantas* [δειπνήσαντας]) antes de partir por la ancha e ilimitada tierra” (*Od.*, 15. 75-80).

¹⁶⁷ Benveniste vincula *daptō* a la comensalía y lo traduce por “devorar” (1969, p. 75).

recorriendo todas las tiendas, para poner a los mirmidones en alerta con las armas. Estos cuales lobos carnívoros con las mientes impregnadas de indecible coraje, que tras aniquilar en los montes a un cornudo ciervo enorme lo devoran (*daptousin* [δάπτουσιν]) (*Il.*, 16. 159). Los ya citados pretendientes, que han sido cualificados por romper el código de virtud asociado al banquete, consumen o devoran (*dardaptō*) sin escatimar los bienes de Ulises (*Od.*, 14. 92).¹⁶⁸ Si el banquete y el almuerzo suponen un ahorro y una prudencia, la devoración es un acto de consumo indiscriminado en el que valor es consumido sin contrapartida.

Quizá en los análisis en clave estructuralista se ha sobreacentuado el valor simbólico del sacrificio.¹⁶⁹ Si bien estos análisis permiten hacer inteligibles ciertos fenómenos sociales, olvidan, por ejemplo, que el ritual no se identifica con el festín, que era rutinario y quizá no tan rígido (por ejemplo, en cuanto a la diversidad de alimentos).¹⁷⁰ Es decir, cumplía con funciones prácticas asociadas con la provisión de comida.¹⁷¹ Resumiendo un análisis más detallado, la realidad ritual no puede desvincularse del hecho que el ganado vacuno proporcionaba 2.360 calorías por kilogramo, cosa que lo hacía deseable desde el punto de vista nutritivo.¹⁷² Este cálculo que los héroes no se tomaban la preocupación en llevar a cabo tiene la virtud de atenuar el carácter majestuoso del sacrificio. Que el hecho nutritivo contradice la semidivinidad heroica lo muestra el hecho de que el estómago (*gastēr*) se asocia fundamentalmente a los mendigos y gente hambrienta, contra el espíritu o ánimo (*thymos*) aristocrático-heroico (Bakker, 2013, p. 136). El vientre o *gastēr* sería el opuesto negativo del ánimo, el “mal (*evil*) *thymos*” o la inversión degradante del principio vital heroico (Pucci, 1987, p. 181). Tenemos evidencia de esta degradación en el poema que Arquíloco dedica a su amigo el antisimposiasta, donde el poeta alude justamente a su vientre en el sentido de que supone una negación del *noos* y el *phrēn*: “y bebiendo vino abundante y sin mezclar, viniste sin haber pagado

¹⁶⁸ La misma relación es subrayada por Bakker en la cita arriba mencionada. El uso del verbo “*dapdaptēin* pone a los pretendientes en el ‘rol de predadores hambrientos’” (2013, p. 45).

¹⁶⁹ Ver Bartłomiej Bednarek (2013).

¹⁷⁰ Sin pretender asimilar un periodo a otro, es interesante mencionar que el mundo micénico conoció diferentes tipos de rituales, algunos de los cuales eran festines de trabajadores autoorganizados (ver Weilhartner, 2017).

¹⁷¹ Podríamos relacionar esto con los dos círculos entre los que se reparte el sacrificio, según Detienne. Uno primero, cerrado, que come las partes vitales del animal (*splankhna*). Uno segundo “más amplio y más laxo, de aquellos que participan en la comida sacrificial” (1998, p. 178). De manera interesante, las vísceras tienen que comerse inmediatamente, mientras que la carne rustida puede guardarse para más tarde. La inmediatez del momento sacrificial es asignada a las vísceras, la provisión de comida (sacrificial y alimenticia) a la carne (partes no vitales). Detienne afirma que el sacrificio, articulado según la secuencia crudo-asado-cocido, representa el progreso de una vida primitiva a una cultivada.

¹⁷² Ver McInerney, 2020, p. 22.

tu parte ni haber sido invitado, ‘oh Pericles’, como lo hace un amigo, sino que tu vientre (*gastēr* [γαστήρ]) ha hecho caer en la desvergüenza (*anaideien* [ἀναιδείην] a tu buen sentido (*noos* [νόον]) y pundonor (*phrenas* [φρένας])” (78D). Aquí el vientre no solo niega el *noos* y el *phrēn*, sino que también hace caer en la *anaideia*, en una sugerente prefiguración de la actitud cínica hacia el honor, relacionada de manera sugerente con la actividad del estómago de un antisimposiasta.

Lo decisivo en nuestro análisis es comprender que el hambre es una constante fisiológica del héroe. En la *Odisea* el vientre tiene el poder de interrumpir las exigencias de la reciprocidad heroica y la voluntad (*phrēn* [φρήν]), y las penas que colman el ánimo se igualan a los alimentos que llenan el vientre: “Mas dejadme cenar, a pesar de que grande es mi angustia; pocas cosas tan perras existen como un vientre (*gasteri* [γαστέρι]) odioso que a pensar en él siempre nos fuerza (*anagkē* [ἀνάγκη]), a pesar de que estemos afligidos, y que el corazón la tristeza nos llene [...] y no obstante, me ha forzado a comer y beber y olvidar mis angustias, todas cuantas sufrí, y a llenarlo; y me obliga (*anōgei* [ἀνώγει] a estas cosas” (*Od.*, 7. 216-21). En este fragmento el rey es obligado, rendido si se quiere, porque las necesidades del vientre son del orden de la fuerza, necesidad o coacción: *anankē*. Esta necesidad es la necesidad de simple reproducción de la vida de los mortales. Las peripecias del héroe están siempre expuestas al peligro de no poder asegurar dicha reproducción.

En el libro X de la *Odisea*, los héroes se encuentran en la isla de Circe, desértica y sin recursos. El consumo de carne se vuelve aquí una mera cuestión de supervivencia, negación pura del hambre (*limos* [λίμος]) (*Od.*, 10. 177). Es interesante cómo los héroes que padecían de hambre se vuelven animales tras el banquete: “ya tenían la cabeza y la voz y los pelos de cerdos y aun la entera figura, guardando su mente de hombres” (10. 239). Esta transfiguración es vivida, conforme al código heroico, negativamente: “lloraban y dábales Circe bellotas y hayucos y bayas de corno”. Se trata, según Bakker, de un renacimiento (*rebirth*), una revitalización corporal efectuada tras esquivar las exigencias de la escasez alimentaria (2013, p. 79). Pero este paso al límite que expone a los héroes, en clave poética, a la vida animal es quizá algo más mundano. Podríamos interpretar lo que ha ocurrido de una manera más precisa si afirmamos que los héroes se han dado un almuerzo mediante el cual simplemente han retomado fuerzas.

Es aquí donde nos gustaría situar el problema de cómo el sistema de distinciones sociales queda problematizado cuando ponemos el foco del análisis en las exigencias del *gastēr*. Si la violencia del acopio es importante para el héroe, es porque procura la

abundancia que aleja el fantasma de la necesidad inmediata. Dicho de otra manera, la relación entre el acopio violento y el honor se explica porque la acumulación disimula, sin eliminarlas, las necesidades de los cuerpos, atenuando los signos de dependencia en el héroe. En contraste, en Hesíodo, la caracterización peyorativa de los pastores rústicos se lleva a cabo mediante la alusión a su vientre: “pastores salvajes (*agrauloi* [ἄγραυλοι], miserables seres de vergüenza, meros vientres (*gasteres oion* [γαστέρες οἶον])” (*Th.*, 26). En todo caso, la distinción entre rústicos y héroes no cesa de ser contradicha por los propios héroes, hasta el punto de atribuir un poder (*menos* [μένος]) de agencia violenta típicamente heroica al vientre: “no hay manera de ocultar el vientre (*gastēr* [γαστήρ]) tan lleno de fuerza (*memauian* [μεμαυῖαν]) como está” (*Od.*, 17. 286). Es decir, el poder de digestión del vientre, el hambre, es la primera fuerza que vuelca al héroe a la acción que proveerá el *kleos* que lo niega.

Es llamativo que el término *gastēr* aplicado al hambre humano solo aparece una vez en la *Iliada* y, sin embargo, tiene una gran presencia en la *Odisea* (ver Pucci, 1987, p. 168). La razón, obviamente, se debe a que Odiseo es un mendigo, alguien que ha roto el vínculo con su comunidad y a quien se le atribuye una escasez de alimentos. Pero eso está lejos de convertir el estómago en un epifenómeno de la vida heroica. Pietro Pucci interpreta que la indigencia gastronómica del héroe es la principal razón de su actividad:

El “hombre” de la *Odisea* vive bajo el imperio de la necesidad y, en consecuencia, bajo los efectos fantasmales y perturbadores del *gastēr*: vuelve sin cesar a los placeres familiares; no deja de disfrazar su yo caleidoscópico; lucha constantemente por llenar su vientre y perderlo todo, pues obedece a un *gastēr* cuyas órdenes son incompatibles, vicarias y sin referencia. [...] Los guerreros y piratas que asaltan las costas vecinas para satisfacer sus necesidades y complacer sus lujosas apetencias culturales y los parásitos que, como zánganos, roban o mendigan la recolección de otros, son todos hombres que obedecen los dictados del *gastēr*; los primeros cortejan la muerte junto con sus placeres, mientras que los segundos cortejan el exilio junto con su supervivencia. (1987, p. 182)

El vientre, que pasa en los análisis del mundo griego como un hecho inexistente por evidente, no deja en ningún momento de ocupar una posición central en la vida heroica, en la guerra y el bandolerismo. Como negando la soberanía de la *phrēn*, del torso y el diafragma, el corazón o la mente que encarna cierta voluntad dirigida, el vientre no es en realidad el órgano de la dependencia, sino que tiene su propia autonomía. Es la presencia en el interior de la experiencia heroica de un ente con una fuerza de

remembranza propia, una reflexividad prenoética y una reproductividad biológica autónomas.¹⁷³ El vientre “a la fuerza nos hace que pensemos en él”, leemos en la *Odisea* (7. 217). El pronombre reflexivo *heo* (ἑο)¹⁷⁴ permite argumentar a Bakker que “‘el *gastēr*’, ordena a un hombre a recordarse a sí mismo (*himself*)” no menos que “se recuerda a sí mismo (*itself*)” (2013, p. 149). Esta reflexividad del vientre es constitutiva de la experiencia fisiológico-anímica del héroe. Habría una solidaridad por tanto entre la digestión y el ímpetu del héroe. Pero también una incompatibilidad entre la gloria y el desarrollo fisiológico del cuerpo, cuya realidad consiste, a nuestros ojos, en ser la presencia anticipada del cadáver en el cuerpo vivo.

Nuestro interés en esta aproximación al hecho heroico ha consistido hasta ahora en delinear las condiciones materiales y corporales sobre las que se erige su prominencia económica y social. Ahora bien, la fisiología del héroe no se explica sin el recurso a las necesidades fisiológicas de una comunidad más amplia. Lo que hemos podido obtener de nuestra lectura es consistente con otros análisis más amplios que encuadran la épica homérica en la tradición indoeuropea. Por ejemplo, Lincoln (1978) analiza cómo el mito del dios *Trito es “simultáneamente un mito de la matanza de un monstruo y un mito del primer asalto al ganado”. Respecto al primer problema, Lincoln asocia el monstruo con poblaciones preindoeuropeas, un “aborigen arraigado a su suelo” (en el mundo griego los cíclopes pueden darnos, con casi total seguridad, un ejemplo de ello). Estos asesinatos pueden tener una dimensión iniciática que lo aproximaría a fenómenos griegos como la efebía. Pero lo interesante es que el mito se explica también en términos socioeconómicos. Lincoln escribe que el ganado era la base de la economía indoeuropea, fuente de nutrición y objeto de intercambios. Esta perspectiva permite poner en alza el valor material, nutricional o funcional del ganado: “Los animales suministraban leche y carne, los elementos principales del suministro de alimentos; pieles para ropa, mantas, bolsas y escudos; huesos para herramientas; estiércol para combustible y orina como desinfectante” (1978). Además, como hemos visto en el caso heroico, “eran cruciales para el orden social, ya que servían como dote de la novia y *wergild*”. En resumidas cuentas, “la propia sociedad se entendía como una colectividad no solo de hombres, sino de ‘hombres y ganado’ o ‘bípedos y cuadrúpedos’”. Esta materialidad histórica da

¹⁷³ Para Pietro Pucci “el *gastēr* es retratado como un *thymos* inferior, un principio vital que impone sus necesidades irresistibles. Vive como un ente, digamos como una bestia, dentro del hombre y necesita ser atendido, alimentado y escuchado” (1987, p. 174).

¹⁷⁴ LSJ, s.v. ἑ. Lat. se, v. sub oñ, *sui*.

concreción a la épica heroica, previniéndonos de lecturas idealistas centradas en el problema meramente simbólico del honor, la fama y la gesta.

La carne, aunque fuera una parte esencial de la economía de guerra heroica, era también una substancia de lujo en una economía de prestigio. Entre otras cosas, por la cantidad de recursos necesarios para la alimentación del ganado. La ratio de conversión de alimento en carne es pequeña.¹⁷⁵ Esto es coherente con la descripción que obtenemos en *Trabajos y días* del *oikos* como unidad económica, más bien modesta. Contra la idealización de los grandes ganados objeto del pillaje heroico, el agricultor necesita simplemente “dos bueyes de nueve años” (*Op.*, 437). Si la unidad económica habitual es modesta, el acopio de grandes cantidades de carne que la epopeya tiende a exagerar implicaría una gran concentración de recursos agrícolas. En definitiva, la ofrenda de animales, su dilapidación pública y continuada, implica la existencia de una clase guerrera cuyo poder se sostiene sobre un excedente de recursos de ganadería.

La adquisición violenta permitiría el reparto público de carne que, siendo escasa en los pequeños agricultores, se puede ofrendar como un alimento de consumo público, siempre en el marco del sacrificio religioso que exhibe también la reciprocidad jerárquica entre comunes y reyes. En resumidas cuentas, la fama del señor de la guerra, del monarca o jefe distribuidor, así como el tesoro y los obsequios imperecederos que garantizan su prestigio, se sostienen sobre la materialidad de recursos corruptibles que puede eventualmente repartir. Podemos aventurar la siguiente conclusión: el honor, la *timē*, es la simple sublimación en el carisma y la reputación del héroe de una gran cantidad de bienes (ganado, trípodes, mujeres, etc.), así como de la demostración pública del poder de alimentar y dar muerte, hechos que oscilan ambos en torno a la existencia fisiológica del cuerpo. Los valores morales como la piedad y la moderación implican esta capacidad de acumulación que en la jerga marxista llamaríamos primitiva. Dicho de otro modo, la piedad del héroe es la piedad de la acumulación. Y la acumulación que habilita la construcción simbólica de la distinción social remite a las necesidades materiales de una comensalía fisiológicamente indistinta, propia de héroes, comunes, hombres, mujeres o animales. La igualdad parasimpática de los cuerpos socava la estratificación voluntariosa de los reyes y los subalternos, de los hombres y los animales, aunque marque nuevas

¹⁷⁵ En su análisis, Bakker (2013) concluye que la ratio de conversión del alimento (*feed*) en carne (*meat*) es relativamente baja: “las vacas convierten solo el 6,5 de energía de su alimento en carne, mientras que las ovejas el 13 %. Para que gane peso, el animal tiene que comer muchas veces ese peso [...]. El despilfarro de criar ovejas, y especialmente ganado vacuno, para crecer beneficia solo a una pequeña parte de la población” (p. 49).

diferenciaciones registrables como distinciones de rango: la matriz de la mujer o el vientre del hombre, el aroma de los dioses y el hambre de los mortales.

Finalmente, creemos necesario apuntar que la acumulación, tal como se presenta ya en Homero, es un proceso reiterativo. Como todo saqueo fundacional y como toda violencia productora de derecho, la acumulación es simultáneamente proceso y acontecimiento, *ponos*. De ahí que la labor que procura la autoridad real haya de ser revalidada en cada momento. Hemos apuntado al comienzo que Cornford entiende la *moira* como un derecho y como un deber. El lote heroico involucra al héroe en un espacio de posibles que incluye ciertas expectativas (de los otros respecto al héroe, del héroe respecto a sí mismo). La acción es a menudo provocada por una economía simbólica dentro de la cual la necesidad material se anuda a las exigencias públicas del prestigio. Esta moral pública le obliga a repetir la gesta para probar cada vez su valía, el mérito asociado a la parte de honor que ostenta. La expresión «moral pública» es otra manera de designar el impulso mutuo entre la economía simbólica de las dignidades y la economía de los bienes materiales. De ahí que la gesta y la acumulación hayan de ser retomadas constantemente en un ámbito de aparición público.

Lo que esta necesidad de reválida descubre, en el fondo, es el carácter incesante de la violencia acumuladora. Al final de su aventura, Odiseo, en el lecho con Penélope, afirma: “No vinimos aún, ¡oh mujer!, al remate de todas siniestras penas, pues hay por delante labor sin medida (*ametrētos ponos* [ἀμέτρητος πόνος]), labor larga y difícil que habré de arrostrar por entero” (*Od.*, 23. 247). Y más adelante, explicitará en qué consiste esa labor (*ponos*): “Bien ahítos nos hallamos los dos de trabajos... venidos ahora uno y otro a este lecho que tanto añoramos, tú debes atender a los bienes (*ktēmata* [κτήματα]) que aún quedan a salvo en la casa (*en megaroisi* [ἐν μεγάροισι]), que las reses matadas por esos inicuos galanes repondré en parte yo con las presas que haga” (*lēissomai* [λήισσομαι]) (23. 350-357). Como en una perfecta circularidad, la *Odisea* concluye con la reanudación del saqueo. El trabajo de capitalización del héroe se revela sin término (*ametros*) y con ello también la violencia de la acumulación. Y no es en la privacidad de la alcoba sino en presencia de los otros como la violenta tarea de acumulación de bienes y la reproducción del honor parecen no culminar en la *Odisea*.¹⁷⁶

¹⁷⁶ Thomson sí confiere una dimensión eminentemente físico-material al *metron* homérico, aunque detecta la idea moral en Hesíodo. Lo interesante es que en su lectura el término cambiaría de sentido con Solón, pasando a tener una función ideológica para que el antagonismo interclase nunca caiga en un “conflicto no restringido” (*unrestricted conflict*) que llevaría a la ruina a ambas clases (1972, p. 233). La

Loraux corrobora la proximidad entre gesta y labor cuando recuerda que *ponos* no tiene únicamente una dimensión productiva, sino que remite al cumplimiento de una tarea asociada al riesgo: “En lo que respecta al *ponos* militar, asociado tradicionalmente al peligro (*kindynos*), este término designa, ya desde la epopeya homérica, el trabajo del combate” (1982). La mayoría de los casos están asociados a la guerra, es decir, las labores heroicas son hazañas guerreras. En el caso de Odiseo el verbo que Homero emplea para designar sus labores, *lēizomai*,¹⁷⁷ significa saquear, obtener presas, llevar a cabo incursiones. Lo que es *ametros*, lo que no culmina, también en un sentido experiencial,¹⁷⁸ es la secuencia de *ponoi* a los que el héroe está sujeto, la secuencia de saqueos y apropiaciones que configuran su mundo y le procuran riqueza. La labor de la acumulación anuda el aspecto ordálico de la hazaña al elemento económico del acopio.¹⁷⁹ O, dicho de otra manera, las exigencias materiales asociadas a un poder material se trenzan con las expectativas simbólicas del prestigio. Este cruce del prestigio y la acumulación habla del carácter autotélico del poder que ostenta el rey. Por eso, el héroe está él mismo sujeto a una circularidad que encadena el hambre con el hambre, la riqueza con la riqueza y el prestigio con el prestigio. Es así como el fin del derecho heroico se convierte en el derecho heroico mismo.

En este mundo heroico, el origen está marcado por una primera infracción. Como Ulises, Hermes obtiene su estatus de dios robando el ganado de Apolo. Cuando en el *Himno homérico a Hermes*, Hermes oficia el sacrificio y canta, la “potencia de su verbo poético instituye las potencias del mundo invisible, despliega la larga teoría de los dioses, según su rango, su honor respectivo. La loa poética suscita una realidad del mismo orden” (Burkert, 1986). El himno, el canto, es en él mismo un reparto cosmogónico de inmunidades o privilegios. Como se ha adelantado, Hermes roba y funda, transgrede y ordena. La puesta en marcha del cosmos implica una *akosmia*, a saber, el robo nocturno,

dimensión moral, cosmológica y política del *metron* aristocrático de Solón tiene esa función mediadora que permite gestionar la *stasis* entre ricos y pobres.

¹⁷⁷ LSJ, s.v. ληίζομαι.

¹⁷⁸ Para Prier (1976), quien no niega el uso funcional de *metron* (como simple medición), lo que mejor caracteriza el uso del término en Homero es “algo que roza, o al menos participa, de algo que se experimenta o se siente, y no de algo que se ve principalmente. En el uso arcaico de la palabra es primordial una dinámica invisible hacia una terminación teléutica”. Un ejemplo del autor: la aparición recurrente de “*hébés metron*” refiere a “*manhood*”, en el sentido de un punto de “culminación física y sensual”.

¹⁷⁹ En *La verdad y las formas jurídicas* Foucault analiza cómo en el derecho germánico la prueba es un operador de derecho o “*shifter*”, es decir, aquello que permite “el pasaje de la fuerza al derecho” (2017, p. 75). Creemos que en la hazaña se juega también algo semejante. La gesta no conmuta inmediatamente la fuerza en derecho, como lo haría en una competición ritual y jurídica, pero sí afianza o debilita el honor y, por extensión, el derecho del rey. De ahí que afirmemos que haya una dimensión ordálica en la gesta.

el delito legalmente punible. El sacrificio remite por tanto a la impiedad fundacional que da pie al mito de fundación piadoso. O en nuestra interpretación, a una transgresión vinculada a la acumulación que habilita, como su condición necesaria, el reparto conforme a cierta justicia. En este contexto, la analogía entre los divinos y los mortales no tiene otro denominador común que el hurto.¹⁸⁰ El himno, como canto cosmopoético, es un poema de principios que canta a un pillaje primero que siempre se habrá de recomenzar.¹⁸¹

2. 1. 3. El problema del almacenamiento

Hemos partido del ejemplo del banquete, símbolo del reparto igualitario, para mostrar sus condiciones materiales, las formas de producción de bienes que habilitan la participación en la comunidad de los bienes y los títulos. Hemos descrito las formas violentas de adquisición a partir de las cuales el rey puede presentarse como primer donante, así como las formas de intercambio recíproco (negativo, positivo o jerárquico) que cohesionan la sociedad. Nos gustaría ahora describir las formas de almacenamiento mediante las cuales la acumulación es asegurada. El acopio de bienes, al fin y al cabo, suscita un problema bien mundano, el de la constitución y conservación de una reserva de bienes corruptibles e incorruptibles. En ese sentido, la jarra es a su vez símbolo y soporte material de la reproducción del *oikos*, y remite nuevamente al *gastēr*, al vientre, pero ahora como estómago y matriz, como hambre y como reproducción biológica que encarna la mujer. Esta naturaleza doble de la mujer relacionada con la interioridad del *oikos* implica una serie de ambigüedades que nos gustaría explorar.

¹⁸⁰ En palabras de Vernant: “ya sea que utilicen violencia o engaño, las dos tienen el mismo objeto: meter la mano por lo bajo en el botín, trinchar su parte de fortuna a expensas de otro despojándole de lo que le pertenece” (Detienne & Vernant, 1979, p. 56).

¹⁸¹ Se ha de hacer mención a la precariedad de la posición del rey en la sociedad homérica. Su situación es semejante a la del jefe de Pierre Clastres. En una sociedad tribal, escribe Clastres, la palabra del jefe “no tiene fuerza de ley” (1974, p. 176). Si bien algunos aspectos de la relación de reciprocidad jerárquica prefiguran como hemos dicho el Estado, es imposible para el jefe emplear la relación jerárquica entre los muchos y él mismo “a su provecho”, es decir, “poner la sociedad a su propio servicio”, a la manera de los Estados con fuerza de coerción fuerte. Esta sería, en particular, la condición mínima del Estado, por ejemplo en una monarquía burocrática. Si bien se trata de un mundo con una institucionalidad elaborada (ciudades amuralladas, consejos, leyes o sistemas de irrigación), en el mundo homérico el estatus de los reyes es frágil. Su rango, sea “adscrito o heredado por nacimiento” crea una “presunción de autoridad que ha de ser confirmada” (Osborne, 2004, p. 212). La inestabilidad relativa del *basileus* se puede interpretar en el marco de la escasez económica de su mundo. Es decir, la fortaleza económica de la sociedad heroica es suficiente para corroborar la existencia de la reciprocidad jerárquica entre el rey y los comunes, pero también para reconocer su relativa proximidad.

Por otro lado, el almacenamiento implica, por un lado, la seguridad de una hacienda, la delimitación y defensa de cierto dominio. Determina una espacialidad sobre la que se inscriben los derechos de los propietarios. Además, determina un tiempo ritmado según los ciclos estacionales a los que queda sujeta la agricultura, pero también a un mayor o menor grado de previsión e imprevisión. En la jarra (*pithos*) se concentran la esperanza y el miedo, la *promētheia* y la *epimētheia* sobre las que el rey goza del dominio suficiente que lo distingue de los comunes. Esta doble dimensión espacial y temporal se concreta en la jarra y, en un sentido jerárquico, en la jarra del rey, quien concentraría suficiente control sobre la previsión y la imprevisión, así como sobre la extensión espacial sobre la que erige su precario derecho.

La reproducción del *oikos*: la jarra y la matriz

El mito de Pandora ha sido objeto de infinitas interpretaciones a las cuales no queremos añadir otra. En cambio, nos gustaría resaltar los aspectos relacionados con el problema del almacenamiento que permiten arrojar luz sobre los presupuestos históricos y económicos sobre los que se construye el mito. Podemos adelantar que la jarra sirve para separar una interioridad segura de un exterior amenazante que adquieren respectivamente el valor de una estancia inmóvil y un afuera intermitente.

Por ejemplo, en Hesíodo Pandora llena la tierra y el mar de males de una manera específica. Lo hace “esparciéndolos” (*skedannumi* [σκεδάννυμι]) de forma que “infinitos males vagan (*alalētai* [ἀλάληται]) entre los hombres” (*Op.*, 95, 100). Lo que nos interesa es que la distribución espacial de los males y la espera vinculada a la estancia sean heterogéneas, probablemente antitéticas. Al fin y al cabo, la movilidad tensiona la estancia doméstica exponiéndola al azar de una movilidad sin foco aparente. La cohabitación sedentaria es interrumpida por quien marcha de o por quien visita el domicilio u *oikos*. Por el contrario, los que permanecen, los que comparten la estancia, es decir, los que asumen una presencia en ese lugar específico, como escribe Vernant, “todo lo tienen en común (en *partage*) igualmente” (1979, p. 129). La itinerancia impide el reparto comunitario porque, como ocurre con las ninfas y otras divinidades menores cuya lógica distributiva es ajena al régimen agrario, es del orden del encuentro. Uno da “con algunos de ellos, algunos días, de camino”, escribe Vernant, es decir, esporádicamente.

Los males, entidades esencialmente migrantes, son *automatoi*, “siguen su propia vía, su propio movimiento”.

El reparto igualitario, en la medida en que presupone un *stock* y un recinto que lo proteja, exige la interrupción de estas migraciones, incapaces por su propia movilidad de asegurar la acumulación a partir de la que se prevé y efectúa todo reparto, determinando su ritmo o periodicidad. Resumiendo, la jarra, símbolo de la acumulación, queda ligada a la estancia, el *oikos* como interioridad a proteger. De ahí que para Deborah Steiner (2013a) la dispersión del contenido de la jarra o *pithos* de Pandora se ha de entender “como un acto de despilfarro que dispersa sin miramientos los alimentos de los que depende la vida cotidiana de los hombres”. La errancia o la deriva (*alalēmai*), signo de males, impiden la previsión (*promētheia*). La *elpis* en la jarra simbolizaría por el contrario la inmovilidad. La esperanza es una e inmóvil en la jarra vacía (Hoffmann, 1985). En el marco de la hacienda, la esperanza es el principio que recoge y asienta mediante una acumulación mínima que permite la previsión haciendo innecesaria la partida, la movilidad incierta.¹⁸² Es por esta razón por lo que, para Hesíodo, como veremos, solo será necesario lanzarse a navegar en casos excepcionales.

El mar es en este mundo agrario sinónimo de peligros y expone a la zozobra, cosa que lo convierte en una empresa suplementaria o innecesaria. Por tanto, la jarra tiene un valor positivo en el mito. Representa, mediante el contraste del vacío y lo lleno, el mínimo de economización que garantiza la reproducción de la vida, tal como argumenta Vernant. Froma I. Zeitlin sigue esta misma línea interpretativa, que nosotros tomamos por más adecuada en comparación con las lecturas que sobreacentúan el problema moral del mito abstrayéndolo de su dimensión económico-material.¹⁸³ Para la autora, la *elpis* no solo se vincula a la economización, sino que queda vinculada a la mujer, que puede entenderse, en el marco de una economía sedentaria y agrícola, como el “potencial reproductivo” del *oikos* (1996, p. 67).

En el marco de la producción agraria popular, cuyo código de virtud describe Hesíodo, la previsión es premiada por Deméter: “ahora bien, tú recuerda siempre nuestro encargo y trabaja, Perses, estirpe de dioses, para que te aborrezca el Hambre y te quiera la venerable Deméter de hermosa corona y llene de alimento tu cabaña; pues el hambre

¹⁸² Según Verdenius, la espera es lo que hace que los hombres no puedan prever los males, esperarlos, pero no aclara la relación entre imprevisión y movilidad (Hesíodo, 1993, p. 96, n. 21).

¹⁸³ La interpretación de Neils (2005), aunque breve, parece también olvidar o disminuir la relevancia de la dimensión económica del mito.

siempre acompaña al holgazán” (*Op.*, 298). Moralmente, *Elpis* permite discriminar entre una buena y mala estancia, una buena o mala conducta vinculada al ahorro. Los *Trabajos y los días* de Hesíodo son una meditación moral sobre este problema, cuya finalidad es demostrar que el hombre de mérito nace como hombre ahorrador y eventualmente acumulador. Este mérito es sancionado por los dioses. Sobre el agricultor la mirada de Zeus lo abarca todo: “Treinta mil son los Inmortales puestos por Zeus sobre la tierra fecunda como guardianes de los hombres mortales; éstos vigilan las sentencias y las malas acciones, yendo y viniendo, envueltos en niebla, por todos los rincones de la tierra” (*Op.*, 250-255). Es importante no mezclar la mirada ubicua de Zeus con la dispersión que provoca un despilfarro, y por una sencilla razón. *Dikē* es, para Hesíodo, un fenómeno primordialmente intramuros a pesar del carácter ubicuo de los dioses: “el ojo de Zeus, que todo lo ve y todo lo comprende, también si quiere ve esto y no le pasa inadvertida qué clase de justicia la ciudad (*polis* [πόλις]) encierra dentro (*entos* [ἐντὸς])” (*Op.*, 267-279). La interioridad de la jarra que remite a la virtud del agricultor se desdobra como interioridad jurídico-política: la justicia del *pithos* es análoga a la justicia de la incipiente *polis*, que se piensa en continuidad con la capacidad acumulativa y la virtud asociadas a la jarra.¹⁸⁴ Y en sentido estricto, en el exterior (de la jarra, de la ciudad) no hay ni justicia ni injusticia. La justicia es la justicia del granero.

Antes de desgranar la dimensión colectiva de la jarra, tenemos que analizar cómo la interioridad se da en varios niveles, uno de los cuales involucra la reproducción biológica del *oikos*. Zeitlin acierta al caracterizar la economía de *elpis* como una economía de la plenitud y el vacío, asociada a la existencia del *pithos* como elemento económico fundamental (1986, p. 67). Enemigo de la intermitencia y la indolencia, el trabajo del campo efectuado a tiempo “llena el granero” (*Op.*, 410). En verano, nuevamente toca guardar el grano “en recipientes” (*en aggesin* [ἐν ἄγγεσιν]) conforme a “medida” (*metrō* [μέτρῳ]) y “dentro de la casa” (*endothi oikou* [ἐνδοθι οἴκου]) (600, 601). En otoño la alegría viene de tomar los víveres de los recipientes tras quitar sus telas de araña. Hesíodo espera que Perses se alegre “cogiendo el fruto que está dentro (*endon* [ἐνδον])” (477). Así se huye de la “vacía (*keneēn* [κενεήν]) esperanza (*elpida* [ἐλπίδα])” del holgazán, encaminado a la ruina o *atē* (498).

¹⁸⁴ Al respecto, es ilustrativo que, para Hesíodo, el banquete comunal, en el que cada uno aporta su parte, también es una oportunidad para economizar bienes, quedando sujeto al principio de ahorro. Es decir, la comparecencia pública de los comensales queda marcada por un *ethos* ahorrativo.

Como se ha adelantado, en situaciones de escasez uno puede exponerse a los peligros del mar, pero no es recomendable abandonar la estancia.¹⁸⁵ Al fin y al cabo, el mar es infértil, como escribe Homero. El padre de Hesíodo y Perses tuvo que navegar por estar necesitado de sustento (*Op.*, 634-639). Incluso entonces conviene siempre economizar y no llevar en un solo viaje toda la carga, so pena de perderlo todo. Hay otra excepción interesante que permite que uno se vuelque al mar, el excedente o *surplus*. Para el agricultor próspero, el mar que no conviene transitar sirve para intercambiar los bienes de subsistencia por bienes de prestigio. Hesíodo afirma haber navegado únicamente para competir en Calcis, resultando vencedor y obsequiado con un trípode (*Op.*, 657). Los agricultores comunes también son capaces de prestigio, es decir, de canjear bienes corruptibles asociados a la reproducción biológica por bienes no corruptibles vinculados a una dignidad social. Pueden por tanto comerciar con los honores y atesorar bienes de honoríficos.

Pero como se ha adelantado, mediante el *pithos*, *Elpis* remite a la interioridad de la estancia, *oikos*. Si bien las excavaciones han demostrado que el *pithos* no ocupaba un lugar central en la arquitectura de la casa,¹⁸⁶ ello no le resta centralidad económica. De hecho, la *Odisea* puede pensarse como un poema en el que el interior protegido de la casa es violado por un exterior que simboliza, justamente, la negación del ahorro. Como ya se ha observado, en la *Odisea* Homero emplea el verbo *pheidō*¹⁸⁷ para cualificar negativamente la actividad de consumo indiscriminado que los pretendientes llevan a cabo en el *oikos* abandonado de Odiseo. La fórmula es reiterativa, se repite por ejemplo en el canto XVI para designar la misma situación de consumo (*Od.*, 16. 315). A la luz de lo expuesto, podemos sugerir que Ulises no solo pierde bienes, sino que pierde capacidad de previsión, dominio sobre los tiempos que marcan su relación privilegiada con la ciudad como rey.

En *Trabajos y días* el exterior del hogar es también enemigo del ahorro. El poeta recomienda mantener los bienes “dentro de casa” (*en oikō* [ἐν οἴκῳ]), pues no provocarán ninguna “inconveniencia” (*blaberon* [βλαβερόν]), mientras que los que quedan fuera son fuente de calamidad (*Op.*, 601). El *oikos* es, como se ha dicho, una unidad económica

¹⁸⁵ La primacía de la tierra como recurso se expresa en la *Odisea* mediante la caracterización del mar como infecundo (*atrygetos*) (2. 370). En la *Iliada* leemos: “Y se purificaron, y arrojaron la impureza al mar, y ofrecieron a Apolo hecatombes perfectos de toros y cabras a la orilla del mar infecundo (*atrygetoio* [ἀτρυγέτοιο])” (1. 314-316). En Hesíodo leemos que “lejos del agitado Ponto, en valles encajonados, habitan fértil lugar” (*Op.*, 390).

¹⁸⁶ Ver Coucouzeli (2007).

¹⁸⁷ Chantraine s.v. φείδομαι, φειδωλός. LSJ s.v. φειδώ.

modesta.¹⁸⁸ Los esclavos empleados (*dmōs*) no parecen numerosos y son llamados a construir cabañas en invierno (503). Pero lo relevante es lo siguiente. De la misma manera que el palacio de Ulises presupone un cercado (*herkos*), todo el programa administrativo que expone Hesíodo parece presuponer una delimitación territorial que consiste, de manera decisiva, en “cercar (*tamnein* [τάμνειν] el estado pastoril” (786). Es más, en verano, cuando se guarda el grano, Hesíodo exhorta a Perses a hacerse con “un perro de afilados dientes” (604). De manera reveladora, no hay que ser rácano en cuanto a la seguridad: para que el perro no robe al propio Perses conviene, esta vez sí, “no escatimar su comida” (*me pheideo sitou* [μὴ φείδεο σίτου]). La seguridad del *pithos* exige pensar en la seguridad del *oikos*, cosa que va de la mano de la estructuración de un territorio a defender de un exterior hostil, prefigurando así la estructura territorial fundamental de la *polis*.

Sin embargo, el peligro, que amenaza el interior de la jarra y la hacienda desde el exterior, reside paradójicamente también en el interior mismo del *oikos*. Primero porque la confianza (*pistis*) va de la mano de su contrario en las relaciones familiares. Pero de manera más determinante, porque no conviene confiar en la mujer. Hesíodo compara la mujer con un ladrón, insinuando que va tras el granero (*kalia*). La mujer es representada en *Trabajos y días* como fuente de consumo constante por su insaciabilidad. En palabras de Hoffmann (1985): “Insaciable, exige la abundancia y lo que el parásito es al trabajador, la novia lo es para todo hombre: un vientre exigente bajo su techo”. Es descrita en la *Teogonía* mediante la metáfora económico-zoológica, rica en toda la historia de la antigüedad griega, del “zángano” (*Th.*, 595).¹⁸⁹ Antítesis de la “funesta penuria (*peniēs* [πενίης])” encarna la “saciedad” (*koros* [κόρος]), en el sentido preciso de quien se alimenta de trabajo ajeno (593). Por el contrario, en invierno el frío que encorva al anciano resalta la existencia positiva de la mujer. En *Trabajos y días*, el frío “no penetra la doncella (*dia parthenikēs* [διὰ παρθενικής]) de piel suave, que permanece en las moradas junto a su madre” (*Op.*, 519-520). En el hogar la virgen casta no conoce “las

¹⁸⁸ Con todo, el *oikos* revela una economía desarrollada. *Elpis*, en la jarra, presupone el artesanado. Un vaso del siglo V muestra a la muchacha *Elpis* y a Hefesto juntos, y en su análisis, Jennifer Neils asocia la tierra no solo al elemento tectónico sino al barro de la industria de la cerámica (2005).

¹⁸⁹ Nos limitamos a citar un ejemplo conocido, el de Platón y su concepción de la degeneración de la ciudad democrática. La tercera clase en una democracia, todos los “silenciosos cultivadores” constituyen el grupo más fuerte en una asamblea. Pero no acuden si se hacen con una parte de la “miel”. Los ciudadanos notables acaban convirtiéndose en oligarcas, “no voluntariamente, pero este mal también es engendrado por esos zánganos que los pican” (*Resp.*, 8. 565c). Ello conduce a la aparición inevitable del tirano.

acciones de la dorada Afrodita” y “oculta descansa dentro de la casa (*endothi oikou* [ἔνδοθι οἴκου])” (521-2).

Entendemos que esta protección no es meramente privativa. Si la mujer es por un lado una amenaza por su insaciabilidad, como virgen a proteger de las inconveniencias de las estaciones frías, es también quien puede asegurar la reproducción biológica del *oikos*. El ya citado término *gastēr*, vientre y matriz, es el término común que permite hacer inteligible la existencia doméstica doble de la mujer. Al respecto, Zeitlin afirma que *Elpis* está en el interior del *oikos* como vientre y matriz, como proceso digestivo y proceso reproductivo, como consumo reproductivo. No olvidemos que en el código moral heroico *gastēr* funciona como negación de la gloria a la que se vincula el *thymos*. Y recordemos que Odiseo designa el vientre como *kakoergos*, obrador de males (*Od.*, 18. 54). Identificada con el vientre insaciable y la matriz reproductiva, la mujer es improductiva por consumidora, extraña tanto al código de virtud heroica como a la labor agrícola. Es por tanto recluida en el interior del hogar. La duplicidad del consumo y la reproducción en el vientre constituyen, por su necesidad, el doble fondo del *oikos*. El ciclo de la nutrición y el de la reproducción adquieren por tanto una connotación de género específica que es coherente con las restricciones que hemos analizado en el sacrificio: “El *pithos* de Pandora puede relacionarse con el *gastēr*, su rasgo definitorio en la *Teogonía*, y al igual que el *gastēr* de la porción de sacrificio que contenía las porciones comestibles del buey, el *pithos* también es un depósito independiente que oculta algo en su interior” (Zeitlin, 1986, p. 65). Desde el punto de vista reproductivo, cuando (simbólicamente) el *pithos* recibe el *sperma* (semilla, semen), reproducirá la vida en su dimensión económico-sexual. De ahí que se acentúen, en *Trabajos y días*, las facultades eróticas de la mujer contra un hombre en apariencia austero.

La ambivalencia económica y moral de la mujer se explicaría a partir de este *gastēr* como aquello que consume y reproduce el sustento (*bios, biotos*). La propia tierra, que lleva consigo la penuria del trabajo es fértil en un sentido reproductivo, como muestra el epíteto de Deméter *polyphorbos*, la que alimenta a muchos, en un fragmento que justamente describe el encuentro reproductivo entre Zeus y la diosa (*Th.*, 912).¹⁹⁰ En última instancia, la reproducción del *oikos* no depende únicamente del trabajo cotidiano, sino de la posibilidad de asegurar una descendencia. Es cierto que la mujer se hace cargo también de ciertas tareas concretas: cuida las provisiones, protegiéndolas, justamente, del

¹⁹⁰ LSJ, s.v. πολύφορβος.

hurto (lo cual acentúa la dimensión introspectiva de la jarra y el *oikos*). Pero hay un hecho que garantiza la pervivencia del *oikos* en un sentido muy preciso: la natalidad. Sobre ella se ejerce un control o, como mínimo, una atención. En *Trabajos y días* se considera beneficiosa la descendencia de un único hijo. Hesíodo describe dicho beneficio mediante un término cuya historia es rica y queremos analizar más adelante: *aexō* o *auxanō*, que podemos traducir por incremento o acrecentamiento. La mujer, en condiciones de natalidad controlada, acrecienta la hacienda. Resumiendo lo dicho, además de la ambigüedad entre la provisión y la imprevisión sobre la que oscila el hecho económico, el *pithos* permite distinguir diferentes niveles de interioridad: el *gastēr* (vientre/matriz), el *oikos* como unidad social y el territorio como *enclosure*, así como la comunidad del reparto en el seno de la *polis* como espacio jurídicamente cualificado o definido. El exterior quedará marcado por el signo de la imprevisión y la movilidad, enemigas de la regularidad temporal y espacial de la agricultura.

Aspectos materiales del pithos, dominio espacial y dominio sobre la previsión

Conviene complementar este análisis con una aproximación a la materialidad efectiva de la jarra o *pithos*. En cuanto a su utilidad práctica (prerrequisito de la supervivencia), los *pithoi* son también ejemplo de la riqueza de una persona o un *oikos* (pudiendo albergar hasta 1000 litros) y por extensión de su estatus. En los sitios de Tenia y Beocia, el jefe (*chieftain*) del asentamiento solía tener, además del *pithos*, espacio adicional para el almacenaje y la preparación de comida, así como un comedor separado (de Jong, 2012). No es de extrañar que los *pithoi* decorados fueran un marcador de prestigio debido a su alto precio y la capacidad de almacenaje. Es fuertemente llamativo que el objeto de la acumulación de bienes corruptibles por excelencia, la jarra o *pithos*, tenderá a perder sus cualidades funcionales (por ejemplo, con el debilitamiento de sus asas) para convertirse en objeto de prestigio (Steiner, 2013). Una jarra menos útil es una jarra de mayor prestigio.¹⁹¹ Se repite nuevamente la tendencia a, en situación de excedente, intercambiar o modificar bienes corruptibles por bienes cuya utilidad es menor y su durabilidad y su valor como marcador de prestigio mayor. En este contexto, pueden

¹⁹¹ Ver Steiner (2013) para un desarrollo detallado de la *kosmēsis* o arreglo de las jarras como *agalmata*.

tener un rol en las relaciones entre aristócratas. No es en absoluto extraño, aunque sea una función secundaria, que el *pithoi* sirva como obsequio en ritos fúnebres. En línea con el poder simbólico de la jarra, un *pithos* de las Cíclades del siglo VI muestra un rito de paso a la madurez, el asesinato de Medusa por parte de Perseo (Steiner, 2013a). En la fábula de Heródoto, en una historia que involucra justamente a un rey, Cresos envía “dos cráteras de grandes dimensiones, una de oro y otra de plata” a Delfos (1. 51).

Si la cualidad ornamental del *pithos* es relevante es porque la diferencia entre reyes y comunes es ante todo una diferencia relativa al almacenaje y el excedente reinvertible como ornato. Contra la modestia del *oikos* hesiódico, Ebbinghaus escribe que “en la casa a menudo entendida como la residencia del jefe había al menos dieciséis emplazamientos para el buque de almacenamiento, incluyendo los más pequeños. O bien había bocas que alimentar o excedentes de bienes que almacenar. Tal vez los *pithoi* adicionales contenían vino y provisiones para agasajar a la comunidad, al igual que las posesiones de Odiseo en Ítaca sostenían a los pretendientes de Penélope” (2005). Esta afirmación es de especial interés, porque vincula los *pithoi* a la casa real homérica y la riqueza a la especialización funcional del *oikos*. En el sitio de Zagora, entre el 735 y el 700 a. C., se puede apreciar la transformación en la tipología de vivienda que parte del *megaron* de una única estancia a hogares con grado de especificación funcional más alta, incluyendo estancias concretas para el almacén (*storerooms*) (Coucouzeli, 2007).¹⁹² De especial relevancia para nuestro análisis es dar cuenta de que, entre los *megaroi*, hay uno en Zagora que destaca en amplitud y es atribuido al líder o jefe (*ruler's residence*) (Knox, 1973). A este respecto, en Homero el *megaron* remite sobre todo a la estancia principal, pero puede referir a la casa en su conjunto. Alberga la actividad pública, acogiendo los actos de hospitalidad y los banquetes o almuerzos.¹⁹³ Es interesante que el *bōmos* o altar sacrificial se sitúe precisamente en la plaza frontal del palacio de Ulises, haciéndolo apto para un uso público que permite exhibir los signos del poder del rey y el vínculo jerárquico con los comunes.

Desde el punto de vista de los bienes de prestigio, y como parte integrante de la casa real, el *thalamos* puede referirse a la habitación conyugal, a la habitación de la mujer, pero también designa un almacén para conservar “los objetos de investidura” o privilegio

¹⁹² Las nuevas casas con patio (*courtyard houses*) serían predecesoras del *oikos* según dos criterios: proveen un mayor grado de privacidad y son de planta centripeta. Es habitual que muchos hogares en esta época no muestren la diferenciación sexual del espacio doméstico, lo que permite inferir que dicha distinción se forjó en fases más cercanas al periodo clásico (haciendo coincidir la politización y democratización de las ciudades con la segregación sexual) (Coucouzeli, 2007).

¹⁹³ Las sirvientas en la *Odisea* están de hecho fuera del *megaron* en los *dōmata* (23. 41).

como los *agalмата* (Knox, 1973; Gernet, 1980, p. 116).¹⁹⁴ En la tradición hímica, la ambrosía era almacenada en el *thamos* de las estancias divinas, junto con otros bienes de prestigio (Grand-Clement, 2018). Por ejemplo, en la *Ilíada* Iris entra “en el tálamo perfumado, de madera de cedro y elevado techo, que atesoraba muchos objetos preciosos” (24. 191). Para Finley, el almacén es el corazón del *oikos*, donde se almacenan, además de bienes comestibles, “cobre, fragancias y vestidos” (1954, p. 60). En las fuentes se cuenta que los tesoros eran almacenados bajo llave y, lo que es más importante, no eran empleados habitualmente (p. 59). ¿Qué podía guardar un *thamos*? Trípodes, lebetes, armas, metales en forma de lingotes o asadores con barras de hierro, algunos datados del siglo VII a. C. (Paresi, 2003, p. 39). En este sentido el tálamo puede considerarse como una cámara del tesoro, aunque progresivamente irá perdiendo esta cualidad (conforme se vaya monetizando la sociedad) para pasar a ser un mero almacén.

El tesoro es, como escribió Gernet, “una realidad social, por no decir una institución” (1980, p. 115). El símbolo de la riqueza, sigue Gernet, es siempre más o menos visible. Exige que sea exhibido como elemento de prestigio y guardado como bien material para prevenir su abducción. Del tesoro por tanto depende la existencia doble de la casa como unidad reproductiva y sitio público, presencia más o menos prestigiosa. Gernet apunta que el tesoro más antiguo es el silo, depósito de provisiones, joyas y vestidos preciosos (p. 116). Lo interesante es que la virtud del *agalma*, la ofrenda votiva, es en primer lugar la de expresar un “poder social”. Este poder social es la síntesis del valor material y simbólico atesorado y la capacidad de ejercer un mando. El poder de mando nunca se presenta desnudo, sino que se expresa o, mejor dicho, se concreta en el obsequio. Pero ¿en qué se sostiene este poder? Según Ebbinghaus, los *pithoi* decorados eran prestigiosos debido a su alto precio. Pero la apropiación aristocrática del ornato dice más, y es este el hecho fundamental, decisivo incluso, que queremos subrayar. El *pithos* ornamentado, por ejemplo con relieves, es expresión de un tipo de poder específico: el control sobre el *surplus* (2005).¹⁹⁵

Entendemos que la afirmación es relativamente controvertida, pero fácil de aclarar. Donlan (1982) tiene razón al afirmar que la capacidad redistribuidora del *basileus*

¹⁹⁴ En la *Odisea*, cuando refiere a almacenes, podemos distinguir la habitación superior donde se guardan tesoros (como cabezas de hacha) y de la que Penélope tiene la llave; el *thamos* donde las armas son guardadas; y la habitación del desván, sótano, preferiblemente fresco (Knox, 1973).

¹⁹⁵ No imaginamos aquí grandes cantidades de riqueza, al modo de los reinos orientales. Estamos de acuerdo con Geddes (1984) cuando afirma que Homero puede sonar ingenuo al hacer el recuento de las riquezas de los reyes. Pero eso no refuta la existencia de una estructura jerárquica o centralizada de la redistribución y los honores asignados a cada posición en ese esquema.

es más bien restringida (alcanzaría a vecinos y *hetairoi*). Sostiene su afirmación en el hecho de que nos hallamos ante la ausencia de un almacén general (*central store of food*). Es decir, la comida sacrificial provenía del *stock* del propio jefe (*chief*), así como de las contribuciones *ad hoc* del *dēmos*. Pero este es justamente el argumento que venimos delineando. Donlan no niega la primacía del *stock* del *basileus* ni la potencial puesta en común de bienes. En ausencia de un almacén central el *stock* del rey cumpliría funciones públicas, rudimentarias si se quiere, comparadas con monarquías de mayor magnitud. Esta función pública del almacén real sería un indicio de un modelo de “acopio (*pooling*) y redistribución” (1982).¹⁹⁶ Además, tenemos indicios de que la capacidad productiva superior de los reyes no se debía únicamente a lo obtenido directamente del hurto. No se ha de olvidar que el rey recibía, a menudo, tierras fértiles como obsequio (*temenos*). La característica del *temenos* relevante en nuestro análisis es que eran entregadas en don por los comunes, aunque la entrega estaba supeditada a un servicio o contraprestación; además, son normalmente caracterizadas como buenas tierras, fértiles, y por tanto proclives a una mayor producción y un mayor almacenamiento.

El *temenos* es por tanto el signo espacial del poder real, la inscripción territorial de su privilegio, pero también el signo de su poder económico. Benveniste (1969) observa al respecto que la asignación hereditaria de partes honoríficas puede incluir un predio real o *temenos* (p. 45). En la *Iliada* Zeus posee además de un altar sacrificial un predio (*temenos*), expresión de su gran renombre o poder (*kydos*) (*Il.*, 8. 48-51). La buena calidad de las tierras es relevante. Los licios, por ejemplo, “acotaron un predio (*temenos* [τέμενος]) excelente (*exokhon* [ἔξοχον])” a Belerofonte, una vez le fueron asignados los honores (*timē*) regios por parte de Preto (6. 193-4). Belerofonte se impone ante los licios como “noble vástago de un dios”, razón por la cual es obsequiado con estos fértiles campos. Desde el punto de vista de las contraprestaciones que exige la ofrenda, la *Iliada* nos da un ejemplo cuando Homero describe cómo Glauco y Aquiles disfrutaban de fértiles tierras obsequiadas: “¿Para qué, Glauco, a nosotros dos se nos honra más con asientos de honor y con más trozos de carne y más copas en Licia? ¿Para qué todos nos contemplan como a dioses y administramos predio reservado a orillas del Janto, fértil campo de

¹⁹⁶ El otro ejemplo de una organización de la redistribución lo hallamos en la *Odisea*. Nos parece un perfecto ejemplo del servicio material del sacrificio con sus fines religiosos y nutritivos: “Arribaron a Pilo, la sólida villa de Neles, donde a orillas del mar inmolando se hallaban los pilios negros toros al dios peliazul que sacude la tierra. Nueve grupos había, quinientos varones por grupo, y delante de sí cada grupo tenía nueve toros; las entrañas estaban comidas, quemaban los muslos para el dios, cuando aquéllos llegaron” (*Od.*, 3. 5).

frutales y feraz labrantío de tierra?” La respuesta es esclarecedora: “Por eso ahora debemos estar entre los primeros licios, resistiendo a pie y encarando la abrasadora lucha” (II. 12. 310-321).

El *temenos* describía, ya en las inscripciones de Pilos, tierras cedidas al *basileus*.¹⁹⁷ Permitían afianzar territorialmente su superior derecho respecto al común, cuyas tierras son denominadas *klēros* (Struve, 1979, p. 116). Por afirmarlo de manera breve, el *klēros* es al *dēmos* lo que el *temenos* es al *basileus* (ver Donlan, 1993). Este anclaje territorial del privilegio no tendría mayor concreción sino es remitido al *oikos* como unidad de habitación básica de la sociedad homérica, tanto para comunes como notables. Zeus *herkeios*, es decir, el Zeus del cerco (*enclosure*), por emplear la expresión de Donlan (1982), define los límites del *oikos*, entendido como el recinto que comprende la plaza frontal (*court*) donde está situado el altar (*bōmos*) y la estancia principal (*megaron*). En un sentido similar, en *Antígona* Zeus Herkeios es el Zeus del hogar, en el sentido quizá de un espacio cercado, zanja o valla (S., *Ant.*, 553).¹⁹⁸ En el mundo homérico el *oikos* real es una unidad productiva superior en parte porque el *temenos* permitía reduplicar el poder político como poder económico. Esta jerarquización se expresa en un plano arqueológico en el mencionado yacimiento de Zagora (760/50 a. C.), donde en asentamiento de planta ortogonal, el centro aristocrático de los *agathoi* se distingue de los hogares situados en los flancos, propiedad de los *kakoi* y probablemente de menor calidad (Coucouzeli, 2007).

A modo de conclusión, lo que nos revela el almacenamiento, simbolizado mediante la idea temporal de la *elpis* prometeica, es la dimensión temporal implícita en la primacía que el rey tiene sobre el *surplus* social. La existencia del hombre, cuya barrera y vínculo con los dioses es fijada por el sacrificio, quedaría así anudada al miedo y la esperanza, por emplear la expresión de Spinoza.¹⁹⁹ Si el rey manda, lo hace en tanto que propietario del *stock* más cuantioso.²⁰⁰ Si tenemos en cuenta la relación de codependencia

¹⁹⁷ Las tabletas de Pilos distinguen tres tipos de tenencia de tierras, *temenos*, *kitimena* y *kekemena* de los cuales el primero se asigna al rey (Webster, 1954). En Homero todo rey tiene, en mayor o menor medida, un *temenos*.

¹⁹⁸ LSJ, s.v. ἔρκος. Calhoun (1935) lo incluye entre los Zeus del *oikos* (*household*).

¹⁹⁹ Recordemos la reflexión del *Tratado teológico-político* en torno a la obediencia: “Cualquiera que sea, en efecto, el motivo por el que un hombre se decide a cumplir órdenes de la suprema potestad ya sea porque teme la pena, o porque espera conseguir algo... decide según su propio juicio y, sin embargo, obra por mandato de la suprema potestad” (Spinoza, 2008, p. 354).

²⁰⁰ Polanyi lo resumió en esta sentencia: “Cualesquiera que sean las entidades tan diferentes que forman la unidad autárquica familia, aldea o casa señorial, el principio es invariablemente el mismo; a saber, producir y almacenar para satisfacer las necesidades de los miembros del grupo. Este principio tiene aplicaciones tan amplias como la redistribución y la reciprocidad. La naturaleza del núcleo institucional es indiferente: puede ser el sexo, como ocurre en la familia patriarcal; el lugar, en el caso de la aldea, o el poder político, en el caso de la casa señorial” (2016, p. 118).

entre el rey y el *dēmos*, podemos inferir que el problema cuantitativo del almacenamiento adquiere necesariamente una dimensión temporal que vincula el mando a la previsión: el rey es aquel que tiene más poder sobre la *elpis* o esperanza comunitaria, sobre la tensión temporal entre la *promētheia* y la *epimētheia* simbolizada por la jarra público-privada.

A modo de recapitulación

El análisis que hemos llevado sobre el problema del almacenamiento ha arrojado luz sobre la división productivo-reproductiva del *oikos* como unidad económica. Ahora bien, además de la división sexual del trabajo y el estatuto de la mujer, nuestra aproximación nos ha permitido mostrar cómo la economía de la acumulación, cuyo símbolo y objeto material predilecto es la jarra o *pithos*, implica un régimen territorial específico. Por un lado, exige cortar y delimitar, es decir, parcelar un espacio potencialmente indiviso. La casa como unidad productiva es también un recinto que defender de un territorio hostil que adopta la figura económica de la dilapidación de lo almacenado. En ese sentido, la jerarquía social puede leerse desde el punto de vista de una gradación en la capacidad de almacenamiento que se expresa en una gradación en cuanto a la cantidad y calidad de los tipos de tierras apropiables. Por otro lado, el *stock* como hecho económico central en una economía agraria revela una dimensión temporal que oscila entre la previsión y la imprevisión. De ahí que podamos afirmar que, en ausencia de almacenes públicos, el almacén de los reyes cumple una función pública coherente con la relación de reciprocidad jerárquica entre notables y comunes.

El rey tiene por tanto una capacidad mayor de decisión sobre el reparto público de bienes, dentro de los cuales, como hemos mostrado, el sacrificio cumple una función simbólica pero también material como distribución de alimentos. Pero esa capacidad de dar revela un dominio relativo sobre la previsión e imprevisión inherentes al hecho del almacenaje. De ahí que la realeza implique también cierto dominio parcial sobre el ritmo, sobre los tiempos. Por excepcional que sea el recurso del pueblo a los bienes de los “reyes devoradores de regalos”, ha de ser suficientemente determinante como para que la relación de codependencia atestiguada en la épica pueda explicarse sin el mero recurso del aura semidivina de estos precarios monarcas. Finalmente, la estructura *klēros-temenos* integra en una unidad los diferentes tipos de tenencia de tierras, dentro de la cual el

almacén público-privado es un factor decisivo en el proceso de centramiento de la comunidad. Lo que revela el análisis, por tanto, es que la economía agraria, como economía de la acumulación sobre la que se erige la *polis* como empresa común y comunidad autocentrada, tiene razones para sospechar de la movilidad sin foco y tiende a identificar la dispersión con la dilapidación de recursos. Recogemos aquí, por tanto, aspectos esenciales de una configuración del *nomos* vinculada a una localidad específica, es decir, al *nomos* como apropiación o cualificación jurídico-política del territorio, necesariamente incluyente y excluyente.

Finalmente, tenemos que apuntar que categorías como *polis* y *agora* no emergen libremente, al menos no únicamente, de la mera cooperación de los individuos. Sin negar ni minusvalorar el elemento cooperativo, especialmente patente en las relaciones entre unidades domésticas modestas, la realidad es más compleja y en gran medida jerárquica. El *ágora*, por un lado, parece indisociable de una dinámica de concentración coherente con el mencionado centramiento operado por elementos económicos fundamentales vinculados a la nutrición. No está de más recordar que el propio término *agora* proviene del micénico “a-ko-ra”, rebaño (Kyriakidis, 2010). La filiación etimológica no explica ni determina por sí misma nada, pero arroja luz sobre cómo en una realidad histórica específica un término que aglutina los significados de “reunión de animales” y “rebaño” puede sufrir una ampliación semántica para pasar a designar la reunión de las personas en torno a una unidad económico-política como es la ciudad. La filiación es también un signo de cómo el valor de la reunión autocentrada, en oposición a la libre movilidad, adquiere preeminencia histórica en el mundo griego. Esta persistencia es coherente con la realidad semipastoral del mundo homérico, cuyos reyes son conocidos de manera notoria como pastores de hombres. El *agora* es, por tanto, el signo de cómo el proceso de intensificación del elemento sedentario llevó a cabo una recualificación política de un término de raigambre pastoral, manteniendo, eso sí, el valor semántico de reunión. Conceptos de gran peso filosófico como *agora* y *polis* pueden pensarse a la luz de una realidad histórica específica que remite a las funciones económicas y materiales de la jarra y el almacén sobre las cuales la pompa simbólica de la cohabitación como civismo pudo justamente construirse. La reunión de los seres parlantes descubriría aquí algunas de las condiciones históricas que pudieron dar pie a su génesis.

2. 1. 4. Tersites: pueblo y reyes

Antes de proseguir, nos gustaría hacer interrumpir nuestro análisis histórico para hacer referencia a un problema cuya elaboración filosófica más o menos contemporánea remite justamente a un episodio de la *Ilíada*. En su última conferencia, Derrida (2007) recuerda las palabras de Homero contra la soberanía de muchos que Aristóteles menciona al final del libro lambda de la *Metafísica* (1067a).²⁰¹ Citamos la fuente *in extenso*:

De ninguna manera seremos reyes (*pantes basileusomen* [πάντες βασιλεύσομεν]) aquí todos los Aqueos. No es bueno el caudillaje de muchos (*ouk agathon polykoiraniē* [οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη]); sea uno solo el caudillo (*koiranos* [κοίρανος]), uno solo el rey (*basileus* [βασιλεύς]), a quien ha otorgado el taimado hijo de Crono el cetro y las leyes (*themistas* [θέμιστας]), para decidir con ellos en el consejo (*bouleúesi* [βουλευήσι]). (*Il.*, 2. 204-206).

La referencia no es, creemos, gratuita, como tampoco lo es la referencia a Zeus en *Voyous*, inmediatamente después de la cita de Aristóteles (2003, pp. 36-7). Derrida, con toda la precaución debida, parece detectar cierta solidaridad entre la metafísica y la escena arcaica, es decir, entre la especulación filosófica y una realidad histórica efectiva.

El autor francés retoma en realidad el conocido problema de la onto-teología que Heidegger elabora en *Identidad y diferencia* (2013). Tal como lo interpretamos, la onto-teología puede entenderse como un modelo monárquico de orden. Es decir, como la unidad (*Einheit*) de lo más común (*Allgemeinsten*) y lo más alto (*Höchsten*). Lo que permite leer la onto-teología en clave política es la idea de una dignidad o prerrogativa que en el episodio de Homero le es asignado al rey de reyes. Hemos mostrado de hecho cómo el reparto, en un modelo redistributivo, implica la institución de la figura del monarca-distribuidor. En el texto recopilado en sus obras completas, Heidegger, a pie de página, también alude a la filiación histórico-filosófica entre la onto-teología y el mundo arcaico. En concreto podemos leer que lo más común (*Allgemeinsten*) es pensado a la luz del término griego *koinotaton* (κοινότατον) y la alteza (*Höchsten*) como lo más digno o *timiōtaton* (τιμώτατον) (GA 11, p. 75). En términos heideggerianos, el esquema se puede formular como la recolección (*Versammlung*) del ente marcado por el signo de lo único y singular (*Einzig*). Este único que es puesto en lo más alto es descrito por Heidegger y entre paréntesis como “Zeus”. Es decir, Heidegger comprende la onto-

²⁰¹ También en *Voyous. Deux essais sur la raison* (2003, p. 36).

teología en continuidad con los mitos de soberanía y la singularidad que sutura la reunión del ente mediante la introducción de una instancia de decisión cuya figura es la de Zeus, monarca que en la *Teogonía* se arroga justamente la dignidad superlativa que lo habilita para distribuir entre el resto de las divinidades las dignidades o *timai* correspondientes.

Bajo nuestro punto de vista, la introducción de la analogía jerárquica como operación típica del pensamiento filosófico de Platón, así como la integración de las diferentes operaciones filosóficas en un modelo monárquico, permite pensar que, a pesar de la variedad de sus análisis, Platón eleva al rango de reflexión filosófica los mitos de soberanía arcaicos. Esta es una señal del compromiso que la reflexión filosófica platónica adquiere con el principio de soberanía, ausente por ejemplo en el modelo genético de los filósofos jonios en el que el principio no es exterior sino inmanente al juego de diferencias respectivas que es la *physis*. Rancière piensa contra el modelo monárquico que inaugura Platón apoyándose en él. Es sintomático al respecto que tanto Derrida como Rancière se refieran a la figura de Tersites que en el fragmento homérico se presenta como el hombre del pueblo (*dēmoi andra*). Ambos autores parecen asumir la filiación entre política y metafísica en este punto concreto. En la interpretación de los dos autores se pone el acento en la superioridad de los reyes y la represión del insolente hombre popular que ha decidido tomar la palabra y reprender a los reyes. Lo que ninguno de los autores trata explícitamente, sin embargo, es la codependencia jerárquica entre Tersites y los reyes. Es decir, no se da peso al hecho de que la controversia entre reyes y comunes se da en el ágora: “Así, hablando cual jefe supremo, se impuso [Agamenón] al ejército, y de tiendas y naves volvían cuanto antes al ágora dando voces” (*Il.*, 2. 206-8). El ágora es el espacio de aparición compartida por superiores e inferiores, lugar donde la insolencia del *dēmos* puede simbolizarse, pero el espacio no es cuestionado como tal.

El episodio es aún más interesante si tenemos en cuenta que Atenea emplaza a Ulises a retener a los soldados en su afán de partir. Es decir, Ulises tiene como finalidad preservar la reunión de los comunes para que persistan en la lucha de la que vacilan. La función del rey Ulises es la de impedir la defección, es decir, asegurar la reunión e imponer la permanencia que en el ágora adquirirá una presencia específica. La necesidad del rey de llevar a cabo esa reunión de “lo más común”, si se nos permite forzar aquí los términos, en torno a un soberano, no solo da cuenta del modelo monárquico en el cual se refleja la onto-teología, sino que arroja luz sobre la codependencia jerárquica entre reyes

y comunes.²⁰² El ágora es, a nuestro modo de entender, el sitio donde esta codependencia se escenifica, donde se disputa pero también se asegura.

Una vez reunidos los soldados, leemos de hecho que se “contuvieron” en el ágora. Es en este momento cuando Tersites se insolenta ante los nobles: “el único que con desmedidas palabras graznaba aún era Tersites, que en sus mientes sabía muchas y desordenadas (*akosma* [ἄκοσμά]) palabras, para disputar con los reyes locamente, pero no con orden (*ou kata kosmon* [οὐ κατὰ κόσμον])” (*Il.*, 2. 213-15). En la lectura de Rancière este episodio le sirve para mostrar, como hemos citado, que es del *dēmos* “quien habla cuando no tiene que hablar, quien toma la palabra en aquello de lo que no tiene parte” (ABP, p. 233). Efectivamente, Tersites habla en exceso, toma la palabra cuando no tiene título para ejercerla. El desarreglo (moral, físico, intelectual) de Tersites es tal que no puede distinguirse en su discurso palabra alguna; su voz equivale a un graznido. La insubordinación de Tersites establece un potencial escenario de igualdad, como apreció Rancière, en el que su graznido puede romper el régimen de evidencias sensibles para ser cualificado como palabra y para que el *dēmos* tome parte en aquello de lo que no tiene parte. La violencia del cetro restablece, por el contrario, el reparto monárquico que Tersites ha transgredido. No es casual que la escena concluya con Néstor instando a Agamenón a decidir sobre el reparto/asignación (*krinō*) de los hombres por tribus y clanes (*Il.*, 2. 362).²⁰³ La escena concluye, por tanto, con la restitución del monarca distribuidor, con la reafirmación del rey de reyes y la función distributiva del dominio.

El privilegio arcaico de asignar bienes y honores, así como la tensión inherente a dicho reparto, son descritos de forma paradigmática en este pasaje. Pero lo que nos parece decisivo es comprender que la escena ha tenido lugar en un espacio de aparición compartido, el ágora como paradigma de la reunión y cuyas condiciones de constitución hemos analizado parcialmente en el capítulo precedente. Al fin y al cabo, si seguimos la tesis de Rancière, no sabemos qué es aquello de lo que toma posesión el líder popular cuando toma la palabra, además de su propia capacidad de actuar. Pero este vacío es decisivo si queremos entender la cualidad de la participación. Lo queremos decir es que

²⁰² A “cada rey y sobresaliente varón” se dirigía con “amables palabras”, mientras que “al hombre del pueblo (*dēmou t' andra* [δήμου τ' ἄνδρα]) que veía y encontraba gritando (*boōnta* [βοόωντά]), con el cetro le golpeaba y le increpaba de palabra: ¡Infeliz! Siéntate sin temblar y atiende a los demás que son más valiosos (*pherteroi* [φέρτεροι]). Tú eres inútil (*aptolemos* [ἀπτόλεμος]) y careces de coraje (*analkis* [ἄναλκις]): ni en el combate (*en polemō* [ἐν πολέμῳ]) nunca se te tiene en cuenta (*enarithmios* [ἐναριθμιοῦς]) ni en la asamblea (*eni boulē* [ἐνὶ βουλῇ])” (*Il.*, 2. 203).

²⁰³ El verbo “*krinō*” (κρίνω) remite a la decisión en el sentido de hacer algo efectivo, también en el sentido de una elección, adjudicación, estimación o distinción. LJS, s.v. κρίνω

la disputa entre el *dēmos* y los notables del *dēmos* tiene lugar en el marco de una empresa compartida. Y la conjugación del elemento jerárquico y el igualitario en la escena comentada, ya sea para afirmar el mando o la contestación de este, permite ante todo pensar la guerra como una comunidad de intereses desigual que es el reflejo de la comunidad de intereses arriba analizada.

Creemos que es así como mejor se entiende la figura de Tersites, el insolente jefe demótico que encarna la abyección moral y física en un mundo heroico.²⁰⁴ Figura arquetípica en la antigüedad, un escolio de Licofrón afirma que su cuerpo era simiesco (Mackowiak, 2013). Pero ¿quién es Tersites en la *Ilíada*? Aparentemente, un hombre cuyo linaje es oscuro, sin patronímico, en contraposición a las figuras aristocráticas, aunque este hecho quizá haya sido sobreacentuado. Los nobles Euríloco o Mentor no tienen patronímico hasta el libro XXII y hay esclavos que sí: Melantio, cabrero de Ulises e hijo de Dolios, así como Eumeo, sirviente porquero de Ulises en la *Odisea*. En realidad, en coherencia con la hipótesis adelantada, Tersites no parece un extraño ante el resto de los héroes: “era el más odioso sobre todo para Aquiles y para Ulises, a quienes solía recriminar” (*Il.*, 2. 220). No está claro que solo emita sonidos. Es un orador (*agorētēs*) a ojos de Agamenón, quien se dirige a él, de manera sugerente, por su propio nombre. Leemos que pronuncia “mofas en la asamblea” (*Il.*, 2. 256). Lo que significa que no es una figura exterior a la misma. Es decir, tiene parte en la conversación, razón por la cual Homero lo amenaza con expulsarlo de dicha asamblea.²⁰⁵ La oscuridad de su linaje, el anonimato oscuro del hombre demótico, parecen por tanto relativos. Por resumirlo, no le es accesible la gloria heroica pero tampoco encarna exterioridad alguna. Es quizá el representante de los *laoi*, el grueso de los combatientes, que son convocados a la asamblea por tener parte en la guerra.²⁰⁶ Pero es altamente sugestivo que en la tradición homérica Tersites sea asesinado por Aquiles porque se burla del supuesto amor entre la Amazona Penthesilea y el héroe (duBois, 1991, p. 33). En el episodio de la *Etiópida*, Penthesilea ayuda a los troyanos, haciendo de Aquiles una figura que abandona lo propio por lo foráneo y es denunciado precisamente por el líder del *dēmos*, que parece tener por tanto voz en los asuntos comunes. Cerrando el ciclo de insolencias y subordinaciones, en el mito el héroe

²⁰⁴ “Era el hombre más indigno llegado al pie de Troya” (*Il.*, 2. 216).

²⁰⁵ Misma apreciación en Geddes (1984).

²⁰⁶ Tersites es quizá un jefe de los *laoi*, “un personaje que se deleita en hacer reír a los argivos (es decir, a la masa de hombres) a costa de los dirigentes a los que ridiculiza, utilizando la risa para desafiar a la autoridad” (Scheid-Tissinier, 2016).

Aquiles será purificado de su impiedad por Ulises, mientras Tersites será asesinado por arremeter contra un rey (*Aeth.*, a-b).

Lo cierto es que no nos interesa saber quién fue Tersites ni refutar ningún argumento en base a la historicidad de su figura, aunque los datos arrojados son ciertamente de interés. Sobre lo que queremos insistir es que, en el mito y la escena citadas, entre los reyes y el *dēmos* hay una distancia y una proximidad relativas. La proximidad tiene por ejemplo una dimensión económica. El héroe es próspero (más que los *laoi*) pero no es comparable al rey de una monarquía palaciega. En la *Odisea* es el hijo de Néstor quien prepara la comida (20. 276). Podríamos añadir que Paris construyó su propia casa.²⁰⁷ Ulises es conocido por ser *polymekhanos*. Los héroes hacen gala de actividades típicamente demiúrgicas, cuyo estatus es inferior. Pero hay un matiz decisivo que Malick Ndoye pone de relieve: “Los *aristoi* nunca realizan sus tareas como un oficio o una profesión. Ellos ‘pastorean’, ‘construyen carpinterías’, ‘curan’, ‘profetizan’, ‘cantan’, pero no son pastores, carpinteros, médicos, adivinos o editores” (2010, p. 47). El héroe hace *como* los cantantes, *como* los curanderos, *como* los carpinteros, sin llegar a asimilar su posición social a ninguna de esas tareas. Pero independientemente de la pobreza de los reyes y su proximidad con tareas de bajo rango, lo que los vincula al *dēmos* es un interés común, estructurado en una relación de codependencia jerárquica que se proyecta en una campaña bélica en la que ambos tienen parte en grados diferentes.²⁰⁸

No es de extrañar, por tanto, que la dinámica depredadora del héroe se haga valer a menudo de metáforas animales que realzan el carácter colectivo de la guerra. Si la figura del león tiene connotaciones individualistas, la metáfora licántropa acentúa el aspecto colectivo de la guerra, tal como han mostrado Svenbro y Detienne, en «Les loups au festin ou la cité impossible»: “mientras que el león conduce una caza solitaria, el lobo está enamorado (*épris*) de la vida colectiva. Casi siempre, en las comparaciones de la epopeya, el lobo está en plural [...]. Falange contra falange, tropa contra tropa, los lobos van en bandas para cazar, en manadas (*meutes*) para guerrear” (Detienne & Vernant, 1979, p. 216). Al respecto, los autores defienden que, en el imaginario griego, ya sea en los bestiarios o las fábulas de Esopo, se aprecia “el mismo acto isonómico” asociado al procedimiento de distribución del botín, en la caza o en la guerra (p. 152). Este reparto

²⁰⁷ Los propios héroes troyanos pastoreaban sus rebaños en el desfiladero del Ida. Anquises y Enops estaban “cuidando sus rebaños (*boukoleō* [βουκολέω])” cuando se unieron el uno con la diosa Afrodita, el otro con una náyade” (Ndoye, 2010, p. 38).

²⁰⁸ “Si el jefe debe cuidar de su *laos*, es porque el *laos* le es indispensable para afirmar su poder” (Werlings, 2010).

isonómico, sin embargo, es problematizado por el propio lobo, figura que nunca se sustrae a su ambigüedad moral: el lobo es igualitario como en las fábulas de Esopo, como en una falange simétrica a otra, pero se guarda su parte del botín sin querer compartirlo y pretende más de lo que puede, cayendo en la avaricia o *pleonexia*.²⁰⁹ Esta ambigüedad reproduce a su vez la ambigüedad del reparto igualitario descrita anteriormente en la que el saqueo, la acumulación y la distribución igualitaria son conjugados de manera problemática, conflictiva. No solo por la imposibilidad que implica igualar la parte al mérito sino por el hurto y la violencia que como su sombra condiciona, posibilita y cualifica el reparto.

Lo decisivo para nosotros es que el reproche que Tersites dirige a Agamenón es relativo al botín. Le reprocha en particular que él es el primero en acceder a los bienes saqueados: “¡Átrida! ¿De qué te quejas otra vez y de qué careces? Llenas están tus tiendas de bronce, y muchas mujeres hay en tus tiendas para ti reservadas, que los aqueos te damos antes que a nadie cuando una ciudadela saqueamos” (*Il.*, 2. 225). Dicho brevemente, Tersites no recrimina el saqueo, sino el derecho de Agamenón a tener un acceso privilegiado al botín, su privilegio o título. Por otro lado, la empresa, que es una venganza personal aristocrática en la que está involucrada la comunidad entera, no carece de incentivos para él: “el *laos* lucha por su jefe y recoge el botín para él. Una vez descontada la parte que le corresponde al rey y la parte honorífica, que premia a los guerreros especialmente meritorios, lo que queda del botín se reparte entre los *laoi*” (Werlings, 2010). Tersites participa (*metekhein*), por tanto, del modelo monárquico de orden cuya finalidad es, justamente, su crecimiento autotélico. Por eso, la insubordinación de Tersites se proyecta siempre sobre el horizonte de la apropiación, de la posesión (*hexis*) que Rancière llama tener-parte o *avoir-part* (*methexis*).

Finalmente, esta participación se ha de comprender a la luz de la naturaleza eminentemente territorial del *dēmos*. Como hemos adelantado, en el poema Tersites es presentado como hombre del pueblo. Pero ¿qué significa “pueblo” aquí? En *Le dēmos avant la démocratie* (2014), Marie-Joséphine Werlings establece un criterio de diferenciación entre *laos* y *dēmos* que nos parece relevante. El primer término designa una relación dinámica entre el jefe (*hēgemōn*) y las huestes. De un modo similar a cómo Foucault entiende el poder pastoral, queda asociado a “‘guiar, conducir, reunir, mandar, entrenar’, o, a la inversa, el sujeto de los verbos que significan ‘seguir, acompañar,

²⁰⁹ “¿Pues cómo podría mandar yo unas tropas que son tan dispares contra estos rivales que igual tienen todo (*panta koina* [πάντα κοινὰ])? (343, índice Perry).

obedecer””. Designa un “grupo de hombres bajo la autoridad de un jefe” de “estructura esencialmente militar”. Es decir: “cuando es necesario defender el ganado o el propio *oikos* contra asaltos o represalias, esta tarea se encomienda a los *laoi*, que entonces forman una tropa armada” (p. 58). Cuando el jefe está ausente, los *laoi* se dispersan, por ejemplo, en el ya comentado *epos* de Néstor. La relación es intermitente y móvil. La expresión “pastor de hombres” es absolutamente pertinente, porque el pastor, en la guerra, se mueve en un espacio heterogéneo al espacio sedentario de la *polis*.

El *dēmos*, por el contrario, remite más que a un conjunto de individuos, a un espacio compartido a partir del cual puede “desarrollarse una vida propiamente política” (Werlings, 2014, p. 64). *Dēmos* tiene un peso territorial que *laos* no muestra: “Desde los poemas homéricos en adelante, el *dēmos* aparece siempre como una realidad con dos caras, una realidad que es a la vez geográfica y humana: es el “país”, el “territorio”, en la medida en que está ocupado por hombres que lo cultivan, obtienen de él su sustento y sienten por él un apego casi sentimental” (p. 268). Lo que querríamos retener es que Werlings define aquí el *dēmos* de manera prioritaria como una comunidad del suelo. Esta comunidad del suelo se define por exclusión, lo que implica introducir el problema de la definición de la membresía. Definición que como veremos varía históricamente, haciendo que la tesis de una hipotética naturalidad de la participación que se vería interrumpida con la irrupción de la democracia clisténica quede comprometida. Un episodio de la Odisea puede ayudar a esclarecer esta dimensión espacial del *dēmos* y sus implicaciones. Cuando Odiseo se demora en Feacia, Atenea, vestida de pastor, se presenta para consolarlo y le pregunta por la tierra a la que quiere volver. Especialmente reveladora nos parece esta secuencia de preguntas que plantea: “¿Qué es, pues, esta tierra (*gē* [γή])? ¿Qué es este país (*dēmos* [δήμός])? ¿Qué hombres han nacido en él (*eggegaasin* [ἐγγεγάασιν])?” (*Od.*, 13. 233). El *dēmos*, además de ser país y tierra, es también su lugar de nacimiento. Es, en resumidas cuentas, su “nación”: espacio asociado a una generación territorialmente definida.

El segundo punto por comentar es de igual peso. Werlings hace notar que “el poder del rey se ejerce *κατα δήμον* [*kata dēmon*], dentro del *dēmos*’, o *ενί δήμῳ* [*eni dēmō*], ‘el pueblo’”. Es decir, cuando adquiere el sentido de “pueblo” el término *dēmos* no va seguido del nombre del rey en genitivo, no existe algo así como “el pueblo de Agamenón”. En pocas palabras, nunca se menciona que el *dēmos* pertenezca a un individuo. Si hemos afirmado que Tersites no encarna exterioridad alguna respecto a los reyes, la afirmación resulta ser reversible: el rey es también *dēmos* y del *dēmos*, es decir,

es una de sus figuras. Werlings prosigue afirmando que esta publicidad remite a su vez a “bienes producidos y recaudados por el señorío, puestos a disposición del rey para los gastos relativos al funcionamiento de la comunidad” que “constituyen ya una especie de ‘tesoro público’”.²¹⁰ De ahí, quizá, que el adjetivo “*dēmios*” designe lo que corresponde al pueblo, lo público. En la *Iliada* de los reyes se dice justamente que “bebéis vino del pueblo” (*dēmia pinousin* [δήμια πίνουσιν]) (*Il.*, 17. 248). En la *Iliada* hay por tanto pueblo en la medida que hay también unos bienes públicos, de los cuales los reyes no tienen la única palabra, pero sí quizá la de mayor peso. Es decir, reyes y comunes comparten un fondo común distinto de la esfera privada. La codependencia jerárquica entre unos y otros queda entonces sujeta a una negociación indefinida e inevitable.

En resumidas cuentas, tres elementos caracterizan el *dēmos*: su distribución territorial, la existencia de una esfera pública y la no-exterioridad del *basileus* respecto al mismo. El *dēmos* designa así un ámbito de aparición compartido por reyes y pueblo: “*dēmos*, que enfatiza las relaciones jerárquicas dentro del grupo, se mantenía de forma más natural en el vocabulario político de las primeras ciudades griegas” (Werlings, 2014, p. 270). Por otro lado, el *dēmos* como lugar, según lo apuntado ya, es un asentamiento donde los bienes privados pueden ser puestos en común bajo determinadas condiciones y razones varias dentro de las que podemos destacar la cooperación militar o la defensa. Es decir, el asentamiento implica la concentración pública de bienes particulares en un territorio dado y, eventualmente, la recolección y constitución de capital público adjetivable como *dēmios*, popular.

En un artículo titulado «Répartition et démocratie» (1993), que incluye un análisis etimológico preciso del vocabulario relacionado con la raíz *da-, Pierre Lévêque llega a una conclusión similar. *Dēmos* apuntaría a una distribución inicial que implica el corte de un grupo (*troupe*) respecto al conjunto (*ensemble*), como una “sección, con una clara connotación social, ya que es la continuación de un líder”. Pero, por otro lado, la repartición de la tierra es inseparable de ese corte, en el sentido de que, como en Pilos, “el catastro es indisociable del paisaje”. La *stasis* vendría a ser un ajuste de cuentas sobre el primer reparto catastral y la democracia el intento de establecer una igualdad entre los “*part-prenants*” (participantes, *share-holders*), concluye Lévêque. De manera relevante, el autor advierte que, cuando los pobres exigen el *anadasmōs* (repartición), no se renuncia nunca a la idea de distribución territorial. En su conclusión, Lévêque observa que desde

²¹⁰ LSJ, s.v. δήμιος. Chantraine: “qui appartient au pauple, qui concerne le peuple”.

la Edad de bronce a la “ciudad” (*cit *) hay una invariante asociada al *d mos*: “la repartición de la tierra y la comunidad humana que la distribuye (o a la que se reparte), que debe tener un estatuto bien definido, reglamentado y codificado”.

Si el análisis de Werlings revela la existencia de un común demótico asociado al territorio en el mundo homérico, los análisis ya citados de Malkin y L v que refuerzan la idea de la existencia territorial del *d mos*. El *d mos* sería por tanto solidario con aquello que Schmitt llamaba *nomos* de la tierra (*der Nomos der Erde*). Se diría, con razón, que el *d mos* como pueblo y territorio lleva consigo una duplicidad que hace que sea imposible hacer coincidir el pueblo con el pueblo como corte territorial. Como afirma Ranciere, el doble cuerpo del rey es antes que nada el doble cuerpo del pueblo. Pero este análisis no renuncia en ningún caso al polo territorial, sino que define el pueblo como una comunidad y un territorio cuya inestabilidad presupone una inscripción primera del cuerpo comunitario sobre la “tierra vacía (*er mos kh ra*), dividida en partes iguales (*isos*), medidas con precisión” (Malkin, 2022). De hecho, cuando se lleva a cabo el recuento de los lotes (*anadamos*), el cuerpo comunitario reinscribe sus privilegios en el territorio redefinido, tomando por dada la premisa mayor de la que parte. El punto de partida se iguala así con el punto de llegada en una circularidad que no niega en ningún caso la proyección del sistema de inmunidades jurídico-morales sobre el territorio y la definición de la comunidad por exclusión. Habría una íntima relación, por tanto, entre el *d mos* y el *nomos* de la tierra como *ordo ordinans*.

2. 1. 5. Conclusiones

Este recorrido por el mundo homérico ha revelado una serie de cuestiones que ponen las bases de nuestra investigación. En primer lugar, hemos descrito, a partir de la institución del banquete, la economía de la depredación y la acumulación sobre la que se erige el reparto justo, es decir, igualitario. La igualdad, en su génesis histórica, queda condicionada por un acopio previo que es desigual, que se funda en una racionalidad económica de la violencia a partir del cual se puede pensar cierto derecho: reparto de bienes e inmunidades restringidas a una comunidad específica. En resumidas cuentas, la igualdad nace en su dimensión institucional protopol tica vinculada al rango o como marcador de rango. Por otro lado, la acumulación se ha descubierto como una labor ininterrumpida que involucra la reproducción biológica del rey y la comunidad. Los

hombres apelan constantemente a una realidad fisiológica que los niega en tanto que es en gran medida autónoma. El poder del rey se sostiene sobre esta labor en la que se confunden el acontecimiento y el proceso, la gesta y la progresión del acaparamiento de bienes. Otorga un prestigio que vuelca al rey a demostrar cada vez una superioridad mediante gestas. La labor del rey no tiene por tanto culminación, queda siempre sujeta a una reválida. Esta reválida o repetición soberana es simultáneamente simbólica y material en la medida en que la dignidad del *basileus* se sostiene sobre la capacidad de imponerse ante el resto como el primer donante (de bienes, títulos). El rey, por otro lado, está obligado a la piedad, a la beneficencia, quedando su almacén o tesoro, sus recursos, expuestos a un eventual uso público.

El almacenamiento, por otro lado, ha descubierto que la jarra o el tesoro, como mínimo económico, constituye el centro de la comunidad. Distingue así un interior seguro y estable de un exterior inseguro y volátil, como se ha visto en el mito de Pandora. En ese sentido, la acumulación lleva consigo ya una serie de valoraciones relacionadas con la movilidad que el mundo clásico radicalizara. Supone, además, una sujeción del elemento reproductivo. Por otro lado, implica un reparto espacial estructurado jerárquicamente mediante la asignación de un lote (*klēros*) o predio (*temenos*). El rey es aquel que concentra una mayor cantidad de recursos espaciales y aquel que tiene un control mayor sobre la previsión o imprevisión económicas. Finalmente, en el *dēmos* se concretan todos estos aspectos sociohistóricos. El pueblo no es una banda nómada, sino una categoría socioeconómica y, al mismo tiempo, un reparto territorial específico. En particular, el *dēmos* supone una distribución catastral del territorio. El rey no es, en última instancia, exterior al *dēmos* sino que es su figura eminente, encarnación de cierto mando y expresión de cierto derecho cuyo anclaje es el propio *dēmos*. A la luz de estos hechos, podemos concluir que la guerra es una empresa compartida, en la que el *dēmos* tiene parte u ostenta el paradójico título de la parte de los sin parte. Con todo, no encarna exterioridad alguna, sino que es el sitio mismo donde el vínculo jerárquico entre comunes y notables se fija. Esta aproximación nos ha permitido, además, entender de qué tienen parte los sin parte, de qué están hechas las partes, en fin, qué queremos decir cuando nos referimos a la participación bajo el horizonte de la propiedad, de la *hexis* y la *methexis* o de la participación y del participante. En lo que sigue nos gustaría profundizar en estos aspectos y aproximarnos a la *polis* desde el punto de vista de los mitos de concentración poblacional así como de su especificidad histórica.

2. 2. Los mitos de fundación como mitos de concentración poblacional

La preocupación por la movilidad es indisociable de la cuestión que guía nuestra investigación. Es decir, es condición necesaria del tener-parte merodear el centro redistributivo cuyo símbolo es la jarra. Como hemos visto, el asentamiento como acto apropiativo vinculado a la defensa de un excedente favoreció la fijación de una serie de distinciones entre el exterior amenazante y el interior seguro. Esto es especialmente patente a partir de finales del siglo VI y V a. C. cuando la *polis* se consolida finalmente como unidad histórico-política. Es cierto que la época arcaica y oscura fue proclive a una movilidad de tipo redistributivo que coincidió con cierta flexibilidad institucional que se ha de comprender en el marco más amplio de la movilidad mediterránea. Pero esta cultura que no cesó de crecer como efecto de esa movilidad, tendió a verse neutralizada y, la movilidad, tomada por un déficit no solo político sino ontológico, a medida que la *polis* clásica se fue consolidando.²¹¹

Los griegos clásicos no cesaron de proyectar míticamente en un pasado prehistórico —un pasado sin comienzo en un sentido propio— la idea de que los ancestros vivían en la dispersión y la debilidad, en la pobreza y la migración. La reconstrucción de este pasado prehistórico, en el sentido de que es anterior a toda fundación, está atravesada de numerosos prejuicios que los propios clásicos proyectaban sobre el pasado. Y al hacerlo revelan la concepción que tenían sobre sí mismos, sobre su presente y en particular sobre aquello que tomaban como la manera justa y adecuada de ser en común. Tomemos el ejemplo del *Protágoras* de Platón. En el diálogo *Protágoras* el sofista argumenta que, antes de tener parte (*metekhein*) en lo divino, “los hombres vivían esparcidos (*sporadēn* [σποράδην]) al comienzo (*kat' arkhas* [κατ' ἀρχὰς]) y eran devorados por las bestias (*tōn thērion* [τῶν θηρίων]) porque eran más fuertes que ellas y carecían de ciudades (*poleis* [πόλεις])” (*Pr.*, 322a-b). Como intentaremos mostrar, la movilidad en Platón es una figura teórica central que distingue el simulacro de la idea. Pero lo que nos interesa aquí es apreciar cómo esa figura teórica de la errancia halla eco en un plano histórico-político.

²¹¹ Aunque Purcell (1990) no se centre en la movilidad nómada, cayendo por tanto en una mirada en torno a la movilidad fuertemente influenciada por la idea de una competición por recursos redistributivos, su análisis da cuenta de la flexibilidad de las instituciones arcaicas y las de la época oscura. Tal como lo entendemos, tiene la consecuencia de que la movilidad sea asimilada a la figura del “intermediario” (*middleman*) entre diferentes unidades sedentarias, problema sintomático que delimita bien las diferencias con nuestra aproximación al problema. Por el contrario, el análisis del autor tiene el valor de pensar la movilidad arcaica en su positividad.

La movilidad esporádica es justamente aquello contra lo cual la ciudad y la política, así como la participación democrática, se dan un sentido y una plenitud. En líneas generales lo nómada perfila aquello que el griego no es. Las consideraciones en torno al destierro o elementos simbólicos pero políticamente funcionales, como la victoria sobre las amazonas o la abducción de las ninfas, forman parte de un complejo histórico de valores y posiciones relacionados con la *polis*. Por ejemplo, el orador del siglo IV Isócrates vincula la ciudad al modo de producción agrícola en un sentido marcadamente político y vinculado a la participación. En su *Panegírico* repite algunos tópicos y explica que Deméter llegó a la *khōra* ateniense después de errar (*planaō*). Mostró su gratitud hacia los ancestros procurando la recolecta y, de manera sugerente, la participación (*metekhein*) mediante los ritos iniciáticos. El patronazgo ateniense de Deméter coincide con la consolidación de la *polis*: antes “los griegos que vivían sin leyes (*anomōs* [ἀνόμως]) y dispersos (*sporadēn* [σποράδην]), unos por la tiranía y otros por la anarquía (*di' anarkhian* [δι' ἀναρχίαν])” (38). Isócrates establece una correlación, por tanto, entre la libre movilidad, la anomia y la ausencia de *arkhē*, en relación con lo cual tanto Deméter y Atenas se muestran como signos de un ordenamiento cívico en el que queda involucrada una antropología de tipo político.

La propia *Arqueología* de Tucídides, en la que nos demoraremos, también está atravesada por esta concepción de que lo antiguo es móvil y errante. En concreto, Tucídides argumentará que la movilidad es incompatible con la formación de un *stock*, signo inequívoco de la existencia cívica y propia. Sin excedente (*periousia*), los griegos ancestrales ni siquiera comienzan. Aunque no lo exprese de forma teórica o temática, habría una diferencia entre los primeros y los ancestros que habitaron ese pasado anterior en el que la idea misma de una continuidad se pierde en una maraña de desplazamientos sin foco.

Desde un punto de vista antropológico, Athanassakis (1992) argumenta al respecto: “no cabe duda de que la sociedad griega pasó del nomadismo al pastoreo seminómada y, en la época de Hesíodo, a la agricultura y a las limitaciones y gracias de una vida más civilizada en una *polis*”. Como hemos tratado de mostrar, la formación cívica del mundo se paga al precio de la subordinación del pastoralismo/nomadismo y sus marcos de interpretación del mundo al núcleo de la *polis* como valor y realidad dominante. Los mitemas nómadas operan como figuras de contraste a la luz de los cuales

se hace inteligible el orden simbólico cerealista²¹² y su historia política, dentro de la cual creemos que se ha situado la democracia. Hay figuras como la de Teseo que nos resultan de especial interés porque mantienen aún cualidades nómadas o pastorales, pero operan como figuras de transición que serán apropiadas por la cultura griega.

En lo que sigue queremos analizar algunos momentos de esta recolección griega del pasado. Si lo hacemos es porque, a pesar de atender la complejidad fenomenológica de la historia que tratamos, queremos resaltar un aspecto de dicho proceso: que la consolidación de un *stock* y la neutralización de la libre-movilidad son dos caras de la misma moneda. El excedente es la negación de la libre-movilidad y viceversa. Es sobre estas dos condiciones sobre las que se erige la posibilidad misma de que pueda haber algo así como un reparto y una participación (*methexis*) política y, por lo mismo, democrática. Anticipando el análisis, son condiciones necesarias del tener-parte político la regularización de los movimientos, la institución de un centro, la delimitación de territorio cuyos contornos son refigurables pero cuya existencia es innegociable, así como la discriminación entre una movilidad cívicamente cualificada y otra que no lo es. El ser político de la *polis* se juega justamente en este tipo de transformaciones que no agotan, aunque lo pretendan, las declinaciones del ser en común tomado en un sentido amplio.

2. 2. 1. La regularidad de los movimientos. Cécrope y la bufonía

El mito de la autoctonía, si bien es un fenómeno cuya relevancia destaca en el periodo clásico, se proyecta en todo momento en la lejanía mítica de un Ática que el propio mito elabora progresivamente. Apolodoro recoge que Cécrope es autóctono del ática (3., 14). Higino lo describe como “hijo de tierra” (XLVIII). En la versión de Apolodoro, al morir Cécrope le sucede Cránao, también autóctono. Expulsado por Anfición, cuya autoctonía era disputada, fue a su vez destronado por Erictonio, este sí, nacido de la propia tierra con el semen de Hefesto. Tras su muerte, Pandión ocupó el trono. Es entonces cuando Deméter y Dioniso llegaron al Ática, figuras vinculadas al cultivo (Apolod., 3., 15). Esta secuencia parece sugerir un progresivo fortalecimiento de una cultura agrícola vinculada al suelo. Secuencia en la cual el mito de Cécrope se situaría en un estadio intermedio, quizá seminómádico, habitando el “Ática primordial” como Jean-Louis Durand apunta.

²¹² Ver Marcel Detienne, 2015, p. 49.

Según dicho autor, en el mito el Ática primordial es un lugar “inorgánico porque está privado de centro”, quedando entregada a una “indiferenciación espacial, primero, y generalizada después” (Durand, 1986, p. 48). De manera decisiva, la propia *khōra* es “recorrible en cualquier sentido” y está, por lo mismo, desprovista de un “polo organizador” (p. 47). Por el contrario, el rey Cécrope, prefigurando a Teseo pero también a Clístenes, funciona en el mito como una figura que reúne a los hombres fijándolos en una estancia. Cécrope es un rey de la tierra, da nombre a la *khōra*, que se llamará Cecropía (Apollod., 3. 14 1). Aunque Filócoro asigna un origen egipcio a Cécrope, afirma que fue él quien efectuó la primera unificación o *synoikismos*, estableciendo doce tribus en el Ática (F10, F11). Es determinante al respecto remarcar que el historiador griego atribuye a Cécrope haber llevado el primer censo. Para saber el número de atenienses, les ordenó que trajeran cada uno una piedra y la arrojaran “al centro” (*eis to meson* [εἰς τὸ μέσον]) (F12). En este rudimentario cálculo demográfico, la institución del centro se torna idéntica a la cuenta de los participantes, que quedan separados de los candidatos a ciudadanía.

Con todo, asegura Durand, en el Ática este reparto fue más o menos laxo quedando a medio camino entre “la vida salvaje [y] la vida cultivada (*apo agriotētos, eis hēmerotēta*)” (1986, p. 23). Para instituir una comunidad definida se exigirá un sacrificio en el que se comparte una culpa, se expulsa o integra lo foráneo y se define un territorio. El mito de la bufonía recogido por Porfirio explica que un buey se comió una vez el *pelanos*, pastel vegetariano ofrendado a los dioses. Un extranjero llamado Sópatro se indignó porque se hubiera comido el pastel y con un hacha que tenía a mano asesinó al animal (Porph., *Abst.*, II. 29-30). Lo remarcable, a ojos de un lector moderno, es que Sópatro es desterrado por asesino y abandona el Ática camino a Creta, mientras que el buey asesinado es enterrado como si fuera merecedor de las mismas honras que el hombre. Lo que el ritual evoca es una confusión o, mejor dicho, una igualdad de rangos entre el animal y el hombre. El buey recibe honras fúnebres, el hombre es castigado y es definido por la Pitia simultáneamente como un asesino y un fugado (*phoneus, phygas*).

De acuerdo con la *Suda*,²¹³ se trata del primer asesinato de un buey en la Acrópolis. Pero ¿a qué alude esta confusión de órdenes? Durand argumenta que esta primera muerte

²¹³ *Suda* (beta, 475), *bouphonia* (βουφόνια): “An ancient festival [sc. in Athens], which they say is held after the mysteries; also when they sacrificed the ox as a reminder of the first ox slain on the acropolis, after the barley-meal in the offering of the Diipoleia had been touched” (trad. en. Jennifer Benedict el 11 de junio de 2002). Con una ligera variación, *Suda* (beta, 474) da también la siguiente definición de

se da en un contexto de debilidad institucional y ausencia de una “instancia decisoria” (1986, p. 51). Incapaz de discriminación, de una exclusión jerárquica, honras y deshonras son compartidas por bueyes y hombres, de manera que resulta imposible “definir el grupo por exclusión —la puesta a distancia— de algunos”. Desterrado Sópatro, el mito etiológico hace intervenir el hambre para resolver esta ambivalencia. Con la fuga del asesino, llega la sequía, la ausencia de recolecta y la amenaza a la subsistencia de la comunidad. Los habitantes del Ática acuerdan entonces una visita a la Pitia. La Pitia les recomienda que busquen a Sópatro para reduplicar el crimen, pero ahora, en aras de la ciudad: “afirmaba a los que habían ido a buscarle que era necesario que un buey fuera inmolado por la ciudad” (Porph., *Abst.*, II. 29). La arbitrariedad del primer asesinato se transforma en ofrenda a la ciudad.

Falta por decidir quién inmolará al buey por segunda vez. El mismo Sópatro se ofrece, pero con una condición: lo matará si lo hacen ciudadano (*politēs*) y si participan también ellos en el sacrificio. La participación común (*koinōneō*) en el sacrificio vehicula una suerte de contrato cívico que involucra a todos los ciudadanos como copartícipes del asesinato. Esta vez la sociedad regla el sacrificio, lo codifica, y puede ser “igualitaria y repartidora a la vez” (Durand, 1986, p. 57). De manera decisiva, la comunidad cívica se instituye como comunidad de “Repartidores (*Daitroi*)” (Detienne, 1998, p. 182). Pero eso implica asumir ritualmente que la comunidad es copartícipe del asesinato. Albert Henrichs (2013) escribe que, tras el sacrificio griego, hay siempre cierto sentimiento de culpabilidad. Kirk atribuye el significado del mito al sentimiento de culpabilidad al matar animales domesticados que también eran “amigos y ayudantes” (1976, p. 234). Sin añadir un exceso de sentimentalismo, habría en juego una simpatía entre órdenes distintos (buey/hombre) que el mito, mediante la fábula del primer asesinato, restituye. No olvidemos que el sacrificio no está nunca exento de violencia y forcejeos, y que las víctimas prestan resistencia ante su muerte, por lo que debían ser atadas o encadenadas (Henrichs, 2013; Call., fr. 75).

Lo que el mito despliega es lo siguiente: un primer asesinato no ritual, un asesino foráneo que es desterrado y una repatriación que canjea el derecho de ciudadanía por la socialización de la culpa. El desterrado es en cierto sentido análogo al buey, ambos han sido integrados en la comunidad de lo propio mediante la asignación del lote

bouphonia (βουφόνια): “A very ancient festival among [the] Athenians. For in the *Diipolieia* they say that an ox ate a round cake that was prepared for the sacrifice, but a certain *Thaulōn*, as it stands, slew the ox with an axe, as Androtion also says” (trad. en. de Jennifer Benedict el 11 de junio 2002).

correspondiente a cada uno. El reparto fundacional involucra por tanto la integración del foráneo y revela, como en otros mitos, una *akosmia* en el origen. Esta primera transgresión funda y legitima la propia ley. De forma crucial, la exposición a la violencia ritual del sacrificio se antoja para el propio Porfirio decisiva desde el punto de vista de la seguridad del Estado: “¿Qué sería de un Estado si todos sus ciudadanos tuvieran esta aversión al derramamiento de sangre? ¿Cómo podrían repeler a los enemigos que vinieran a atacarles, si tuvieran miedo de matarlos?” (*Abst.*, 1. 26 1). En términos nutritivos, la inclusión del sacrificio iguala el cereal y el ganado como bienes de subsistencia del mismo rango. Ahora está justificado matar al buey en un grado igual que comer cereal. Como escribe Durand, la comunidad mastica indistintamente ambos nutrientes (1986, p. 56). Tal como se practicaba en el rito, el sacrificador o *boutypos* huía tras matar al buey y el cuchillo era juzgado y condenado, antes de ser arrojado al mar. Pausanias recoge que los sacerdotes no conocen quién ha sido el asesino, con lo que “someten a juicio (*es dikēn* [ἐς δίκην]) al hacha” (1. 24. 4). Conforme al mismo imperativo de justicia, los participantes se disculparán por turnos. Es decir, la impiedad es compartida a partes iguales, de honor y de carne.

Sin embargo, además de las funciones de integración, exclusión y fundación que delinea el mito, hay otro aspecto que nos gustaría recalcar. El rito consiste en depositar cebada mezclada con trigo en el altar de Zeus Polieo (Zeus urbano) sin vigilancia. Gorham P. Stevens ratifica esta ausencia de vigilancia cuando escribe que a los bueyes se les permitía “vagar libremente alrededor del altar [de Zeus Polieo]” (1946).²¹⁴ Lo que el rito escenifica es la neutralización de una bestia vagabunda. En la tierra primordial que había sido descrita como privada de centro y recorrible en cualquier dirección, la muerte del bovino simboliza la neutralización de “la errancia solitaria y sin objetivo de la bestia” (Durand, 1986, p. 75). Es decir, la imposición de una dirección u orientación. Al respecto, la persistencia del ritual en el altar de Zeus Polieo testimonia una continuidad desde el punto de vista espacial: es el dios de la *polis* en su sentido topográfico; su sentido agrícola es acentuado por su función de pluviómetro (cuya necesidad es recogida por Porfirio en relación con la sequía); y tiene una función política en un sentido cohesivo (Lebreton, 2015).

Resumiendo, además del sacrificio como reparto, la bufonía marca un tránsito cultural marcado por un trabajo específico cuyo emblema es la unción del buey y la

²¹⁴ Ver también Lebreton (2015).

cohesión política. La bufonía está relacionada de hecho con la figura del *buziges*, “antiguo héroe griego, que pasa por haber sido el primero que había uncido bueyes a un arado” (Plutarco, 1986 p. 199, n. 56). Por mediación del yugo la errancia de los desplazamientos sin rumbo es intercambiada por la regularidad del movimiento del cultivo. Pero el yugo (*zeugos*) no solo ata a los animales sino también al hombre a los mismos, quien pasa a repetir el mismo movimiento regular. No es nueva la idea de que la domesticación y domiciliación de los animales va de la mano de la autodomicilización y autodomesticación del hombre, que pasa a formar parte de lo que James C. Scott llama «complejo *domus*», vinculado a una “movilidad más restringida” (2022, p. 86). La comunidad del arado es una comunidad del movimiento reglado y el yugo de los bueyes es una suerte de yugo comunitario, cosa que implica una mínima definición del territorio: “el recorrido de la tierra llevado a cabo con el arado no está solamente ligado a la producción de alimentos. Hace de la *khōra* un sitio apropiado a la actividad humana porque supone la posibilidad de orientarse en un espacio que ya no es indiferenciado” (Durand, 1986, p. 185). Durand parece emplear un vocabulario schmittiano cuando dice que “el arado es la toma de posesión del territorio por parte del hombre”.

Finalmente, la fijación territorial/económica tiene un componente reproductivo. Hemos de tener en cuenta que el sacrificio, en la versión de Porfirio, incluye la participación de unas vírgenes, que la tradición considera justamente castas por desuncidas: “escogieron a unas muchachas como portadores del agua; llevan el agua para afilar el hacha y el cuchillo” (*Abst.*, II. 30 1). Nuevamente, como en la mayoría de los mitos de fundación, Porfirio describe una progresiva sedentarización de los hombres. El mito relata que los hombres y las mujeres se reunían antes “al azar”, a la manera de las bestias (*thēriōdōs*) y, de manera remarcable, las uniones no conllevaban obligaciones. Por el contrario, Cécrope establece la regla según la cual “las mujeres serán dadas [en matrimonio] a un esposo único” (Durand, 1986, p. 24). ¿Cómo se establece esta ley? Es el propio rey quien sacrifica el primer buey que instaura esta norma. La unción de la mujer coincide por tanto con la unción del buey. Y la asignación/distribución del lugar que cada uno ocupa deriva del monarca.

Este aspecto del mito se alinea con otros relatos heredados sobre la fundación de Atenas que implican una división sexual del trabajo en la que la mujer queda reducida a su función reproductiva, por ejemplo, mediante la prohibición del voto. La lucha entre Poseidón y Atenea concluye con la exclusión de la mujer de la esfera pública: habiendo vencido Atenea en una votación que incluía a las mujeres y que decidía quién daría

nombre a la región, Poseidón “indignado, inundo el Ática y privó del voto a las mujeres” (Apolodoro, 1985, p. 186, n. 217). La estructura sacrificial es clara aquí también: Zeus se decanta por Atenea como tutora de la *polis*, pero en contrapartida la mujer es excluida de la toma de decisiones (Lebreton, 2015). En adelante, la desunción de la mujer adoptará la forma de la transgresión ritual, por ejemplo en el marco del teatro. Pero por norma general, la desunción se asimilará a la castidad prematrimonial o, de manera más violenta, al mundo de las ninfas, que como veremos encarnan seres libres y, por tanto, expuestos a una abducción o rapto que coincide con un acto de fundación.

Resumiendo lo expuesto, a la luz de la bufonía, este primer sinecismo de Cécrope explica la constitución de un tipo determinado de comunidad política que involucra i) una idea de justicia (*dikē*) relacionada con la centralización y la domiciliación de los grupos sociales; ii) la cuenta de una población y la definición de una comunidad vinculada al suelo; iii) la sustitución del vagabundeo (animal, humano) por la regularidad de los trabajos de cultivo; iv) finalmente, una división sexual del trabajo y de las funciones sociales conformes al mismo. Atrás queda el territorio como espacio sin centro y un movimiento sin foco, que la tradición griega no cesará de rebajar, excluir o combatir.

2. 2. 2. Purificación y centralización del Ática. El mito de Teseo

El mito de la bufonía, en su relación con el sinecismo de Cécrope, nos ha dado una primera pista mítica, lejana pero significativa, de las condiciones sobre las que se asienta la participación política. La figura de Teseo ahonda en esa misma dirección, pero añade aspectos explícitamente institucionales al análisis. En Teseo convergen la violencia del héroe (raptor, saqueador, distribuidor) y la fundación cívica del Ática. Su contraste con Heracles es iluminador. Émulos el uno del otro, el carácter errático de Heracles impide integrarlo en la ciudad como símbolo de afianzamiento y soberanía. Por el contrario, a Teseo se le atribuirá anacrónicamente la fundación democrática del Ática. Al fin y al cabo, la figura del rey es central en el discurso político ateniense: símbolo de la soberanía se identifica a menudo con el origen y la autarquía de la ciudad, sin que parezca incompatible con el gobierno democrático de los muchos. Carol Atack (2014) afirma que el monarca virtuoso clásico es la figuración del “super-ciudadano”, individuo dotado de una comprensión superior de la *polis*.

Si queremos encontrar un testimonio de la filiación entre Cécrope y Teseo, la hallaremos en el historiador Filócoro, que los toma como los unificadores de un Ática expuesta a la violencia: “cuando el país estaba siendo devastado, tanto desde el mar por los carios como desde la tierra por los beocios, que se llamaban Aonas, Cécrope asentó primero a la multitud en doce *poleis* [...] Y más tarde se dice que Teseo unió las doce en una sola *polis*, la actual” (F 94). Figura semiforánea, Teseo es quizá un mito ático-tesalio, aunque su culto no lo fuera. Esta ambigüedad se resolverá cuando el sinecismo del Ática le sea atribuido. Plutarco realza el carácter popular del rey al describirlo como un demagogo (*dēmagōgos*). Redujo al toro de Maratón “con el afán de granjearse el favor del pueblo” (*Tes.*, 14. 1). Si nos atenemos al testimonio de Plutarco, la expresión común que caracteriza a Teseo es la de “el otro Heracles”, debido a las hazañas (29. 3). Aquella época, escribe Plutarco, fue “prolija en hombres que, por las gestas de sus brazos, la velocidad de sus pies y el vigor de sus cuerpos eran, parece, superdotados (*hyperphyeis* [ὑπερφυεῖς]) e infatigables (*akamatous* [ἀκαμάτους])” (6. 4). La prominencia corporal y la ausencia de fatiga les permite salir indemnes en la guerra, pero también en la caza o el expolio de bienes ajenos, así como en la defensa de sus propios bienes. Incapaz de quedarse quieto mientras Heracles se forja su fama a base de hazañas, se expone al peligro de un mundo habitado por bandidos y malhechores para purgar tanto la tierra como el mar (6. 7). En Apolodoro se reitera la misma idea: “dejó libre el camino obstruido por malhechores” (2. 16).²¹⁵

La llegada de Teseo a Atenas es indisociable de esta labor de pacificación, del aseguramiento del territorio y sus caminos, es decir, de la asunción de cierto poder sobre las vías de circulación. Poder que, como veremos, Atenas encarnará cuando se constituya en potencia capaz de asegurar, por ejemplo, las vías marítimas. Íntimamente ligado con el problema de la movilidad, como lo hará Apolo a su manera, Teseo purifica (*kathairō*). Es decir, ejerce una violencia sobre cualquier elemento que pueda inquietar al paseante arrogándose un derecho sobre las vías pacificadas. En su camino a Atenas purificó la tierra y el mar defendiéndose de los que “emprendieran actos de violencia (*bias* [βίαις])” (Plut., *Tes.*, 7. 2). Asesinó a Perifetes, Sinis, Pitiocampes, a Faya de Cromión, de quien se decía que era “una ladrona, mujer criminal y sin escrúpulos [...] apodada ‘cerda’ por su carácter y forma de vida” (9. 2). También a Escirón, que atracaba (*lēsteuō*) a transeúntes (10). Pero ¿qué hace que Teseo no sea él mismo un bandido? Teseo devuelve

²¹⁵ Sus hazañas son recogidas también por Ovidio (*Met.* 7).

los daños que infligen los malvados, siguiendo el principio de reciprocidad negativa, Pero reciprocitar la violencia adquiere ahora el sentido de cierta justicia: “Precisamente recurriendo a los mismos castigos persiguió Teseo a los malvados, que sufrían así tortura con los métodos que ellos maltrataban a los demás y recibían justicia en las formas de su propia injusticia” (11. 3). Resumiendo lo dicho, Teseo pacifica las rutas que recorre reduplicando en clave de justicia la violencia (*bia*) de aquellos que han de ser purgados.

Es quizá a raíz de esta confusión de violencias que el rey, al llegar a Cefiso, pide ser él mismo “purificado” (*katharthēnai* [καθαρθῆναι]) (Plut., *Tes.*, 12). La necesidad de que el purificador sea purificado es coherente con la ambigüedad que presenta la violencia como violencia fundadora y conservadora de un derecho. Y como a cualquier héroe, a Teseo lo mueve el afán de hacer gestas (*erga*). Su atletismo (*athlēsis*) se asocia a su *kratos*, a su preponderancia exhibida en los juegos: “quedó fascinada a la vista de Teseo y se maravilló de su forma de luchar vencéndolos a todos (*kratesantos* [κρατήσαντος])” (19. 3).²¹⁶ Además de fundador y purificador, Teseo no es ajeno al hurto y el rapto. Como a otros héroes, la predación no le es ajena. Raptó a Anaxo y se dice que violó a sus hijas (29. 1). A los cincuenta años raptó a Helena, a pesar de que no correspondiera a su edad (31. 1). De manera sugerente, la amistad entre Teseo y Pirítoo es la amistad de dos saqueadores arcaicos. Pirítoo, sabiendo que Teseo era famoso por su fuerza y valentía, quiso ponerlo a prueba robándole unos bueyes. Al ver que Teseo lo perseguía armado le hizo frente, pero Teseo, quedando prendado por el coraje y la belleza de Pirítoo, le perdonó el castigo, “sellando su amistad con un juramento” (*enorkon* [ἔνορκον]) (32. 2). En resumen, la violencia de Teseo es la violencia de un acaparador y su amistad jurada está precedida por la violencia que establece las condiciones del pacto.

No es suficiente, sin embargo, con ser un buen saqueador. Teseo es amigo de Heracles, pero a ambos les distingue un rasgo decisivo. Aunque Heracles sea un dios panhelénico de mayor relevancia que Teseo, es también errático y ubicuo. No hay, por ejemplo, ninguna tumba dedicada a Heracles, lo que impide un anclaje territorial claro (Burkert, 2000, p. 208). Heracles asesinó al pastor de Eritia, pero se le recuerda también persiguiendo un rebaño como si fuera él también un pastor. Los elementos del mito fuertemente presedentarios: “el núcleo del complejo Heracles es probablemente más viejo: la captura de animales comestibles apunta al tiempo de la cultura de cazadores, y

²¹⁶ Jasón es también un jefe cuyo periplo tiene como objetivo “limpiar el mar de piratas” (*ta lēstēria* [τὰ ληστήρια]) (Plut., *Tes.*, 19. 4).

la relación con el mundo del más allá con el ganado del sol, una isla roja y antropófagos pertenece probablemente a la cultura chamanística de la caza” (p. 209).

La figura de Heracles parece, por tanto, difícil de conciliar con la regularidad del mundo de la agricultura y las reglas de la comensalía asociadas a la virtud heroica y cívica. En el sacrificio a Heracles de Lindos se cuenta que el semidios, tras pedir comida a un agricultor que rechazó la petición, degolló a uno de los bueyes del agricultor impidiendo la actividad agrícola (Call., *Fr.* 22-23). Violento, es incapaz de aprender a tocar la lira, lo que acentúa su falta de suavidad (23, 5). En Lindos, su rudeza es recordada en la región mediante un sacrificio que conmemora el hurto del buey en el que Heracles es insultado (Calímaco, 1980, p. 159, n. 62). Lo relevante es que, en contraste con la evolución de Teseo, la violencia de Heracles no reconoce la mediación del trabajo y niega todo intercambio social entre el héroe y el agricultor, transgrediendo la reciprocidad jerárquica entre reyes y comunes escenificada en los rituales de sacrificio ya analizados. Eso hace de Heracles una figura omnipresente pero políticamente marginal. Cocina rápido, “va de golpe de la procesión al festín” (Durand, 1986, p. 162).

Todo ello hace que sea poco apto para la fundación de una ciudad, en contraste con Teseo. En *Heracles* de Eurípides, se describe el carácter inestable del semidios y la consiguiente pérdida de su hogar y su casa (*hestia, oikos*), tras haberla recuperado del usurpador Lico. Como Teseo, “amansó las tierras salvajes y el mar impracticable” (*HF.*, 850), pero bajo la influencia de Locura prosigue sus gestas alucinado en el interior mismo de su palacio, monta un carro invisible, prepara un banquete imaginario, se desnuda impudicamente y llega a Micenas “de palabra” para enfrentarse a un Euristeo ausente. Tras matar a su propia familia, se confirma que su furor ha destruido su residencia: “¿Ha reducido a añicos mi casa (*oikon* [οἶκον]) el furor que me dominó?” (1142). Teseo se apiada entonces de él, simbolizando la piedad de los atenienses.

En Eurípides, la figura de Heracles está marcada por un déficit de rectitud: “Cuando la base de una familia no está establecida sobre rectos (*orthōs* [ὀρθῶς]) y firmes cimientos, por fuerza sus descendientes (*ekgonous* [ἐκγόνους]) han de ser desgraciados (*dystykhein* [δυστυχεῖν])” (*HF.*, 1260). El dramaturgo no solo muestra la tragedia de un héroe, sino que acentúa la idea de que Heracles es incapaz de fundar nada. Como Medea o Antígona no es capaz economizar, no sabe cómo obtener una ganancia (*kerdos*) de su situación. Teseo, por el contrario, asume el rol del monarca-repartidor. Ante la desdicha del maltrecho héroe, afirma: “te daré casas, una parte (*meros* [μέρος]) de mis riquezas y algunos bienes que tengo en calidad de regalo de los ciudadanos (*ek politōn* [ἐκ

πολιτῶν]) [...]. Tengo por todo el país lotes de tierra asignados a mi persona (*temenē* [τεμένη])” (1325-30). Encontramos que este pasaje es clave porque establece un vínculo entre el Teseo seminómada y el héroe acumulador. Identificado con los atenienses, muestra el poder y el privilegio sobre el reparto del territorio del cual es legítimo propietario. Como no hay partes sin títulos, decide también sobre el honor del semidiós maltrecho: “toda la ciudad de Atenas te rendirá honores”. El motivo del yugo no tarda en aparecer como figura de la amistad cívica entre el errático héroe y Teseo/Atenas: “¡Yugo (*zeugos* [ζεύγος]) de amigo, sí!” (*HF.*, 1401).

Teseo se transforma así en emblema de la ciudad una, de la comunidad fundada y del soberano que decide sobre la distribución justa de partes. En contraste con Heracles, el mitema nómada se difumina en una figura que fomenta el proceso de concentración política que cohesionó el Ática. Para Victor Ehrenberg (1964), el sinecismo era el medio más importante mediante el cual la sociedad tribal podía pasar a ser considerada *polis*. El autor traduce *synoikismos* como “asentarse juntos” (*settle together*). Ello implicó reducir cada *polis* particular a un demo o distrito administrativo y, simultáneamente, convertir el Ática en una comunidad de lugar o localidad (*community of place*), extendiendo el derecho de ciudadanía al nuevo espacio cívico. En ese proceso Atenas pasa a ser justamente el centro del Ática (pp. 26-29).²¹⁷ Por otro lado, que el festival de la *synoikia* anteceda a Clístenes demuestra que el ideal de unidad política, con la consiguiente concentración poblacional e integración administrativa, era ya un valor ideológico importante antes de la instauración de la democracia (Mills, 1999, p. 27; Andrewes, 1982, p. 362). Para Sophie Mills, la reelaboración ateniense de Teseo como figura mítica y el ajuste de su relación con Heracles puede entenderse como expresión de la progresiva autoconciencia política de los atenienses durante el periodo clásico. Un dato con el que la autora apoya este diagnóstico es que la cantidad de representaciones en vasos de Heracles decae, justo después de la reforma de Clístenes, del 44 por ciento al 19 por ciento. Teseo procuraría la proyección de una figura mítica única y trazable, de un primer fundador vinculado a un suelo sobre el que se inscribe una primera ley.

Nos gustaría a continuación explorar la relación entre Teseo y el principio de soberanía. Hemos adelantado que el discurso sobre la realeza no desaparece en la época ateniense. Así, pues, podemos afirmar que los reyes funcionaban como figuras de unidad demográfica y política. En ese sentido, creemos que Teseo permite resolver

²¹⁷ Administrativamente, significó la transformación de las comunidades áticas de *poleis* a *demos* y extendió “el territorio unificado de la *polis* por todo el país” (Andrewes, 1982, p. 362).

simbólicamente las contradicciones entre el igualitarismo democrático y la soberanía. En *Las Suplicantes* de Esquilo Teseo encarna la singularidad que permite concretar lo más común de la comunidad en una instancia de decisión suprema.²¹⁸ En el drama Teseo afirma que “no me atrevo a hacer promesas sin consultar los hechos con mi pueblo”, a lo que el coro responde “el Estado eres tú, tú eres el pueblo (*su toi polis, su de to damion* [σύ τοι πόλις, σὺ δὲ τὸ δάμιον])” (*Supp.*, 369-370). En coherencia con la plenitud de prerrogativas del soberano este rey-pueblo es *akritos*, injuzgable, por un prítano; manda sobre el altar y domina la ciudad como suelo, “hogar de esta tierra” (*hestian khthonos* [ἔστιαν χθονός]). En *Suplicantes* de Eurípides, Teseo necesita también la aprobación de toda la ciudad y se repite el esquema de Esquilo: la voluntad libre del monarca requiere del consentimiento popular: “mas necesito la aprobación de toda la ciudad” (E., *Supp.*, 350).

La contradicción entre el principio monárquico y el democrático se resuelve cuando Teseo explica que “yo instituí su soberanía (*monarkhian* [μοναρχίαν]) cuando liberé a esta ciudad por la igualdad de voto (*isopsēphon* [ισόψηφον])” (Eur., *Supl.*, 352-354). Brevemente, el *dēmos* es monarca de su democracia, libre porque todos sus ciudadanos son iguales en voto, es decir, exterior al orden jurídico que instituye. La indistinción democrática (disolución de privilegios aristocráticos) parece por tanto perfectamente compatible con la concentración de la *arkhē* y la indistinción soberana. La identificación del rey con el pueblo eleva a ambos por encima de los aparatos institucionales específicos, como su condición. Tanto Eurípides como Esquilo elaboran una teología política de la democracia: Teseo encarna la singularización del *dēmos* en una instancia de juicio (*krisis*) que es a su vez injuzgable (*akristos*) y a la que se le atribuye una majestad. Cuando hablamos de la majestad del rey-pueblo (aunque “pueblo” aquí no agote todas las figuras de lo popular), queremos aludir al hecho de que, de manera homóloga al esquema onto-teológico ya comentado de Heidegger, el pueblo es lo más digno, *timiōtaton*. Es la congregación de lo más común (*koinotaton*), que toma cuerpo en la singularidad decisiva de la Asamblea soberana, *kuria ekklēsia*, órgano de los decretos.

Los mitos de fundación como el de Teseo son mitos de concentración e integración que movilizan valores trascendentes atribuidos a la función soberana. Quizá por ello, proporcionan cierto aura de perennidad. Isócrates afirmará en el siglo IV que la democracia había durado mil años por la lealtad que mostraron los atenienses desde que

²¹⁸ Victor Ehrenberg (1950) mostró en su día que, si bien el término *demokratia* está ausente en Esquilo, no lo está el concepto.

les fue dada (12. 148). En el siglo V Atenas se pensará a sí misma, a través de Teseo, como ciudad civilizadora, poniendo de relieve el vínculo entre Teseo y la política imperial ateniense del siglo V (Mills, 1999, p. 25). Atenas se consolida como potencia marítima en parte porque es capaz de purificar, purgar, limpiar el mar de piratas. Los atidógrafos, escribe Carol Atack (2014), se esforzaron en reelaborar figuras monárquicas como la de Teseo, de manera “que normalizaba[n] y racionalizaba[n] el mito, de modo que partes de sus relatos se parecían cada vez más a las narraciones de la guerra contemporánea”.

De acuerdo con esta posición de poder, la función civilizadora se expresa también en la transformación de Teseo en educador. En Baquílides, los jonios son presentados como los súbditos afeminados (*habrobios*) del soberano (*anax*) Teseo, rey (*basileus*) de los atenienses. El propio rey es retratado como delicado (*habrotēs*), pero también como gran guerrero (Bac., 18). El poema comienza invocando a Atenas, identificada con el rey que reduce “bandidos maquinadores de males contra la voluntad de los pastores se llevan rebaños de ovejas por la fuerza”. Y concluye invocando la prestancia guerrera del joven: “es un muchacho en los albores de la juventud, pero se cuida de los juegos de Ares, de la guerra y de los broncíneos golpes del combate; y busca Atenas amiga del esplendor”. Mediante Teseo, Atenas se presenta a sí misma como un cuerpo unificado de perfil bélico e igualitario. Para Mills se hace referencia aquí al joven efebo, cuya flexibilidad no está reñida con el vigor (1997, p. 74). Si esto es cierto, el sentido de este poema es consistente con el hecho de que los efebos eran *peripoloi*, es decir, cumplían el primer año de servicio militar dando vueltas por la *khōra*, pacificando o purificando justamente los márgenes de la *polis*.²¹⁹ Dicho de manera sencilla, la ciudad unificada de Teseo tiene que protegerse del exterior hostil, del desierto que pasará a tomar el valor negativo asociado a la descomposición del carácter insepulto o la brigandería.

La soberanía que Teseo encarna tiene una dimensión territorial que Plutarco señala. Atenas es también *akritos* en el sentido en que ha conquistado una unidad territorial indistinta, análogo de la indistinción de la instancia singular o decisiva que la soberanía también es. Es importante retener que esta homogeneización espacial no estuvo exenta de violencia. Plutarco cuenta que Menesteo se hizo con el favor de la chusma

²¹⁹ Fernando García Romero apunta a la edad prematura de Teseo en el ditirambo de Baquílides, imagen a la luz de la cual el joven ateniense se podía pensar a sí mismo: “Llegado a la edad de dieciséis años, Teseo cumplió los encargos de su desconocido progenitor y se encaminó a Atenas por la ruta del Istmo, que, a la sazón, estaba infestado de bandidos, ya que Heracles se hallaba en Lidia, esclavo de Ónfale, y todos los criminales habían vuelto a reanudar sus fechorías. Teseo acaba con todos ellos y se convirtió, como Heracles, en un héroe justiciero” (Baquílides, 1988, p. 170).

(*okhlos*), provocó a los poderosos (*dynatoi*), pues había “privado a cada uno de los Eupátridas en su pueblo del ‘poder y la corona’ (*arkhēn kai basileian* [ἀρχὴν καὶ βασιλείαν])” (*Tes.*, 32. 1).²²⁰ Varios aspectos de este fragmento pueden ser comentados. Por un lado, se muestra que el proceso de concentración no ocurrió sin la presión del *dēmos* y, por lo mismo, sin un mínimo grado de antagonismo de clase que los aristócratas vivieron como una pérdida de poder de decisión y que el demagogo pudo vehicular parcialmente. Tal como la recoge Tucídides, la unificación fue fruto de la fuerza: “cuando Teseo subió al trono, como era a más de inteligente poderoso (*dynatos* [δυνατὸς]), además de organizar en otros conceptos el territorio, eliminó los Consejos y magistraturas de las demás ciudades y las unificó como la ciudad actual, designando un solo Consejo y un solo Pritaneo; y obligó (*ēnagkase* [ἠνάγκασε]) a todas las poblaciones a que, aun continuando cada una habitando su propio territorio como antes, tuvieran a la sola Atenas por capital” (2. 15 2).

Como veremos, para Tucídides la ciudad una, en virtud de su unidad, se vuelve grande (*meGas*). Y en adelante el Ática tendrá un foco bien claro que en los momentos decisivos funcionará como polo, pues, aunque los habitantes vivan relativamente dispersos por el territorio, ante una hipotética invasión pueden ser recluidos en el *asty* gracias a la unificación. No olvidemos que Filócoro (IV-III a. C.), reproduciendo el mito de la dispersión originaria, afirma que el nombre *asty* nace del hecho de que antes los hombres vivían esporádicamente, es decir, que “eran nómadas (*nomadas* [νομάδας]) y vivían esparcidos (*sporadēn* [σποράδην])”, según un modo de presencia intermitente. Pasarán “de la errancia (*ek tēs planēs* [ἐκ τῆς πλάνης]) a la habitación común (*epi tas koinas oikēseis* [ἐπὶ τὰς κοινὰς οἰκήσεις])”, no migrando (*metanestēsan* [μετανέστησαν]) tanto” (F2B). No se nos ocurre mejor manera de describir la transición del *nomós* pastoral al *nómos* de la tierra.

Al respecto, no deja de ser sugerente que esta unificación sea descrita por Plutarco como un encierro: Teseo había unificado el Ática “encerrándolos (*syneirxanta* [συνείρξαντα]) a todos [los nobles] en una sola urbe tratándolos como sirvientes y esclavos (*hypēkoois khrēsthai kai doulois* [ὑπηκόοις χρῆσθαι καὶ δούλοις])” (*Tes.*, 32 1). Lo que el fragmento indica es que la reunión no es únicamente un problema de transferencia de poderes sino un problema de restricción espacial que la aristocracia (única voz registrada en el pasaje) vive como una suerte de limitación o constricción. Nos

²²⁰ LSJ, s.v. συνέρω: “A. 2. Restrict, limit [...] II. Fasten together, unite”.

podemos preguntar si es únicamente a los nobles a quienes afectó esa restricción.²²¹ Apresado, exiliado y puesto en libertad, Teseo retornó a Atenas para hacerse con el poder y liderar el gobierno, pero fue sobrepasado porque los que lo odiaban le habían “perdido el miedo” (34. 4). Menesteo se hizo con el poder. Ahora bien, Teseo fue finalmente “honrado como un héroe” y en la época clásica, tras las Guerras Médicas, su cadáver fue recuperado y de manera fuertemente simbólica “yace en el centro (*en mesē* [ἐν μέσῃ]) de la ciudad” (36. 2).

2. 2. 3. Aspectos de las ninfas y la fundación de Cirene en Píndaro

Hemos mostrado cómo el mito y ritual de la bufonía, el sinecismo de Cécrope y la figura de Teseo ahondan en una misma dirección. Primero, se ha dejado atrás un espacio sin dirección, sin foco, dado a una errancia que es interrumpida mediante un asesinato que funda la comunidad cívica como comunidad culpable y centrada. En Teseo convergen la violencia del héroe arcaico y la voluntad cívica de una comunidad política que, en contraste con figuras erráticas como la de Heracles, sirve de figura para la elaboración de un mito de fundación como mito de una soberanía política en construcción. Independientemente de las ocurrencias, desde el punto de vista de su relevancia filosófica, entendemos que el yugo es el emblema en este proceso de culturización que integra y encierra una exterioridad que se percibe como amenazante, pero que *a priori* es ajena al mismo. En relación con ello, la figura de la ninfa es una figura paradójica, marginal y, en muchos aspectos, anterior a la ciudad naciente incluso cuando coexiste con ella. Se encuentra tradicionalmente en ríos, montañas, cuevas o manantiales. Huellas de un pasado prepolítico en el que habitar significaba otra cosa que forjar comunidades políticas.

La ninfa no es una figura de la exclusión ni se opone a la *polis* como su negación. La ninfa difiere de la *polis* desde el punto de vista de su distribución y no queda integrada en la ciudad de la misma manera que los dioses olímpicos o ctónicos. Si las tumbas de

²²¹ En la epopeya el término se emplea como sinónimo de estrechamiento: “Aunque la playa era ancha, no cabían en ella todas las naves, y la hueste era angosta; por lo cual habían acercado las naves fila tras fila, y habían llenado la ancha boca de toda la costa que los cabos encerraban (*syneergathon* [συνεέργαθον]) entre sí” (*Il.* 14. 27); O: “Había carneros, bien alimentados y gruesos de vellón, bestias finas y grandes, de lana oscura como la violeta. Los ató (*syneergon* [συνεέργον]) en silencio con ramas retorcidas sobre las que solía dormir el cíclope, ese monstruo con el corazón puesto en la ilegalidad (*athemistia* [ἀθεμιστία])” (*Od.*, 9. 409). LSJ, s.v. *συνεργῶ*.

los héroes ocupan los centros visibles del ágora y otros lugares intramuros, las ninfas tienden a estar localizadas en cuevas, ríos o manantiales extramuros, por ejemplo en Corinto (Kopestonsky, 2016). No se identifican con dioses ctónicos, divinidades del suelo vinculadas a los desplazamientos regulares del cultivo, al enterramiento de los muertos, al inframundo o la fertilidad del territorio, con sus ritos y cultos propios (Parker, 2011). Ante la separación de los olímpicos y los ctónicos, las ninfas se hacen a un lado y pueblan los entornos naturales y la periferia de los asentamientos de otra manera. El hecho de que los dioses se asocien a fenómenos naturales no es algo exclusivo de las ninfas (Zeus y el rayo o la lluvia, Poseidón y las tormentas, etc.). Lo que las hace particulares es su situación ambigua en un mundo de territorios precintados. La ninfa escapa al “confinamiento estrecho dentro de ámbitos particulares” (Parker, 2011). Se las encuentra a menudo en zonas no urbanas dedicadas al pastoralismo, la trashumancia o la caza.²²² Tal como abordamos el problema, la oposición salvaje/civilizado no es pertinente; lo que nos interesa más bien es su modo de distribución y su capacidad de cualificar el territorio, que es, entendemos, de mayor amplitud que la determinación cívica del mismo, no estando sujeta a sus restricciones.

Leemos en la *Teogonía* que las ninfas habitan las montañas rocosas (129-130). Se vinculan al elemento boscoso mediante el fresno (*melia*). Gea dio a luz a estas ninfas llamadas Melias sobre la “tierra ilimitada” (187). A menudo se identifican con las náyades, cuyo nombre remite a *naō*, que significa fluir (Larson, 2001, p. 8). En Homero, argumenta Jennifer Larson, son indistinguibles unas de las otras. Aunque a menudo son agradables,²²³ su encuentro no siempre resulta placentero. Hesíodo menciona una ninfa llamada Equidna, mitad ninfa mitad monstruo, que habita las cavernas alejadas de divinos y mortales (*Th.*, 295). Según Dalmon (2011): “Equidna se presenta como un monstruo especialmente feroz. Cruel, se alimenta de carne cruda, y se aloja en una cueva como Polifemo o Escila en la *Odisea* [...], con esta medio-ninfa (*démi-nymphe*), es como si la domesticación de lo femenino solo pudiera ser incompleta”. Por su alimentación²²⁴ y residencia, Equidna parece adherirse al *bios nomadikos* al que Aristóteles atribuyó los valores de la pereza y la indolencia, en oposición a la vida laboriosa agrícola (*Pol.*, 1256a

²²² En el *Himno homérico a Afrodita*, junto con otras divinidades femeninas, el poeta se refiere a “las ninfas que habitan (*nemontai* [νέμονται]) las hermosas arboledas, o de las que rondan esta hermosa montaña y las fuentes de los ríos y los prados cubiertos de hierba” (92-99).

²²³ Ver Dalmon (2011).

²²⁴ Los nómadas son recordados por Heródoto como comedores de carne de animales salvajes y bebedores de leche (4. 181).

29).²²⁵ De los Cíclopes Homero cuenta, justamente, que, aunque puedan, no aran ni explotan su isla: “Tales hombres bien pudieran tener floreciente la isla: su suelo no es mezquino en verdad; rendiría de todos los frutos, porque tiene unos húmedos prados de hierbas suaves junto al mar espumoso” (*Od.*, 9. 130-134).

En realidad, la ninfa es poliédrica, lo que hace difícil tipificarla (propósito que, por otro lado, no es el nuestro). Lo que queremos explorar es su lógica distributiva, la manera de partir y repartirse en el territorio, así como de cualificarlo. Desde el punto de vista de su lógica distributiva, la *Teogonía* afirma de las ninfas Oceánides, que son innumerables y de manera remarcable están “dispersas (*polysperees*, [πολυσπερέες]), por igual guardan todas las partes de la tierra” (365). En contraste con los olímpicos y con el ciudadano, se distribuyen por cualquier rincón. No se puede dar cuenta del número, pero sí se conocen en cada lugar: “¡Arduo intento decir un mortal el nombre de todos ellos! Mas conocen cada uno en particular a aquellos que habitan (*perinaietaōsin*, [περιναιετάωσιν]) sus riberas” (*Th.*, 369-370). “Habitar” parece remitir aquí a “morar alrededor”.²²⁶ Del orden del encuentro (“cada uno”), la relación con sus moradores parece singular o específica. Lejos de constituir un exterior salvaje, tienen una función cognitiva funcional y específica ligada al paisaje. Irad Malkin muestra cómo las ninfas son seres intermedios entre el lugar conocido y el desconocido. Es decir, permiten un mínimo de cognición en el encuentro y la exploración de espacios foráneos. Como seres semidivinos, habitan el intervalo entre “el *topos* y el *ou-topos*” (Malkin, 2001). Es decir, aportan información suficiente para poder transitar ciertos lugares. Lejos de ser neutrales, por tanto, su interés reside en que aportan una cualidad específica al territorio, al emplazamiento si se quiere. Pero cuando se les asocia uno, “no es de tipo delimitado, *peribolos*”.

Seguidoras de Pan, su danza se inspira en sus melodías y pueden habitar grutas o antros, como en Corcira (Pasquier, 1977). Según Kopestonsky (2016), es relativamente fácil hallar pruebas del culto a las ninfas en cuevas o grutas: “Estos espacios tienen una atmósfera misteriosa, que encaja con el carácter caprichoso de las ninfas. Los ecos, el goteo del agua o las sombras parpadeantes contribuyen al aura sobrenatural de la

²²⁵ Aristóteles lo describe así: “viviendo en una absoluta ociosidad, son nómadas que sin pena y sin trabajo se alimentan de la carne de los animales que crían. Solo que, viéndose precisados sus ganados a mudar de pastos, y ellos a seguirlos, es como si cultivaran un campo vivo” (*Pol.*, 1256a 29).

²²⁶ LSJ, s.v. περιναιετάω, “to dwell round about or in the neighbourhood”.

cueva”.²²⁷ En el canto XII de la *Odisea*, los héroes se resguardan, efectivamente, “en un antro en el cual sus asientos y sus bellos lugares de danza las ninfas tenían” (316-318). Pan es un “dios ruidoso, al que se atribuyen los misteriosos sonidos de la naturaleza salvaje” (Pasquier, 1977). Lo que nos interesa de esta asociación es que Pan es el amo del eco y el eco es una figura perteneciente a la variación espacial y tonal. El *Himno homérico a Pan*, en el que las ninfas no están ausentes, al dios se le atribuye el epíteto de “amante del ruido” (*philokroton* [φιλόκροτον]) y “pastoril” (*nomion* [νόμιον]) (HH19 2, 5). Del compañero de las ninfas se dice que “va y viene de aquí para allá” (HH19 8). Transforma el ruido en un dulce canto que “difunde” (*kheei* [χέει]), y cuando canta con las ninfas “en la cima del monte gime el eco” (*ekhō* [ἤχώ]). Esta asociación ahonda en el carácter ubicuo de las ninfas, en su dimensión rupestre y pastoral. Como el del dios, el culto de las ninfas también prolifera, es multiplicativo: “se multiplica por el número de grutas, fuentes, bosques y montañas, allí donde la soledad puede ser animada por su música o sus aficiones” (Pasquier, 1977).

Por norma general no fundan, sino que son aquello mediante lo cual una comunidad se funda. No mandan ni gobiernan sobre dominios que puedan serle atribuidos en propio, aunque no sean ajenas al hecho político. Su forma de repartirse en y repartir el territorio difiere, a grandes rasgos, de la distribución jurídica del espacio. Las ninfas no gozan, por esta razón, del privilegio de los precintos sagrados (*temenos*), al contrario que reyes y dioses. Es decir, no recortan el espacio (*temnō*) sobre el que se asientan los predios de las figuras prominentes. Cuando en el canto XX de la *Ilíada* Zeus pide a Temis que convoque a los dioses en el Olimpo, leemos que “no hubo río que no viniera, salvo Océano, ni ninfa alguna, de todas las que rondan (*nemontai* [νέμονται]) los hermosos bosquecillos, los manantiales que alimentan los ríos y las praderas herbosas” (*Il.*, 20. 8). El morar o rondar de las ninfas parece estar connotado aquí por un sentido distributivo pastoral.²²⁸ Si esto es así, la forma de vida a la que se asocian no se confundiría con el *bios geōrgikos* o vida agraria que Aristóteles identificó con la vida plenamente civilizada (*Pol.*, 1256a; Shaw, 1983).

²²⁷ Loraux recuerda que la autoctonía ateniense difiere de la autoctonía arcadia, siendo Pan una figura mitológica central que problematiza el origen autóctono de los arcadios. Amo del eco, del sonido desarticulado, voz sin cuerpo o música lejana, Pan es una divinidad de la gruta y la naturaleza salvaje (1996, p. 71). De ahí, quizá, la localización del santuario de Pan en el exterior de la Acrópolis.

²²⁸ Thanos Zartaloudis recuerda que en las montañas habitaba la diosa preolímpica Artemis, con sus arcos y lanzas, protectora de las ninfas y núbiles (2020, p. 121).

De ahí que sigan a seres rústicos como los silenos o a Dioniso, es decir, a divinidades no domésticas o semidomésticas. Pero no lo hacen, quizá, desde el punto de vista de la transgresión. Las ninfas son nodrizas de Nisa de Dioniso en la *Ilíada*, donde se describe como el dios “enloquecido” (*mainomenos* [μαινόμενος]), [...] repudiado por los dioses (6. 132 ff.). De ahí que sea habitual identificarlas con las ménades. Pero la identificación es probablemente equívoca. Hedreen argumenta que, si bien las ninfas de Nisa pertenecen al “mito” de Dioniso, las ménades estarían asociadas a “las historias de la llegada del dios maduro a Grecia” (1994). Jennifer Larson, en su libro *Greek Nymphs. Myth, Cult and Lore*, también argumenta que las ninfas que en las representaciones arcaicas siguen a Dioniso y a los silenos no se pueden confundir con las ménades trágicas del periodo clásico (2001, p. 94-95). Finalmente, Otto escribe que las ninfas asociadas a Dioniso “sirven de modelo” a las corporaciones que rinden culto a Dioniso, sin que ello las identifique con las mismas (2001, p. 128).

Lo que queremos apuntar es que no está en absoluto claro que las ninfas estén, como se dice coloquialmente, locas, aunque su proximidad con el dios las vincule a la manía. Lo decisivo es, a nuestros ojos, que, en “las ménades, se subraya la posición de las mujeres en el seno de las familias gobernantes: éstas ponen en peligro las estructuras cívicas de las ciudades” (Hedreen, 1994). La relación de la ménade con Dioniso es del orden de la desviación temporal, desunción ritual que sería ajena a la ninfa. En las *Bacantes* de Eurípides, la diferencia respecto a las mujeres insurrectas de la *polis* se marca lingüísticamente en el hecho de que las ninfas son llamadas “bacantes” pero no “ménades”. Si este argumento es correcto, la ninfa aludiría a un ámbito prepolítico, mientras que la ménade encarnaría la transgresión cívica de la mujer que deviene, en el marco temporal del rito, una ninfa. Es decir, la ninfa es un ser ajeno a la domesticación que la ménade conoce y transgrede.

En otras palabras, la ninfa encarna una figura desligada, ajena, es decir, anterior al vínculo político que no ignora. La ninfa queda suelta (*luō*). Calímaco escribe en su *Himno a Artemisa* que las ninfas Amnísides se presentan “una vez desuncido el yugo (*zeuglēphi lytheisas* [ζεύγληφι λυθείσας])”. Si en el culto de la bufonía el yugo simbolizaba la relación comunitaria por excelencia y Heracles quedaba atado al yugo de la amistad cívica con Teseo, la ninfa aparece aquí en claro contraste con esta vida político-agraria, referida al yugo suelto y en un contexto mítico de abundancia recolectora en la que el trabajo está ausente: “cepillan a las ciervas y recolectan tréboles de rápido crecimiento en la pradera de Hera —aquel del que también comen los caballos de Zeus,

llevándoselos para que se alimenten en abundancia...” (162-165). El carácter estereotipado de las representaciones tardías de las ninfas no ha de hacernos perder de vista que la ninfa como figura mítica representa un tipo de residencia no mediada por el cultivo y su régimen territorial. Ello no les impide establecer relaciones con las casas reales (por ejemplo, en *Electra* de Eurípides). Pero el hecho de que lo hagan no las asimila al estatuto de divinidades domésticas o políticas.

Los encuentros sexuales ilícitos con las ninfas son varios ya en Homero.²²⁹ Lo interesante es que la progenitura de dichos encuentros es habitualmente excluida de la genealogía formal de los reyes (Larson, 2001, p. 193). Las genealogías de los reyes y dioses olímpicos tienden a omitir la descendencia del encuentro ilícito o a presentar su raptó. El segundo acto funciona, tal como lo interpretamos, antes que nada como la imposición de un vínculo comunitario. Es un acto de apropiación y simultáneamente un acto de fundación (del hogar, de la colonia). En Píndaro, Peleo es descrito como quien “retuvo con esfuerzo” a Tetis, ninfa del mar (*Nem.*, 3. 35). Posidón fundó Ascra tras acostarse con la ninfa del mismo nombre: “con Ascra de nuevo se acostó Posidón que mueve la tierra, la cual dio a luz un niño con el paso del tiempo, Eoclo, que fue el que con los hijos de Aloeo fundó Ascra, que está al pie del Helicón, abundante en fuentes” (Paus., 9. 21. 1). Herión sustituyó el nombre de Catana por el de Etna, otra ninfa (Dougherty, 1993, p. 85). De manera muy similar al raptó de Cirene, en la *Ístmica VIII* leemos que Zeus “a una de ellas [Teba y Egina] hizo morar cerca de Dirce de corrientes hermosas, cual señora de la ciudad (*polios* [πόλιος]) amante de los carros” (19-21). En un ánfora de Paestum se muestra a Zeus, encarnado en águila, raptando a Talia (Dougherty, 1993, p. 86). La ninfa, vestida de virgen, es apresada y llevada agarrada por las zarpas prominentes del águila. Todas estas ocurrencias dan cuenta de la relación entre fundación y reducción del elemento pastoral/rupestre, entre la institución política y la desambiguación de los seres equívocos.

Por norma general, el raptó implica un cambio de estatus en el abducido. De la abducción de un pastor por parte de una ninfa, Calímaco recoge que “A Astácides de Creta, pastor de cabras, lo arrebató una ninfa montaraz. Ahora es sagrado Astácides. Ya nunca más, al pie de los nobles Dicteos, cantaremos a Dafnis, pastores, pero a Astácides

²²⁹ En la *Iliada* tenemos noticia de encuentros sexuales como el de Bucolión con la ninfa Abarbárea: “Mientras apacentaba (*poimainōn* [ποιμαίνων]) las ovejas habían compartido lecho y amor” (6. 25). Énope tiene también un encuentro sexual con una ninfa en la ribera del río Satnioente, mientras hacía de “vaquero” (*boukoleonti* [βουκολέοντι]) (14. 445).

siempre” (*Ep.*, 22). El mortal pastor gana eternidad, queda inmortalizado al ser abducido. Lo que nos interesa aquí es que cuando la ninfa es raptada por Apolo o Zeus, la ninfa adquiere señorío y rango político.²³⁰ Es desde este punto de vista como interpretamos la relación entre la virgen y la ninfa. Hemos visto que el carácter polifacético de la ninfa, su dispersión y su relación con el paisaje y la naturaleza, dificulta su reducción a un tipo social específico como el de la virgen prenupcial. De lo que podemos concluir que, si las vírgenes son asociadas a las ninfas, no es porque tengan cualidades oceánides o habiten grutas. Es porque todavía no han sido uncidas. Como hemos mostrado, en el mito de la bufonía el matrimonio está vinculado a un régimen económico y comunitario concreto cuyo motivo determinante es el yugo. De ahí, por tanto, que la virgen comparta con la ninfa el nombre (*nymphē*).²³¹

Es desde este ángulo desde el que nos interesa la mirada de Píndaro. En la *Pítica IX* (474 a. C.) se canta a la victoria del atleta loado, Telesícrates, a la luz del rapto y la colonización de Cirene. La belleza de esta oda es bien conocida. Cirene, como Atalanta, es una suerte de amazona: “Pero ella no amó las ruelas / los caminos que vienen y van, / ni los banquetes con sus amigas de casa, / sino que con jabalinas de bronce / y cuchillo, luchando, degollando salvajes / fieras, por cierto, mucha y tranquila paz procurando a los bueyes paternos / mas gastando poco al dulce compañero / del lecho, al sueño de sus párpados / bajaba hacia el alba” (17-25). Cirene se enfrenta a leones “sola, / sin armas”, con su “coraje” (*thymon* [θυμὸν]) y su “gran fuerza” (*megalan dynasin* [μεγάλαν δύνασιν]) (30-31). Resumiendo, es “¡una joven que tiene un corazón / superior a la fatiga! ¡Con el terror no se derriban sus sentidos! / ¿Quién de los hombres la engendró? / ¿De qué tronco arrancada / habita los valles oscuros de umbrosas montañas? ¡Ella goza de una fuerza sin límites! (*apeirantou* [ἄπειράντου])” (31a-34).

Si nos interesa la caracterización pindárica de esta amazona libia es porque la oda relata su transformación apolínea en señora: quien “de los barrancos de vientos bramantes del Pelión [Tesalia] antaño raptó y llevose en su carro de oro la virgen agreste (*agroteran*

²³⁰ La domesticación apolínea estratifica las ninfas en grados de integración, como explica María Teresa Clavo Sebastián (1986). La abrumadora mayoría que rechaza al dios se vuelve en una profetisa desprestigiada (Casandra), otras forman parte del “sistema oracular apolíneo” (Dafne, Castalia, Melia) y las que aceptan la domesticación son madres de adivinos (Evadne) o héroes culturales (Cirene).

²³¹ Dalmon (2015) también reconoce que la ninfa está asociada a un cambio de estatus asociado al matrimonio: “En estas diferentes acepciones de la palabra, encontramos puntos comunes: en primer lugar, la idea de paso de un estatus a otro —entre mortales e inmortales, entre *kore* o *parthenos* y *gynē* o *meter*, entre larva e insecto adulto, entre capullo y flor—; las Ninfas parecen así vinculadas al momento de paso que representaba el matrimonio en la antigua Grecia”.

[ἀγροτέρων]) allá donde la hizo señora de una tierra (*despoinan khthonos* [δέσποιναν χθονός]) riquísima en frutos y abundante en rebaño” (5-9). En el fragmento la fertilidad de la tierra redobla la fertilidad de la virgen y su conversión está directamente vinculada al señorío sobre la tierra. Las “llaves ocultas” (*kryptai klaides* [κρυπταὶ κλαΐδες]) de la Persuasión, cuyo reverso clásico es la Necesidad, harán que comparta alcoba. Apolo la abduce bajo la protección de Zeus, soberano que conoce el fin (*telos*) de todas las cosas: “para ésta como esposo viniste al valle / a queste, y a punto estás de llevarla sobre el mar / de Zeus al selecto jardín” (51-53). Aquí el poema llega al segundo momento remarcable. Píndaro canta: “allí la harás gobernante de una ciudad (*arkhepolin* [ἀρχέπολιν])” (54). El término *arkhepolis* remite al mando sobre una ciudad. Pero ¿qué supone este?

Píndaro canta que la ciudad será tal “cuando hayas reunido un pueblo (*epi laon ageirais* [ἐπὶ λαὸν ἀγείραις]) / sobre una colina ceñida de llanuras” (54-55). Este aspecto se nos antoja decisivo. Reunir (*ageirō*) es ciertamente la precondition del mando político, pero también de la despotenciación de la distribución semipastoral que Cirene encarna y Píndaro loa desde la distancia, por la fuerza portentosa de la ninfa. Por otro lado, Cirene ha sido ella misma sujeta a la misma reunión que los *laoi* a los que reúne. En el poema se da, por tanto, una doble centralización. Cirene es politizada, desplazada de los márgenes al centro, pero también los *laoi* son reunidos y sujetos a mando. Robbins (1978) comenta los contrastes de este episodio, pero desde el punto de vista del *nómos* pindárico, cuyo significado remite al “poder vinculante de lo que es tomado por válido para una comunidad dada”. Es consciente, por tanto, que, aunque Cirene sea elevada al rango de heroína, la Cirene que es abducida encarna otro reparto que entra en conflicto con el ordenamiento de la *polis* que el poema ensalza (de lo contrario no habría ningún cambio de estatus en la ninfa).²³² El rapto puede leerse como un acto de desambiguación del estatuto de Cirene que, siendo virgen, hace gala de cualidades masculinas y es dada a la caza, la lucha y la protección del rebaño de su padre.

En el poema de Píndaro, la colonización de Cirene funciona por otro lado como un relato mediante el cual esta desambiguación o cambio de estatus se transfiere en forma de gloria al ganador de una competición atlética (Dougherty, 1993, pp. 142 y 143). El caso de Cirene es aún más interesante si tenemos en cuenta la etnografía de los pueblos

²³² Dougherty (1983) remarca que es quizá Píndaro quien carga de connotaciones violentas el rapto de Cirene, en analogía con la fundación de la ciudad, pues en la tradición hesiódica el elemento violento está ausente (p. 147). Pero, en coherencia con lo expuesto hasta ahora, es justamente la narración de Píndaro la que nos interesa.

libios de Heródoto. El historiador afirma que las mujeres de Cirene, como los nómadas libios, no comen carne de vaca, prueba quizá de que fueran nativas (Hdt., 4. 186).²³³ Píndaro, al convertir una ninfa del catálogo hesiódico en ninfa epónima de la ciudad de Cirene, escenifica la reunión de una población nómada y una figura femenina cuya vida pastoral consiste en habitar “los bosques” o “cazar” (Kyriakou, 1996). La recolección cívica hace coincidir la institución del mando político (*arkhē*) y la integración reproductiva de la mujer. Como complemento del rapto de una ninfa de Tesalia convertida en heroína, podemos apuntar que la convergencia indicada halla un eco en el número notable de mujeres indígenas atestiguadas en hogares griegos, por ejemplo en Italia (La Genière, 1983).²³⁴ La relación (pacífica o violenta) con las poblaciones indígenas no puede desentenderse, por tanto, del hecho colonial, si bien su establecimiento (que es lo que aquí problematizamos) parece comportar regularmente y quizá necesariamente un grado de violencia comprendida en el acto fundacional, en la defensa de espacio cívico frente a pueblos indígenas o la expansión ofensiva que eventualmente podía reducirlos a servitud (i. e., los sículos; ver Vallet, 1996). Esta dinámica territorial mediada por la violencia está ausente en otro tipo de relaciones como las comerciales con las poblaciones locales. Es decir, la violencia guarda una relación específica con la fundación.

Llegados a este punto, deberíamos interrogarnos por el rol de Apolo en el relato. En el *Himno a Apolo* de Calímaco, el autor canta a los poderes de fundación del dios raptor de Cirene. Apolo otorga a cambio de música la seguridad de la muralla asentada “sobre los antiguos cimientos”.²³⁵ La lira y el arco que invoca Calímaco “representan, por una parte, el poder curativo y, por otra, el poder bélico y punitivo del dios” (2019, p. 89, n. 39). Apolo a su manera purifica (funda, castiga), como lo hacía Teseo. El aceite que cae de su cabello es “panacea” — mantiene así la ciudad (*asty*) inmune al daño. Es *Nomio*, pastor. Pero de manera reveladora no se le atribuye la libertad de la desunción, sino que “en la región del río Anfriso, cuidaba a las yeguas uncidas del yugo” (*Ap.* 48). Es más, Apolo es caracterizado por Calímaco como pastor en tierra de cultivo que, al conocer el yugo (*zygon* [ζυγόν]), conoce también el carácter intensivo del trabajo, el incremento del

²³³ La razón, estima Carlos Schrader, es que ello puede ser prueba de que las mujeres de Cirene y Barca eran nativas (en Heródoto, 2000b, p. 455, n. 641).

²³⁴ “Un factor importante en la formación de la sociedad colonial y en el rápido crecimiento de las nuevas ciudades es sin duda la presencia de mujeres nativas en una proporción significativa de los hogares griegos. Por el momento, solo se dispone de pruebas concretas de ello en Isquia y solo una investigación minuciosa de las tumbas de la primera generación de cada colonia permitiría evaluar la importancia numérica de los matrimonios mixtos” (La Genière, 1983).

²³⁵ LSJ, s.v. θέμεθλα, “*foundations, lower part*”.

ganado y la seguridad de la descendencia: “Con facilidad el ganado crecerá en número; y las cabras que protegen el rebaño, aquellas sobre las que Apolo ha puestos sus ojos a pacer, no carecerán de recién nacidos”, y “las ovejas no quedarán estériles” (50-52). No olvidemos, en relación con la explotación intensiva del trabajo, que el yugo es también sinónimo de esclavitud (*douleia*) y obligación (*anankē*) en la tragedia clásica (ver Thomson, 1977, p. 240). Es a la luz de estas consideraciones como podemos interpretar la afirmación de Calímaco según la cual “los hombres organizaron las ciudades (*poliessi* [πολίεσσι]) siguiendo a Febo, pues Febo siempre se complace fundando ciudades cuyos cimientos (*themiilia* [θεμείλια]) él mismo erige” (*Ap.*, 55).

Apolo, abductor de la ninfa y fundador de ciudades, se desplaza en contraste con Dioniso “según ritmos y trazados regulares” (Detienne, p. 1998, p. 85). En el *Himno homérico a Apolo Pitio* el dios llega a Tebas, donde precisamente no había todavía un territorio trazado: “aún no vivía hombre alguno en la santa Teba, ni había todavía huellas ni caminos en torno a la llanura triguera (*pedion* [πεδίον]) de Teba” (220). En Telfusa establece fundamentos “anchos y muy largos” (254). La caza también cumple para Apolo una función edificadora. Las primeras edificaciones las construyó sirviéndose de las osamentas de las presas que Artemis cazaba. Cuando Cirene es obligada a ser *arkhepolis*, debemos tener en cuenta que el epíteto de Apolo, su abductor, es arcageta (*arkhēgetēs*). Como fundador, Apolo es el dios de la *arkhē*, es decir, de la coincidencia “del origen en el orden temporal con la primacía en el orden social” (Detienne, 1995, p. 85). Esta coincidencia es, a su vez, la que hace concordar los cimientos “anchos, muy largos, sin fisuras” con el “umbral pétreo” (*lainon oudon* [λάινον οὐδὸν]), es decir, con la delimitación del espacio a repartir (HH3 295-6).

En resumidas cuentas, estas cualidades otorgan a Apolo el derecho y el poder de imponer una forma específica de presencia que en otra oda de Píndaro es transgredida. Nos gustaría concluir, por tanto, con la referencia de Píndaro a Coronis, amante de Apolo pero seguidora de Dioniso (Hesiod., fr. 291).²³⁶ Coronis es culpable en la *Pítica IV* de Píndaro, justamente, de ausentarse o partir. Queda preñada de Apolo, pero “deseó lo forastero, como es la pasión de muchos” (*Pit.* 4., 20). Píndaro menciona un “pueblo entre la gente, el más frívolo de todos: aquel que, avergonzado (*epikhōria* [ἐπιχώρια]) de lo

²³⁶ Clavo Sebastián (1986) establece la siguiente correlación: cuando las ninfas se relacionan con Apolo se tornan mujeres; su relación con Dioniso las hace ninfas. Según la autora, Coronis muere como una muchacha libre: “la Coronide de Píndaro es una ninfa irreductible que vive en un escenario de montes, bosques, ríos y lagos”.

patrio, otea lo lejano, a la caza del viento, con esperanzas que nunca se cumplen” (21-23). Píndaro reitera el carácter insustancial de renuncia a la residencia asignada, identificada con un deseo o una inclinación por la ausencia (*apeimi*).²³⁷ Como escribe Poulheria Kyriakou (1994), Coronis es castigada por estar “ausente, lejos” (*far away*). Es por tanto la figura inversa de Cirene que, si bien ha sido raptada, ha sido también elevada al rango de déspota, gobernante y heroína. En contraste, Coronis falta a lo patrio, que remite aquí a lo propio del lugar (*epikhōrios*). El término se repite en el fragmento 61 del catálogo de mujeres de Hesíodo, donde leemos que “las cosas del país” (*epikhōrios* [ἐπιχώριος]) son identificadas con las “cosas presentes”, las cosas a mano, quizá en el sentido que Baquílides le da al proverbio vinculado con la caza:²³⁸ “Cuando la osa está presente (*parousēs* [παρούσης]) no busques sus huellas (*ikhne* [ἵχνη])” (Fr. 6).

Malkin (2001) recoge el mismo término cuando afirma que las ninfas eran diferentes justamente de los “dioses locales» (*epikhōrioi theoi*), anónimos quizá para el viajero, pero siempre propios y presentes en cada lugar y, por lo mismo, temibles. Si seguimos esta línea interpretativa, Coronis, como ninfa y amante de lo impropio, sería culpable de renunciar a aquello presente en dos sentidos: mediante el abandono del lugar que le es asignado y la transgresión de la ley reproductiva. En relación con la transgresión, para Píndaro la ausencia tiene que ver con contravenir lo estatuido. A ojos de Píndaro, la ninfa no solo pierde lo que especulativamente podríamos caracterizar como plenitud ontológica (la muchacha es vana, ausente, lejana), sino que transgrede las normas de la reproducción cívico-doméstica: “en el lecho de un extraño (*xenou* [ξένου]) durmió” y cayó en un comportamiento “ilegal” (*athemis* [ἄθεμις]). Instalada en la impropiedad o no instalada en un sentido propio, será castigada por ello justamente mediante un alumbramiento.

Apolo envía a su hermana a Laqueria, donde la ninfa habita junto a las riberas del río Bebia, para quemarla en una pira, a modo ejemplar, junto con algunos de sus habitantes.²³⁹ Estando ya en la pira, en un gesto que realza el dominio del dios sobre la reproducción y la exhibición pública del castigo, arranca a su hijo del vientre de la ninfa. Para Clavo Sebastián (1986), este fragmento se ha de interpretar en el sentido de que “la

²³⁷ LSJ, s.v. ἄπειμι.

²³⁸ El proverbio recogido por Zenobio podría reconstruirse en este sentido, según los traductores: “El proverbio se dice de cosas evidentes; pertenece al léxico de los cazadores” (Baquílides, 1988, p. 203, n. 18bis).

²³⁹ “Apolo castiga no solo a la culpable en parte, que muy significativamente, no es Ischys sino Coronis, sino también a los inocentes habitantes del sur de Tesalia” (Kyriakou, 1994).

pira ardiente ‘alumbra’ a Asclepio, le hace visible, es decir, le da a luz’. Así se recoge en el *Himno homérico a Asclepio*.²⁴⁰ La relación entre Apolo, la luz y lo público es conocida. Loraux argumenta, apoyada en Dumézil, que Apolo es el dios asociado a la lira y no al *aulos* justamente por su poder de dar luz (1999, p. 93).²⁴¹ Y la tradición órfica acentuará el epíteto “brillante” (*phoibos*) hasta hacer de Apolo otro nombre para el sol (Detienne & Doueïhi, 1986; Burkert, 2001, p. 354).²⁴² Si esta línea de interpretación es correcta, la secuencia mítica encadenaría las «cosas presentes» (el país como lo propio), el vano deseo que olvida lo propio en favor de lo ajeno (deseo de lo foráneo) y el castigo de Apolo que, mediante el fuego, restituye la propiedad, en el sentido de un castigo público vinculado al alumbramiento de Asclepio el que convergen el dar a luz (orden reproductivo) y la presencia pública obligada (orden político). Para concluir, hemos de remarcar que, en la versión del poeta Isilo, esta convergencia se da justamente bajo un horizonte de acrecentamiento: “Salve, salve. Asclepio, acrecienta (*auxōn* [αὔξων]) tu ciudad materna de Epidauro” (*IG IV² 1 128, 54*). Lo propio quedaría aquí vinculado con aquello que contribuye al acrecentamiento reproductivo/productivo de la ciudad. Por tanto, si Coronis es culpable de ausentarse, lo es en el sentido que ha menguado la potencia de la ciudad en los términos descritos. Problema que se revelará decisivo en la *Arqueología* de Tucídides, como analizaremos más adelante.

2. 2. 4. Colonización y fundación. Una aproximación

Si los mitos de fundación, dentro de los cuales situamos el mito de la abducción de Cirene, tienen alguna pertinencia más allá del mito es porque se corresponden con una realidad histórica concreta. Es decir, si Cirene tiene que ser uncida, esposada, para que tenga existencia cívica, estamos obligados a preguntarnos por qué o en relación con qué hechos

²⁴⁰ “En la llanura de Dotia, la bella Coronis, hija del rey Flegias, le dio a luz, una gran alegría para los hombres, un calmante para los dolores crueles” (2-4).

²⁴¹ La flauta, demasiado similar a la voz, oscurece la relativa autonomía del *logos* en el canto. De ahí que emplee la lira, argumenta Loraux, para que el “dios musical” presida sobre la palabra cantada pero “luminosa” (*lampros*) (1999, p. 93). Por otro lado, Apolo acentúa lo propio si entendemos que la lira, y no la flauta frigia (por tanto, bárbara en el periodo trágico), es implícitamente más griega (p. 94).

²⁴² Apolo es, además, dios del fuego, en un sentido sacrificial. Se le atribuye el brillo del fuego, también entre los carniceros (fr. 186 de Aristófanes). Sobre un santuario de Chipre leemos el lugar donde se destacan las cualidades sonoras asociadas al fuego: “El santuario tiene dos salas, y sobre él reina un Apolo bicéfalo. La primera cabeza se llama Lakeutes; preside el festín ardiente de carne chisporroteante y carne llameante: un Apolo sonoro, cuya música es el siseo de las llamas, el silbido de las entrañas desinfladas y el crepitar más tenue de los huesos desnudos” (Detienne & Doueïhi, 1986).

ese fenómeno mítico adquiere concreción. Al respecto, la figura de Apolo resulta tan decisiva como la de Cirene. En la obra *Apollon le couteau à la main*, Marcel Detienne analiza la figura de Apolo a la luz del hecho histórico de la creación de “centenas de ciudades griegas” (2009, p. 236). El acto de “crear-fundar”, escribe, se ha de vincular con un modelo apolíneo que da forma a cómo los griegos organizaron su espacio público, sus “ciudades con sus ciudadanos de todo signo”. La aventura democrática griega, con sus “relaciones sociales brutalmente igualitarias”, añade, sería dependiente de una figura concreta, el “Fundador humano”. Pero este necesita violencia, desmesura, que son también virtudes de Apolo. O más literalmente: “Es en el acto de separar donde el gesto de fundar recibe el resplandor de la purificación. La que corta, divide y delimita” (p. 237). De un modo similar, Carol Dougherty se pregunta por qué los griegos empleaban a Apolo como figura de la purificación asociada a la fundación de una colonia. Argumenta que la colonización está relacionada a menudo con el asesinato y el subsiguiente exilio y reasentamiento: “el exilio del asesino se solapa con el inicio de una expedición colonial: un asesino consulta a Apolo délfico para ser purificado y es enviado al exilio; este exilio se convierte en el impulso para fundar una colonia” (Dougherty & Kurke, p. 182). La ciudad, por tanto, purga a un individuo, a veces a una facción, que se reasienta en otro lugar con Apolo de mediador habitual. Lo que nos interesa es que, lejos de lo que podríamos llamar una errancia libre, el exiliado lleva a cabo nueva partición y congrega a un número concreto de expedicionarios que participarán en la nueva toma de la tierra: “montar una expedición colonial implica elegir a los ciudadanos que participarán y a los que se quedarán atrás, es otro tipo de división” (p. 183). La cultura y modo de producción agrícola determina en alto grado el impulso colonizador, que tenía como finalidad la búsqueda de tierras de cultivo (La Genière, 1983).²⁴³

Esta partición pasa por la institución de un terreno vacío que albergará el nuevo asentamiento. Fundar supone, en mayor o menor medida, esta tierra vacía (*erēmos khōra*). En *Leyes* Platón analiza teóricamente la fundación de una hipotética colonia. El filósofo asume el aislamiento como condición de la nueva *polis* (que estará alejada de cualquier otra) y el carácter desierto de la región en la que se asentara (donde tuvo lugar a una migración previa): “AT.—¿Habrá en los alrededores alguna ciudad vecina? CL.—En absoluto, se funda (*katoikizetai* [κατοικίζεται]) justamente por eso. En ese sitio tuvo lugar una emigración (*exoikēsis* [ἐξοίκησης]) que dejó a esta región desierta (*erēmon*

²⁴³ En el *Himno a Apolo delio* los navegantes conducidos por Apolo son caracterizados como comedores de pan (HH3 458).

[ἔρημον]) durante muchísimo tiempo” (L., 704d). Pero ¿cómo entender esta *khōra* vacía, este yermo que es la precondition de la fundación? ¿Es un espacio vacío preexistente o un espacio ganado? Es decir, ¿es el vacío de la *khōra* creado o no? Y si lo es, ¿qué implicaciones tiene, en el contexto de la historia griega, entender la ciudad como fundación colectiva?

Como explica Detienne la toma de tierra supone “acondicionar una tierra salvaje, desierta y como vacía” y la toma de posesión de “un espacio extendido”. En ese sentido, la colonia es una “creación radical, decidida soberanamente” (1998, p. 119). El acondicionamiento o arreglo (*aménagement*) y la posesión no son, además, ajenos a la violencia. Si atendemos a los testimonios, podremos dar una imagen más precisa de eso que Detienne llama “creación radical”. En primer lugar, de la fundación de Colofón Estrabón recoge el siguiente testimonio de Mimnermo: “cuando desde la elevada ciudad de Pilos llegamos a bordo de un barco a la agradable tierra de Asia, y con una fuerza (*biēn* [βίην]) abrumadora destruyendo el orgullo se sentaron en la hermosa Colofón, desde allí salimos de la orilla del río boscoso y por consejo del Cielo tomamos la eólica Esmirna” (14. 1 4). Por su parte, Hierón, en calidad de colono, arrebató la tierra de Catana expulsando a naxios y cataneos en una expedición que involucró cinco mil peloponesios y cinco mil siracusanos (D. S., 11. 49). Sustituyó además el nombre de Catana por el de Etna y reasignó a los expulsados en Leontinos. En una continuidad reveladora entre el mundo heroico y el político, leemos que lo hizo porque deseaba, entre otras cosas, “recibir honores heroicos”.

Pero fue él mismo expulsado de Catana de manera que “los antiguos habitantes de Catana, después de mucho tiempo, recuperaron su patria” (D. S., 11. 76). La recuperación del territorio fue acompañada por un reparto común de las tierras por parte de los vencedores. Estos desplazamientos de población son habituales en los procesos de colonización y dan cuenta de la violencia implícita en la fundación igualitaria de ciudades. En Tucídides leemos que “Zancla fue fundada primero por unos piratas (*lēstōn* [ληστῶν]) que vinieron de Cumas” (Th., 6. 4). En la misma línea el *Himno homérico a Apolo* describe a los fundadores como aquellos que “sus vidas arriesgan y la desgracia a los de otras tierras acarrear” (HH3 445). Nicias compara la expedición a Sicilia con la situación de unos hombres “que van a fundar una colonia entre naciones extrañas y enemigas” (Th., 6. 23). Una de las pruebas más explícitas de la relación entre colonización y expulsión la hallamos en un argumento en torno a la legalidad del modo de vida ateniense, en el epitafio de Lisias: “El origen del modo de vida ateniense es lícito. La mayoría de los

pueblos proceden de una mezcla de grupos y han tomado posesión de suelo ajeno expulsando a otros, mientras que los atenienses son autóctonos y su patria es su verdadera madre” (*Ep.*, 17).

Además, en general las ciudades nuevas definían sus límites en relación con otras ciudades griegas pero no con los asentamiento indígenas,²⁴⁴ lo que implica una discriminación jerárquica entre pobladores de un mismo territorio. En resumidas cuentas, podemos concluir que la fundación supone a menudo una carga de violencia mediante la cual el espacio como recipiente, la *khōra* que servirá de habitación, se instituye, se acondiciona y toma *ex arkhēs*, muchas veces en detrimento las poblaciones indígenas.²⁴⁵ En Italia la instalación de los sibaritas, tal como la describe Estrabón, hace coincidir el establecimiento de murallas (*teikhos*) con la emigración de poblaciones locales (*Str.*, 5. 13; La Genière, 1983). Esta violencia es coherente con el estatuto heroico que ganan los fundadores. La fuerza implicada en la fundación es asumida por Platón cuando recoge en *Leyes* que la institución del comienzo (*arkhē*) supone un “tomar del poder” (*dynasteuō*) y un “caudillaje” (*hēgemonia*). En la fundación la fuerza es generativa. El orden no preexiste a la intervención de la *dynamis* que la hace justamente brotar o nacer. El buen legislador combina la prudencia con “el poder más grande” (*he megistē dynamis* [ἡ μέγιστη δύναμις]), cosa que “produce el nacimiento (*phyetai genesis* [φύεται γένεσις]) del “buen orden” (*eunomon* [εὐνομον]) (712a).

Este esquema no es, sin embargo, exclusivo de la especulación filosófica. En la inscripción dedicada a Apolo de la fundación de una colonia ateniense en Brea en 440 a. C. (*IG I³ 46*), podemos apreciar cómo la fundación de la misma coincide con la asignación de plenos poderes al fundador (*oikistēs*) y la distribución de la tierra: “Se elegirán diez hombres como repartidores de tierras (*geonomos* [γεονόμος]), uno de cada tribu: que éstos distribuyan (*nemanton* [νεμάντων]) la tierra, Demóclides establecerá la colonia, con pleno poder (*autokratora* [αὐτοκράτορα]), lo mejor que pueda”. El fundador (*oikistēs*) es *autokratōr*, plenipotenciario. Corroborando lo que recoge Platón, la fundación parece hacer coincidir la primera partición con la asignación de una

²⁴⁴ “Los límites del territorio de las ciudades debían coincidir con los de otras ciudades griegas y no con los de las comunidades indígenas” (Tréziny, 2010).

²⁴⁵ “El contacto (y el conflicto) con las poblaciones indígenas formó parte de la experiencia colonial griega. La naturaleza de esta interacción parece haber adoptado dos formas: en primer lugar, los griegos expulsaron a muchos de los que ocupaban las tierras que deseaban colonizar y, en segundo lugar, consolidaron sus cimientos casándose con mujeres locales” (Dougherty, 1993, p. 67).

prerrogativa excepcional desde el punto de vista del poder, en proximidad con la función soberana.

No faltan los precintos sagrados (*temene* [τεμένει]) a los que se le añadirán, por nuevas divisiones, otros nuevos (*IG I³ 46, 14-15*). Se prevé, además, la ayuda del resto de las ciudades en caso de ataque a la colonia (*apoikia*). La estela ha de fijarse en la Acrópolis ateniense. De manera interesante, la inscripción prevé también la posibilidad de la expulsión, la *atimia*: “Si alguien somete a votación una moción contraria a la estela o cualquier orador propone o intenta emitir una convocatoria desvirtuando o anulando algo de lo decretado quedará [sin derechos] ([ἄτιμον]), él y los hijos que de él nazcan, y sus bienes serán confiscados y un diezmo entregado a la Diosa” (24-29). Una condición semejante es prevista en la estela de los fundadores de Cirene (siglo VII a. C.), dedicada o llevada a cabo conforme a la prescripción de “Apolo Arcageta” (*SEG IX 3*). En este caso se hace hincapié en la permanencia (*menō*), en un elemento que se opone al deseo de partida que en el plano mítico Coronis encarnaba. Como hace notar Chuecas Saldía (2013), el decreto exhorta a “permanecer en casa (la isla de Tera), permanecer en la colonia (Libia), permanecer en el juramento”. Quienes no lo hagan se derretirán como las figuras de cera que acompañan al juramento: “Quien no permanezca de ellos en este pacto (*tois horkiois* [τοῖς ὀρκίοις]), sino que lo rompa, se disuelva ahora y se derrita al igual que esta figura (*tos kolosos* [τὸς κολοσός]), él mismo y su descendencia y su propiedad” (*SEG IX 3, 46-52*).

En la estela de los fundadores de Cirene la permanencia es un imperativo político al que está sujeto el juramento de los colonos. Es la condición de la participación política que se paga al precio de la expulsión. Este imperativo de permanencia es indisociable de la prohibición del abandono. Es decir: la fundación privilegia la presencia sobre la ausencia, la permanencia sobre la defección, el asentamiento sobre la movilidad. El texto también supone un fundador y, sin que suponga mayor problema desde el punto de vista del estatuto de lo escrito, habla la jerga del parecer (*dokeō*) que Rancière atribuye, tan a menudo, a la democracia como índice de la división de la *arkhē*. En realidad, el orden del parecer (*dokeō*) tiene toda la fuerza ejecutiva en la asamblea igualitaria: “A la asamblea le pareció bien (*edoxe tai ekklesiai* [Ἔδοξε τᾷ ἐκκλησίαι]): considerando que Apolo declaró espontáneamente (*automatixen* [αὐτομάτιξεν]) que Bato y los tereanos debían asentar la colonia de Cirene, los tereanos consideran decidido que Bato sea enviado a Libia como jefe de misión y rey (*hēgemonā kai basileā* [ἡγεμόνα καὶ βασιλέα])” (*SEG IX 24-27*).

La inscripción en mármol es un decreto de la *ekklēsia* de Tera, metrópolis de la colonia (Meiggs, Lewis [eds.], p. 7). Ejemplifica a la perfección la continuidad entre la asamblea popular de la metrópolis y la fundación, así como la vinculación religiosa de ambos con la figura de Apolo Arcageta, insistentemente asociado con las colonias. Es importante retener que la colonia se cualifica a la luz de Apolo *automatos*, es decir, como siendo causa de sí misma, coincidencia de la fundación consigo misma. La autopoición de la colonia es un índice de su soberanía, cualidad que acompañará a toda *polis*. La decisión soberana se singulariza además en la figura de Bato, que es declarado caudillo y rey. Como replicando el modelo de reparto homérico, la función del arcageta es indisociable de esta operación doble de autofundación y de institución/asignación de una prerrogativa jurídica excepcional, asociada y exigida, quizá, por la propia toma de la tierra. Se replica nuevamente el modelo jerárquico del reparto del banquete homérico. Si entendemos que la colonia delimita un dominio, lo hace en el doble sentido del término: espacial (territorio) y jerárquico (mando). La colonia, además de ser igualitaria, es una monarquía, en el sentido más literal del término: reúne lo más común en lo más digno.

En la misma línea Píndaro canta a Hierón en el 470 a. C. en su *Pítica I* que “en la libertad (*eleutheria* [ἐλευθερία]) establecida por los dioses (*theodmatō* [θεοδμάτω]), esa ciudad fundó (*ektiss'* [ἐκτίσσει]) Hierón según las leyes (*en nomois* [ἐν νόμοις]) de la plomada (*stathmas* [στάθμας]) de Hilo” (60-61). Hierón es libre de fundar y funda porque es libre. Las leyes, por otro lado, son indisociables del acto de medir (*stathmaō*), de la primera medida o de la medida de toda medida ulterior, que si atendemos al sentido del término es además o quizá precisa.²⁴⁶ La autocreación de la colonia hace converger toda una serie de conceptos vinculados a la toma de la tierra sobre la que puede darse la igualdad del reparto igualitario así como su contestación. La fundación, por tanto, ganada mediante una libertad apropiada en el enfrentamiento violento, exige acondicionar el territorio para instituirlo como un recipiente vacío (*erēmos khōra*). He aquí la premisa violenta, una condición necesaria de la posesión (*hexis*) implícita en la participación (*methexis*), en el reparto de partes exclusivas y su contestación. Finalmente, si hablamos de violencia es porque la tierra ganada implica un *kratos*, es decir, una prevalencia y un ejercicio vertical, subordinante, de la fuerza. La fundación de la colonia se lleva a cabo a la luz del carácter *autokratōr* de Apolo. La colonia es en este sentido plenipotenciaria, se

²⁴⁶ LSJ, s.v. σταθμάω. “A. *measure by rule* [...]”.

tiene a sí misma como libre e independiente porque es su propio amo, soberana porque ejerce el *kratos* sobre sí misma.

Los colonos, por otro lado, son unos desplazados. Migrantes de espíritu aventurero, quizá, pero también emigrados que han sido expulsados. Hegel entendía que “la colonización se convirtió en un medio para mantener un cierto grado de igualdad entre los ciudadanos” (1997, p. 227). Marx (1953), en su texto sobre la emigración forzada, interpretó que la migración era el único remedio a la estratificación de los iguales: “Para seguir siendo civilizados se vieron obligados a seguir siendo pocos. De lo contrario, habrían tenido que someterse a la fatiga corporal que transformaba al ciudadano libre en esclavo”.²⁴⁷ La migración constituyó también para el helenista Carl Roebuck (1953) una manera de responder al “*surplus* poblacional”.²⁴⁸ Pero lo que estas apreciaciones obvian es el hecho de que las migraciones eran tomadas por válidas con una condición bien precisa: la toma de más tierra, volviendo, por tanto, a implantar las mismas condiciones jurídico-espaciales en el nuevo territorio. Hasta los cínicos la experiencia política griega fue esto.

Tenemos precursores en Homero. Sarpedón es desterrado y obligado a errar (*alaomai*) solo por la llanura de Aleya “devorando su ánimo y eludiendo las huellas (*paton* [πάτον]) de las gentes” (*Il.*, 6. 201-3). Sin embargo, este exilio forzado concluye, como se registra en Apolodoro, con la obtención por parte del desterrado de una parte de Licia: “Sarpedón se alió con Cilix, que estaba en guerra con los licios, y habiendo estipulado una parte del país (*epi merei tēs khōras* [ἐπὶ μέρει τῆς χώρας]), se convirtió en rey de Licia” (3. 1. 2). Más explícita es quizá la historia de Nausítoo, quien funda Feacia tras haber migrado a causa de los estragos que los cíclopes les causaban: “Emigrantes de allí, los condujo el divino Nausítoo de las tierras de Esqueria, alejadas del mundo afanoso; murallas trazó a la ciudad (*teikhos elasse polei* [τείχος ἔλασσε πόλει]),²⁴⁹ construyó las viviendas, a los dioses alzó santuarios, partió (*edassat'* [ἐδάσσατ']) las labranzas; pero ya de la parca vencido moraba en el Hades y regíalos Alcínoo, varón de inspirados consejos” (*Od.*, 6. 7-12). Lo que Homero describe aquí es una primera medición de la tierra e, independientemente del estatuto de la *polis* en el mundo homérico, podemos asumir que la sociedad homérica, quizá a medio camino entre

²⁴⁷ Una formulación negativa de la misma tesis: “La aparición misma de tales refugiados emigrantes, excluidos de la *gens*, testimonia el comienzo de las diferencias sociales, la aparición al lado de las relaciones gentilicias, de relaciones sociales nuevas” (Struve, 1979, p. 111).

²⁴⁸ Tesis que también defiende Meier (1995, p. 49).

²⁴⁹ LSJ, s.v. *λάζω*, III. “2. *draw a line of wall, trench, etc.*”.

el mundo pastoral y el cívico, era plenamente consciente de la idea de las particiones territoriales y de su pertinencia como soporte comunitario.

Este deseo de delimitar el espacio para repartirlo, con la consiguiente necesidad de defenderlo, es indisociable de la dimensión cívico-política del espacio de cohabitación griego y de su carácter agoracéntrico. En las colonias la igualdad territorial estaba rigurosamente asegurada por el reparto fundacional, de ahí que la hipótesis de que la democracia importó las nociones igualitarias del mundo colonial sea perfectamente coherente. Además, el reparto no es únicamente jurídico, sino que también es un hecho económico. Lo que nos interesa es que la toma de tierra supone ya un bote común, como diría Rancière, un fondo común o comunidad pública de bienes asignables individualmente. Para Malkin (2001), la colonización concretada en la *apoikia* concebía el espacio fundamentalmente como unos “bienes (*goods*) a ser distribuidos”. Como hemos mostrado, la colonización se puede interpretar como un proceso de adquisición de recursos en el que derecho y economía se confunden. Malkin parece hacerse eco de este hecho cuando afirma que “el nuevo hogar se había convertido en el ‘botín’, la tierra recién ocupada”. Nuevamente la violencia precede el reparto cívico como su condición necesaria.

En la inscripción locria del 525-500 a. C. (*SGHI* 6), se delinean bien los contornos de esta comunidad de las partes. La inscripción fija las condiciones de reparto de tierra dedicadas al pasto en unas colinas, que implican tierras públicas y privadas. En ella se fija la protección de quien “planta (*phyteuō* [φυτεύω]) cualquier cosa” frente a potenciales apropiaciones (6). Y se establecen las condiciones de expulsión, confiscación de bienes familiares y personales, de quien proponga una votación en relación con una nueva repartición de tierras (Meiggs, Lewis [eds.], p. 1969, p. 24). El decreto arcaico está dedicado a Apolo pitio y contempla únicamente la suspensión de las leyes en caso de guerra. En una guerra eventual se prevé la adición de nuevos colonos y, por tanto, se abre la posibilidad de una redistribución de tierras.

La noción de parte (*klēros*, *meros*) invade el vocabulario de la colonización y emana de una primera partición que da existencia jurídica a la comunidad política. Tal como la pensamos, la colonia exige la institución de un terreno indiviso que solo así es cualificado como propiedad común. No hace falta esperar a Clístenes para hacer experiencia del espacio político como espacio isotopo. Es sobre la indistinción jurídica del territorio sobre la que, conforme a un espíritu urbanístico geométrico, pueden trazarse las lisas y suaves avenidas de la colonia de Zancle, como recuerda Calímaco (fr. 43).

Conforme a la larga tradición griega del reparto, el primer lote (*protos klēros*) era distribuido de forma estrictamente igualitaria (Malkin, 2022; Vallet, 1996). Pero por norma general, el desarrollo desigual de las haciendas dará pie a conflictos y potenciales redistribuciones o *anadasmoi*, que lejos de debilitar la fuerza de la idea de reparto (vía *klēros* y *meros*), la intensifican.

Lo interesante es que muchos procesos de redistribución de tierras o *anadasmoi* tenían un carácter extensivo. En la Sicilia clásica, donde se dio una redistribución de tierras en tiempos de Timoleón (ca. 411-337 a. C.), el *anadasmos* se resolvió mediante la habilitación de necrópolis extraurbanas y la proliferación de núcleos de habitación por la *khōra*, atestiguadas por la simultánea proliferación de “grandes cercos” (Vallet, 1996). Podemos especular que la previsión del decreto de Locria de incluir nuevos colonos se pudiera resolver de una manera semejante. En un plano teórico, que los fundadores contemplen la posibilidad de que en el futuro un ciudadano pueda proponer una redistribución, permite especular sobre el hecho de que en el primer reparto estaba presupuesto uno nuevo, como si en la idea de una primera partición estuviera contemplada su repetición y su modificación potencial. Pero esta repetición en realidad redundaba sobre la forma nómica primera, la del precinto, en vez de alterar la naturaleza distributiva de ese *nomos* fundador.

Independientemente de estas cuestiones especulativas, lo cierto es que la primera asignación es decisiva por ser aquello que decide si uno es ciudadano o no. En línea con ello, la colonia igualitaria se erige sobre un principio bien sencillo: “los forasteros no merecen partes (*shares*)” (Malkin, 2001). Es este reparto el que constituye una “comunidad bien definida” de participantes, es decir, de ciudadanos que poseen participaciones. La colonia es una comunidad de *share-holders* en el sentido literal del término. Si los forasteros no merecen partes, el reparto restringido de tierras hace que, como efecto inmediato de la fundación, emerja la posibilidad de ser o convertirse en un *aklēros*, hombre sin tierra o lote.

La exclusión del *metanastēs* o el *aklēros* expone a un participante a la cancelación del vínculo social. En una suerte de prefiguración del *homo sacer* de Giorgio Agamben, ello abocaba a una situación de privación de “defensa social” en la que cualquiera podía “atentar impunemente contra su vida, su honor y sus bienes” (Struve, 1979, p. 111). La difícil inserción de algunos individuos libres en este tipo de régimen territorial hacía de *erithoi* y *thētes* el objeto de violencias y arbitrariedades. Su situación es escenificada en un plano mítico cuando Poseidón “despide” bajo amenaza a unos obreros que trabajan a

cambio de un salario (*misthos*): “y nos amenazó con amarrarnos juntos los pies y los brazos y con llevarnos a remotas islas par ser vendidos” (*Il.*, 21. 458).

Teniendo esto en cuenta, no parece casualidad que los templos dedicados a Apolo siempre estén cerca del ágora, en la proximidad de las pritanías; en resumidas cuentas, cerca de los núcleos de poder vinculados a la soberanía, donde se expresa “la autoridad de los altos magistrados” y se sanciona la correcta participación de los ciudadanos (Detienne, 1998, p. 133). Malkin (1985) afirma que, si bien el *oikistēs* tenía una preeminencia más bien tenue, como muestra el hecho de que las colonias epónimas son más bien escasas, la mayor parte de las decisiones relevantes dependían de él. A nuestros ojos, ello no debilita sino que consolida su rol. Hemos adelantado que Hierón de Siracusa es presentado por Píndaro como glorificado por Zeus por su nombre, debido a su condición de fundador (*oikistēs*) (*Pit.* 1., 30). Él es el “caudillo” (*hagētēr* [ἀγῆτηρ]) que puede “conducir al pueblo (*damon* [δῆμον]) con honor a la armónica paz” (69-71). En virtud de estas cualidades, el fundador gozaba del privilegio de la muerte más honrosa: “una vez muerto es el fundador el que recibe un culto oficial y, presumiblemente, como arcageta, a su vez” (Detienne, 1998, p. 110).²⁵⁰

En términos históricos, la figura del fundador seguía siendo plenamente operativa en la época clásica, como muestra la mención al templo de Apolo Arcageta de Naxos en Tucídides (6. 3). Otro episodio interesante es el de los aliados de Esparta que entierran a Brásidas como un “fundador” (*oikistēs*) y “héroe”, tras la reconquista de la colonia de Anfípolis, gesta por la cual recibió “sacrificios en su honor, considerándole un héroe” y siendo enterrado en el ágora (5. 11).²⁵¹ Si el héroe homérico era fundamentalmente un bandolero que se presentaba simultáneamente como agresor y benefactor de su comunidad, el héroe de la colonia funda comunidades políticas. No es casual que en el episodio de Brásidas los gastos de los sacrificios, el sepulcro cercado y los juegos y fiestas anuales sean sufragados por el Estado. La *polis*, en el marco de la colonización, no renuncia al héroe, sino que lo convierte en emblema de la existencia cívica de la comunidad. En ese sentido, el fundador no es exterior, sino que “pertenece a la ciudad”, afianzando el vínculo de copertenencia con el *dēmos*, del cual es una de sus figuras notables. Encarna, como venimos mostrando, la singularización de la ciudad en su

²⁵⁰ Carlos García Gual escribe en la introducción a la *Pítica I* que el título de fundador era el título de “mayor honor” en el mundo griego (Píndaro, 1984, p. 141).

²⁵¹ El fundador de Anfípolis era ateniense, Hagnón, quien ahora resultaba poco grato (Tucídides, 2021, p. 348, n. 20).

conjunto en el cuerpo mortal del primer fundador. Es “Polieus”, “de la ciudad”, y, por lo mismo, es instalado “sobre la plaza pública”. En la misma línea, para Dougherty, el fundador se caracterizaba por elegir el emplazamiento, asignar terrenos y dar nombre a la ciudad. Hecho por el que yacía en el centro del ágora (1993, p. 83).

El esquema es ciertamente insistente. Como Teseo, el fundador se sitúa en el centro del espacio político: “su visibilidad en el gran día del espacio público lo diferencia fuertemente de esas potencias heroicas, protectoras de territorios y de ciudades a menudo continentales, las cuales tienen tumbas misteriosas y los emplazamientos secretos exigen sacrificios consumados de noche a la distancia de las miradas indiscreta” (Detienne, 1998, p. 112). El secreto, la opacidad, el deseo de partir o ausentarse, parecen incompatibles con una vida política anclada en la permanencia y la publicidad agoracéntricas. Son aspectos de la cohabitación humana relegados en las ninfas y otros seres menores que como Coronis parecen preferir la huella a la presencia, el rincón a la *polis*. A los ciudadanos, por el contrario, incluido el fundador, les es vetado jugar al juego de la irrepresentabilidad, en virtud de la *methexis*, del tener-parte al que quedan pública y políticamente sujetos, entre la permanencia y un destierro degradante. La figura del fundador opera una suerte de analogía jerárquica entre los iguales, convirtiéndose en símbolo de la comunidad política. La fundación podría bien ser, por todas estas razones, otro de los nombres que adopta la *arkhē* en su doble dimensión espacial y dinámica.

2. 2. 5. Las reformas de Solón y Clístenes a la luz de los mitos de fundación

Hemos intentado mostrar cómo los mitos de fundación operan, en un plano simbólico, como mitos de concentración poblacional que delinean progresivamente los contornos de una comunidad cívica que es a su vez una comunidad del suelo. La aproximación histórica a las colonias, cuya función como precursoras del igualitarismo democrático que invadió posteriormente el Ática es conocida, ofrece un claro ejemplo de cómo esos mitos guardan una coherencia mínima con el desarrollo histórico práctico. Es decir, si bien la complejidad del mito o del mundo simbólico no puede ser reducida a la realidad histórica, no entra en contradicción con ella al menos en sus rasgos principales. Podemos comenzar a apreciar cómo la fundación política instituye y asegura una presencia. El asentamiento implica simultáneamente visibilidad y participación. Impone ese primer reparto entre la

huella y la propiedad. Y al hacerlo da la medida nómica/jurídica a la ciudad y sus futuras redistribuciones.

Esta serie de conceptos interrelacionados se expresan a su manera y con variantes en las dos grandes reformas políticas del siglo VI a. C. Lo que nos interesaría ahora es analizar, sin caer en un estudio pormenorizado, las dos reformas decisivas en el proceso de politización de la *polis*: la de Solón del 594 a. C. y la de Clístenes en el 508 a. C. Entre ambas reformas se dio un periodo de tiranías que como mostraremos ahondó en la politización de la sociedad que no hizo inevitable el advenimiento de la democracia, pero sí asentó sus condiciones en un grado tal que la mayor parte de las ciudades gobernadas por tiranos condujeron a democracias. Finalmente, si nos interesa abordar este proceso es porque ilustra bien, a su vez, el proceso de consolidación e integración de la *polis* como unidad histórica. La reforma de Clístenes constituirá la consumación de un proceso de concentración institucional, territorial, demográfica o económica cuyos orígenes hemos ido trazando.

La reforma de Solón

Antes de nada, queremos aclarar que nuestro propósito consiste en pensar los efectos de la reforma y no tanto en ahondar o participar en el debate en torno a sus causas. Sí podemos afirmar, sin embargo, que hay un consenso en relación con las condiciones que dieron pie a la insurrección y posterior *stasis* o guerra civil que invadió el Ática. Aristóteles escribe que los préstamos, hasta la época de Solón, se hacían “bajo la garantía de sus personas (*sōmasin* [σώμασιν])”, es decir, de los prestatarios (*Const. At.*, 2. 1). El otro aspecto económico relevante es que, en la constitución de la época de Dracón, el territorio (*khōra*) estaba en manos de unos pocos (*oligoi*) (4. 5). Endeudamiento y ausencia de un acceso a tierras propiciaron una situación de inestabilidad. Los más pobres, escribe Aristóteles en una jerga que remite nuevamente a Rancière, “no participaban en nada (*metekhontes* [μετέχοντες])” (2. 3). Como venimos remarcando, en una (hipotética) situación no litigiosa de reparto, los bienes materiales se reduplican como un reparto de legitimidades (títulos) y, a la inversa, la pobreza coincide con la ausencia de título.

En estas condiciones estalla una guerra civil: “Ante un régimen con tal ordenamiento y sometidos los más a servidumbre (*douleuontōn*, [δουλευόντων]) por unos pocos, el pueblo se sublevó contra los notables” (Arist., *Const. At.*, 5. 1). Aristóteles es claro. La relación de los sin parte era de servidumbre (*douleia*), es decir, no un diferencial económico sino una distinción de rango. En concreto los pobres se vieron ante la tesitura de tener que emigrar o someterse a una esclavitud por endeudamiento. Según Plutarco, “la desigualdad (*anōmalias* [ἀνωμαλίας]) de los pobres con los ricos habría alcanzado como quien dice un punto máximo” de modo que la ciudad “se encontraba en una situación de extremo peligro y solo parecía que iba a recobrar la calma y librarse de la agitación si se instauraba una tiranía” (*Sol.*, 13. 3). Los de las montañas, que posteriormente apoyarán la tiranía de Pisístrato, favorecían una “democracia extrema” (*dēmokratiōtaton* [δημοκρατικώτατον]), mientras que los del plano, probablemente campesinos con intereses en las tierras, una “oligarquía extrema” (*oligarkhikōtaton* [ὀλιγαρχικώτατον]) y los de la costa un sistema mixto (Plut., *Sol.*, 13. 1). En esta situación en la que se da un claro antagonismo de clase la posición de Solón encarna la figura del mediador. Se le encomendó la reforma de la constitución, que cambió por completo, manteniendo únicamente las leyes sobre el homicidio de Dacrón (*Const. At.*, 7).

La medida más conocida de Solón al respecto es la *seisakhteia* o “liberación de cargas”, es decir, una suerte de *immunitas* mediante la cual los endeudados habían quedado libres de lo que quizá era una servidumbre o “sojuzgamientos por deudas” (*debt-bondage*), en vez de una más severa “esclavitud por deudas” (*enslavement for debt*), tal como apunta Harris (2002).^{252, 253} El comentario de Harris es consistente con un análisis anterior de Gernet, según el cual la *seisakhteia* era una forma de clientela (1980, p. 291). Aristóteles aclara de hecho el sentido de la *seisakhteia* afirmando que “se aliviaron de un peso” (*Const. At.*, 6. 1). Aunque la naturaleza exacta de la servidumbre no sea nuestro objeto de análisis, lo cierto es que la reforma prohibió la garantía de la propia persona o cuerpo (*sōma*) en lo endeudados mediante la cancelación de las deudas “privadas y

²⁵² Las condiciones económicas de los endeudados son también motivo de disputa. Es contraintuitivo, como algunos autores argumentan, que los *hektēmorioi* pagaran únicamente un sexto de la cosecha dando pie a tamañas desigualdades. Nos inclinamos por argumentos como el de Hans Van Wees, para quien los *hektēmorioi* trabajaban la tierra de otros por un sexto de la cosecha (Raaflaub & Van Wees, pp. 445-467)

²⁵³ Plutarco es quien da una descripción más dramática de la situación económica “bien empeñaban sus personas por deudas y podían ser embargados por sus acreedores, convirtiéndose algunos en esclavos en casa, y otros siendo vendidos en países extranjeros. Muchos también se veían obligados a vender a sus propios hijos (pues no había ninguna ley que lo prohibiera) o a exiliarse, debido a la crueldad de los prestamistas” (*Sol.*, 13 2-3).

públicas”. Medidas que fueron probablemente importadas de Oriente próximo como argumentan Josine Blok y Julia Krul (2017).²⁵⁴

La reforma de Solón es fundamentalmente conocida por su división de la sociedad en nuevas clases censitarias y la distribución de prerrogativas jurídicas de acuerdo con la cantidad económica de la que dispusiera de cada clase. Brevemente, *pentacosiomedimnos*, *hippeis*, *zeugitas* y *thētes* conforman el nuevo cuerpo político y cada individuo pertenece a cada rango dependiendo de si dispone de 500, 300, 200 medimnos o menos respectivamente (Plut., *Sol.*, 18 2-6).²⁵⁵ Los *thētes* quedan excluidos de todas las magistraturas posibles. Lo novedoso con Solón es que el tener-parte pasa a ser una cuestión cuantitativa. Si bien es cierto que se ve atravesada por una serie de relaciones económicas fuertemente clánicas, el criterio de acceso al cargo es ahora objeto de cálculo. Los méritos del sistema timocrático se reducen jurídicamente a unas proporciones numéricas. Forma parte de un proceso de estandarización de las relaciones políticas. Los bienes almacenados, la plusvalía agrícola de trabajadores, agricultores y terratenientes, fueron probablemente adoptando la forma-dinero (ver Parker, 2012, p. 215). Con Solón se profundiza en esta dirección y se instaura en Atenas una forma novedosa de pensar la correlación entre estatus político y riqueza. Desde una mirada de clase, la reforma tuvo como finalidad evitar un reparto de tierras igualitario (*isomoiria*) o una transformación económica potencialmente más profunda, mediante la modulación del acceso al marco institucional (ver Duploy, 2005). Al hacerlo, Solón evitó la redistribución de tierras en clave igualitaria, dando pie a problemas posteriores como la repatriación de emigrados que, no teniendo acceso a tierras, agudizaron las contradicciones de clase.²⁵⁶

Sin embargo, lo que nos interesa es que, con Solón, la *polis* censitaria supone la existencia “de un cuerpo cívico claramente definido” (Duploy, 2005). Una vez consumado, el problema que se aparece en el horizonte histórico de la ciudad pasa por decidir los criterios en base a los cuales se pueden delinear los contornos del cuerpo de ciudadanos, así como la serie de funciones políticas precisas asignables a cada grupo. El mundo que describe Homero en este viaje es un mundo compuesto de diferentes *oikoi*,

²⁵⁴ Blok y Krul (2017) disputan la interpretación de Harris. Nuestro interés no es tan detallado, sino que nos interesa, como se ha adelantado, apuntar a la dirección o tendencia que marcó la reforma.

²⁵⁵ Cabe apuntar que las clases censitarias, en las que la participación exige un capital, datan, si la *Constitución de los atenienses* de Aristóteles tiene veracidad, de la época de Dracon. Ya habría por tanto una estructuración jerárquica de las especies sociales cuya participación es proporcional al capital aportado (*Const. At.*, 4. 2).

²⁵⁶ Ver Struve (1976, p. 202).

más o menos coordinados y reunidos en núcleos proto-urbanos. Las relaciones elementales de amistad o enemistad, de cooperación y hostilidad, se expresan bajo formas de reciprocidad que incluyen el hospedaje y una economía de dones que codifica la vida social en su conjunto, pero que en ningún caso hace a los diferentes integrantes de la sociedad miembros de una realidad político-institucional compartida. Para Solón, por el contrario, la ciudad es, como en Dreros o en la Gran Retra, un espacio unificado e ideológicamente homogéneo que comparten nobles y plebeyos y de cuya *dikē* son copartícipes. La poesía de Solón es testimonio de esta transformación cuando canta, por ejemplo, que “a casa de todos llega el mal del común” (3D). A pesar de las contradicciones internas, en adelante dañar a los pobres es dañar a la *polis*. Es decir, la ciudad es ahora una comunidad de intereses compartidos. Foucault se hizo eco de esta novedad histórica al reconocer en la reforma de Solón el nacimiento de la *polis* o ciudad-Estado “como conjunto de ciudadanos, en tanto que son detentores de una parte del poder” (2011, p. 153).²⁵⁷

La mejor ilustración de esta correspondencia de la ciudad como totalidad y cada participante la obtenemos del preciado análisis de John David Lewis (2013), que recoge el empleo recurrente de la expresión “cada uno” (*hekastos*) en la poesía de Solón y su referencia, mediante la justicia, a la totalidad de la ciudad (*pasa polis*). Los individuos, sea cual sea su clase social, se relacionan ahora con ese universal en virtud del cual devienen políticamente semejantes. En ese sentido, la reforma de Solón marca un nuevo principio.²⁵⁸ Así, *dikē* pasa a ser un concepto inmanente a la *polis* que involucra a la comunidad en su conjunto, siendo asegurada por los equilibrios y desequilibrios que puedan darse.²⁵⁹ Como ocurre en el pensamiento jonio, la analogía establece una serie de relaciones respectivas que arrojan luz sobre los nuevos conceptos de corte naturalista y político: “El mar se revuelve por obra del viento, y si nadie lo agita es de todas las cosas la más justa (*dikaiotatē* [δικαιοτάτη])” (11D).²⁶⁰ Esta *dikē* no resulta, por tanto, de la

²⁵⁷ En palabras de Lombardini, la poesía de Solón “ilustra que, al dañar la *polis*, la élites también están actuando contra su propio interés”, de ahí que Solón iguale “la esclavitud de los ciudadanos pobres con la esclavitud de la ciudad” (2013).

²⁵⁸ Ver Gernet (1980, p. 297).

²⁵⁹ Ver los siguientes artículos al respecto: G. Vlastos “Solonian Justice” (1946); G. Vlastos “Equality and justice in early Greek cosmology” (1947) o V. Ehrenberg “Origins of democracy” (1950).

²⁶⁰ Relacionado con la idea de justicia, Solón canta a la prudencia en unos versos que hacen pensar en un pensador jonio como Anaximandro, para quien la justicia es inmanente a la *physis*: “no es fácil saber (*noēsai* [νοῆσαι]) la invisible medida (*metron* [μέτρον]), que, sola, gobierna de todas las cosas el límite (*peirata* [πείρατα])” (16D). Por tanto, si bien *metron* tiene ya un grado de abstracción expresado en la cuantificación de las clases censitarias, no podemos asumir categóricamente, como hace Richard Seaford,

correcta interpretación de la ley divina sino que se identifica con una situación natural de quietud o *hēsychia*. Para que haya justicia, se ha de dar equilibrio y para que se dé el equilibrio, ninguna *dynamis* puede ejercer violencia sobre el resto. En Solón *eunomia* pasa a ser no la dispensación de Zeus, sino el arreglo de los atenienses.

Cabe recalcar, porque es política e históricamente consistente, que esta nueva configuración de la ciudad con su correspondiente reconceptualización de la justicia no se explica sin la irrupción del pueblo, del *dēmos*, y de entre ellos los más desposeídos, como actor revolucionario portador de una nueva idea de lo justo, que en rigor y en su impureza, tenía que ver también con los intereses de cada particular. Pero no es menos cierto que el *dēmos* no dejó de delimitar los criterios que separan una membresía propia de una impropia. Nos interesa por tanto analizar el cuadro histórico general dentro del cual se enmarca este cambio histórico, así como algunas contradicciones y límites que nos resultan filosóficamente pertinentes.

En primer lugar, diremos que la reforma institucional adquiere consistencia únicamente si tenemos en cuenta que la definición precisa de la comunidad coincide con el fortalecimiento del centro (*meson*) como simbolización de la *polis*, encarnado de forma paradigmática en la figura del propio Solón. Un signo de este deseo de recentramiento lo hallamos en el proceso de repatriación de los emigrados. “Traje de vuelta a Atenas a muchas personas, a su patria fundada por los dioses. Algunos habían sido vendidos legalmente, otros ilegalmente, otros habían huido (*phygontas* [φυγόντας]) por necesidad imperiosa. Ya no hablaban la lengua (*glōssan* [γλώσσαν]) ática, como ocurre cuando los hombres vagan (*planōmenous* [πλανωμένους]) en todas direcciones” (24D). Lo interesante de estos versos es que comienzan haciendo referencia, justamente, a la “oscura Tierra” (*Gē melaina* [Γῆ μέλαινα]), en contraste con lo cual el verbo *planaō* se asocia a la variación lingüística, a la modulación del habla y la eventual pérdida de su propiedad (del ático en este caso).

Al respecto, nos resulta de gran interés el trabajo de K. McDonald y J. Clackson (2020) sobre las variaciones dialectales entre los artesanos itinerantes, que justamente Solón quiso repatriar (ver Plut., *Sol.*, 24. 4). Los autores muestran cómo la firma de los artesanos sufría a menudo una adaptación o modulación morfológica para adecuarla a las formas dialectales de los lugares donde trabajaban.²⁶¹ La misma abreviación (por ejemplo

que lo que soporta para Solón todas las cosas no es “una deidad, sino el concepto abstracto de medida (*metron*)” (2004, p. 197).

²⁶¹ Los autores se refieren a una inscripción de Puglia: *SEG* 54.955.

en la reducción del nombre a dos siglas) altera el nombre en la firma inscrita sobre el objeto producido. Ello se podía deber a razones como el deseo de facilitar la pronunciación del nombre por parte de sus clientes o, en caso de artesanos no griegos, al deseo de parecer griegos por razones de prestigio. En el segundo caso, nos topamos con el caso de artesanos no griegos empleando el griego, lo que posiblemente diera pie a errores y otras alteraciones.

Este ejemplo recoge aquello que Solón evalúa como un déficit: la variabilidad lingüística vinculada a la movilidad, pérdida de la lengua propia y modulación foránea.²⁶² Su repatriación está, por tanto, investida de una fuerza y un deseo de recolección que se pone como antítesis del cambio asociado a las formas de vida expuestas al desplazamiento. Es interesante observar que, de manera inversa, este proceso de repatriación se traduzca en la disminución del vocabulario relativo al pastoreo, la trashumancia o el nomadismo, es decir, a la fuerza de *nemein* en un sentido distributivo ajeno a la formación de la ciudad. Como hemos adelantado, Emmanuel Laroche percibe una disminución del empleo pastoral de *nemō* (1949, p. 123). Al respecto, el hecho de que el partido “democrático” (por emplear el término de Plutarco) estuviera compuesto por agricultores pobres y pastores da cuenta del alto grado de dependencia que había adquirido el pastoreo respecto a la ciudad (Polakoff & Dhrymes, 1958).

El debilitamiento del vocabulario vinculado al *nomós* (oxítono) pastoral/nomádico fortalecerá progresivamente el *nómos* como estatuto, cuyo sentido analizó el ya mencionado Martin Ostwald (1969). Es a la luz de esta tendencia como deberíamos interpretar el hecho de que Solón, salvando a sus emigrados, salvó a seres equívocos, condenados a una movilidad que modulaba sus maneras de ser. Es esto lo que Solón pretendió corregir, identificándolo como un déficit político. Como escribe Valdés Guía (2006), la reforma de Solón no es ajena al problema de la tierra como fuente de legitimidad y autoctonía: “La Tierra, liberada mediante la *Sisactía* [sic], dará ‘cobertura’ y se utilizará para fundamentar estos cambios sociopolíticos al empezar a constituirse ahora en la ‘Madre ancestral’ y origen de todos los atenienses”. No es casualidad que un autor preocupado con la cuestión del territorio como Carl Schmitt escribiera en *El Nomos de la tierra* que lo que distinguía a Solón de otros legisladores como Dracón es que creó los *nomoi* que constituyeron una *politeia*, es decir, una constitución en propio (2002, p.

²⁶² En particular, la repatriación revalorizó el trabajo artesano mediante su reintegración en la *polis* (Polakoff & Dhrymes, 1958).

33). Con Solón la ciudad toma asiento de manera más firme y elabora un ordenamiento consistente, dando concreción a la existencia jurídica de la *polis* como tal.

Si en el mundo heroico la participación o el tener-parte descubría sus condiciones de posibilidad de una manera institucionalmente rudimentaria, ahora la participación alcanza un nivel de definición suficiente. Sin embargo, no deberíamos entender el proceso descrito como una progresión en la que la crisis se concibe como un obstáculo que una vez superado permite dar forma a la ciudad. Lo realmente novedoso es que con Solón la *stasis* pasa a ser una de las formas políticas típicas de participación. Es decir, la *stasis* refunda, no desintegra. Lo que descubre la reforma de Solón es que el centro simbólico de la *polis*, el *meson*, se vuelve indisociable de la *stasis*, y esta en un índice de la participación política. Es lo que interpretamos en su conocida ley sobre la *stasis*: “Cualquiera que, mientras la ciudad esté en estado de sublevación (*stasiazousēs* [στασιαζούσης]) no tome las armas con uno de los dos partidos será considerado indigno (*atimon* [ἄτιμον]) y no participará en ningún derecho de la ciudad (*mē metekhein* [μὴ μετέχειν])” (Arist., *Const. At.*, 8. 5). Esta ley considera que lo digno es la disputa, el disenso, el conflicto, en una palabra, el vínculo de la división como epítome de una participación obligada. Es una exhortación a tomar partido o tomar parte y al mismo tiempo una obligación de no partir, de no marchar. La ley de la *stasis* es un mandato de permanencia y participación.

Como recuerdan Hansen y Nielsen, para quienes la *stasis* forma parte de la esencia de la *polis*, por norma general en el conflicto civil una facción o parte de la ciudad puede verse exiliada, pero la ciudad como tal subsiste al conflicto civil (2004, p. 125).²⁶³ La existencia en el periodo clásico de clubs de simposiastas y sicofantes, es decir, de facciones, formaba parte de la ciudad ateniense, como una *stasis* de baja intensidad inmanente a la vida política (Finley, 1980, p. 158). La *stasis* dio pie de hecho a una proliferación de leyes y, si multiplicó los exilios, hizo lo mismo con las reconciliaciones. Resumiendo, “la *stasis* era un fenómeno del día a día” (Hansen & Nielsen, 2005, p. 126). Heródoto escribió, siglos antes de que lo hiciera Maquiavelo en su conocido fragmento, sobre las virtudes de la *stasis*, es decir, de la situación en la que los contendientes disienten sobre un presupuesto consensuado. En la guerra contra los persas, Arístides se dirige así al resto de generales: “Nosotros debemos rivalizar (*stasiazein* [στασιάζειν]) en todo

²⁶³ “[...] en caso de conflicto entre lealtades, la pertenencia al grupo social de uno a menudo importaba más que la pertenencia a la *polis* de uno. Eso es, sin duda, traición, pero solo contaría como traición para la facción perdedora” (Hansen & Nielsen, 2005, p. 125).

momento, y ahora más que nunca, sobre quién de nosotros hará más bien a nuestro país” (8. 79 3).

Sin embargo, este análisis no es suficiente, creemos, si no se aclara la relación entre la soberanía y la *stasis*. En la *stasis* que tratamos, Solón se sitúa en el centro, como anota Loraux, como un mojón-frontera en el espacio vacío entre facciones (2008, p. 184). Pero no lo hace como un mero mediador, como un negociador. En Solón emerge la figura semitiránica del legislador plenipotenciario y distribuidor, al que le ha sido asignado el privilegio del primer don:

porque es verdad que al pueblo le di (*edōka* [ἔδωκα]) privilegios bastantes (*geras* [γέρας]), sin nada quitarle de su dignidad (*timēs* [τιμῆς]) ni añadirle; y en cuanto a la gente influyente y que era notada por rica, cuidé (también de éstos, a fin de evitarles maltratos; y alzando un escudo alrededor mío, aguanté (*krateron* [κρατερόν]) a los dos bandos [...] y no deje ganar a ninguno sin justicia (*adikōs* [ἀδικῶς]). (5D).

El escudo aquí no es un arma circunstancial del legislador, sino el emblema del hoplita que se piensa a sí mismo como un héroe (ver Loraux, 2018, p. 179). El mojón por otro lado no es únicamente un límite sino la expresión de un *kratos*, como piedra plantada, es decir, como monumento con valor estatutario (p. 185). Solón también canta que “haciendo fuerza por doquier / escapé a la jauría, como un lobo” (24D 25). Y si ha salido airoso es porque ha trabado “la justicia (*dikēn* [δίκτην]) con la fuerza (*biēn* [βίτην])” (24D 16). Laroche comentó la proximidad entre *nomos* y fuerza de este fragmento: “el *nomos*, situado aquí por encima de la *dikē* (δίκτη), es un principio de vida armonizando la fuerza (*bia* [βία]) y el derecho (*dikē* [δίκτη])” (1949, p. 173). Es sugerente que Laroche caracterizara la posición del *nomos* de Solón como “elevada”, vinculándola a algunas fórmulas de Heráclito: “la ley (*nomos* [νόμος]) es también obedecer (*peisesthai* [πειθεσθαι]) la voluntad de uno solo” (173). Es decir, acompañada de una fuerza coactiva, la ley adquiere altura, majestad. Así, siglos más tarde, en el *Banquete de los siete sabios*, a Solón se le concederá la palabra “porque ejercía el poder más elevado y perfecto por haberles dado a los atenienses sus leyes” (151F).

Todo esto nos lleva a una interpretación menos habitual pero consistente del sentido de la reforma de Solón. Teniendo esto en consideración podemos deducir que las figuras del escudo, el mojón cuyo valor y fuerza de ley no podemos descuidar (como límite y monumento), la fuerza y la justicia, la figura del lobo que deambula entre el tirano

y el legislador,²⁶⁴ el *kratos* que otorga primacía y la prerrogativa de dar a cada uno lo que merece, hacen de Solón algo más que un árbitro.²⁶⁵ Deberíamos más bien concluir que Solón encarna la soberanía en su simultánea capacidad de integrar los conflictos y organizar los consensos en un modelo unitario.

En una sentencia, la *stasis* (guerra civil) se opone a *homonoia* (concordia), no a *polis*. Dicho de otra manera, la *stasis* y la *homonoia* son subproductos del campo de acción de la *polis*, espacio soberano organizado en torno al *meson*. No olvidemos que a Solón se le atribuye también la estandarización de las medidas y los pesos (Arist., *Const. At.*, 10 2). A Solón, figura ejemplar del *meson*, se le asigna por tanto la facultad de dar medida a las medidas. Recordemos, nuevamente, cómo Carl Schmitt conceptualizó la soberanía del *nómos* de Píndaro, precisamente, como acto originario (*Ur-Akt*), da la “medida” a toda regulación subsecuente (2002, p. 45). Podemos concluir, por tanto, que más allá del debate de si su reforma fue o no favorable al *dēmos* y en qué grado, es decir, más allá del problema de la oligarquía y la democracia, Solón encarna aquello de lo que la participación cívica está hecha, tanto en el conflicto fratricida como en la *eunomia*, el buen orden de los censos.

Por eso, su reforman no tendría validez si la deserción, la defección o la migración, es decir, la no-participación en el juego del derecho de ciudadanía y su privación, no estuviera castigada de antemano, delineando el campo de acción como espacio autocentrado. La condena a la *atimia* de los desertores en caso de conflicto civil es otra manera de hablar del imperativo de permanencia típicamente cívico cuyos ecos hemos detectado en el mundo colonial, i. e. Brea. Este imperativo es también un imperativo de la comparecencia, así como de la memoria obligada, es decir, de la prohibición de olvidar la *polis* como primer estatuto. La *polis* se puede llorar pero no ignorar. Hemos de tener precaución por tanto al interpretar el sentido del siguiente fragmento: “Yo, de lindero (*horos* [ὄρος]) en la tierra de nadie (*metaikhmioi* [μεταιχμίοι]), me puse (*katestēn*

²⁶⁴ Solón tiene una semejanza con el otro gran legislador, Licurgo, cuyo nombre significa *wolf-obstructer* o quizá simplemente “hombre lobo” (Kunstler, 1991). También legisló instituyendo un centro: “redistribuyó la tierra poniéndola toda en el centro (*eis meson* [εἰς μέσον]) para dividirla (*anadasasthai* [ἀναδάσασθαι]) de nuevo (*ex arkhēs* [ἐξ ἀρχῆς])” (Plut. *Lic.*, 8. 2). Aquí “de nuevo” tiene la carga, no de una redundancia, sino de una refundación, o repetición del gesto fundador. Por otro lado, tanto Solón como Licurgo abandonaron su ciudad: “en el apogeo de su actividad social, los lobos se retiran antes de la fundación de la ciudad” (Paus., 2. 19 3-5).

²⁶⁵ Aristóteles recogerá al respecto: “el árbitro es siempre el más digno de confianza y el que está en medio (*ho mesos* [ὁ μέσος]) es árbitro” (*Pol.*, 1297a).

[κατέστην]) entre los dos” (25D 9).²⁶⁶ Esta “tierra de nadie” no es el yermo libre del nómada o el pastor, del pirata o el viajero, sino el espacio entre dos facciones que en el seno de un territorio definido luchan por la refiguración del mismo.

Es, quizá, a la luz de estos factores como deberíamos comprender la relación entre el tener-parte de los sin parte en Rancière, así como la conceptualización de la democracia elaborada por autores como Claude Lefort.

La reforma de Clístenes como refundación de la ciudad

Antes de abordar la reforma de Clístenes, hemos de apuntar algunos aspectos del período entre los dos grandes reformadores que en la mitología cívica de la democracia fueron precursores e incluso instauradores de la democracia. El siglo VI a. C. es un siglo marcado por la institución de los tiranos especialmente en ciudades costeras expuestas al comercio. Desde un punto de vista estadístico, la continuidad entre democracia y tiranía es fácil de demostrar. En un análisis detallado, Fleck y Hanssen (2004) muestran la correlación entre tiranía y el posicionamiento marítimo favorable al comercio: “de las 15 *poleis* de costa registradas en el periodo arcaico 10 fueron tiranías”. Y de manera reveladora “de las 11 *poleis* que tuvieron tiranías en el periodo arcaico, 10 están registradas como democracias durante el clásico”. Un factor que propició el cambio, según los autores citados, es que el alto riesgo de las inversiones agrícolas en tierras griegas (por ejemplo, los olivos), hacía que su cesión no se encontrara con tanta resistencia o fuera más fácil su apropiación por parte de capas bajas de la población. A la larga ello condujo a una parcelación de la tierra que contrastaba con las aristocracias en las que el régimen territorial no estaba tan segmentado.

La verdad es que las aristocracias fueron más fuertes en regiones del interior con tierras de cultivos capaces de proveer beneficios a corto plazo, siendo menos proclives a la *stasis* intraélite y, por tanto, no quedando tan expuestas a la secuencia histórica que liga la tiranía a la democracia. Moses I. Finley parece sugerir lo mismo cuando escribe que todas aquellas *poleis* que pasaron por la “fase de la tiranía” alcanzaron un alto grado de lo que él califica como sofisticación (1966, p. 45). En la misma línea, Salmon (1997)

²⁶⁶ Nicole Loraux, cuyas aportaciones son indispensables para comprender el fenómeno de la *stasis*, escribe que esa supuesta tierra de nadie coincide con el tiempo suspendido antes del asalto, cosa que alinea a Solón con la tradición guerrera y el paradigma heroico (2008b, p. 178).

argumenta que los tiranos fortalecieron cierto “estado de derecho” (*rule of law*). Esta continuidad histórica también se testimonia en las fuentes en ciertas complicidades intraélite. Clístenes fue arconte durante la tiranía de Hippias en Atenas y Heródoto recoge que el reformador quiso llevar a cabo una emulación de lo que pretendía su abuelo, tirano de Sición (5. 66).²⁶⁷ Sin embargo, no son estas intrigas lo que queremos analizar aquí, si bien en un plano de análisis más detallado puedan tener pertinencia.

Lo que el análisis de Fleck y Hanssen muestra, apoyados en los datos extraídos del monumental volumen *An Inventory of Archaic and Classical Poleis* de Hansen y Nielsen (2004), es que si bien la incompatibilidad ideológica entre tiranía y democracia es incontestable (al menos en el discurso democrático clásico),²⁶⁸ se hace difícil establecer una incompatibilidad de hecho entre ambas desde el punto de vista de sus condiciones históricas. Como muchos autores afirman, lo propio de la tiranía es que ha de apoyarse en el *dēmos* para enfrentarse a otras facciones aristocráticas.²⁶⁹ Aristóteles comprendió que el tirano había de “cultivar la popularidad (*dēmagōgein* [δημαγωγεῖν]) con la multitud” (*Pol.*, 1315b). Los ejemplos históricos apoyan estas conceptualizaciones de la tiranía. Pisístrato de Atenas es de hecho caracterizado por Aristóteles como “popular (*dēmotikon* [δημοτικὸν]) y filántropo (*philanthrōpon* [φιλόνηθρωπον])” (*Const. At.*, 16 7-8). Clístenes de Sición promovió los coros populares en honor a Dioniso (contra el culto a Adrasto), en un gesto de carácter antiaristocrático (Hdt., 5. 92 5). Cípselo rompió con la oligarquía de los Baquíadas e instauró una tiranía violenta que condujo a la democracia (Hdt., 5. 92; Arist., *Pol.*, 1315b). Y Fidón, como Solón, estandarizó las medidas, gesto que no podemos separar de cierta consolidación institucional de la ciudad (Salmon, 1997).

El apoyo del tirano en el *dēmos* no lo convierte en un líder democrático, como hace bien en recordar Cawkell (1995). No se ha de olvidar que la tiranía es típicamente dinástica. Pero sí podemos afirmar que entre el tirano y pueblo se daba una codependencia jerárquica. La diferencia histórica entre reyes y tiranos consiste en que en el marco instituido por Solon, es decir, en la *polis* como comunidad cívica definida en torno a

²⁶⁷ Institucionalmente hablando, la distinción fundamental entre un tirano y un legislador plenipotenciario (Licurgo, Solón) es, fundamentalmente, que el segundo es proclive a la rotación en los cargos. Razón por la cual el *dēmos* se constituyó como un agente indispensable en la correlación de fuerzas en el interior de la *polis*.

²⁶⁸ Leemos en *Las Suplicantes* de Eurípides: “Nada hay más odioso que un monarca (*tyrannou* [τυράννου]) para el Estado” (429). En la misma línea, Rosivach (1998): “El tirano es una figura ideológica, un símbolo de la fe axiomática de la comunidad ateniense en que la monarquía era una forma inaceptable de gobierno”.

²⁶⁹ Para Sian Lewis, por ejemplo, aquello que distingue a un tirano de un rey es su relación con la gente (2009, p. 24). Ver también Lévêque & Vidal-Naquet (1964, p. 26). Gustave Glotz afirma que el tirano compite con los oligarcas y al hacerlo eleva al *dēmos* (1998, p. 21).

criterios crecientemente formales, las relaciones de codependencia adquieren un sentido nuevo. Por un lado, la monetización de la sociedad contribuyó, sin que desaparecieran, al debilitamiento de las reciprocidades aristocráticas de corte arcaico. Al respecto es sintomático que las primeras evidencias de monedas acuñadas datan de hecho de la época de Pisístrato (Kurke, 1999, p. 68). Desde un punto de vista individual, el tirano es retratado como alguien que ambiciona riquezas bajo la forma del dinero. En la *Política* escribió que, si el rey ambicionaba el honor (*timē*), el tirano hacía lo mismo con el dinero (*khreēmata*) (*Pol.*, 1310a).²⁷⁰ En su *Constitución de los atenienses* Aristóteles escribe que Pisístrato se asentó en una colonia, amasó una fortuna y contrató un cuerpo de mercenarios (15). Por su parte, Heródoto relata que Polícrates acuñó moneda de plomo bañada en oro y le atribuye una armada de mercenarios a sueldo (3. 56 y 3. 46). Aunque el tirano no se desliga nunca del ideal aristocrático de la reciprocidad, es una figura que expresa una crisis. En contraste con una economía del don, acuñar moneda implica desligar el valor del bien del de su poseedor. Brevemente, en un mundo crecientemente monetizado, el tirano afirma y rompe las alianzas basadas en la *philia* aristocrática.²⁷¹ Y su problemático estatus queda atravesado por un *ethos* utilitario que emplea el dinero como medio y aspiración.²⁷²

El carácter impersonal del dinero casa bien con la pretendida omnipotencia del tirano, que tiende a concentrar en su persona la institucionalidad cívica (ver Seaford, 2004, p. 214). No es casual que el tirano se presente típicamente como una figura altamente aislada que hizo un uso centralizado de las instituciones (Salmon, 1999). En coherencia con el deseo de concentrar el mando en una única instancia y apartar a la aristocracia, todas las tiranías suprimieron el Consejo (*boulē*) (Fleck & Hanssen, 2004). En línea con ello, a Pisístrato se le atribuye la formación de una guardia personal a su

²⁷⁰ Los tiranos entendían su posición, argumenta Aristóteles, como un medio para la adquisición de más riqueza (1311a 9-11).

²⁷¹ “En el mundo de Polícrates es imposible distinguir a los amigos de los enemigos, lo propio de lo ajeno” (Kurke, 2001, p. 105).

²⁷² Sobre esta base con la figura del tirano se instaura una nueva racionalidad política con un marcado carácter instrumental. La tragedia explota justamente esta tensión mediante su contraposición con figuras o cuestiones que llevan una fuerte carga de incondicionalidad que rompe con esa lógica utilitaria. En *Antígona*, Creonte cree que sus más cercanos están en las tinieblas “tramando (*tekhnōmenōn* [τεχνωμένων]) alguna maldad” (1035); también llama “ladrona” a Antígona (1037); e interpreta que sus enemigos buscan una ganancia monetaria: “enriqueceos si queréis y traficad con el electro de Sardes” (1038). En definitiva, Creonte y Antígona tienen dos concepciones divergentes del beneficio (*kerdos*). Preocupados por las ganancias que otros puedan obtener a sus espaldas, figuras como la de Creonte en *Antígona* o Edipo en *Edipo-rey* no hacen sino testimoniar este cambio de paradigma. Algo que los caracteriza a ambos es que son incapaces de concebir que sus aliados no se muevan por un interés instrumental. Para un comentario, ver Segal (1964).

alrededor (Arist., *Const. At.*, 14). La concentración institucional se expresa también en el hecho de que Pisístrato llegó a confundir el tesoro público con su hacienda: prestaba personalmente a los necesitados y cobraba el diezmo de lo que se producía (16 2-4). La cohesión de la ciudad quedó probablemente reforzada, no solamente por el poder igualador de la moneda en la transacción, sino por su dimensión institucional como moneda acuñada o *nomisma*. No se ha de olvidar que el héroe democrático por excelencia, Teseo, fue promocionado justamente por los pisistrátidas, a los que se les atribuye una *Teseida* del siglo VI (Walker, 1995). Teseo encarna el buen monarca en el que un tirano como Pisístrato se podía reflejar, como hará después el *dēmos*.

En este cruce de factores, que quiere ser orientativo, podemos comprender que Pisístrato llegara a legislar de acuerdo con un espíritu cívico. Aristóteles escribe que “administraba todo de acuerdo con las leyes” e “instituyó a los jueces por demos” (*Const. At.*, 16). También escribe, en un apunte sugerente en relación con la reforma democrática, que la tiranía había cancelado las leyes solonianas, lo que permitió una reorganización administrativa más popular con Clístenes (22 1). Es justamente el heredero del mencionado tirano Polícrates de Samos, Meandrio, quien declaró la *isonomia*. La proximidad histórica difícilmente puede ser mayor que en este episodio. Podemos concluir por tanto que el tirano, mediante el fortalecimiento del *dēmos* frente a los aristócratas y la gestión ahora cívica y pragmática de su monarquía, ahondo en la consolidación institucional de la ciudad que eventualmente lo eliminaría.²⁷³ Heródoto pone en boca de Periandro que “la tiranía es una cosa peligrosa” (3. 53 4). La regularidad histórica en este aspecto es incontestable y la gran mayoría acabó en el exilio o asesinados (Fleck & Hanssen, 2004; Salmon, 1999).

Si tenemos en cuenta estos aspectos, es decir, el fortalecimiento del *dēmos* que pasa a ser agente histórico, la formalización creciente de las relaciones políticas a causa del empleo creciente de la moneda y el proceso de cohesión y centralización institucional durante la época tiránica, estamos en mejor lugar de evaluar la reforma de Clístenes. Es ante el vacío de poder que el tirano deja, ante el lugar del poder como lugar vacío ocupable, que el *dēmos* emprende una revolución insólita. Una nueva insurrección

²⁷³ Cawkwell (1995) argumenta, creemos que con razón, que las tiranías no eran gobiernos populares. De hecho, se caracterizan por ser dinásticas, como hace bien en recordar. Pero sí suscribe la tesis de la riqueza como elemento esencial a la prominencia de los tiranos. Nuestro análisis no quiere probar si el tirano es o no popular, sino que históricamente contribuyó al fortalecimiento de las clases populares, como muestra el hecho de que prácticamente ninguna tiranía restableció un régimen oligárquico. Nos interesan por tanto no las intenciones de los tiranos (el “espíritu” de la tiranía), sino las condiciones históricas de una tendencia.

popular dio pie a la reforma de Clístenes en el 506 a. C., que trajo consigo lo que Josiah Ober (2005) ha denominado “cambio epistémico” (*epistemic shift*). Este giro epistémico implicaría un “sustancial y relativamente repentino cambio en la manera en que los atenienses pensaban, hablaban, y se comportaban el uno con el otro”.

Las intrigas del episodio no nos interesan, pero sí diremos que el pueblo se levantó contra un intento de implantar una constitución de corte oligárquico por parte de Iságoras y Cleómenes que implicaba la disolución del Consejo (Hdt., 5. 71-2; Arist., *Const. At.*, 20). Es cuando las capas populares sitian la Acrópolis. La manera en la que las fuentes se refieren a esta multitud se nos antoja clarificador. Heródoto hace una referencia vaga “al resto (*hoi loipoi* [οἱ λοιποὶ]) de atenienses” que sitiaron la Acrópolis durante dos días (5. 71-2). Y Aristóteles se refiere a la multitud (*to plēthos*) y al *dēmos*. Josiah Ober (2005) describe esta multitud insurrecta como un “cuerpo socialmente diverso que incluía hombres de *status* hólita y thētes (subhólitas libres)”. Estas precisiones son importantes porque ni uno ni otro se refieren a una facción específica, sino a la multitud, al pueblo y “al resto” de los atenienses, que conformarían algo así como el ejército irregular de cualquiera. No se trata por tanto de una sedición o una *stasis*, una lucha de facciones, sino un evento de otra naturaleza.

En primer lugar, se disuelven las cuatro tribus gentilicias con el propósito de “distribuir (*syneneime* [συνένειμ]) toda la población en diez tribus” (Arist., *Const. At.*, 21 2). La institución de un Consejo de 500 miembros elegidos al azar a partes iguales entre las diez tribus; en tercer lugar, “dividió (*dieneime* [διένειμε]) asimismo el territorio (*tēn khōran* [τὴν χώραν]) por demos (*kata dēmous* [κατὰ δήμους])” en tres distritos (costa, urbe y campo) (21. 4). El problema de la participación, del tener-parte (*methexis*), parece ser central en esta readministración del Ática. La razón que condujo a la redivisión (*dianemō*) y reinscripción de los derechos de ciudadanía consistía según Aristóteles en que “cada uno participara (*metekhēi* [μετέχηι]) de todos los distritos”. Y para que esa participación se diera en virtud del nuevo principio igualitario, se distribuyeron los ciudadanos al alzar, por sorteo, en cada uno de los tres distritos creados. Sustituyó el patronímico por el demótico como método de identificación para que los nuevos ciudadanos (*neopolitai*) no fueran revelados o acusados públicamente por su ascendencia, entendemos, extranjera.

La reforma acabó con la centralidad del linaje como criterio de clasificación de la población, tanto como con la riqueza del censo soloniano. Aristóteles afirma que la nueva organización era “más popular” (*dēmotikōtera* [δημοτικωτέρα]) (*Const. At.*, 22). Y el

dēmos, en su indistinción, se vuelve ahora la figura y el referente de la ciudad tomada en su conjunto. El juramento del Consejo, que se instituyó en el 501 a. C., afirma en la versión de Pseudo-Demóstenes que “aconsejarán lo mejor para el pueblo de los atenienses (*tō dēmō Athēnaiōn* [τῷ δήμῳ Ἀθηναίων])” (Dem., 59 4).²⁷⁴ Se instituyó el ostracismo, sobre el que trataremos más adelante, que consistía en la posibilidad de expulsar anualmente a un ciudadano, debido a la “desconfianza ante los altos cargos (*tais dynamesin* [ταῖς δυνάμεσιν])” (Arist., *Const. At.*, 22. 3). El abandono del calendario lunar por uno laico dividido en diez meses (una por tribu) hizo que la organización del tiempo se calcara sobre la del espacio (Lévêque & Vidal-Naquet, 1964, p. 18).

No creemos que la reforma pueda ser atribuida a Clístenes ignorando el impulso popular que hubo detrás. Aristóteles recoge algo así como un eslogan —“no pretender distinguir las tribus (*mē phylokrinein* [μὴ φυλοκρινεῖν])” — que en el texto parece interpretarse menos como una directriz política popular (*Const. At.*, 21 2). Dicho esto, no creemos que nuestra relación con la democracia como objeto de pensamiento deba estar determinada únicamente por el momento de la insurrección y el espíritu de la reforma. Nos interesan tanto el acontecimiento como su forma histórica específica. En ese sentido, no estamos de acuerdo con Jacques Rancière y Miguel Abensour, en diálogo con Jean-Luc Nancy (2010), cuando defienden que la democracia es un modo de actuar. En este texto menor que tomamos como ejemplo de la mirada habitual sobre la democracia, Abensour defiende que la democracia es una forma de acción (*agir*), pero no un régimen político. Al hacerlo, Abensour despoja a *kratos* de todas las cualidades históricas que lo asocian a un ejercicio vertical del poder, para convertirse en un tipo de agencia y empleo de la fuerza neutra.²⁷⁵

Si esta puntualización resulta pertinente es porque reducir *kratos* a actuar (*agir*) oscurece nuestra relación con la democracia como objeto de reflexión. Brevemente, en la revolución que dio pie a la democracia el pueblo no actuó, sino que se impuso y mandó, definió un territorio y se hizo con una autoridad. Abensour, a pesar de la obvia contradicción en los términos, apoya su concepción de la democracia en una reforma que

²⁷⁴ En la versión de Lisias leemos: “aconsejar lo mejor para la ciudad (*polei* [πόλει])” (Lys., 31. 2).

²⁷⁵ Benveniste (s.v. *krátos*) resume los significados de *kratos* así: por un lado, el término remite a “la noción física o moral de ‘prevalencia’, de ‘ventaja’ en el combate o la asamblea: *kratos*”; por otro lado, remite a “la noción física de ‘duro’” en el sentido de lo “brutal, cruel, penoso”. El segundo sentido toma un valor social o político y se caracteriza por una connotación desfavorable. Chantraine (s.v. κράτος) analiza el término de manera semejante. El término significa dureza, pero también como “fuerza física que permite triunfar, de ahí ‘victoria, poder, soberanía’”. El verbo *krateō* (κρατέω) significa «ser amo de, reinar sobre, poseer, guardar».

tiene todos los rasgos de un régimen político soberano (la reforma de Clístenes). En un sentido histórico estricto, la reforma instituyó una forma de gobierno que reemplazó la tiranía. Referirse a la reforma de Clístenes es referirse, por tanto, a cierta organización del poder y la refiguración de la soberanía política, con toda la carga coactiva que ello pueda tener, a no ser que arbitrariamente hagamos abstracción de la especificidad histórica de la reforma para privilegiar el momento de la insurrección.

Es cierto que el *dēmos* ha arrebatado la ciudad a sus propietarios, como afirma Rancière (Rancière & Panagia, 2000). Pero la prescripción popular de no emplear el nombre del padre (patronímico) no convierte el espacio cívico en un lugar de cualquiera. La ciudad no dejó de concebirse como propiedad, es decir, bajo el horizonte de la *hexis*. La *polis* se toma o tiene y, por tanto, tiene unos propietarios que no son por definición cualquiera. Es decir, la reforma de Clístenes recalificó los términos según los cuales las inmunidades eran repartidas en un ámbito restringido. Como escribe Rancière en su artículo «La division de l'arkhé», Clístenes instituyó el lugar del ciudadano como “lugar abstracto, cortado del orden del nacimiento” (2000, p. 59). Pero a este respecto, el argumento de Lévêque y Vidal-Naquet según el cual la reforma de Clístenes habría sido modelada a la luz de la fundación de las colonias nos resulta especialmente iluminador (1964, p. 68 ff.). No tanto por la hipotética filiación histórica entre ambos fenómenos, sino porque reconocemos en la reforma de Clístenes los rasgos de refundación de la ciudad a partir de la creación de una espacialidad homogénea y restringida.

De ahí que la institución de un espacio isótopo comporte una serie de ambigüedades que, creemos, no deberíamos ignorar. El gesto democrático tiene el valor de sustituir la progresión temporal y genealógica por una espacialidad jurídicamente homogénea. Pero este espaciamiento que supera el cosmos gentilicio no se desprende en ningún momento de la determinación jurídica de la tierra. Tomemos como ejemplo el *demo*, unidad o célula administrativa básica de la democracia. Desde un punto de vista censal, el *demo*, gobernado por el *demarca*, tenía la obligación de registrar a los ciudadanos de pleno derecho y discriminar a los que no lo eran (ver Hansen, 1999, p. 96). Ello era exigido, por ejemplo, en vistas a una eventual leva militar que era obligatoria y que analizaremos.²⁷⁶ Pero también para participar en las magistraturas. Cada ciudadano era inspeccionado (*dokimasia*) antes de ser sorteado, para asegurar la veracidad de su

²⁷⁶ Prueba de ello, el campesino de *Acarnienses* anhela, para seguir su vida en paz, quedar “liberado del servicio militar” mediante una potencial tregua con los espartanos (Ar., Ac., 25). Misma idea en *Paz* (521).

ciudadanía. Es decir, aunque no hubiera un censo centralizado, el demo llevaba a cabo cierto control censal de la población.²⁷⁷ Esto explica que en Aristófanes el demo adquiere un aire disciplinario: “debían ir caminando a casa del maestro de música, los de un mismo distrito y en orden (*eutaktōs* [εὐτάκτως])” (*Nu.*, 964-5).

Estas cuestiones, que tienen que ver con la administración de los ciudadanos, son valoradas positivamente por Lévêque y Vidal-Naquet, para quienes el mítico sinecismo de Teseo, con sus referencias a la unificación del Ática, la concentración poblacional y la progresiva minusvaloración de la libre movilidad, llega con la reforma de Clístenes a su fin, es decir, a su culminación o su forma más perfecta (1964, p. 17). La “mezcla” efectuada por Clístenes promovió la indistinción generalizada de cada ciudadano, cosa que, como hemos expuesto ya, atentaba contra las solidaridades y fidelidades del *genos*. Como las colonias, la nueva *polis* se asemeja, desde un punto de vista formal, al cosmos de Anaximandro: jurídicamente, cualquier punto del Ática está ahora a la misma distancia que cualquier otro punto.²⁷⁸ Las relaciones entre aristócratas, por el contrario, son relaciones de lealtad no transitivas. En contraposición con la distribución de los individuos en un espacio abstracto, “la tribu y la región limitan por las lealtades que se profesan” (Seaford, 2012, p. 69). El efecto de la reforma Clístenes reside justamente en “aumentar la homogeneidad de la población, como ciudadanos de Atenas”. Todos los miembros de la comunidad son equidistantes respecto a un centro común y una *arkhē* impersonal compartida.

Tal como lo analizó Jean Pierre Vernant (1964), el gesto isonómico consiste, justamente, en poner la *arkhē* en el centro. Pero ¿no es este un gesto de centramiento que asume el *meson* como la forma privilegiada del ser en común? La reforma de Clístenes radicaliza en este sentido la concepción jurídica de la ciudad como entidad autocentrada, perfecta en su interioridad, pero ciega al exterior. Constituye, en la historia parcial y progresiva que venimos trazando, un momento de especial relevancia porque declara una igualdad cautiva. Empleamos esta expresión porque en una de las primeras apariciones del término *isonomia* se lleva a cabo una doble operación de igualación y jerarquización

²⁷⁷ En Aristóteles leemos sobre la existencia de un censo que tiene como finalidad comparar el importe total de la tributación al erario con el de otros años: “cada año en las ciudades que se renuevan anualmente, y en las mayores cada tres o cinco años” (*Pol.*, 1308a 35)

²⁷⁸ En la cosmología de Anaximandro, el universo se sostiene por la equidistancia respectiva de sus elementos, con una tierra cilíndrica en su centro, también equilibrada por la relación recíproca de sus antípodas: “Su forma es circular, redonda, semejante a una columna de piedra; nosotros nos movemos en una de sus superficies planas, pues hay otra antípoda” (DK 12 A 11). Sobre la cosmología de Anaximandro: ver Kahn (1960).

que queremos mostrar. Como hemos adelantado en la introducción, la primera declaración de la *isonomia* registrada, en la isla de Samos y no en Atenas (522 a. C.), relata Heródoto que Meandrio, heredero del tirano Polícrates, declaró la *isonomia* en términos negativos como una relación no despótica: “Polícrates no tenía mi aprobación cuando ejercía un poder despótico sobre los hombres que ahora son sus iguales (*despozōn andrōn homoion* [δεσπόζων ἀνδρῶν ὁμοίων])”. Razón por la cual exclama: “pongo el poder en el centro (*es meson tēn arkhēn titheis* [ἐς μέσον τῆν ἀρχὴν τιθεῖς]) y proclamo para vosotros la igualdad de derechos (*isonomiēn* [ἰσονομίην])” (Hdt., 3. 142 2).

Es decir, Meandrio declara la igualdad a condición de renunciar al mando. Esta renuncia, por otro lado, es indistinta a la tipificación del mando: *despozein* y *arkhein* son para nuestro personaje o para Heródoto equivalentes.²⁷⁹ Especulativamente hablando, la renuncia a la *arkhē* pone en suspenso el vínculo soberano legítimo e instituye un tipo de reciprocidad no-despótica. La igualdad conlleva, por tanto, una carga negativa que problematiza el vínculo político como realidad autoevidente. Sin embargo, Heródoto escribe que Meandrio erigió un altar a Zeus Eleuterio (Zeus liberador) y que “a su alrededor, fijó los límites de ese sagrado recinto” (un *temenos*) (Hdt., 3. 142 2). La declaración igualitaria está por tanto marcada por la división o recorte de un espacio de valor religioso y jurídico. Este recorte espacial hallará su eco en Atenas en un momento bien específico. Richard Seaford nos da una pista interesante cuando escribe que “las reformas de Clístenes desarrollaron la definición limitadora del cuerpo ciudadano, el ágora misma se convirtió hacia esa época en un espacio definido mediante la erección de mojones” (2012, p. 68). Como en el caso de Samos, la institución igualitaria del espacio coincide con un acto de delimitación espacial.

Como vio Gernet, un mojón es “piedra plantada” y como tal “expresa un *kratos* (‘poder’)” (en Loraux, 2008, p. 185). El mojón, como tendremos tiempo de explicar, es límite y monumento, divide y erige, espacia y domina. Jacoby afirma, en coherencia con lo que hemos expuesto, que, a pesar de la nueva redistribución administrativa de Clístenes, las “*arkhai* se quedaron en la ciudad” y “la autonomía de los demos era mucho más limitada que aquella de las *poleis* de Cécrope” (1949, p. 126). No olvidemos que el monumento de los héroes epónimos, encarnación de la nueva estructura tribal ateniense, se situaba también en el Ágora, afianzando la ascendencia monárquica de la democracia. El sentido de esta ascendencia consiste, creemos, en que lo que monarcas y demócratas

²⁷⁹ Tras referirse a Polícrates, Meandrio renuncia al mando en estos términos: “se me ofrece pues la oportunidad de imperar (*arkhein* [ἄρχειν]) sobre vosotros” (Hdt., 3. 142 3).

clásicos tienen en común es la fuerza de poder imponer el vínculo de la reunión.^{280, 281} La persistencia de la figura del rey (en monumentos o en el teatro) alude a Atenas en sí misma, como entidad autocrática y soberana.

Es en este sentido que la participación democrática intensificó la existencia jurídica del espacio cívico. Es cierto que, en adelante, la ciudadanía pasará a ser “una cuestión de definición, no de nacimiento” (Laroche, 1949, p. 92). Pero definir la ciudadanía es un acto jurídico investido con toda la fuerza del derecho. Digámoslo así: jurídicamente definir significa estatuir. Es la razón por la que, a pesar de romper con el vínculo naturalizante del linaje, la ciudad democrática no se convirtió en una suerte de lugar de paso, ni tampoco concibió su divisibilidad, sino que redefinió las condiciones según las cuales se reconstituía un interior en oposición a un exterior, fortaleciendo el vínculo de la ciudadanía con el suelo modelado a partir del paradigma de la concentración.

En una última nota, debemos recordar una decisiva excepción en la institución del sorteo. En su aclarador ensayo *Principes de gouvernement représentatif* (1995), Bernard Manin analiza cómo la generalización del sorteo hizo que cualquiera pudiera ejercer los cargos. Por ponerlo en números, de 700 posiciones institucionales y de gobierno, 600 eran decididos por lotería y los cargos duraban un año (p. 24). Este notable proceso de indistinción en cuanto a la cualificación hizo que la asamblea, instancia de decisión soberana ahora poblada tanto por jornaleros y artesanos como por eupátridas, se convirtiera en un espacio donde la toma de la palabra se cedía literalmente al “primero que lo desee” o “primer voluntario” (p. 28). El valor de este tipo de participación no puede ser desdeñable desde un punto de vista igualitario. Sin embargo, hubo dos magistraturas cuya elección podía no ser sorteada y además rompía con el principio de rotación en los cargos: los altos funcionarios militares y los gestores de las altas finanzas. Resumiendo, la defensa y la hacienda, expresiones ejemplares de la violencia fundadora y conservadora del derecho, de los que depende en gran medida la fuerza jurídica de la definición de ciudadano, se protegieron de los potenciales efectos anarquizantes de la *isonomia*. La

²⁸⁰ En su obra *The Discourse of Kingship in Classical Greece*, Carol Atack escribe del rey democrático que “su presencia sugiere que la democracia depende de un marco cultural, religioso y político no democrático, que genera la unidad de la ciudad” (2019, p. 40). Es cierto que el rey no es una figura homogénea en la mentalidad clásica. Creonte es empleado en *Antígona* como ejemplo del mando tiránico y Jerjes y Darío encarnan en *Persas* a monarcas fallidos. Sin embargo, la democracia clásica no prescindió de la referencia a la realeza, ya sea como mito soberano de legitimización del mando democrático o como ejemplos de formas deficitarias del principio monárquico.

²⁸¹ Filiación que podríamos resumir con la siguiente cita: “el poder de hacer justicia es un privilegio real: en Homero y en Hesíodo son los reyes, portadores del cetro, los que dictan las sentencias. En la Atenas democrática de Pericles ese poder real lo ejerce el pueblo” (Flacelière, 1989, p. 277).

excepción al sorteo y la excepción soberana establecen una relación de complementariedad que salva la integridad de la *polis*.

2. 2. 6. La *Arqueología* de Tucídides I. Ganar el comienzo

El proceso de reformas que hemos analizado de manera resumida, centrándonos en los aspectos que creemos que son más pertinentes en nuestra exposición, muestra que el proceso de politización coincide con un proceso de concentración e integración que caería dentro de lo que podemos llamar paradigma de la concentración poblacional. No son mitos, aunque no estén exentos de trazas míticas, pero nos resultan decisivos para comprender la ciudad como unidad histórica, política tanto como ideológica. La reforma de Solón ha ilustrado, más allá del problema de las clases censitarias, la unidad de la *polis*, su constitución como centro de sentido en relación con el cual se lleva a cabo una repatriación y la inmanencia de la *stasis* respecto a la *polis*. La reforma democrática de Clístenes ha permitido llevar a cabo una primera aproximación a la naturaleza administrativa de la reforma, así como a la problemática relación entre una igualdad declarada y una soberanía incuestionada. En resumidas cuentas, la reforma de Clístenes ha eliminado el linaje como fuente de derecho, pero no la ha despojado de rigidez jurídica. Ahondaremos en la expresión histórica de estas ideas en el siguiente capítulo.

Nos gustaría concluir este recorrido con lo que creemos es el epítome del mito de fundación como mito de concentración poblacional. Su relevancia se ve acentuada porque nos sitúa en el corazón del mundo clásico, al final del siglo V a. C. Las líneas introductorias a la *Historia de la guerra del Peloponeso*, también llamadas *Arqueología*, son de especial interés en nuestro estudio porque explicitan, bajo la forma de un relato mítico sobre los orígenes, una serie de cualidades típicas de la *polis* clásica y, en especial, la Atenas llamada imperial (cualidades que por otro lado venimos trazando). Si nos interesa el análisis de la *Arqueología* es porque se dan en ella, de manera relativamente inédita, la convergencia del mito de concentración poblacional y la idea de acrecentamiento (*auxēsis*). Ambas cuestiones se concretan en la noción de potencia o *dynamis* de una ciudad, que en su contienda con otras *dynameis* puede otorgar *kratos* (preponderancia, primacía) y, mediante el *kratos* consolidar una posición histórica con valor de *arkhē* (mando).

Podemos aclarar esta correlación apoyándonos en Aristóteles. Para el filósofo, la ciudad tiene como finalidad su autoconservación como potencia. Natural e inmanente al ser del hombre, la *polis* se pone a sí misma como finalidad y destino natural del hombre. En un plano general, la autosuficiencia o autarquía de la *polis* supone una población suficiente e implica un territorio (*Pol.*, 1326a-b). Pero lo que es relevante, escribe Aristóteles, es que sea grande (*megas*) para procurar felicidad. Al respecto, ni un gran territorio ni una gran población hacen necesariamente que una ciudad sea grande. La grandeza se mide desde el punto de vista de la potencia (*dynamis*) (1326a 7). Una ciudad grande es una ciudad poderosa. Si ha de ser autárquica, en virtud del imperativo de felicidad o *eudaimonia*,²⁸² se sigue que lo es en tanto que potencia. Resumiendo, la autonomía de la *polis* supone el cuidado y el fortalecimiento de su propia *dynamis*.

La *dynamis*, es obvio, no se conserva como quien conserva un objeto inerte. En la *Retórica* Aristóteles explica la necesidad de hacerse con recursos en relación, justamente, con su acrecentamiento: “De este modo, el que piense dar consejos sobre la adquisición de recursos convendrá que conozca cuáles y cuántas son las ganancias de la ciudad, a fin de, si alguna ha sido omitida, reponerla, y si alguna es escasa, acrecentarla (*auxēthē*)” (*Ret.*, 1359b 25). Este acrecentamiento de recursos implica una lógica económica que obliga a deshacerse del gasto superfluo. Es importante retener que, al introducir la idea de gasto superfluo, Aristóteles no distingue entre gasto y no-gasto sino entre una inversión superflua y una que no lo es. La segunda proveerá el aumento de las ganancias de una ciudad y, por lo mismo, su fortalecimiento. De manera reveladora, esta breve mención relativa a las finanzas concluye con una lista de temas de los que la retórica ha de versar, que incluye, además de las importaciones y exportaciones, la guerra, la paz y la defensa del territorio. La noción de *polis* comprende, por tanto, una violencia ofensiva y defensiva frente a elementos hostiles. En pocas palabras, Aristóteles piensa la ciudad como una potencia económica, política y militar, aspectos dentro de los cuales estaría comprendida la felicidad en su sentido político.

Estos temas están prefigurados en Tucídides de forma clarificadora. En Tucídides la *dynamis* es un hecho financiero, militar y político según el cual las ciudades se juegan un estatus que se resuelve en términos de mando u obediencia. La *Arqueología* es el breve

²⁸² “Los más creen que la ciudad para ser feliz (*eudaimonia* [εὐδαιμονία]) debe ser grande; pero si bien en esto están en lo cierto, desconocen por completo qué ciudad es grande y cuál pequeña, porque juzgan que la ciudad grande lo es por el número de sus habitantes, cuando se debe mirar más bien, no la población, sino la potencia” (*Pol.*, 1326a 8-13)

relato mítico en el que se explica cómo hemos llegado a ese momento histórico que Aristóteles eleva al rango de objeto teórico. Por un lado, Tucídides describe un proceso de concentración poblacional, en línea con el resto de los mitos de fundación. El motivo de la dispersión originaria es, como venimos delineando, un lugar común entre los clásicos. En general la movilidad parece enemiga de la acumulación y de la constitución de una posición histórica con valor de *arkhē*.

El mismo diagnóstico histórico inaugura el texto de Tucídides, en términos casi homologables. Como ha reparado de manera relevante Pascal Payen (2006), en la prehistoria de la *polis* que Tucídides presenta, los hombres no se rigen por ninguna relación de mando del tipo *arkhein/arkhesthai*, como atestigua el hecho de que no haya ninguna ocurrencia del sustantivo *arkhē* en las primeras líneas del texto. Una de las funciones de la *Arqueología* es por tanto jerárquica: se trata de mostrar la inferioridad del pasado respecto al presente. En esta historia jerárquica lo que el presente gana es justamente el comienzo, la *arkhē*, en un doble sentido. Los orígenes, la prehistoria de los primeros griegos, no conforman comienzo alguno en un sentido propio. La dispersión originaria es sinónimo, para Tucídides, de ausencia de comienzo. Es cuando esa dispersión fue progresivamente neutralizada mediante un proceso de concentración poblacional cuando los hombres ganan justamente el principio y, por lo mismo, un orden político culturizado.

En otros términos, la inferioridad del pasado es asimilable a una movilidad no sancionada por la *polis*, precondition de la guerra que el historiador reporta. El primitivo es, como Aquiles temía ser, un migrante, *metanastēs*: “es evidente que el país ahora llamado Helas no tenía en la antigüedad una población asentada; por el contrario, las migraciones (*metanastaseis* [μεταναστάσεις]) eran frecuentes” (Th., 1. 2). Para Tucídides, que piensa en el marco de una economía monetizada, esta migración de los primeros griegos es interpretada como un signo de debilidad, y esa debilidad está vinculada a la pobreza o falta de dinero (*akhrēmata*) (1. 11). Yvon Garlan se hace eco del hecho de que, en su *Arqueología*, Tucídides atribuye a las sociedades primitivas un déficit de reservas de dinero vinculado al hecho militar: “Para Tucídides, como para la mayoría de sus contemporáneos, en primer lugar Pericles, la muralla, primer y principal signo externo de riqueza de una ciudad, caracteriza así una etapa particular del desarrollo de la civilización en Grecia” (1999, p. 335).

Lo que la *Arqueología* parece sugerir, de forma sencilla, es que los antiguos no crecían porque se movían con facilidad. Tucídides describe una economía de la no-

acumulación altamente móvil, es decir, una situación de seminomadismo donde la amenaza de agresión se compensa con la facilidad de desplazarse y se paga al precio de la ausencia de excedente de dinero (*periousia khrēmatōn*):

Como no había comercio y no tenían relaciones libremente unos con otros ni por tierra ni por mar y, por otra parte, cada pueblo cultivaba su tierra solo en la medida indispensable para vivir de ello, y no tenía excedentes de riqueza (*periousian khrēmatōn* [περιουσίαν χρημάτων]) ni plantaba vides y olivos (ya que no se sabía cuándo vendría otro a quitarles lo suyo, y más que no tenían murallas), y, por último, como estimaban que en cualquier parte conseguirían la comida diaria indispensable, emigraban sin dificultad, y debido a ello no eran poderosos, ni por el tamaño de sus ciudades ni por sus recursos en general. (Th., 1. 2).

Lo que nos interesa sobre el pasaje es la correlación entre la ausencia de excedente (*periousia*) y la facilidad de partir (*apanistēmi* [ἀπανίστημι]).²⁸³ Del argumento del historiador se puede inferir que los antiguos no acumulaban porque migraban. Pero la lectura inversa es también posible: los antiguos podían migrar con facilidad porque no acumulaban. No se enfrentaban, en resumidas cuentas, al problema de la acumulación (muros, redistribución, clases) e ignoran la racionalidad económica clásica, el *logos oikonomikos* (Descat, 2010). Es sugerente, al respecto, que Tucídides aprecie entre bárbaros y jonios una relación paradójica con el dinero. No teniendo suficiente acumulado, hacen gala de costumbres menos austeras. Por ejemplo, los jonios, que viven en la levedad y la fragmentación, no alcanzaron con la misma rapidez la sencillez de la moda actual y llevaron por mucho tiempo sujetadores de oro con forma de cigarra (Th., 1. 6). Formaba parte, probablemente, del gusto de la época. Aristófanes califica la cigarra de oro como una antigualla en *Nubes* (985). En todo caso, es quizá una apreciación justa. Como escribe C. J. Emlyn-Jones los dioses homéricos eran dioses jonios en un sentido concreto: eran deidades de gente migrante “desprendidos del culto tradicional y las asociaciones geográficas” (1980, p. 85). El estereotipo según el cual los jonios eran dados al hedonismo y la mollicie militar, a la mixtura y falta de unidad, así como al afeminamiento, contrastaba en el mundo clásico con el ideal viril militar ateniense, imagen que estaba bien afianzada en la Grecia occidental clásica, aunque la mayor parte de las ideas filosófico-políticas que importaron nacieron justamente en Asia menor.²⁸⁴

²⁸³ LSJ, s.v. ἀπανίστημι. “A. make rise up and depart, send away”.

²⁸⁴ Recordemos que en Baquílides (XVII) los jonios son presentados como los súbditos afeminados (*habrobios*) del soberano (*anax*) Teseo. Para un estudio en profundidad, ver Emlyn Jones (1980).

Este reparto de valores nos resulta esencial para comprender las premisas sobre las cuales se sostiene la antropología política que cuya expresión más conocida es la del animal político o *zōon politikon*.

Por su parte, el ornato innecesario es pensado por Tucídides, en línea con autores clásicos como Platón, como un signo de deficiencia que el historiador concibe, en su historia progresiva, como un remanente del pasado: “los lacedemonios fueron los primeros que usaron vestidos sencillos y de la moda actual” (1. 7 3). La renuncia a lo superfluo es interpretada como un signo del igualitarismo espartano: “fue entre ellos donde los ricos primero adoptaron en todo lo demás un género de vida casi igual al de la multitud”. En la *Arqueología* la austeridad que se identifica con la virtud cívica llega con la ciudad amurallada, convenientemente sedentaria y autorizada públicamente por el cuerpo de ciudadanos hoplitas cuyo *kratos* se expresa en la solidez de la falange, el impulso bélico y la majestad de la ley. Este reparto de valores permite a Tucídides adelantar su tesis central: solo pensándose austera y estando fortificada es la ciudad capaz de “crecer” (*auxēthēnai* [αὐξηθῆναι]) (1. 12), emprendiendo el camino hacia una culturización adecuada. La austeridad por tanto es sinónimo de prosperidad, dureza bélica y acumulación.

El acrecentamiento (*auxēsis*) exige para Tucídides concentración poblacional, causa necesaria de la grandeza de toda ciudad. Epidamno, por ejemplo, “se hizo muy fuerte y populosa” (*dynamis megalē kai polyanthrōpos* [δύναμις μεγάλη καὶ πολυάνθρωπος]) (Th., 1. 24).²⁸⁵ Pero no siendo una causa suficiente, exige la centralización institucional del territorio. De ahí que el historiador se apoye en la figura mítica de Teseo, lugar común del discurso griego sobre los orígenes, como hemos visto. En el libro segundo, el historiador aduce que “cuando Teseo subió al trono (*ebasileuse* [ἐβασίλευσε]), como era a más de inteligente poderoso (*dynatos* [δυνατὸς]), además de organizar en otros términos el territorio, eliminó los consejos y magistraturas de las demás ciudades y las unificó con la ciudad actual, designando un solo Consejo y un solo Pritaneo; y obligó a todas las poblaciones a que, aun continuando cada una habitando su propio territorio como antes, tuvieran a la sola Atenas por capital” (2. 15). Es importante recalcar que, para Tucídides, el proceso de unificación tampoco estuvo libre de coacción: las diferentes *arkhai* correspondientes a cada tribu fueron obligadas (*anagkazō*) a orbitar en torno a una “única ciudad” (*mia polei* [μῆ πόλει]).

²⁸⁵ Las concentraciones no implican necesariamente el Estado, si bien son una precondition del mismo: “no podemos identificar la fecha de unificación de un país y la aparición del Estado” (Testart, 2004, p. 37).

En coherencia, Atenas se hizo grande (*meGas*), como el resto de las ciudades sujetas al mismo proceso. Dicho de otra manera, la concentración demográfica que Tucídides pone en alza es aquella que va acompañada de la formación de un marco jurídico-político unitario que agranda la *polis*, cuantitativa y cualitativamente hablando. En esta misma línea, la tiranía es para el historiador uno de los rostros del proceso de centralización política de las ciudades. El historiador argumenta que esta Grecia “más poderosa (*dynatōteras* [δυνατωτέρας])” pudo “adquirir aún más riquezas (*tōn khrēmātōn* [τῶν χρημάτων]) que antes”, cosa que dio pie al surgimiento de formas concentradas de poder como las tiranías (Th., 1. 13). La tiranía no sería, según el historiador, más que un epifenómeno del proceso histórico de acumulación de recursos y concentración poblacional, en línea con la realidad histórica que hemos analizado arriba.

No es casual, por tanto, que en la progresión que traza Tucídides el tirano sea una figura de la seguridad (*asphaleia*). Pero ¿en qué sentido se ha de interpretar esta seguridad? La razón de que haya seguridad nos devuelve a los antiguos moradores de la Hélade, incapaces de ahorrar. Como escribe Woodhead en *Thucydides on the Nature of Power*, quien es desmedido (*ametros*) pone en cuestión la seguridad de la ciudad, la *asphaleia*. Y con ella, la “disipación de la *periousia*”, excedente acumulado o *surplus* almacenado (1970, p. 47). En contraste, el historiador argumenta que los tiranos se preocuparon por el acrecentamiento de su persona o familia, pero gestionaron los bienes “con seguridad” (*di' asphaleias* [δι' ἀσφαλείας]) (1. 17). Sus preocupaciones se alinearían con la exigencia de mantener el excedente alejado de su disipación anárquica, que, como hemos visto arriba, es el mojón que delimita la antigüedad no culturizada del presente culturizado.

Lo que Tucídides reprocha al tirano es que no proyectara su propio acrecentamiento en un plano público ni se volcara al exterior. Gobernaron, afirma Tucídides, “exponiéndose a los menores peligros posibles y no hicieron, por esa misma razón, nada digno de mención” (*axiologos* [ἀξιόλογος]). Esta irrelevancia en cuanto a los *erga* del tirano se explica a raíz de su tímida política exterior, limitada a conflictos vecinales, incapaz de constituir empresas comunes de “audacia emprendedora”,²⁸⁶ típica del expansionismo clásico, especialmente acusado en el caso de Atenas. Los tiranos no son audaces, son *atolmos* (ἄτολμος) (Th., 1. 17). Sin embargo, si entendemos que la

²⁸⁶ Según Kallet (2013), el expansionismo del siglo V contrasta con la política preclásica y respondía a incentivos económicos (lo que Kallet no menciona, y volveremos sobre ello, son los beneficiarios de esos incentivos en la época clásica).

seguridad del tirano contribuye a la consolidación de los recursos necesarios para el fortalecimiento de las ciudades, el tirano constituiría un momento necesario en el orden progresivo que lleva de un pasado pobre a uno rico y potente.

En contraste con los tiranos, los héroes fueron audaces pero pobres. Según Tucídides, la carencia de dinero hizo que, si bien la guerra de Troya fue importante en cuanto a la cantidad de hombres movilizados, fue menor que la guerra del Peloponeso (1. 10). Tucídides puede así comparar y evaluar momentos históricos distintos que pertenecen a un mismo espacio conceptual y responden a una misma racionalidad económico-política. En particular, las guerras antiguas eran débiles por su pobreza: “a causa de la pobreza (*akhrēmatia* [ἀχρηματία]), los acontecimientos anteriores eran débiles (*asthenē* [ἀσθενή]), y estos mismos, que tuvieron más renombre que los de antes, demuestran por los hechos que fueron inferiores a la fama y a la tradición que, debido a los poetas, se ha impuesto acerca de ellos” (1. 11). En perfecta coherencia con el marco que venimos delineando, la pobreza y debilidad se vinculan a un factor demográfico: si Troya aguantó el embate durante diez años es fundamentalmente por una cuestión de escasez de hombres (*oliganthrōpia*).

Sin embargo, en la secuencia que vincula los recursos económicos, la debilidad y la escasez de combatientes, el elemento económico es predominante como factor causal y explicativo. Digámoslo así, Tucídides piensa en todo momento económicamente. Es en base a la riqueza como Tucídides interpreta por ejemplo el caudillaje heroico. El más poderoso fue también el más rico: Agamenón tenía una *dynamis* mayor que sus iguales porque recibió la herencia de su familia, cosa que le permitió, justamente, concentrar un “mayor número de naves” (1. 9). En línea con el pensamiento griego clásico de su época, el historiador asume que el poder es poder de comprar y reunir. Poder adquisitivo y concentración demográfica o económica van de la mano. El proceso de la concentración poblacional, que aquí adopta la forma de la concentración de soldados, es por tanto idéntico al proceso de concentración de un capital.

Finalmente, Tucídides también explica cómo se formaron las reservas, el *stock* o capital, sobre el que se sostiene el presente que se distingue de cualquier pasado. La primera explicación que da tiene que ver con un elemento contemporáneo de la vida ateniense, el tributo. Antiguamente, afirma, el saqueo era objeto de cierta gloria, pero fue Minos el primero de los griegos que se hizo con una escuadra (*nautikon*) y limpió el mar de piratas “para que le llegaran mejor los tributos” (Th., 1. 4). El rey Minos, émulo del Teseo purificador, transformó el botín pirático en el tributo legítimo de la ciudad

vasalla.²⁸⁷ Minos sería el precursor del imperio ateniense, el primero en fijar la regularidad de los ingresos (*prosodoi*) y asegurar un excedente (*periousia*) que pudiera dominar ciudades más débiles (Descat, 2010). Tucídides aduce que los piratas propiciaban, mediante la rapiña (*lēsteia*), recursos a los más débiles mediante la fuerza de los más poderosos (1. 5). Pero, en general, y en este punto podemos apreciar la ruptura con la sociedad homérica, Tucídides interpreta que estos son modos de vida antiguos y, por lo mismo, deficitarios, como muestra el hecho de que aún lleven armas en los lugares donde se vive de este modo (1. 5 3).

Como veremos, la rapiña no desaparece con la ciudad-Estado, sino que se institucionaliza y opera como un método de provisionamiento habitual de las campañas, así como en las disputas fronterizas, en el marco de una estrategia defensiva y expansiva. Según Genaro Chic García (2013) el pirata (*peiratēs*) puede interpretarse como una suerte de emprendedor (*peiraō*) en un contexto histórico de debilidad institucional. Gernet describe la piratería arcaica como “empresas de viajantes, nacidas de la guerra y el pillaje” (1980, p. 293). Podríamos afirmar que el pirata es un deambulador al que, a diferencia de los mercaderes clásicos en un mundo politizado, no se le puede adscribir una circunscripción cívica precisa.²⁸⁸ Según Chic García, el proceso de consolidación de la *polis* cambió de signo el sentido del término, asimilándolo progresivamente al término “delincuente”. En contrapartida, los nobles pudieron llevar a cabo sus fructuosas empresas en una situación ahora parcialmente pacificada.

Lo interesante es que esta mutación, coherente con los mitos de purificación de vías y caminos como el de Teseo (y en menor medida el de Heracles), es que la necesidad de neutralizar la piratería (que nunca desapareció) va de la mano de la recualificación del saqueo como tributo, proceso esencial en la génesis cívica de la *polis* que coincide con la

²⁸⁷ Para Harris (en Ker, 2000) no hay una gran diferencia entre el impuesto y el don (reciprocidad) en el marco de las relaciones entre el *dēmos* y los reyes (por ejemplo, en Hesíodo). Podían coexistir o confundirse en la época arcaica. El don se puede transformar en impuesto adquiriendo legitimidad pública. En el caso que tratamos, el saqueo y la consiguiente redistribución pasan también a tener una dimensión contractual sin que la forma en la que se da la transferencia de los pagos cambie en lo sustancial.

²⁸⁸ La autonomía la colonia corintia de Corcira es denunciada como pirática por los corintios porque sus actividades no están sujetas a tratados y no se subordinan a la metrópolis. El fragmento es interesante por la riqueza de matices: “Dicen que por prudencia jamás han aceptado la alianza de nadie; pero esta política la siguieron para obrar como malvados y no para salvaguardar su buena conducta, pues no querían ningún aliado testigo de sus crímenes ni avergonzarse al reclamar su ayuda; y, además, su ciudad situada en un lugar que se defiende por sí solo les hace jueces de los daños que causan en vez de proceder de acuerdo con unos tratados”. Además, son acusados de “ejercer la violencia allí donde tienen fuerza, obtener ventajas fraudulentas donde escapan a la atención pública” y de no aceptar estipulaciones (Th., 1. 37).

constitución de una suerte de relación de clientela entre *poleis*.²⁸⁹ Como muestra Kallet, los aliados se granjearon su seguridad a cambio de su sujeción mediante el tributo, *phoros* (2013). Esta continuidad histórica entre el pillaje y el tributo muestra cómo la *polis* no suprime la coacción, sino que hace productiva la violencia legal. El mismo Tucídides argumenta que, al no enviar naves sino tributos, los aliados contribuyeron al “acrecentamiento” (*auxanō* [αὐξάνω]) de la flota ateniense, en detrimento de la posición de las ciudades aliadas (1. 99 3). Para ello, no dudaban en emplear “medios de coacción extremos” (1. 99 1). Resumiendo, hemos de presuponer cierta racionalidad económico-política de la violencia vinculada al acrecentamiento de la *dynamis* ateniense.

Finalmente, no deja de ser interesante que Tucídides haga coincidir el proceso de concentración poblacional con cierto apego a la tierra. Como recuerda Loraux, “Tucídides no renuncia completamente al *topos* de la autoctonía pero evita cuidadosamente utilizar ese término” (2008, p. 297). Lo cierto es que Tucídides sí menciona que, “desde muy antiguo por la pobreza de su suelo, [el Ática] la habitaron siempre los mismos hombres (*hoi autoi aiei* [οἱ αὐτοὶ αἰεῖ])” (1. 2. 5). De entre las poblaciones viejas, la ateniense era ya la que más población migrante podía acoger, por estar firmemente asentada (1. 2 6). Este motivo se repite cuando los atenienses evacúan el Ática por primera vez, ya en plena guerra. Tucídides retorna sobre el motivo de la dispersión cuando afirma que, al contrario que otros pueblos migrantes, los atenienses “llevaron con dolor la evacuación porque la mayoría de los atenienses había por lo general vivido siempre (*aiei* [αἰεῖ]) en el campo (*en tois agrois* [ἐν τοῖς ἀγροῖς])” (2. 15). Payen remarca que Tucídides atribuye antigüedad a los atenienses mediante el uso del término *arkhios*. El empleo de este término “asocia una dimensión afectiva a la descripción” (2006). El proceso de centralización puesto en marcha por Teseo habría intensificado la relación político-afectiva de los atenienses con su tierra, al tiempo que habría cultivado su grandeza, que ya en el proemio marca la dignidad o rango de los hechos que se dispone a describir (Th., 1. 1).²⁹⁰

El comienzo de la historia, la *arkhē* de su *Arqueología*, menosprecia a los griegos migrantes, metecos si forzamos el vocabulario; incapaces de ponerse de acuerdo siquiera

²⁸⁹ En palabras de Genaro Chic García (2013): “nacido de bandas guerreras, el Estado intenta la exclusividad de la violencia, sustituyendo la venganza privada por la justicia pública [...]. Montado sobre estos esquemas se mantiene un Estado mientras esa violencia legal sea productiva (botín, impuestos, etc.) para atender a las necesidades de su clientela, a la que se le hace ver que no ha sido vencida sino concendida con el desarrollo de una economía del bien (legal)”.

²⁹⁰ Como muestra Luciano Canfora (1977), en una distinción que nos parece fundamental, si bien Heródoto se interesa por las “grandes hazañas” (*erga megala*), Tucídides escribe sobre “lo más grande”.

en torno a un nombre común como Hélade, no son de la misma cualidad que los que cultivan el Ática, que desde antiguo han sido los mismos. La *Arqueología* reúne gran parte de los temas que forman el marco discursivo o ideológico hegemónico ateniense clásico. Delimita a su vez muchas de las condiciones históricas de la participación política legítima. Sin ánimo de ser sistemáticos, podemos resumir estas condiciones así: neutralización de toda movilidad no sancionada por la *polis* (esporádica o pirática); concentración poblacional e intensificación del sedentarismo como forma aceptable de habitar; austeridad cultural y creación de un *surplus* o excedente (*periousia*); defensa del territorio (muralla) y la consolidación del tributo mediante la coacción (racionalidad económica de la violencia); la centralización y consolidación institucional de la *polis* como “única ciudad”; y finalmente, la institución de la *arkhē* (cronológica, dinámica y espacial) vinculada al imperativo de crecimiento (*auxēsis*) autotélico de la potencia de la ciudad.

2. 2. 7. La *Arqueología* de Tucídides II. La noción de acrecentamiento

Nos gustaría aproximarnos a la noción de acrecentamiento que, como se ha indicado, tiene un rol central en el texto de Tucídides. La idea de crecimiento es para Tucídides la causa profunda de la guerra: “creo, a saber, de acuerdo con la causa más verdadera, pero menos aparente por lo que se dice, que los atenienses al hacerse poderosos (*megalous gignomenous* [μεγάλους γιγνομένουσ]) y producir miedo a los lacedemonios, les forzaron a luchar” (1. 23).²⁹¹ La decisión de emprender la guerra fue provocada, según Tucídides, “por el temor de que los atenienses creciesen en poder” (*dynēthōsin* [δυνηθῶσιν]) (1. 88). Lo cierto es que, para un orador como Isócrates, el crecimiento es un rasgo propio de las ciudades que da cuenta de su dinamismo. En su *Panegírico* da por hecho que la ateniense estaba vinculada al acrecentamiento y es, además, una propiedad común de las ciudades: “se encontrará que bajo nuestra supremacía los hogares privados se hicieron más prósperos y que las ciudades también se hicieron más grandes. Y no envidiábamos a otras ciudades que crecían (*auxanomenais* [αὐξανόμεναισ])” (4. 103).

²⁹¹ Irwin (2009) lee aquí *growth* y *auxēsis*, pero no hemos identificado el término griego, si bien el sentido de “hacerse poderoso” (*megalous gignomenous*) es coherente con la idea de crecimiento.

No pocos autores han reparado en la centralidad de *auxēsis* como término e idea. Meier la toma como el tercer concepto (*dritte Begriff*) entre el mundo moderno y el antiguo, con el fin de hacer inteligible la especificidad de las representaciones antiguas desde el punto de vista moderno. Como equivalente de progreso (*Fortschritt*), aunque sin la connotación moral moderna de mejora (*Verbesserung*), estaría vinculado a una conciencia del cambio (Meier, 1995, p. 325). Tendría una dimensión experiencial, como pluralidad experiencial (*polypeiria*) que vuelca a los griegos clásicos sobre la investigación incesante de “nuevos métodos” (*epitekhnēsis*), relativos a la técnica militar pero no únicamente. Sin embargo, Meier no acentúa, como otros autores, la relación entre el acrecentamiento y el poder.

Castoriadis también reconoce como central la cuestión del acrecentamiento, pero en un sentido amplio en el que dicha lógica se aplica a todo pueblo «histórico», es decir, capaz de Estado: “La filosofía política, por así decir, la relaciones entre potencias que hallamos plenamente en la obra de Tucídides, recorre ya la obra de Heródoto: toda potencia busca siempre su acrecentamiento. Al menos para los pueblos que llegan a un grado de existencia ‘histórica’: para hablar en términos modernos, se podría decir que en el momento en que hay Estado, hay una pulsión (*poussée*) hacia el agrandamiento y acrecentamiento de la potencia” (2008, p. 248). Centrándonos en el texto de Tucídides, Elizabeth Irwin (2009) apunta en esta línea que, tras vencer a los persas, Atenas “comienza a crecer” y “*auxēsis* (‘crecimiento’) es la palabra de moda de la *Arqueología* en la historia del progreso basado en el poder marítimo”.

Pero ¿qué significa crecer? Si partimos de la unidad social básica, veremos que el acrecentamiento no es ajeno a la economía del *oikos*. En el *Económico* de Jenofonte, el crecimiento es una suerte de axioma productivo asociado a la explotación de un recurso agrícola (1. 16). Y si se cede la explotación de la hacienda a cambio de salario, es para acrecentarlo (*auxein*) (1. 4). La igualdad de hombres y mujeres responde también a un principio de crecimiento. Jenofonte cree que el correcto trato con las mujeres consiste en hacerlas colaboradoras (*synergos*), de manera que puedan contribuir al acrecentamiento común (*synauxein*) del *oikos* (3. 10). Este crecimiento del *oikos* está directamente vinculado al fortalecimiento del Estado. Entre la práctica productiva y la militar, los agricultores se educan en la cooperación que los hará fuertes en una falange, así como en el mando que permitirá asegurar la obediencia (*peithō*) de sus laboradores.

Es decir, la disciplina económica reproduce la militar: se ha de premiar a los disciplinados y se asegura en castigar “a los indisciplinados” (*tous ataktountas* [τῶς

ἀτακτοῦντας]) (X., *Oec.*, 5. 15). La educación económica ha de formar “hombres con dotes de mando” (*arkhikous anthrōpōn* [ἀρχικούς ἀνθρώπων]), para formar “hombres capaces de ser amos” (*despotikous anthrōpōn* [δεσποτικούς ἀνθρώπων]), y finalmente “reyes” (*basilikous* [βασιλικούς]) (12. 5).²⁹² Arcontes, déspotas y reyes, los ciudadanos-agricultores pueden ser educados para ejercer las tres modalidades de mando principales que los griegos separan y confunden. A modo de recapitulación Jenofonte entiende que el crecimiento implica vigor: “si se entrena para la guerra, sale mejor librado de ella, y si atiende correctamente su hacienda y no se ablanda, es más lógico que la acreciente» (*ton oikon auxesthai* [τὸν οἶκον αὐξῆσθαι])” (11. 12).

Relacionado con las nociones de orden o mando, productividad y fuerza, el acrecentamiento se nos antoja una noción nuclear de la vida política clásica, especialmente en su fase imperial pero no únicamente. El crecimiento, por otra parte, implica una reputación, y la reputación abre la posibilidad de crecer. Milcíades el joven, tras haber vencido los atenienses en Maratón, “vio en aquellos momentos considerablemente acrecentado (*auxeto* [αὐξῆτο]) su prestigio” (Hdt., 5. 132). Y aprovecha su prestigio para pedir naves a los propios atenienses con el fin de llevar a cabo una expedición a Paros que los haría ricos.²⁹³ Pero el camino puede ser inverso. El tirano Polícrates de Samos se hizo poderoso y “saqueó y pilló a todo el mundo, sin hacer excepción a nadie” (3. 35 3-4). Así, Polícrates “creció (*ēuxeto* [ἤϋξετο]) vertiginosamente y su fama se extendió por Jonia”.

La economía de las dignidades y la de los bienes materiales no son idénticas; guardan relaciones complejas mediadas por la prudencia o exceso, pero pueden establecer relaciones de mutuo fortalecimiento. Lo interesante es que la reputación inscribe la potencia acrecentable en el marco de una moral pública marcada por relaciones de reciprocidad positiva o negativa. La *dynamis* está sujeta a la ley del más y el menos. Por ejemplo, la alianza que ofrecen los corcirenses a los atenienses procuraría a los segundos mayor poder naval, pero de no aceptar la alianza dejarán que otros “tomen fuerzas (*dynamin* [δύναμιν]) de vuestro imperio (*arkhēs* [ἀρχῆς])”; simétricamente, si aceptan evitarían el fortalecimiento de otras ciudades (Th., 1. 35). De lo que concluimos que, a pesar de que la *dynamis* se quiera autónoma, su reproducción está marcada por su relación

²⁹² El filósofo es en realidad el que mejor puede mandar: “la facultad de mandar (*arkhein*) a hombres que obedezcan de buen grado surge con claridad en los verdaderamente iniciados en la sabiduría” (Ar., *Ec.*, 21. 12).

²⁹³ Paros, rica en mármol.

con otras potencias. De ahí que el *phthonos*, envidia o rencor que los griegos no disimulaban en algo así como un “fuero interno”, obligue a su conservación e intensificación.²⁹⁴

Dicho de otra manera, hablar de acrecentamiento es otra manera de hablar de la *dynamis* como una fuerza volcada en su propia reproducción. El carácter autotélico del acrecentamiento apunta a otros conceptos clave como el de imperio (*arkhē*) y excedente (*periousia*), formando un complejo de conceptos solidarios. Como analiza Geoffrey Woodhead, la “*dynamis* conduce a la *arché* mediante un proceso de *kratein*”, por ejemplo, el dominio de los mares (talasocracia) (1970, p. 35.). Ello permite forjar un excedente (*periousia*) y fortalece moralmente a la población confiriendo coraje (*tharsos*).²⁹⁵ Pero el excedente y el arrojo están también esencialmente implicados en su propia acentuación, cosa que expone al peligro (*kyndinos*) y el exceso (*pleonexia*), es decir, a la potencial disipación de excedente y la pérdida de la *arkhē*. Resumiendo, la *auxēsis* daría cuenta de este proceso de incremento autotélico de la potencia que, en una situación de primacía (*kratos*), puede consolidar un imperio (*arkhē*). Finalidad de sí misma, la autorreproducción de la potencia enlaza simultáneamente el poder al poder, la acumulación a la acumulación o el mando al mando.

Pero esta dinámica autorreproductiva del poder se ha de comprender en el contexto de una economía monetizada. Autores como Richard Seaford (2004) o Lisa Kallet (2001) han puesto en alza la centralidad del excedente de capital en la obra de Tucídides, contrarrestando lecturas de corte moral o psicológico (que, por nuestra parte, no rechazamos categóricamente, en el sentido de que la economía material involucra una moral o una psicología).²⁹⁶ Lo cierto es que en su primer discurso Pericles argumenta que “el poder de los atenienses provenía de los tributos que les pagaban; y la victoria en la guerra provenía de la inteligencia y el excedente de dinero (*khreumatōn periousia* [χρημάτων περιουσία])” (2. 13 2). Desde nuestro punto de vista, en el mundo de Tucídides el excedente es la sustancia de la *polis*. Pseudo-Jenofonte resume de manera

²⁹⁴ En palabras de Castoriadis en *Thucydide, la force et le droit*, ello hace inevitable la *auxēsis* como lote inexorable del poderoso: “alcanzar un determinado poder es —dado el *phthonos*, la envidia que todo poder atrae— estar obligado a aumentarlo” (2005, p. 182).

²⁹⁵ La exhibición de los recursos antes de la expedición a Sicilia es un recurso mediante el cual el ciudadano es instado a “sentir una emoción” (Kallet, 2002, p. 46). Es así como la *dynamis* despierta un sentimiento moral y apela al carisma de cada ciudadano.

²⁹⁶ Richard Seaford remarca que la idea de una “reserva de riqueza” (*store of wealth*) es central en Tucídides (2004, p. 96). Con Plutarco se dice de Pericles que vendía todo su grano anual a cambio de dinero, lo que permite inferir que presumiblemente guardaba su dinero en un almacén (p. 97). En unas condiciones en las que las reservas de capital se vuelven centrales, la buena gestión de las reservas de dinero se volvió esencial, sobre todo en una guerra que se libraba en el mar (Kallet, 1993, p. 12).

clara esta centralidad del tesoro en la vida de las ciudades clásicas al afirmar que, a los atenienses, para mantener la *arkhē*, les basta con mover el tesoro (*tēn ousian*) de una isla a otra mientras dejan que los enemigos arrasen la ciudad (*Const. At.*, 1. 16). Esta es justamente la diferencia entre la itinerancia seminómada que Tucídides minusvalora en su *Arqueología* y la potencia de un Estado sedentario: la conservación del tesoro es un imperativo en el segundo caso.²⁹⁷ Eso significa que mover el tesoro no solo implica garantizar unos recursos, sino que desplazarlo a otro territorio implica inmediatamente tomarlo. En este contexto el tesoro (almacén, reserva, jarra) es un aspecto esencial a la toma jurídica de la tierra. Instituye el centro en cuyos alrededores podremos hallar un ágora.

El héroe homérico no contempla la posibilidad de una acumulación ilimitada de riqueza, pero está obligado a revalidar su poder cada vez. Esa es la penosa y peligrosa labor del rey. En el nuevo contexto, el componente del prestigio no está ausente, pero opera sobre una base material en la que la acumulación potencialmente ilimitada de metal preciado es factible. De ahí que, como el lamento de Electra, la *dynamis* ateniense no tiene *a priori* límite alguno. En palabras de Alcibíades: “no nos es posible calcular exactamente el territorio sobre el que queremos imperar (*arkhein* [ἄρχειν])” (*Th.*, 6. 18 3). Es aquí donde hallamos una solidaridad intrigante entre el expansionismo persa de Darío y el ateniense a la luz de la noción de acrecentamiento.

En Heródoto, testimonio de la progresiva monetización de la sociedad, Darío es tachado de mercader (*kapēlos*) por haber elaborado la organización tributaria de las satrapías, con sus correspondientes “provincias” (*nomos* [νομὸς]) y la distribución (*nemō*) de sus “pueblos” (*ethnea* [ἔθνεα]), sus “gobiernos y gobernantes” (*arkhas kais arkhontas* [ἀρχάς καὶ ἄρχοντας]), la examinación de tributos (*phoroi*) (3. 90). Para asegurar la regularidad de los ingresos, llevó a cabo la creación de una infraestructura que asegurara la “sujeción de los súbditos” mediante un sistema de postas y carreteras (Heródoto, 2000, p. 174, n. 144). Esta estructuración administrativa fija una temporalidad concreta, un ritmo de la sujeción y, por consiguiente, una previsión que tiene un aire perfectamente ateniense. Así, fijó “la aportación anual de tributos” (*phorōn prosodon* [φόρων πρόσδοτον]) que se percibían en especie y en plata (*Hdt.*, 3. 90).²⁹⁸

²⁹⁷ De ahí que cuando Pascal Payen, en *Les îles nomades. Conquérir et résister dans l'Enquête d'Hérodote* (1997), analiza la retirada táctica de los atenienses, olvida que, al contrario que los pueblos nómadas que describe Heródoto, los desplazamientos de los atenienses están sujetos a la conservación de un tesoro.

²⁹⁸ El tributo de los silicios “consistía en trescientos sesenta caballos blancos —a razón de uno por cada día—”, además de los quinientos talentos de plata (*Hdt.*, 3. 90 2).

La razón por la que Darío es tomado por mercader es que durante el reinado de Ciro y Cambises no había disposiciones respecto al tributo: “simplemente se satisfacían presentes” (*dōra* [δῶρα])” (3. 89 3). Este cambio es testimonio la pérdida de centralidad relativa de la ofrenda honorífica en una coyuntura histórica altamente monetizada. Lo que nos interesa, sin embargo, es que Darío, como los atenienses, ha de acrecentar su poder mediante gestas y conquistas. No por ambición, sino por seguridad. En un rico fragmento en el que el excedente financiero no está ausente, Atosa, su esposa, pregunta a Darío por qué, teniendo “poder” (*dynamis* [δύναμις]), “no ha ganado pueblos (*ethnos* [ἔθνος]) ni poder (*dynamis* [δύναμις]) para los persas” (3. 134 1). La reiteración del concepto de potencia es reveladora: teniendo *dynamis* es inconcebible que no haya adquirido más *dynamis*. No se trata de ambición sino del simple hecho de que, para que la *dynamis* esté segura, ha de ser exhibida: “Deberías mostrar obras (*apodeixaio ergon* [ἀποδέξαιο ἔργον]) ahora, que eres joven” (3. 134 3). Es decir, siendo “amo de grandes recursos” (*khreumatōn megalōn despotēn* [χρημάτων μεγάλων δεσπότην]), ha de “aparecer” (*phainesthai* [φαίνεσθαί]) mediante una hazaña que “exhiba su figura” (*apodeiknumi* [ἀποδείκνυμι]) para que los persas aprendan que son gobernados por un hombre (3. 134 2). Ello además contribuirá, afirma Atosa, a que, consumidos en la guerra exterior, no conspiran contra él.

La presentación es ciertamente notable: la autorreproducción del poder implica 1) ser amo de excedentes y recursos; 2) exhibir públicamente la potencia mediante gestas que trenzan la economía de la reputación con la economía material (implica una visibilidad, exterior e interior al reino); 3) la adquisición de nuevos recursos que pueda reproducir la secuencia. Lo que nos interesa mostrar es cómo este complejo circular de valores se concreta en la noción de acrecentamiento. En el relato la potencia del cuerpo del joven rey encarna la potencia del reino y, por extensión, su potencial acrecentamiento. Darío es instado a emprender ahora sus gestas porque “a medida que el cuerpo va creciendo (*auxomenō* [αὐξομένω]), con él se acrecienta (*synauxanō* [συναυξάνω]) también el arrojo (*phrēn* [φρήν])”.²⁹⁹ Teniendo en cuenta que en Darío se concentra la potencia de un reino, la metáfora del cuerpo joven alude al crecimiento del imperio persa entendido como potencia. Los argumentos de Atosa hacen finalmente que Darío se embarque en la absurda tarea de conquistar un pueblo nómada que no tiene tierras, razón por la que Darío es incapaz de capitalizar la empresa. Al contrario de lo que afirma Lisa

²⁹⁹ LSJ, s.v. φρήν.

Kallet, para quien “en Heródoto [en contraste con Tucídides] es posible que un gobernante disfrute de su poder ‘quedándose quieto’” (1993, p. 14), este fragmento muestra más bien lo contrario. Entre Tucídides y Heródoto habría una conceptualización semejante del poder desde el punto de vista de la *auxēsis*.

Ahora estamos en mejores condiciones de comprender los análisis de autoras como Jacqueline De Romilly, que caen quizá en cierto psicologismo: “los atenienses no cesan nunca de adquirir más, y no pueden dejar descansar ni a ellos mismos ni a los otros” (1947, p. 78). Como hemos intentado mostrar, hay una lógica interna y progresiva del acrecentamiento que hace que la *arkhē* esté siempre involucrada en su propio afianzamiento y extensión. Creemos que Loraux recoge bien esta dinámica histórica en la siguiente afirmación: “el complejo imperialista —fortificaciones urbanas + tesoro + flota naval— se vuelve aquí el motor mismo de la historia” (2008, p. 297). Al respecto, entendemos que es indiferente que Atenas sea una potencia territorial o no. El hecho de que fundara su poder en la explotación coactiva de alianzas no altera la naturaleza autorreproductiva de la *arkhē*. El poder se pone como su propio fin en ambos casos. La labor, nuevamente, es la labor de la acumulación, condición material de la participación política, del reparto igualitario, en este caso de corte imperial, así como de la institución de una escena de litigio. La democracia clásica no es ajena, por tanto, a la lógica arcaizante de su poder. Lo que hemos descubierto con Tucídides es el vínculo entre acrecentamiento, participación política y excedente monetario. No es la hacienda del rey sino la *polis* como unidad económico-política integrada administrativamente la que es ahora el sujeto del acrecentamiento.

Ahora podemos volver a la *Arqueología* y ver cómo, a la luz de lo expuesto, la cualidad de las migraciones y desplazamientos ha quedado alterada, marca de un cambio de época del que el texto justamente trata. Hemos visto cómo Tucídides describe unos orígenes marcados por la dispersión y la facilidad migratoria. En la *Arqueología*, en condiciones de concentración de poder, hombres, capital y honores, la historia de la guerra entre Atenas y Esparta adquiere proporciones cuasimíticas, provocando más desplazados que nunca: “nunca antes habían sido tomadas y dejadas desoladas tantas ciudades, unas por los bárbaros y otras por los mismos griegos luchando unos contra otros (hay algunas incluso que al ser tomadas cambiaron de habitantes), ni había habido tantos destierros y muertes, unas en la guerra y las otras por las luchas civiles” (Th., 1. 23). Es más, la guerra en sí misma se concibe a la luz de cierta crisis o conmoción, en un sentido

figurado vinculado al movimiento (*kinēsis*, [κίνησις]) (1. 1. 2).³⁰⁰ Pero esta movilidad inédita en cuanto a la dimensión de los desplazamientos no se confunde con la movilidad prepolítica cercana al *nomos* pastoral/nomádica, en el sentido en que orbita ahora en torno a una concepción jurídica del *nomos*, es decir, de la *polis* como centro de sentido y empresa que involucra la autorreproducción violenta de un excedente.

Finalmente, en la *Arqueología* las nociones de *arkhē*, *dynamis*, *auxēsis* o *timē* comienzan a adquirir así una prevalencia nueva. Tucídides narra un largo proceso de concentración económica, política y militar. Este proceso de culturización halla su cúspide en una guerra en la que la magnitud de la destrucción bélica se equipara a la magnitud de las destrucciones naturales: “en lo relativo a los terremotos, que afectaron a un territorio muy extenso y fueron al mismo tiempo muy violentos; eclipses de sol, que sucedieron con más frecuencia de lo que se recordaba de los tiempos pasados; y grandes sequías en algunos pueblos, y hambre procedente de ellas, y la peste, que no fue la que menos daño hizo y aniquiló a una parte de la población; estas cosas se lanzaron contra Grecia acompañando a esta guerra” (Th., 1. 2). La hipérbole en la descripción del acontecimiento no hace sino subrayar la majestuosidad del enfrentamiento, es decir, su valor en el sentido del rango o la dignidad. El desastre de la guerra hace coincidir en su cenit a dos potencias sedentarias, con sus respectivas economías de la acumulación. La destrucción que provocaron las principales ciudades griegas se sublima finalmente como una desgracia dirigida contra la propia Hélade (1. 23).

Como afirma Luciano Canfora (1977), la grandeza, en su sentido axiológico, es la categoría fundamental en Tucídides.³⁰¹ La grandeza es también, como hemos visto, el valor en un sentido económico. Esa grandeza, que Tucídides elabora retóricamente mediante la monumentalización del comienzo en la que se juega justamente su estatuto, es la grandeza asociada a la victoria, pero también del desastre. A nuestros ojos, la monumentalización es indisoluble del gasto de la empresa militar que adquiere una cualidad suntuosa. Es decir, el gasto en la guerra lleva implícita la transacción de bienes materiales por dignidades simbólicas. El gasto tiene también una dimensión espectacular, tiene una apariencia u *opsis* que el historiador elabora. Antes de la expedición que

³⁰⁰ De Romilly (1947) lo traduce como la mayor crisis que haya “conmovido” (*ému*) a los griegos y parte de los bárbaros. J. M. Dent (1910) lo había traducido como el “greatest movement yet known in history”. Adrados Rodríguez (1981) de se decanta por “desastre”. El sentido es figurado, por tanto. Pero el LSJ se le atribuye, en las ocurrencias en Tucídides, el sentido de un movimiento “*in a political sense*” (LSJ, s.v. κίνησις: A. 4).

³⁰¹ Para el autor la grandeza (*grandeur*) también es un concepto dinámico y relativo, presente por ejemplo en otras empresas históricas como la de los persas (Jerjes).

propiciará la derrota a los atenienses en Sicilia, Tucídides se demora en la elaboración de la descripción de los efectivos y recursos de la campaña (6. 30. ff.). La ciudad como potencia se proyecta como objeto teórico, espectáculo de su propia fuerza. Como afirma Lisa Kallet (2001): “Tucídides está pensando en el dinero y en las finanzas de la guerra, y por eso, como veremos, paradójicamente dedica tanta atención a construir un retrato que enfatiza la riqueza no monetaria y la exhibición de poder y riqueza” (p. 55). Se trata de un “derroche ostentoso” como afirma la autora en otro lugar (p. 125).

La dilapidación del excedente parece indisociable, por tanto, de la gloria. Y como en el caso heroico, tras el espectáculo de los honores hallamos la reflexividad prenoética del cuerpo, suplemento de la construcción simbólica de la dignidad asociada a la participación político-militar. Como en el caso heroico, el reverso de estos valores remite al cuerpo corruptible, al cadáver. En este caso, se trata de los cuerpos de los atenienses vencidos que, arrojados a una cantera, se exponen a su propia corrupción y de los cuales Tucídides describe, precisamente, su acumulación:

Como eran muchos los encerrados en un lugar profundo y estrecho, al principio les hacían sufrir los soles y el calor por carecer de techo, y cuando llegaban las noches, que contrariamente eran otoñales y frías, les hacían enfermar con el brusco cambio; y como por la falta de espacio lo hacían todo en el mismo sitio y además los cadáveres estaban amontonados unos sobre otros —pues morían a consecuencia de las heridas, de los cambios de temperatura, y por causas semejantes—, se producían olores insoportables, y de otra parte sufrían por el hambre y la sed [...]. El total de los prisioneros es difícil calcularlo con exactitud, pero, sin embargo, no fue inferior a los siete mil hombres. Este episodio fue el más importante de la guerra, y a mi ver de todos los acontecimientos bélicos sucedidos en Grecia que conocemos tradición. (Th., 7. 87).

2. 2. 8. Conclusiones

El análisis de los mitos de fundación como mitos de concentración poblacional ha permitido perfilar en qué consisten y en qué términos se fueron conformando las comunidades políticas griegas, mediante la intensificación de algunas tendencias que emergieron ya en el mundo homérico. El persistente empleo de figuras estereotípicas de la formación de las ciudades, como relatos que dejan atrás una situación de dispersión

ajena a la igualdad, a la justicia pero también al poder (*arkhē*), es expresión de la génesis histórica del valor de la reunión o recolección cívicas como valor dominante de la sociedad griega. Si esta puntualización es relevante es porque la reunión cívica, la idea de reunirse jurídico-políticamente en comunidades, adquiere hoy el valor de lo dado.

El análisis del mito de la bufonía ha permitido mostrar, mediante un caso paradigmático, como los griegos escenificaron ritualmente la neutralización del movimiento sin foco y la institución de una regularidad de los movimientos o desplazamientos vinculada al cultivo y, en un sentido más amplio, a la ciudad. Esa regularidad se ha de comprender a la luz de cierto censo rudimentario que efectúa una cuenta de los ciudadanos, así como a la luz de la integración de lo foráneo y la delimitación de una esfera animal distinta de la humana, mediante la cual la comunidad puede definirse por exclusión e instituir su propio centro. Con Teseo, cuyo mito de raigambre pastoral es apropiado por la comunidad política, hemos podido apreciar cómo el *dēmos* piensa su propia monarquía, una suerte de super-ciudadanía vinculada al principio de soberanía y la violencia que, cualificada ahora como justa, replica la violencia prepolítica para fundar y conservar un derecho.

La aproximación al problema de las ninfas nos ha permitido apreciar, por otro lado, cómo la fundación de las comunidades políticas coloniales lleva a cabo una reducción de ese elemento pastoral/rupestre. Mediante la institución de colonias los griegos descubren por vez un espacio isótopo e igualitario, ese primer reparto que distingue una exterioridad suelta que encarna la ninfa de la apropiación y distribución/asignación (*nomos*) de partes de territorio. El valor de reunión cívica, íntimamente ligado al valor de permanencia, coincide de manera explícita con la institución o imposición de un vínculo político e igualitario. La colonia permite entender cómo los griegos contrapusieron dos tipos de libertad: la libertad de las figuras pastorales/rupestres y la libertad jurídico-política de la comunidad de las partes iguales. En la colonia, la *arkhē* adquiere un sentido específicamente político e igualitario. Podríamos decir que la colonia es antes que nada la constitución igualitaria del principio, la institución de un dominio jerárquico y espacial vehiculada por el pacto. Podríamos afirmar, en síntesis, que la mayor parte de elementos que estructurarán las reformas de Solón o Clístenes quedan prefiguradas en la experiencia colonial.

Ambas reformas pueden pensarse como la culminación de largo proceso de integración que hemos descrito. Tanto en Solón, con la creación de las clases censitarias, como con Clístenes, con la reestructuración administrativa del Ática según criterios

formales/homogéneos, la integración jurídico-política de la ciudad llega a su culminación. La *polis* queda consolidada como unidad histórica. En Tucídides esta unidad es pensada a la luz del dinamismo autorreproductivo que, en el marco de una sociedad monetizada, adopta la forma de un acrecentamiento cuantitativo de la *dynamis* de la ciudad. La noción de *auxēsis* permite pensar la *polis* en su dinamismo económico, político o militar, confundiendo en gran medida la potenciación de la comunidad con la acumulación de un excedente potencialmente infinito. En el mundo clásico se abandona la noción estática del poder político en favor de una idea dinámica del poder indisociable de la audacia democrático-política de la ciudadanía, es decir, de cierto ímpetu que hace que la ciudad se vuelque sobre su exterior como una fuerza apropiativa. Veremos en el capítulo 2. 4. qué forma y qué estructura concreta adopta este poder.

Por ahora, baste mencionar el marco mítico-ideológico mediante los cuales los griegos se pensaban a sí mismos, reflejadas en algunas sus reformas políticas más importantes. Podemos afirmar que este marco separa el mundo en dos: por un lado, el mundo de la presencia cívica, vinculada al suelo y a una participación en una comunidad del suelo; y por otro, el mundo del déficit de presencia, de la movilidad o intermitencia de todo aquello que queda fuera de la ciudad. Este es el primer corte, la primera asignación o reparto que da forma al mundo griego. Separa una plenitud de una escasez, una presencia y visibilidad de una ausencia, un interior de un exterior, la *polis* de su entorno, la reunión de la dispersión. Se ha descrito, por tanto, el marco ideológico-mítico de un proceso, violento y pacífico, mediante el cual las comunidades igualitarias se dieron a sí mismas un principio, haciendo aparecer los contornos de esa figura esencial en la historia del pensamiento político que en el siglo IV se llamará “animal político”, *zōon politikon*. Esta primera aproximación ha presentado el análisis y desarrollo histórico de una serie de rasgos mínimos que hacen emerger esta figura. Indisociable del problema de la participación cívica (*methexis*) y la concentración poblacional, hemos visto cómo se va perfilando junto con una ontología social y política del mundo griego, cuyo protagonista es justamente el ciudadano, el participante.

2. 3. La *polis* y el problema de la movilidad

Se ha descrito en el capítulo anterior el marco mítico-ideológico general en relación con el cual la *polis* se pensó como un fenómeno de concentración vinculado al hecho político-democrático. En la misma línea y antes de retomar las cuestiones relativas al reparto creemos que hemos de prestar atención a cómo la *polis* cuida y atiende la movilidad. Podríamos afirmar que, en primera instancia, la *polis*, una de cuyas condiciones necesarias es la cualificación jurídica de un territorio, se sostiene sobre la exigencia de permanencia. Vivir en una *polis* es pactar una visibilidad y una disponibilidad político-militar circunscrita a una localidad específica. Por su parte, la ciudad, como entidad jurídica y como asentamiento, como célula de cohabitación si se quiere, se sostiene sobre la posibilidad de garantizar cierto grado de presencia pública. Esta presencia puede adoptar múltiples formas, no necesariamente vinculadas a una participación específica en la asamblea o las festividades cívicas (que no eran obligatorias). Lejos de imponer una presencia constante, la ciudad impone sobre sus ciudadanos la obligación de corresponder a la llamada de una eventual comparecencia: ante ciertos magistrados, ante ciertas instituciones como el ejército o el Consejo, ante los tribunales o para proveer los impuestos requeridos, en resumidas cuentas, ante instancias decisivas por mediación de las cuales se presenta a los otros en calidad de ciudadano. En ese sentido, el ciudadano ha de prestar siempre oído: ha de poder atender a la llamada que lo requiera (como en *hypēkoos*).³⁰²

Tal como lo entendemos, la privacidad del *oikos* no niega esta participación eventual, aunque se ponga a cierta distancia de los centros de visibilidad. La casa o hacienda privada está perfectamente integrada en la ciudad como su parte, tal como teorizó Aristóteles en las primeras páginas de su *Política*. El ciudadano privado también permanece y, por lo mismo, participa o tiene parte y eventualmente comparece. El

³⁰² LSJ, s.v. ὑπήκοος. II. “obedient, subject to another”. De manera sugerente, el griego moderno recoge este término como sinónimo de “ciudadano” (Oxford English-Greek Learner’s Dictionary, s.v. “citizen, subject”). Como nota al margen, podemos mencionar la conocida proximidad heideggeriana entre la escucha (*hören*) y la obediencia (*Hörigkeit*): el ser como lo digno de ser cuestionado (*frag-würdig*) pone al hombre en la escucha, pero también en la obediencia. Esta relación es especialmente patente y violenta en *Introducción a la metafísica* de 1935, pero pervive aún en el 1943 en textos como *Epílogo a ¿Qué es la metafísica?* en el que el *logos* como lo audible (*Hörbar*) se escucha y atender al *logos* implica “estar en la obediencia” (*Hörige zu sein*) (1980, p. 162). Si mencionamos esto es porque oír y obedecer no son ajenos a términos relevantes en Heidegger como la “pertenencia” (*Zugehörigkeit*), que se da en todo momento bajo el paradigma ontológico-político de la reunión (*Versammlung, legein*).

ciudadano es el que “permanece y persiste, cercano y disponible”.³⁰³ Por lo mismo, la *polis* ha de cualificar la errancia como un déficit experiencial o de veracidad. Expresión de una localidad y un ordenamiento cuya concreción depende de la inscripción de la ley sobre la tierra (*a priori* de la *polis*, su transcendental histórico si se quiere), en la disponibilidad se juega la imposición de un vínculo que adopta la forma de una concentración poblacional. De ahí que el mundo polipolítico clásico tienda a convertir todo desplazamiento en un subproducto de la movilidad políticamente cualificada.

La ciudad tiene que privilegiar la estancia sobre el abandono, la circulación cívica sobre una hipotética movilidad sin foco que llamamos errancia. En términos generales lo inconcebible, desde el punto de vista de la ciudad, es la ruptura del vínculo, por el simple hecho de que la ciudad podría definirse como un vínculo impuesto en un territorio dado. La posibilidad de que la ciudad pueda referirse a sí misma pasa por esta imposición sin la cual se expondría a su propio abandono. Esta sería la definición mínima de la soberanía como aquello que gobierna sobre lo que puede interiorizar. La *stasis* y la concordia (*homonoia*), por otro lado, no parecen sino dos variantes de esta relación con el suelo marcada por la nota de la reunión. Para que haya *polis*, se ha de ahuyentar, por tanto, el fantasma de la dispersión. O, mejor dicho, se ha de neutralizar la posibilidad de que la reunión se interprete desde el punto de vista de su contingencia, de la doble posibilidad de que se dé o no. La ciudad soberana ha de imponer, privilegiar y evaluar la reunión, el hacinamiento, como nota irrecusable del ser en común. Razón por la cual no puede concebir la libre divisibilidad de los cuerpos sociales sin negarse a sí misma como ordenamiento.

Eso tiene como consecuencia la necesidad de llevar a cabo una vigilancia mínima de los desplazamientos. Vigilancia en la que, en cada caso, el peso jurídico de la soberanía política se ha de hacer notar en el derecho de su violencia. La ciudad-Estado ha de discriminar por eso entre una buena y una mala movilidad. Ha de premiar la primera para impedir o castigar la segunda. Ha de loar a los que se quedan y rebajar a los que cometen defección mediante una serie de medidas administrativas o policiales. Ahora bien, nada de esto tendría eficacia si el territorio del que tratamos no se sostuviera materialmente sobre un acaparamiento de recursos materiales. La ciudad-Estado es capaz de constituirse como polo de concentración, como institución agoracéntrica de la comunidad, porque es

³⁰³ Las palabras son de Derrida, en *Ousia et grammè en Marges*, 1972, p. 34. Si hacemos la nota al pie y no en el cuerpo del texto es por tomar precaución y distancia en relación con algunos problemas de corte especulativo que no tratamos directamente aquí pero que no son ajenos a la cuestión.

capaz de concentrar a su vez una serie de recursos materiales que confieren eficacia a lo que desde una perspectiva moderna llamaríamos marco legal.

2. 3. 1. Actitudes griegas en torno a la libre movilidad

El análisis de la movilidad no puede sino comenzar con la asunción de un simple hecho: los griegos de la edad arcaica y clásica se movían y desplazaban. Si hacemos esta puntualización, ello se debe a que nos interesa menos la circulación que la cualidad de los movimientos y las migraciones. Nos interesa a su vez la manera en la que la *polis* lidió con y gestionó los cambios involucrados en los desplazamientos. Somos conscientes, por otro lado, de que la noción de delimitación territorial y la necesidad de identificar a los “arribantes” son hechos arcaicos. En la *Odisea* leemos que Ulises es interrogado a su llegada a Ítaca: “Mas veamos, anciano, refiéreme todas tus cuitas. Cuéntame la verdad, pues deseo saber estas cosas. Di quién eres, cuál es tu país, tu ciudad y tus padres. ¿En qué nave has venido? ¿De qué forma a Ítaca las gentes del mar te trajeron? ¿De qué tierra se vanaglorian? Imagino que a pie no pudiste llegar a nosotros” (20. 185-190). A pesar de ello, y paradójicamente, la descripción de la movilidad en los periodos preclásicos provee a menudo un retrato más libre. Meier, en línea con lo que hemos mostrado en relación con los mitos de fundación, escribe al respecto que “el espacio geográfico del mar Egeo constituía, en el mundo de entonces, un vacío político. Los griegos vivieron ahí sin disensiones, en formaciones políticas laxas, en pequeñas comunidades más o menos autónomas, sin una potente concentración de poder en manos de monarcas, sin grandes diferenciaciones económicas y sociales entre nobles —sea cual sea la acepción del término— y paisanos” (1995, p. 47).

Es importante retener que el vacío político no se identifica en la tesis de Meier con el vacío atribuido habitualmente a lo político en las teorías de la democracia contemporánea. El vacío del que habla Meier remite a la ausencia relativa de política, es decir, de *polis*. A pesar de que la epopeya, así como el texto de Hesíodo, ya dan muestras del apego griego a la tierra y de la consideración negativa del destierro, podríamos afirmar que el mundo griego no había hecho aún de la circulación un subproducto de la circulación cívica, en gran medida sujeta a las exigencias de la soberanía de la ciudad-Estado. Es interesante al respecto, como recuerda Meier, que ninguna potencia se interesó

en las tierras griegas hasta el siglo VI. Según el autor, hasta las guerras médicas las fronteras no eran políticas en el sentido clásico del término, es decir, aunque la tierra estuviera parcelada, las relaciones inter-polis carecían de un estándar cívico (Meier, 1995, p. 277). Lo político no se había erigido aún en patrón dominante del ser en común. Lo que nos gustaría llevar a cabo a continuación es un análisis del marco teórico discursivo relativo a la libre movilidad, con el fin de pasar después a examinar las formas históricas concretas que adoptó el control de la movilidad.

La primera precisión que hemos de hacer es que la errancia es, en un plano lingüístico, próxima a la mentira. El charlatán *alazōn* (ἀλαζών)³⁰⁴ es fanfarrón y jactancioso, pero también una persona vagabunda o quien erra por un país. Y el término *planē* (πλάνη),³⁰⁵ que también designa la errancia, significa también fraude o engaño. Si tomamos como punto de partida la lírica arcaica, podremos observar que los primeros poetas ya muestran que el centro de sentido en relación con el cual se mide, interpreta o valora la movilidad es cívico y, lo que es más importante, queda asociado a la idea de permanencia. Tirteo es uno de los ejemplos paradigmáticos al respecto. En su conocido poema, reaparece la figura elusiva del mendigo o *ptōkhos* que caracterizaba a Ulises en la *Odisea*, junto al errante, en contraposición a la patria, la falange y los honores cívicos:

Porque es hermoso que un valiente muera, caído en las primeras filas, luchando por su patria (*patridi* [πατρίδι]). Es en cambio la cosa más dolorosa de todas vivir como un mendigo (*ptōkheuein* [πτωχέυειν]), abandonando la patria y sus fértiles campos, errante (*plazōmenon* [πλαζόμενον]) con la madre querida y el padre anciano y los hijos aún niños y la esposa legítima. Éste será objeto de odio para aquéllos a cuyo país llegue cediendo a la necesidad y a la horrible pobreza; deshonra (*atimē* [ἀτιμίη]) su linaje, desmiente su noble rostro y toda infamia y toda vileza van con él. (6-7D)

Quien no permanece junto a los suyos cae en la *atimia*, que cualifica la movilidad de los vagabundos. El fugitivo es incapaz de asegurar la defensa en la falange, pero además es incapaz de asegurar su linaje. Su falta por tanto es doble: política y reproductiva. El ciudadano lucha por la “tierra” (*gēs* [γῆς]) y afirma: “muramos todos por nuestros hijos, sin reparar en la vida” (13). La tierra fértil, la reproducción biológica y la dignidad jurídico-moral, la *timē* como estatuto y como estima de sí, conforman los rasgos determinantes de la relación del poeta, guerrero y ciudadano con el mundo. Lo propio del

³⁰⁴ LSJ, s.v. ἀλαζών.

³⁰⁵ LSJ, s.v. πλάνη.

hombre es permanecer, en la falange y la ciudad, junto con el resto de los miembros que conforman la comunidad del suelo que es la patria. Teognis, que vivió un tiempo marcado por el enfrentamiento cívico, canta en la misma línea: “No tiene el desterrado (*pheugonti* [φεύγοντι]) ningún amigo que le quiera y le sea fiel; es esto lo más doloroso del destierro (*phygēs* [φυγῆς])” (333-4). No es el oponente sino el fugitivo el que rompe en un sentido más determinante la fidelidad que sostiene la amistad cívica. No habría amigos, en Teognis, si no se dan en el marco de la reciprocidad política.

Si atendemos a Solón, hemos de admitir primero que se vanaglorió de sus viajes. El poeta encarna una figura para la cual el viaje era todavía una fuente de conocimiento. En uno de sus poemas, canta al Nilo, en el que cabe “el pezón de Canope” (6D). Si bien Solón es conocido por su *theōria*, es decir, por sus viajes y embajadas en los cuales podía justamente contemplar el espectáculo de un mundo que excedía con creces el de la *polis*,³⁰⁶ es realmente ilustrativa la respuesta que da a Creso tal como se recoge en Heródoto. Solón no queda seducido por el espectáculo de un mundo cambiante, sino más bien lo contrario. En la entrevista entre Solón y Creso el segundo reconoce los viajes de Solón: “Huésped ateniense, mucho rumor nos ha llegado acerca de ti, tanto de tu sabiduría como de tu vagabundeo, que por amor a la sabiduría fuiste a muchos lugares para observar” (1. 30). Pero cuando Solón es preguntado acerca del hombre más feliz, menciona un ateniense y dos jóvenes argivos. Es decir: “no solo se limita a Grecia, sino que, incluso dentro de Grecia, privilegia su centro: el primer premio es para un ateniense, el segundo para una pareja de argivos” (Montiglio, 2005, p. 135).

El viaje de Solón tiene un punto de anclaje simbólico en el centro cívico del mundo griego. Pero lo más interesante son los valores que en su respuesta resalta. De los dos argivos más felices, Solón acentúa su vigor físico mediante una anécdota reveladora. Cuenta que un día los bueyes no habían llegado a tiempo al campo y que, por no esperar, los dos jóvenes se pusieron el yugo ellos mismos para mover el carro en el que su madre se había sentado: “lo transportaron durante cuarenta y cinco estadios y llegaron al santuario” (1. 31). La hazaña fue, además, exhibida ante la asamblea. Finalmente, el orden reproductivo de la ciudad es ensalzado: “los argivos felicitaron a los jóvenes, por su fuerza; las argivas felicitaron a su madre por tener semejantes hijos”. Lo que Solón relata, por tanto, es una gesta en la que se celebran los aspectos decisivos, no de la *theōria* como desplazamiento abierto, sino de una vida cívica vinculada 1) al orden productivo de la

³⁰⁶ Solón es descrito como viajante por Diógenes Laercio (1. 43-44).

agricultura (el buey); 2) a una institucionalidad vinculada al suelo (*polis*) y 3) a la división reproductiva del trabajo (maternidad). La historia está marcada por el motivo del yugo, suerte de emblema del vínculo productivo, político y reproductivo de la ciudad. De ahí que estemos del todo de acuerdo con James Ker (2000) cuando afirma que su “su *theōria* resultó ser, en cambio, un modo de ausencia de la ciudad según el cual tanto él como los ciudadanos estaban obligados a una observancia religiosa de la inmutabilidad de los nuevos *nomoi*”. Solón no es un *ptōkhos*, un mendigo o un vagabundo, y tampoco un pastor o un nómada.

Por otro lado, la movilidad atribuida a los dioses no debería hacernos pensar que la movilidad errabunda de los mortales es estimada. Se trata más bien de lo contrario. Tomemos el *Himno homérico a Heracles*. En él se afirma del errático héroe que “solía vagar sobre extensiones de tierra y mar inconmensurables” (HH15 5-6). Tras haber soportado e infligido actos violentos, se nos dice que habita ahora feliz en el Olimpo. Heracles haya paz en una residencia, en un domicilio. El canto concluye con un llamamiento a Zeus y un deseo de prosperidad que se identifican con el fin de su vida errabunda. De Zeus, justamente, Calímaco canta que observa “a los que gobiernan el pueblo con juicios torcidos como a los que por el contrario gobiernan con rectitud” (*Himno a Zeus*, 80-85). Pero lo interesante de su omnisciencia es que lo hace estando sentado: “les diste ciudadelas para que las cuidarán y tú mismo tomaste asiento en la parte más alta de las ciudades” (80). El hecho de que Zeus sea una figura sedente está estrechamente vinculado a su autoridad. Años antes, en las *Euménides* de Esquilo Pitia honra a tres profetisas, Tierra, Temis y Febe, que se presentan sentadas remarcando su autoridad (1-9). La propia Pitia toma asiento al concluir sus dedicatorias: “y después de esto, en mi trono tomo asiento, en calidad de profetisa” (27-29). En el *Himno homérico a Apolo* todos los divinos tienen asiento, y se levantan ante la presencia de Apolo a excepción de Leto y Zeus, marcando así su rango (HH3 1-6). Tanto en Esquilo como en el pensador helenístico la majestad se piensa así a la luz de la no-movilidad.³⁰⁷ En el plano escultórico, la Atenea de Endeo, del siglo VI a. C. es otro ejemplo en el que el escultor subraya la inmovilidad de la autoridad mediante la disposición sentada de la diosa (Museo de la Acrópolis n.º 625).³⁰⁸

³⁰⁷ En concreto, Calímaco presenta, bajo la autoridad del asiento de Zeus, al labrador, al remero, al cazador, y de él “proviene los reyes” (79). No existe, continúa Calímaco, “nada más divino (*theiōteron* [θειώτερον]) que los reyes de Zeus”.

³⁰⁸ En este caso, sin embargo, su posición de sedente queda marcada por un leve movimiento que aporta cierta intriga al gesto.

Zeus, al contrario que Dioniso, no corre ni salta y, por lo mismo, es capaz de juzgar y sancionar cada juicio en el interior de cada una de las *poleis* existentes, asignando su posición a cada especie social.³⁰⁹ Si bien no pretendemos igualar sus posiciones, su disposición recuerda a la de los prítanos que en época democrática, no siendo monarcas, sí asistían a las sesiones de la asamblea soberana sentados y encarados a la audiencia, que tomaba asiento al azar (Hansen, 1999, p. 137). Sedente, el pueblo soberano expresa la plenitud de sus prerrogativas. Es revelador al respecto que en la discusión en *Ranas* en torno a quién merece los honores del mejor trágico, si Esquilo o Eurípides, lo que se juega es un asiento en el Pritaneo. Acentuando el aspecto soberano involucrado en la asignación del asiento, la decisión relativa al trono se lleva a cabo midiendo el *kratos* que cada dramaturgo ostenta:³¹⁰ “Él [Esquilo] tenía el asiento de honor (*thronon* [θρόνον]) en la tragedia, porque en su arte era el más potente (*kratistos* [κράτιστος])” (Ar., *Ra.*, 769-770, 787).

Pero la errancia no es solo una contingencia de la vida para los griegos, sino una nota que cualifica negativamente su existencia mortal. Como recoge Silvia Montiglio, para Critias la vida es una deriva (*planē*) porque se “rige por ambiciones diversas e inciertas que hacen girar a los hombres sin descanso” (2005, p. 45). En su fragmento Critias enumera una variedad de deseos que toma por viles (riquezas, honores, nobleza o la adulación), que definen la vida de los mortales “que van vagando” y a lo que contraponen la fama honrada. Pero es quizá la tragedia la que juega de manera más evidente con la condición finita y errante de los mortales y no lo hace, justamente, mediante su puesta en alza. Medea y Antígona son ambas apátridas. La trama de *Edipo-Rey* ahonda en la idea de la ausencia de dirección, en particular con la ausencia de timonel (de gobernante) a la que toda ciudad se expone como a su primer peligro. En el drama es la *polis* en su conjunto la que se muestra potencialmente *apolis*, es decir, a la deriva.

Sófocles presenta el problema mediante la elaboración de la tensión y ambigüedad implícitas en la condición del rey que, tras su indagación, descubre que es un “nativo” (*eggenēs* [ἐγγενής]) de Tebas que será desterrado por transgredir las reglas de la reproducción biológica aceptable. Brevemente, su autoctonía es la razón de su

³⁰⁹ Para Christian Meier el proceso de «ciudadanización» (*verbürgerlichung*) coincide con la politización de Zeus aquí remarcada. Según el autor, es esta la razón por la que el concepto de igualdad quedaba en todo momento vinculado a la concordia, *homonoia* (1995, p. 207).

³¹⁰ Sobre la medición: “¿Qué? ¿Pesarán la tragedia cuál cordero a inmolar?” (Ar., *Ra.*, 797).

destierro.³¹¹ Edipo vive esta condición como si fuera vencido por un destino que no domina y lo convierte en un “mendigo” o *ptōkhos* (πτωχός) (S., *OT.*, 454), figura de la elusión, como venimos mostrando, de la presencia deficitaria y de una publicidad imposible. La impureza genética se paga al precio de la condena a una deriva ajena a los festivales y a las relaciones de reciprocidad que los sostienen.³¹² Es decir, la condena de Edipo consiste en ser *asymbolos*, en ser puesto a parte. Edipo vive desligado en un mundo incapaz de concebir otro vínculo que no orbite en torno a la reunión de la *polis* y su régimen reproductivo. Lo interesante de la tragedia es que, si bien la desdicha de Edipo es específica, trágicamente sirve de ejemplo de la desdicha común de los mortales, que por estar sujetos a un destino que no dominan están condenados también a errar.³¹³ La existencia queda marcada así, negativamente, por el déficit de la impotencia frente al destino, cuya metáfora es justamente la pérdida de rumbo.

Aunque no es nuestra intención dar cuenta de una mirada completa de la tragedia, *Filoctetes* resulta de especial interés en nuestro análisis por la transformación que sufre el héroe. Herido, Filoctetes es abandonado en la isla desierta de Lemnos. El vocabulario asociado a la pérdida es ciertamente revelador. Obligado a desplazarse, el héroe “deja tras de sí una línea de huellas” y, además, se dedica a la caza afligido por una “herida salvaje” (*noson agrian* [νόσον ἀγροίαν]) (163, 175). De hecho, se ha convertido él mismo en un “salvaje” (*apagrioomai* [ἀπαγριόομαι]) (226) y queda “privado de todo en la vida” (*pantōn ammoros en biō* [πάντων ἄμμορος ἐν βίῳ]) (183). El héroe, *ammoros*, no tiene parte destinal o material en los asuntos comunes. Es decir, es un hombre libre pero ha quedado fuera del complejo *dēmos-polis*. Lo que en realidad ha ocurrido es que ha cambiado su modo de vida: como el cíclope o la ninfa, vive refugiado en una cueva y “a guisa de pastor (*poimēn* [ποιμήν]) anda por los montes (*agrobotas* [ἀγροβότας])” (213).³¹⁴ Su vida se asemeja al ya mencionado *bios nomadikos* que Aristóteles atribuye a la fase más primitiva de culturización.

³¹¹ En el fondo (y el análisis de *Antígona* de Judith Butler profundiza en esta cuestión), *Edipo-Rey* no trata tanto de la transgresión de la *isogonia* (por ejemplo, mediante la inclusión del foráneo), como de la presentación de una *isogonia* transgresora incompatible con el orden reproductivo de la ciudad. Lo que nos resulta interesante es que *Edipo-Rey*, como *Antígona*, escenifican el problema de una impureza genética compartida, de una génesis impura y común.

³¹² “Dondequiera que vayáis de banquete o de festival ninguna alegría os resultará” (S., *OT.*, 1489-90).

³¹³ “Raza de mortales, cuya vida no es sino lapso, no os considero más que la sombra de una sombra [...]” (S., *OT.*, 1188 ff.).

³¹⁴ “Y no al son de la flauta / viene, como un pastor pastoreando / sino que, tropezando impotente cerca / se lamenta desde lejos / contemplando el puerto vacío de barcos” (S., *Fil.*, 213-4)

Este déficit es presentado por Sófocles como un déficit de presencia. Como evocando a Coronis, en su primera mención se le presenta como un hombre ausente: cuando lo buscan en su refugio se ha ausentado (*apeimi* [ἄπειμι]) y cuando lo encuentran su voz llega desde la lejanía (*tēlothen* [τηλόθεν]).^{315, 316} Este déficit se acentúa mediante el énfasis del elemento fónico en detrimento de la vista,³¹⁷ en particular mediante Eco, que “repite sus amargas quejas en la distancia” (187). En el emplazamiento en el que el héroe ha sido abandonado los sonidos son signo de una localidad incierta: “un ruido, producto connatural de un hombre como si sufriera, surgió por algún sitio: o por aquí o por ahí” (204). El énfasis en el eco ha sido analizado por Daniel Cuny (2002), que recapitula los llantos y gritos ritmados de Filoctetes. Pronuncia largos “¡Ah!” (732, 737) e infinitos *papai* (παπαῖ) (754, 785, 786, con la variante *attatai* [ἄτταταῖ] en 790).

Lo que nos interesa es que el eco es una figura perteneciente a “una tradición de multiformidad poética, en la que la repetición es inseparable de la variación” (Germany, 2005). En la *Odisea* el ruiseñor es descrito como portador de una voz multitonal (*polyēkhēs*).³¹⁸ En la *Ilíada* el eco evoca la repetición ritmada de las olas “Como cuando en una playa sonora (*polyēkhei* [πολυηχέει]) el oleaje del mar bate, ola tras ola, ante el empuje del Viento del Oeste” (4. 422). Desde el punto de vista del eco, el ritmo marca el tiempo con el signo de la variabilidad; desde el punto de vista de la estructuración fónica del espacio, el eco se caracteriza por la multilocalidad. Al respecto, Loraux recuerda que la autoctonía ateniense difiere de la autoctonía arcadia en razón, justamente, del eco. Pan es amo del eco, del sonido desarticulado, voz sin cuerpo o música lejana. De ahí que sea una divinidad de la gruta y la naturaleza salvaje. Su situación en un flanco de la Acrópolis daría cuenta de esta cualidad. Como el eco o la reverberación, que no es sino la reduplicación de un sonido pretendidamente uno, los arcadios vienen a representar, si seguimos la lectura de Loraux, a seres equívocos (1996, p. 71).

Resumiendo, en *Filoctetes* hallamos dos motivos que dan cuenta del déficit asociado al desplazamiento: el yermo del pastor o el cazador³¹⁹ (mitema pastoral/nómada), así como la variabilidad, local o rítmica, de una relación con el mundo

³¹⁵ LSJ, s.v. τηλόθεν. “1. *from afar, from a foreign land*”.

³¹⁶ Es posible que Sófocles tenga en mente a los Cíclopes. Cuando Ulises va por primera vez a su cueva, el Cíclope, que ha sido descrito como un pastor errante, “no estaba en ella” (*Od.*, 9. 216).

³¹⁷ J. F. Davidson recoge el problema en su análisis de la hipotética escenografía de la pieza (1990).

³¹⁸ “Sentada en medio del espeso follaje de los árboles, y con muchos trinos emite su rica voz llorando por su hijo” (*Od.*, 19. 521).

³¹⁹ Para el análisis de *agros* (ἄγρός) y sus derivados en contextos relacionados con el mundo pastoral y la caza, ver Chantraine (1956).

marcada por el eco. Estas dos notas cualifican la vida lejos de las tierras de cultivo y los consejos. Como en Solón, que lamentaba la pérdida dialectal de los desterrados, el destino de Filoctetes queda atado mediante los motivos de la movilidad pastoral y el eco a un mundo cambiante y sin centro. Si la tragedia tiene como rasgo esencial la apelación a una mortalidad compartida mediante la insistencia en el llanto potencialmente infinito (de manera ejemplar en *Electra*), en *Filoctetes* la mortalidad se conjuga con una forma de un vagabundeo ajeno al mundo de la agricultura y la estructuración cívica del sonido (*logos*).

Finalmente, la relación entre movilidad y variación es encarnada de manera paradigmática por Dioniso, figura migrante en la que damos con cierta celebración del desplazamiento y el cambio. Tomemos algunos ejemplos de las *Bacantes* de Eurípides. El coro, que canta a una prodigalidad que no se puede identificar con el mero almacenaje, anima a las “mujeres errantes (*planatas* [πλανάτας]) a correr y danzar” convirtiéndose finalmente en cazadoras y problematizando su relación con el régimen agrícola (*Ba.*, 144-149). La movilidad de las bacantes viene remarcada además por el hecho de que provienen de Asia; por su parte, Baco también es presentado como cazador (1168, 1192). Al mismo tiempo que anuncia su llegada, anuncia su partida (50). Por otro lado, Dioniso se caracteriza por reunir a mujeres y hombres en su metamorfosis: “os ligo (*synepse* [συνῆψε]) a todos a una misma perdición” (donde *synaptō* (συνάπτω) remite a la unión).³²⁰ Dioniso anuncia, por tanto, una comunidad relativamente ajena al mundo cívico cuya nota determinante es la igualdad de las transformaciones.

Como recuerda Foucault, en el culto dionisiaco el dios es *isodaitēs* (ισοδαίτης): dios del reparto igualitario (2011, p. 165). Pero el reparto igualitario, al contrario que en la economía cívica, se da bajo el signo del trance en el cual el individuo (el participante) y el *stock* (lo participable) se disuelven. Esto significa que lo dado no es reciprocable en forma de honores por el individuo que participa en una transacción (por ejemplo, en un reparto ritual de carne en el marco del simposio). La membresía, nuevamente en perfecta antítesis de la membresía cívica, es igual a todos: jóvenes o viejos, hombres o mujeres, extranjeros y ciudadanos (*Ar., Ran.*, 431-3).³²¹ Pero “todos” aquí no puede tener el sentido de la comunidad restringida de ciudadanos, sino algo así como una genericidad antepolítica en relación con la cual la *polis* deja de ser el elemento que cualifica la vida en común.

³²⁰ LSJ, s.v. συνάπτω.

³²¹ De manera más explícita: “Iniciados y píos / de maneras en vida / para con extranjeros / e individuos comunes (*tous idiōtas* [τούς ιδιώτας])” (*Ar., Ra.*, 456-9).

Si este apunte es relevante, la razón se halla en el hecho de que, desde el punto de vista de la *polis*, el culto de Dioniso comporta una carga de transgresión que se ha de integrar. Recordemos que los privilegios de ciudadanía a extranjeros y esclavos se daban normalmente a cambio de algún servicio a la ciudad, bajo la forma de una transacción y en situaciones de excepcionalidad (Lycurg., 2. 23).³²² Desde el punto de vista de la forma, la tragedia ática es fiel a esta relación con lo impropio vehiculada por una reconducción del extravío. En la tragedia no se dan cambios de rumbo en las acciones sin prever una reconducción cognitiva (*anagnōrīsis*) (Arist., *Po.*, 1452a).³²³ Esta reconducción tiene como finalidad la restitución catártica de una unidad cuestionada. En *Bacantes*, incapaz de pensar una fuga sin retorno, Ágave testimonia al final del drama que la presa que ha cazado no es un león sino su hijo (E., *Bac.* 1284). La tragedia transfigura al rey Penteo primero mediante un travestimiento relacionado con el género y el orden reproductivo (el rey se viste de mujer) y segundo como bestia y presa (adopta la forma de un león). Pero Ágave es finalmente desterrada, purgada de una ciudad en la que su metamorfosis se paga al precio de un afligido retorno a la normalidad.

Nos llama la atención, por otro lado, que en *Bacantes* el dios migrante, Dioniso, llegue a Tebas para establecer (*tithēmi* [τίθημι]) su culto, para anunciarlo después en otros lugares. El problema del drama es, de hecho, un problema de legitimidad. Penteo no reconoce a Dioniso como dios legítimo: “me excluye de sus plegarias y no hace ninguna mención a mí” (*Ba.*, 45). Es decir, el dios que descuartizará al rey exige que sea reconocido por aquel que lo excluye. Dioniso no es presentado, en la tragedia, como una figura de la elusión, de la irreconocibilidad, sino de una transgresión integrable. De ahí que las *Bacantes* de Eurípides presente, como trama trágica, el problema de una inclusión legítima del dios en el panteón de la ciudad. Desde el punto de vista de la ciudad, lo dionisiaco es por tanto un paso al límite. Foucault tiene razón al afirmar que “nunca ha habido una legislación o poder ‘dionisiacos’” (2011, p. 166). Es probablemente debido a una incompatibilidad de principio. Lo que nos interesa, sin embargo, es que la institucionalización del culto a Dioniso mediante la tragedia testimonia una integración controlada de la pulsión transgresora.

³²² “[...] estáis otorgando carta de ciudadanía tanto a extranjeros de toda procedencia como a esclavos, y además pingües dádivas en lo que hace a sumas de dinero, con tal que evidencien estar beneficiándose en algo” (Lycurg., 2. 23). Pasion pasó de ser esclavo a ciudadano por los servicios prestados a la ciudad (D., 59. 2).

³²³ Esa reconducción puede tener muchos rostros, por ejemplo la reciprocidad de la venganza. En Esquilo Casandra advierte que el desterrado y fugitivo volverá un día “a dar remate a esta infamia que alcanza a un ser querido” (*Ag.*, 1282).

Recordemos que en *Ranas* Dioniso afirma haber bajado al Hades para volver con un poeta “para que la ciudad se salve y realice coros” (Ar., *Ra.*, 685 ff.).³²⁴ Y, de manera decisiva para su interpretación, en *Antígona* el imperativo de la sepultura de Polinices responde a la exigencia comunitaria de “honrar las leyes de la tierra” (*nomous gerairōn khthonos* [νόμους γεραίρων χθονός]) (S., *Ant.*, 369). Este compromiso con la comunidad como comunidad del suelo se vislumbra también en *Medea*. Eurípides emplea la metáfora marítima del ancla (*methormizō* [μεθορμίζω])³²⁵ para acentuar un déficit, coherente con el ideal y la tradición griega de la membresía cívica.³²⁶ Medea llora la desunción, el desarraigo, la deriva marítima, en contraste con lo cual se perfila la ciudad. La tragedia, resumiendo, escenifica la ruptura del vínculo cívico, que presenta como aspecto negativo de la vida de los mortales y afianza, en la secuencia que va de la peripecia al reconocimiento, el mismo vínculo que suspende. Los grupos marginales con los que Dioniso se vincula, como órficos o cínicos, ganarán preeminencia justamente cuando la *polis* como espacio de cohabitación privilegiado entre en crisis y dicha reconducción política deje de ser operativa.³²⁷

Para acabar, nos gustaría mencionar cómo la movilidad se proyecta en el plano filosófico como déficit. Platón critica en Hesíodo que no tuviera residencia fija, haciéndolo incapaz de administrar la ciudad (*Resp.*, 600d). En el libro VIII de la *República* Platón iguala al hombre igualitario (*isonomikos*) con un nómada errante que ha olvidado la ciudad, recinto regio de su alma; los hombres igualitarios se comportan por eso como “fugitivos sin honor” (560 c-d). Lo cierto es que la metáfora evoca los poemas de Tirteo, que, en contraposición al hombre *isonomikos*, no olvidan el imperativo de permanencia. Lo interesante es que, en un plano teórico, la jerarquía según grados de participación es también una jerarquía que va de lo inmóvil a lo móvil. En el *Protágoras* la apariencia no es simplemente falsa, sino que hace errar (*planaō*) (*Pr.*, 357b). Y en el

³²⁴ Hilaire Van Daele escribe al respecto que el interés de Dioniso “se confunde con el de la ciudad” (en Aristophane, 1962, t. 4, p. 152, n. 1).

³²⁵ LSJ, s.v. μεθορμίζω, “remove from one anchorage to another”.

³²⁶ “Mas a ti y a mí no nos vale el mismo argumento. Tú tienes tu casa, la casa de tu padre, la ilusión de la vida, la compañía de tus amigos; pero yo estando sola y sin ciudad (*erēmos apolis* [ἔρημος ἄπολις]), sufro las injurias de mi marido, cogida como botín desde un país bárbaro, sin tener madre, ni hermano, ni pariente a donde ir a anclar alejándome de mi desdicha” (E., *Med.*, 253-255)

³²⁷ Resulta interesante que Dioniso, el dios migrante, comparta hábitos culinarios con órficos o cínicos (Detienne, 1998, p. 139). La fuerza de los mismos está estrechamente vinculada con el debilitamiento, negación o superación de la *polis*. En palabras de Gianni Carchia: “la tragedia es en su esencia el fenómeno por excelencia del clasicismo, mucho más que el orfismo, obviamente, que no renació por azar en el periodo helenístico. Ya que si el orfismo se sitúa sobre el eje de la fuga fuera del mundo [...] la tragedia como institución es enteramente política” (2019, p. 65).

Timeo las causas carentes de inteligencia son esclavas y van “sin orden al azar (*to tykhon atakton* [τὸ τυχὸν ἄτακτον])” (46e). Resumiendo, en el modelo de Platón lo falso es también errante, grado más bajo de la participación que Alain Badiou describe, en su crítica de Deleuze, como una “errancia igualitaria” de los simulacros (2010, p. 55).

Aristóteles, en un celebre pasaje, afirma que, al ser la ciudad por naturaleza anterior al individuo, “el que no puede vivir en sociedad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es parte (*meros* [μέρος]) de la ciudad, sino una bestia o un dios” (*Pol.*, 1253a 14). El azar o la fortuna (*tykhē*) arriba mencionados reaparecen además en la *Metafísica*: “a los libres les está permitido hacer muy pocas cosas a su antojo, más bien todas las cosas están ordenadas, mientras que los esclavos y los animales colaboran poco al bien común (*eis to koinon* [εἰς τὸ κοινόν]) y muchas veces actúan a su antojo (*ho ti etykhen* [ὅ τι ἔτυχεν])” (1075a 20). El esclavo, al tener parte en el común en un grado inferior, está más expuesto a un comportamiento errático que los elementos nobles. En el orden jerárquico de la metafísica, cuanto más bajo nos situemos mayor será la aleatoriedad, mayor la movilidad, y menor el orden, en el texto, la *syntaxis*,³²⁸ el arreglo conjunto o composición centrada.

Las ontologías políticas de Platón y Aristóteles parecen emular la separación entre el *nomos* jurídico-político y el *nomos* pastoral/nomádico, con sus respectivos modos de entender la distribución, la participación o la movilidad. En ese sentido son el reflejo, su culminación filosófica quizá, de ciertas actitudes griegas en torno a la movilidad, algunas de las cuales han sido expuestas. Esta es quizá la razón por la que en Aristóteles lo menos expuesto a la errancia sea también lo más digno. El filósofo establece una relación privilegiada entre el conocimiento de las causas, los principios y el mando: “la más dominante [de las ciencias] es sabiduría en mayor grado que la subordinada: que, desde luego, no corresponde al sabio recibir órdenes sino darlas, ni obedecer a otro, sino a él quien es menos sabio” (*Met.*, 982a 15). Esta sabiduría es análoga cívicamente al hombre libre y soberano (*arkhikos* [ἀρχικός]) (982b 25). De ahí que comparta el título con Zeus y otras figuras de lo majestuoso, figuras sedentes, siendo denominada la “más digna” (*timiōtatē* [τιμιωτάτη]). Digno y estable e indigno y errante forman una estructura que enlaza lo jurídico-político y la distribución espacial/territorial en este sentido específico, a partir del cual se piensa el animal político (*zōon politikon*).

³²⁸ LSJ, s.v. σύνταξις.

2. 3. 2. La *polis* como asentamiento

Nos gustaría, a continuación, aproximarnos a la realidad histórica efectiva de la *polis* con el ánimo de arrojar luz sobre el marco discursivo que hemos descrito. En el centro del mismo hallamos un problema central, el estatuto de la *polis*. Como veremos, la expresión es en cierto sentido redundante. La *polis* es en sí misma estatuto, el *nomos* a partir del cual la realidad política específica se concretará. Es decir, la *polis* es asentamiento, delimitación y parcelamiento jurídico del espacio. En la sociedad homérica, la epopeya nos da suficientes muestras de que en el mundo homérico la idea de la *polis* como entidad territorial comenzó ya a perfilarse. Por ejemplo, Troya comparte con otras ciudades epítetos como “asentada en un lugar escarpado”, “ventosa”, “con calles anchas”, “con puertas altas”, y se caracteriza individualmente como “bien construida”, “bien amurallada”, “con buenas fortificaciones” y “asentada en la cima de una colina” (De Jong, 2012). Hölkeskamp (2000) también defiende que la metáfora de la “frontera de la *polis* (*Grenze der polis*) como espacio pacificado contra el mundo exterior” es operativa desde Homero. Y para Todd, “la palabra *polis*, en sus raras apariciones en Homero, denota una ciudad fortificada” (1993, p. 171). Los testimonios son múltiples tanto en las fuentes como en la literatura,³²⁹ lo que permite concluir que la ciudad emergente en el texto homérico tiene ya ciertos rasgos que pueden cualificarla como un asentamiento defensivo, ya sea por su localización o por sus cualidades poliarcéticas, aunque coexista con cierta laxitud espacial en otros aspectos.

En un sentido más preciso, se asume que la fortificación de la ciudad es un fenómeno que data del siglo VII (ver Tréziny, 2010). Lo cierto es que en un código tan antiguo como el de Dracón la noción de frontera es del todo pertinente. En él se describen así las medidas a tomar en caso de asesinato: “si alguien mata a un asesino, o es responsable (*aitios* [αἴτιος]) de que lo maten, cuando se mantiene alejado de un mercado fronterizo (*agoras ephorias* [ἀγορᾶς ἐφορίας]) y de los concursos y ritos anfictionicos, será responsable de lo mismo que si matara a un ateniense” (IG I³ 104).³³⁰ La inscripción muestra que, aunque la frontera fuera difusa hacia el 621 a. C., no era administrativa ni jurídicamente irrelevante. Es más, podía ser decisiva para cualificar un delito tomando

³²⁹ Para W. G. Runciman (1982) la estatalidad (*statehood*) ya se había consolidado hacia el año 700 a. C. Ian Morris (2009) entiende, por su parte, que “la centralización que posibilitó la constitución de un Estado se dio a lo largo del siglo VIII.”

³³⁰ En Van Effenterre & Ruzé (1994).

como criterio la ciudadanía ateniense. Lo que significa que la inscripción territorial de la ley era operativa en el mundo arcaico.

Según Heródoto, Éfeso era ya una ciudad fortificada hacia el 560 a. C. (1. 26 2). Hacia el final de la Segunda Guerra Médica, en Micala, leemos que los griegos quemaron las naves y “la totalidad de fortificaciones” (*to teikhos* [τὸ τεῖχος]) (9. 106). En el mundo clásico, el estatuto de la frontera se consolida y su pertinencia se acentúa. En Tucídides leemos que los siracusanos enviaban al territorio de los sículos vigilantes y embajadores. En concreto, “guardas (*phouras* [φρουρὰς]) a los fuertes (*ta peripolia* [τὰ περιπόλια] de su propio territorio (*khōra* [χώρα])”, donde *peripolion* (περιπόλιον) significa estación de los patrulleros o *peripoloi* (Th., 6. 45). Es probable que se refiera a los puestos fortificados que en el siglo IV se llamarán *phouria* (φρούρια)³³¹ (ver Tréziny, 2010).

Lo que nos gustaría realzar de estos casos es que, contra las interpretaciones que ponen en alza el carácter flexible y difuso de la territorialidad en el mundo arcaico y clásico, estos ejemplos dan muestras de una conciencia del territorio más bien madura. Al elevar el problema práctico a problema teórico, el discurso filosófico del siglo IV da cuenta del hecho de que la consideración de la *polis* como unidad territorial ha quedado plenamente asumida. Tomemos el ejemplo de Platón. La educación platónica es una suerte de servicio militar en el que los ejercicios gimnásticos y los ritmos musicales tienen una función disciplinaria vinculada al orden hoplítico (ver Detienne, 1999, p. 163; Pritchard, 2009; cap. 3. 2.).³³² No es en realidad extraño si tenemos en cuenta que para Platón la ciudad no deja de ser un asentamiento en el que se hacen cumplir las leyes y se defiende de los ataques exteriores, como quien defiende un rebaño de los lobos (*Resp.*, 415 e).

Obviamente, la obediencia es inseparable en su argumento de la presunción de un exterior hostil. En contraste, el problema del hombre igualitario (*isonomikos*) para Platón es justamente que no es plenamente consciente de la existencia territorial de la ciudad, de las distinciones jurídicas que este hecho impone entre ciudadanos y no ciudadanos y, por lo mismo, se comporta como un fugitivo. Para Aristóteles la idea de una ciudad no amurallada es considerada anticuada, en línea con lo ya avanzado por Tucídides, para quien la muralla es el primer signo de riqueza de la ciudad (Th., 1. 7). El filósofo cree que es ingenuo pensar que las ciudades no deban rodearse de murallas. No amurallar una ciudad, escribe, sería como “buscar un territorio fácil de invadir y allanar en torno de él

³³¹ LSJ, s.v. φρούριον: “I. a watch-post, garrisoned fort, citadel”.

³³² La victoria atlética es semejante a la victoria guerrera por ejemplo en Píndaro (ver Pritchard, 2009).

los grandes lugares montañosos o no rodear de muros las viviendas particulares alegando que los habitantes serán cobardes” (*Pol.*, 1331a). De manera determinante, las murallas de las que Aristóteles habla tienen una relación esencial con la visibilidad y la presencia en el interior y exterior de la ciudad. Se han de establecer guardias y erigir torres que puedan proveer de una adecuada visibilidad exterior e interior (*Pol.*, 1331a 20). La función de la muralla responde a un imperativo de seguridad más amplio que exige poder “acudir en socorro de todos los puntos de su territorio”, lo que incluye, por ejemplo, el cuidado de los caminos y las vías de abastecimiento (1327a). Este imperativo, en la formulación teórica de Aristóteles, presupone una accesibilidad a la *khōra* completa, un ámbito de publicidad transparente por auxiliable en cada uno de sus puntos.

Desde un punto de vista histórico, la tesis es realista. Pero lo interesante, desde un plano teórico y por los efectos que pueda tener sobre la tradición filosófica, es que Aristóteles toma por autoevidente el valor de la ciudad como recinto y espacio de cohabitación. No hay, para el filósofo, ciudad sin una defensa y un control del país (*khōra*). Al fin y al cabo, el lugar (*topos*) es lo que los ciudadanos tienen necesariamente en común (*Pol.*, 1260b 40). En la delimitación territorial de la ciudad confluyen aspectos relacionados con la presencia pública de la *polis*, así como aspectos prácticos relacionados con la subsistencia material de la ciudad. El ejemplo de Panopeo es ilustrativo del primer caso. Carente de ágora, de edificios que pudieran reunir a los magistrados, ni siquiera una fuente pública, tiene bien delimitadas sus fronteras.³³³ A pesar de esas carencias consta de “mojones” (*horoi* [ὄροι]) que delimitan el territorio (*khōra*) respecto al de sus vecinos. Estos mojones parecen cumplir la función de manifestar ante los otros la mera existencia jurídica de la ciudad. El testimonio es un claro ejemplo de la función del mojón como expresión de un *kratos*, como presentación mínima de la primacía y soberanía de una ciudad.

Por norma general, la defensa del territorio implica la institución de cuerpos de vigilancia cuya función es dar vueltas y ejercer un control sobre toda su extensión. Es el caso de los *peripoloi*, literalmente “los que dan vueltas”.³³⁴ Estos patrulleros tenían como función revisar salvoconductos y dar a conocer la obligación de presentarse ante las autoridades competentes. La institución de los *peripoloi* se ha vinculado a menudo a la

³³³ Pausanias la describe así: “una ciudad (*polis* [πόλις]) de los focidios, si se puede llamar ciudad a la que no tiene edificios públicos ni gimnasio, ni teatro, ni ágora, ni agua que baje a una fuente, sino que viven en refugios al descubierto como cabañas de montaña junto a una torrencera” (10. 4 1).

³³⁴ Tenemos testimonio de su existencia en Tucídides cuando menciona la muerte de Frínico a manos de un *peripolos* en su retorno de la embajada a Lacedemonia (8. 92).

efebía. Pierre Vidal-Naquet en *Le chasseur noir* recoge el testimonio del siglo IV de Esquines según el cual la efebía consistía fundamentalmente en ser “*peripolos* de su tierra” (2014, p. 107). El debate en torno a la efebía es complejo y no pretendemos entrar en él, pero lo cierto es que hay indicios que vinculan la efebía con el control del territorio.³³⁵ En *Constitución de los atenienses*, Aristóteles escribe que los jóvenes efebos tienen como función la patrulla de la ciudad (*peripoleō*), así como la ocupación de puestos de guardia en las fortalezas: “En el segundo año, después de pasar revista y maniobrar ante el pueblo reunido en el teatro, cada uno recibe una lanza y un escudo de la ciudad, hacen el servicio de patrulla y son destinados a las fortalezas” (*Cont. At.*, 42 2). Este servicio militar obligatorio parece altamente institucionalizado y ritualizado. De manera decisiva, está asociado a la inscripción en los registros de los demos, que hacen del joven miembro de un demo (*dēmotēs*) y, por lo mismo, un ciudadano (*politēs*).³³⁶

Lo interesante es que el vigilante ha de ser un probado ciudadano. El proceso de selección o *dokimasia* tiene, entre otras cosas, la función de inspeccionar y demostrar que el nuevo ciudadano es efectivamente libre y ha nacido en las condiciones señaladas por la ley, que desde el 451 a. C. obligaba a tener una descendencia ateniense por madre y padre (*Const. At.*, 42. 1). Si se estima que hay razón para excluirlo de las listas, la ciudad lo vende como esclavo y, si “vence (*nikēsēi* [νικήσῃ]) el proceso”, los compañeros de demo “tienen obligación de inscribirlo” (*eggraphein* [ἐγγράφειν]) (42. 2). Es decir, participar de la ciudad pasa por vencer en una prueba de autenticidad que convierte al joven en un individuo censado que, por la misma razón, pasa a tener parte en la vigilancia del territorio de la *polis*. La *dokimasia* puede interpretarse como la respuesta a la pregunta, desesperada, que Medea se hace: “¿Por qué no hay una marca (*kharaktēr* [χαρακτήρ]) gravada en el cuerpo de los hombres / mediante la cual podríamos conocer a los verdaderos de los falsos” (E., *Med.*, 518-9). La pregunta sugiere que el proceso de autenticación del ciudadano de buen cuño está atravesado por la incertidumbre, razón por la que la autenticación es necesaria. De ahí que la *polis* no cese de imponer la examinación y decidir el carácter de cada ciudadano apoyado en la coacción. Lo propio se construye, por tanto, en el proceso de inspección cuya finalidad es elaborar un censo de los

³³⁵ En una dedicatoria realizada por efebos del 334/3 a. C., se loan, por ejemplo, un general de la *khōra* junto a un general del Pireo, ambos emplazamientos periféricos (*IG II³ 4 329*). Según Pelekidis, la institución de la efebía puede remontarse a la primera mitad del siglo V, como una “evolución común a todos los griegos” que se puede remontar a los *couroi* homéricos (1962, p. 79).

³³⁶ Ver también John Wilson Tylor (1918).

ciudadanos que quedan a disposición de la ciudad, es decir, disponibles (y, por tanto, presentes).

Lo interesante de la figura de los *peripoloi* es que hace coincidir la autenticación del ciudadano con la vigilancia de los límites de la ciudad de la que participa, señalando que el rango del uno y del otro se sostienen sobre un mismo presupuesto. No es de extrañar, por tanto, que en la *dokimasia* confluyan la administración y el ejército, en el sentido de que la inscripción (función administrativa) coincide con la obligación de patrullar (función militar). Si nuestro interés se centra en analizar de qué tienen parte los sin parte, el juramento efébio resulta entonces un documento indispensable para comprender qué significa participar en o de la ciudad:

No deshonraré (*ouk aiskhynō* [οὐκ αἰσχυνῶ]) las armas sagradas (que porto); no abandonaré a mi camarada en la batalla, cualquiera que sea mi posición; lucharé por defender (*amunō* [ἀμυνῶ]) todo lo sagrado y santo, y legaré una patria no disminuida (*ouk elattō* [οὐκ ἐλάττω]), sino más grande y poderosa (*pleiōn* [πλείων]), con todas mis fuerzas y con la ayuda de todos. Obedeceré (*euēkoēseō* [εὐηκοήσω]) a los que gobiernan sabiamente, a las leyes (*tōn thesmōn* [τῶν θεσμῶν]) que se han establecido y a las que se instituirán sabiamente; si alguien desea derrocarlas, me opondré a ello con todas mis fuerzas y con la ayuda de todos. Honraré (*timēsō* [τιμήσω]) los cultos de mis padres. (SEG 21 629)³³⁷

El juramento está atravesado por el ideal masculino de la *andreia* y, como contrapartida, por la feminización de la cobardía (ver Sebillotte, 2007). La ciudad es elevada al rango de lo sagrado, aunando las cualidades de lo poderoso, lo honorable y lo viril. Por nuestra parte, nos gustaría rescatar cuatro ideas del texto: el imperativo de defensa (*amynō* [ἀμυνῶ]), del que se infiere el de permanencia (*menein* [μενεῖν]), que si bien no figura en el texto se ha pensado en proximidad con la lucha defensiva;³³⁸ el imperativo de obediencia (*euēkoeō* [εὐηκοέω]); inversamente, el imperativo de la honra (*timaō* [τιμάω]), que remite a la majestad o el estatuto jurídico de la ciudad; y el imperativo del agrandamiento (*pleiōn* [πλείων]). Lo esencial de estos elementos se prolongará en la vida adulta del ciudadano-hoplita, como ejemplifica por ejemplo la acusación de Licurgo contra Leócrates de haber abandonado la ciudad en situación de

³³⁷ Sigo la traducción de J.-M. Bertrand (1992).

³³⁸ Sobre la proximidad de la lucha defensiva (*amunō*) y el imperativo de la permanencia (*menein*), ver Payen (2012a, p. 208).

excepcionalidad, es decir, de no haber obedecido y permanecido, habiendo deshonrado y hecho menguar la ciudad (*Contra Leócrates*, 77).

No es casual que el juramento esté dedicado a los límites de la patria junto con sus frutos y su riqueza de cultivo: “Tomo a los dioses como testigos de este juramento [...] los límites de la patria (*horoi tēs patriδος* [ὅροι τῆς πατρίδος]), el trigo, la cebada, la vid, el olivo y la higuera” (*SEG* 21 629). Es en relación con la tierra entendida como tierra productiva y cercada, por tanto, como se hace efectivo el imperativo de la lucha defensiva, es decir, de la doble permanencia en la falange y en la ciudad. Y es la tierra en su fertilidad y prodigalidad que el efebo jura defender e incrementar, la que testimonia el vínculo del joven ciudadano con una comunidad de la obediencia y una comunidad del suelo. A este respecto, la mención en el juramento a una de las Horas, *Auxō* (Ἀὐξώ) nos resulta de especial interés pues, como hemos expuesto ya, alude a la idea de acrecentamiento en su doble dimensión agrícola y política: como abundancia y como agrandamiento de la *dynamis* de la ciudad (ver cap. 2. 2. 6 y 7). La defensa y la permanencia, la obediencia y la honra, convergen en la necesidad de agrandar, hacer crecer, es decir, acrecentar el poder de la ciudad o la ciudad como poder³³⁹.

Este joven sujeto a juramento queda inmediatamente involucrado como ciudadano en la existencia pública de la ciudad, del asentamiento. Pero no como los paseantes del ágora. La vida pública de la ciudad puede adquirir otros tintes. Patrullar el perímetro de la *khōra* es familiarizar al joven con el territorio como espacio público en oposición a la privacidad del *oikos*. Al hacerlo expone al joven ciudadano a las irregularidades que presenta la frontera que delimita dicha vida pública. Ello es especialmente patente en la institución de la *krypteia* espartana, cuyo origen se remonta al reformador Licurgo. La polémica *krypteia* es según Jeanmaire un ritual licántropo que consistía en la iniciación del joven espartano abandonándolo solo y sin recursos en tierras hilotas, comiendo crudo quizá, con el objetivo de que el joven “vertiera sangre” (1913). El joven emula provisionalmente la existencia del cazador-recolector y al héroe homérico para ser reintegrado, tras un acto de violencia, en la comunidad adulta.

Platón se hará eco del hecho de que la institución tenía la finalidad de educar al joven en la vida militar en estos términos: “la *krypteia*, como se llama, ofrece un entrenamiento maravillosamente severo en la dureza, ya que los hombres van descalzos

³³⁹ No está demás atender a la continuidad relativa entre *zōē* y *bios* en los ejemplos que venimos examinando. Sin que sean idénticas, la cosecha y la reproducción de la ciudad son presentadas en estrecha proximidad con la defensa política de la misma.

en invierno y duermen sin cobertores y no tienen asistentes, sino que se atienden a sí mismos y erran (*planōmenōn* [πλανωμένων]) todo el campo tanto de noche como de día” (L., 633 b-c). Lo que nos interesa es que el joven y futuro hoplita es expuesto a una prueba de supervivencia relacionada con la pérdida y un ejercicio irregular de la fuerza próximo a la caza. La ciudad-Estado no olvida por tanto la movilidad prepolítica, sino que la integra ritualmente como momento en la formación de su soberanía. Familiarizar al ciudadano con la existencia pública de la *polis* (*khōra* y *asty*) no solo pasa, por tanto, con pasearse por el ágora o acudir a la asamblea, sino que implica una exposición al territorio donde el ciudadano se expone, a su vez, a la violencia sobre la que dicha publicidad se sostiene.

La efebía, además, es un claro ejemplo de cómo la violencia irregular no cesa de confundirse con el ejercicio regular de la misma. Los efebos persas que Jenofonte describe en su *Ciropeia* salen de caza junto al rey, tarea que el filósofo considera óptima para el entrenamiento militar (1. 9). En *Constitución de los Lacedemonios* se repite la misma idea según la cual la caza fue instituida por Licurgo como preparación para la vida militar (X., *Lac.*, 4. 7). *De facto* el empleo irregular de la fuerza formaba parte de la cultura político-militar griega. Esta irregularidad alude al campo en su sentido rupestre (*agros*), espacio en y contra el cual la ciudad como espacio isotopo se erige. La soberanía de la ciudad-Estado quedaría así ligada a una violencia modelada a partir de un paradigma cinegético, inseparable de la vida de los ciudadanos. El ciudadano-hoplita es parcial pero necesariamente un cazador. La caza, por otro lado, no se restringe a los faunos. Al respecto, no parece casual que Aristóteles incluya entre las formas de adquisición vinculadas a la guerra la caza de seres humanos, en el sentido de redadas para la obtención de esclavos.³⁴⁰ Dicho de otra forma, la astucia del héroe es emulada por el hoplita-cazador, que contribuye así al incremento de los recursos de su ciudad, ella misma astuta (heroica en este sentido preciso).³⁴¹

Lejos de la imagen estereotipada de lo público como plaza del pueblo o la avenida del paseante, el espacio público remite al propio asentamiento que la ciudad es. El espacio

³⁴⁰ “De aquí que el arte de la guerra sea en cierto modo un arte adquisitivo, puesto que el arte de la caza es una de sus partes, y este debe utilizarse frente a los animales salvajes y frente a los hombres que, habiendo nacido para ser regidos, no quieren serlo, porque esta clase guerrera es justa por naturaleza” (Arist., *Pol.*, 1256b 20).

³⁴¹ Al respecto, pensamos obviamente en *Voyous. Deux essais sur la raison* de Derrida (2003), obra en la que se explora la relación entre la ley y la irregularidad de la violencia a partir de la figura del canalla, *voyou* (o *rogue* en inglés). Como veremos, la ciudad-Estado antigua es también un Estado canalla. Funda su participación sobre una racionalidad económica de la violencia en la que queda implicado el propio *nomos* en su sentido jurídico y distributivo.

público queda atravesado y marcado por una violencia que dialoga en todo momento con un marco legal que, mediante inscripciones, se hace visible en la ciudad. Como recoge Tracey Rihll, en una sociedad de ciudadanos armados, “el uso de la violencia por parte de individuos privados no era una negación de la ley y el orden, sino un complemento necesario del proceso legal público” (1993, p. 86). La policía escita, en el periodo que va del 450 a. C al 350 a. C., operó como guarda armada del Areópago, de las sesiones de la Asamblea y los juzgados, y estaban a disposición de varias magistraturas (Hansen, 2001, p. 124). No siendo un cuerpo policial al estilo moderno, lo probable es que este cuerpo no fuera otra cosa que “músculo”, por emplear el término de Rihll, para defender a magistrados y magistraturas de la potencial violencia de los ciudadanos privados y organizados en grupos partisanos. Es interesante observar cómo en *Sobre su retorno*, el orador Andócides afirma que si huyó de Atenas es por el peligro (*kindynos*) que vivían tanto él como los atenienses a los que se dirige, que acudían temerosos de ser aprehendidos camino al ágora.³⁴² De ahí que su petición consista en una inmunidad (*adeia*), que se podría leer como una garantía de seguridad o libertad frente a amenazas o agresiones físicas. La *adeia* alude, de hecho, al miedo frente al conciudadano, miedo ante el cual la ley ofrece protección apoyado justamente en el respeto o miedo reverencial (*deos*) de la propia ley.³⁴³

El espacio público, en el mundo clásico, es un subproducto del amurallamiento de la *polis*. El problema es que la muralla no es capaz de procurar confianza. En Platón es necesaria, pero puede dar pie a la pereza: “les tienta a creer que su seguridad está garantizada si están cercados con muros y puertas y se van a dormir como hombres nacidos para eludir el trabajo, sin saber que la facilidad es realmente el fruto del trabajo” (*L.*, 779a). O, dicho de otra manera, la muralla contribuye a la mollicie de los ciudadanos porque alienta el deseo de refugiarse (*L.*, 778 d). Lo cierto es que la muralla implica, como explica Eneas Táctico en su tratado del siglo IV a. C. *Poliorcética*, un problema de confianza especialmente acuciante en situaciones de excepción. Este problema se ejemplifica de forma sencilla en la necesidad de ejercer un control sobre el portero de la ciudad, a quien se toma como un potencial traidor (*Aen. Tac., Pol.*, XVIII, XX). De ahí, quizá, que para Platón la ciudad ideal haya de ser una muralla en sí misma y en todos sus

³⁴² “Acordaos de en qué grave peligro e indefensión os visteis, y de que os habíais inspirado mutuo temor con un sobrecogimiento tal que ni siquiera salíais ya de casa en dirección al ágora, puesto que cada uno de vosotros se imaginaba que iba a ser aprehendido” (*And.*, 2. 8).

³⁴³ La *adeia* vincula su petición con el respeto a las leyes que garantiza dicha libertad frente al miedo propio a todo ciudadano (De Romilly, 2001, p. 141).

aspectos: “Pero si los hombres realmente deben tener una muralla, entonces la construcción de las casas privadas debe estar dispuesta desde el principio de tal manera que toda la ciudad pueda formar una sola muralla” (*L.*, 779b).

La respuesta de Platón al problema de la muralla reconoce un aspecto clave que subyace también a las consideraciones de Eneas Táctico en relación con la portería de la ciudad. La muralla es un límite y, por lo mismo, es objeto de una potencial transgresión. Presupone un enemigo exterior, pero también un traidor. Traba así la confianza con su opuesto, de ahí que la obediencia para Platón se tenga inscribir en el mismo carácter o *ethos* del educando. Es así como cada parte de la ciudad puede convertirse, ella misma, en una muralla. El problema de la muralla como límite rebasable es resuelto por Platón mediante el proyecto de una ciudad que, mediante la educación y otros recursos (la archipolítica de Rancièrre), devendría idéntica a una muralla, ahora sí inexpugnable, lo que equivale a suprimir todo límite exterior e interior. Si cada parte de la *polis* es una muralla en sí misma, así como su articulación de conjunto, la ciudad estaría lista para expandirse o contraerse según el caso, pero ya no sería algo así como un recinto.

La verdad es que la ciudad no dejó en ningún momento de ser un recinto, y la sospecha respecto a la eficacia de los muros puede considerarse semejante, sino idéntica, a la sospecha o confianza respecto a lo foráneo. La frontera divide lo propio y lo impropio y discrimina en el segundo lo que es digno de hospitalidad y lo que no. La tragedia ática es un perfecto ejemplo de ello. Tucídides escribe que “siempre se ha visto con desconfianza que una nación griega atravesara sin permiso el territorio de sus vecinos” (4. 78). Desde el punto de vista de la ciudad la desconfianza no es un efecto negativo de la frontera, sino su cualidad propia. Es por ejemplo productora de rango e igualdad. Las ciudades necesitan hostilizar para conservar su estatus *inter pares* con el resto de las *poleis*. No en vano, Aristóteles afirma al respecto que la ciudad ha de ser temible ante sus ciudadanos y ante algunos de sus vecinos (*Pol.*, 1327b). Pero ¿a qué se debe la necesidad de infundir temor? En el marco de las relaciones inter-*polis*, infundir temor es ser tratado como un igual. Cuando los atenienses, tras fortificar una plaza, se retiran de Beocia, el general beocio Pagondas incita a combatir a pesar de ello por la línea fronteriza, en virtud de la siguiente razón: “la igualdad de fuerzas con los países limítrofes es garantía de libertad [...] ¿Cómo no vamos a darnos cuenta de que mientras contra los demás los pueblos limítrofes (*hoi plēsiokhōroi* [οἱ πλησιόχωροι]) luchan por la frontera de su territorio (*peri gēs horōn* [περὶ γῆς ὄρων]), a nosotros, si somos vencidos, se nos fijará

una sola frontera no sujeta a discusión, pues nos invadirán y se apoderarán de nuestro país?” (Th., 4. 92).

Los griegos parecen haber conservado una constante preocupación por las zonas territorialmente ambiguas, cosa que llevaba a constantes enfrentamientos, como en el caso de la zona de Oropo (Th., 4. 98-99). La guerra fronteriza se puede pensar como un acto de desambiguación de un territorio jurídicamente ambivalente.³⁴⁴ La persistente polémica en torno a las fronteras muestra que eran constantemente redefinidas, y ello conducía a menudo a la formalización de las relaciones interterritoriales. Tomemos como ejemplo la inscripción del 362/1 a. C. en la que leemos: “El terreno del Herakleion en Porthos y las salinas y el ágora en Koile se dividirán en dos partes iguales para cada parte; y cada parte establecerá mojones en su parte” (Agora XIX L 4^a, RO 37, 20-25). Es remarcable que el acuerdo muestra una preocupación por su monumentalización, por el gasto económico que, mediante el levantamiento de santuarios, acentúa el peso y la relevancia jurídica de los contratos cuya finalidad es dejar claros los términos en los cuales el espacio es partido y repartido, como un amo que divide lo que le es propio y exhibe sus poderes.

Es llamativo que en el caso de las guerras estas muestren a menudo un carácter cuasirutinario. En las luchas fronterizas, a menudo los vencidos arreglaban los términos de la victoria con los vencedores con celeridad (Ober, 1985, p. 32). Podemos agregar que, a pesar de la relativa cotidianidad de las guerras, las bajas en las batallas eran más bien reducidas: entre el 5% y el 10% entre los vencedores y el 20% o 30% entre los vencidos, cosa que facilitaría la resolución rápida de la contienda (Payen, 2012a, p. 184). En el siglo IV la frecuencia con la que las *poleis* cambiaban de aliados se acentuó, confundiendo la diplomacia y la guerra, tal como analiza Paul Millet (1993, p. 183). Para Millet la guerra del siglo IV adquirió una función ritual que permitía a las ciudades mantener un grado constante de igualdad entre ellas. La igualdad de las ciudades se paga al precio de esta doble relación de hostilización y pacificación, de transgresión y restitución reiterada de los acuerdos. Lo que significa que el sacrificio de hoplitas quedaba presupuesto en la cotidianidad de los enfrentamientos. La guerra sigue la lógica de la reciprocidad negativa y es, en ese sentido, integradora: vínculo de la división que garantiza la cohesión del

³⁴⁴ El territorio citado (Oropo) tenía en el 338 a. C. un estatuto marginal, al no ser parte de las diez tribus áticas. Cosa que da pie, finalmente, a que sea repartido entre las mismas, desambiguando su estatus. En otras ocasiones, la cesión no recíproca de tierras podía dar pie a un conflicto. Como cuando los argivos ceden tierras para pastoreo a los epidauros, que, al no sacrificar animales como pago por ello, propician una situación en la que los primeros pueden declarar una guerra (Th., 5. 53).

mundo político panhelénico. Cosa que implica, por otro lado, que los consensos y disensos circunstanciales son el producto de una cualificación jurídica primera del territorio que, como tal, no era objeto de interrogación.

Resumiendo lo desplegado, la sospecha y el pacto, la confianza y la desconfianza, son aspectos esenciales de la institución de la frontera que pasa como una evidencia. Por eso, la muralla, como límite, es la presentación de un pacto fundamental. En Tucídides leemos que cuando los argivos se levantaron contra los oligarcas proclacedemonios, vencidos y reinstaurando la democracia, trabajaron “en los muros todos ellos, tanto los ciudadanos como sus mujeres y esclavos; y de Atenas vinieron en su ayuda carpinteros y canteros” (5. 82). Del evento se deduce que, en situaciones de excepcionalidad, el límite territorial podía operar como una línea de convergencia de intereses de las diferentes partes de la ciudad³⁴⁵. Si asumimos que la excepción es inmanente a la norma (como posibilidad y condición), dicha convergencia de intereses descubre un consenso fundamental en relación con la forma de distribución en y del territorio. La ciudad, como unidad territorial, es aquello que, en un sentido u otro, interesa o incumbe a todo el mundo, independientemente de los antagonismos sociales. En ese sentido, el límite territorial, su aceptación, constituye el primer y más decisivo consenso. Cuestionarla en su presupuesto, o cuestionarlo como presupuesto, nos sitúa en un lugar en el que se puede pensar una relación con el mundo no determinada por el vínculo al que alude.

2. 3. 3. Sobre dos litigios privados

Del hecho de que la ausencia del territorio del Estado o *apodēmia* (ἀποδημία) no estuviera penada, no deberíamos extraer la conclusión de que hubiera algo así como un derecho de libre partida. Se trata más bien, como muestra A. Maffi (2009) en su análisis pormenorizado de la dimensión jurídica de la *apodēmia*, de que era jurídicamente irrelevante en el sentido de que no se prevén, en general, sanciones para el ausente.³⁴⁶ En términos jurídicos, se dan excepciones interesantes. La primera, que no menciona el autor,

³⁴⁵ Durante la guerra civil de Corcira, podemos leer sobre la participación de las mujeres (habitualmente excluidas de la actividad militar): “ayudaron audazmente lanzando tejas desde las casas y soportando el tumulto del combate con un valor impropio de su sexo” (Th., 3. 74).

³⁴⁶ Aunque, por normal general, si el ausente podía confiar el cuidado y administración de sus bienes (por ejemplo en el caso de Apolodoro y su vecino Nicóstrato), se debe justamente a que su ausencia implicaba algún tipo de inseguridad respecto a los bienes abandonados.

la podemos hallar en la estela de la fundación de la colonia de Brea en la que se prohíben las embajadas a los *zeugitas* y los *thētes*, estratos más pobres del espectro social (*IG, I³, 43-46*). La ausencia es además penalizada al menos en dos momentos decisivos desde el punto de vista de la estabilidad y supervivencia de la ciudad-Estado y los deberes del ciudadano: el pago de impuestos y la movilización bélica. En una inscripción cretense que recoge Maffi (*IC III, IV*), se lee que los ciudadanos ausentes deben prestar juramento cívico en los diez días siguientes a su regreso. Es decir, no se prevé una sanción por su ausencia. Pero aquellos que a su retorno no presten juramento perderán el título de ciudadanía. De lo que podemos extraer la conclusión de que el desaparecido dejaba de contar (no se le iba a buscar, no se le exigía la vuelta), pero el presente quedaba expuesto a toda una serie de obligaciones cuya desobediencia acarrearía consecuencias graves desde el punto de vista del estatus de ciudadano o incluso de la propia vida. Dicho de otra manera, en el mundo político griego, la presencia obliga. Obliga fundamentalmente a comparecer cuando se es llamado. Irónicamente, el desobediente podía ser penado, en los casos más graves, con un tipo de ausencia, el exilio como análogo de la muerte.

Desde el punto de vista de las obligaciones del presente, el caso de Leócrates es ejemplar. Leócrates es acusado por Licurgo de haberse ausentado (de desertar) en una situación en la que se había decretado que nadie abandonara la ciudad. La acusación de Licurgo orbita en torno al motivo del deber de permanencia ciudadano. El orador emplea todo tipo de recursos para que sobre el acusado caiga el valor de toda la historia pasada del pueblo griego, desde Homero a la batalla de Maratón. De manera interesante, trae a colación el fragmento de Eurípides de su obra perdida *Erecteo* que vincula la autoctonía con la inmovilidad y lo foráneo con la movilidad dispersa del juego de dados o la inestabilidad de una columna mal afianzada:

Somos autóctonos (*autokhthones* [αυτόχθονες]). Las otras ciudades, distribuidas de la misma manera como se mueven los dados, son formadas de elementos importados de cualquier origen. Cualquiera que venga de una ciudad extranjera a instalarse a otra ciudad es como una clavija maligna clavada a una columna: de nombre es ciudadano pero no por los hechos (*logō politēs esti, tois d' ergoisin ou* [λόγω πολίτης ἐστι, τοῖς δ' ἔργοισιν οὐ]). (*fr.*, 14, 5-13)

La mención al *Erecteo* de Eurípides es de sumo interés porque en la obra *Praxitea* asocia también la apariencia del hijo adoptado al de su propia sangre: “¿Qué poder (*kratos* [κράτος]) hay en los hijos adoptados? Los seres de nuestra sangre deben ser tenidos por superiores (*kreissō* [κρείσσω]) a los que son supuestos (*tōn dokēmatōn* [τῶν

δοκημάτων]” (*fr.*, 13). Finalmente, la contradicción entre el uno y el múltiple se resuelve mediante la afirmación de que la ciudad tiene un único nombre a pesar de que esté poblada por muchos. En resumidas cuentas, el orador acusa a Leócrates de haberse comportado como un fugitivo, es decir, como un supuesto ciudadano (un ciudadano que falla a la prueba de autenticación), como una mala clavija que hace tambalear en sus fundamentos el edificio que es la *polis*. Proyectando la defensa de Atenas sobre un plano panhelénico, el orador emplea los poemas de Homero y Tirteo para subrayar la exigencia de permanecer para defender no solo la ciudad, sino Grecia entera como “patria común” (*hos koinēs* [ὡς κοινῆς]) (Lycurg., 1. 104).

El problema jurídico es que el desertor ha faltado a la ciudad no solo militarmente, sino que ha contradicho la historia de la ciudad perfilada como mito de concentración poblacional. El peso del mito, por otro lado, no cae únicamente sobre el acusado. Los jueces quedan emplazados a imitar, a su vez, a los antepasados y a juzgar según el principio de que la participación en la ciudad ha de ser coherente con la participación en sus peligros (Lycurg., 1. 123, 142). Licurgo advierte al jurado: “Y os rogaré que le dejéis habitar entre los muros de la patria; ¿cuáles? Los que él, el único de los ciudadanos, no defendió a vuestro lado” (143). Sin leyes, sin muros, sin dioses que invocar, el argumento de Licurgo pretende acentuar la condición apátrida de Leócrates en todas sus dimensiones (jurídicas, militares, sagradas). Leócrates, a fin de cuentas, ha faltado al juramento efebo que marca la vida del ciudadano y privilegia la permanencia sobre la defección o el derecho de partir.

En nuestro análisis, la pertinencia de un caso como este reside en que no se trata de un ejercicio de oratoria sino de un proceso penal que involucra las instituciones políticas democráticas. Da cuenta, por ello, del control relativo sobre la movilidad que la *polis* efectuaba sobre los ciudadanos en situaciones de excepción. Las situaciones de excepción, por otro lado, no deberían confundirse con eventualidades raras, habida cuenta de la relativa normalidad de la guerra en el mundo griego. Aunque, como la teoría política contemporánea ha subrayado, el problema es más profundo.³⁴⁷ La situación de excepción es inmanente a la normalidad, una posibilidad a la que los ciudadanos quedan sujetos mediante el juramento, poniéndolos en situación de disponibilidad militar defensiva u ofensiva constante.

³⁴⁷ Nos referimos obviamente a *Political Theology* (Schmitt, 2016) a *Homo Sacer* (Agamben, 2013) pero también a autores como Derrida, para quienes el problema teológico-político planteado por Schmitt es central.

A continuación, nos gustaría centrarnos en otro caso. Hemos afirmado que los metecos y esclavos ganaban a menudo favores a cambio de servicios. El discurso de Pseudo-Demóstenes *Contra Neera* comienza, justamente, contraponiendo dos formas de residencia de los no-ciudadanos: la primera, la de Pasion, esclavo nacionalizado a cambio de los servicios prestados a la ciudad (59. 2); la segunda, la de Neera, prostituta que residía ilegalmente arropada por su pareja, Estéfano. La gravedad del segundo caso consiste en que Estéfano no solo cohabita con Neera sino que “llevó hijos ajenos ante los fráteres y demotas” y que “promete en matrimonio a las hijas de heteras como si fuesen suyas” (59. 13). Estéfano y Neera son a ojos del orador unos usurpadores. Al intentar integrar y quizá registrar en las unidades administrativas básicas como las *fratrías* y los *demos* a individuos de ascendencia foránea, los acusados se comportan como usurpadores: “hace del pueblo no soberano (*akyron* [ἄκυρον]) de sus poderes de que quiera hacer a alguien ciudadano”. El orador presenta a un pueblo soberano (*kyros*) que ha sido despojado de su soberanía por el comportamiento ilegal (*paranomos*) de los acusados. Dicho de otra manera: el pueblo tiene la primera y última palabra sobre la legitimidad de quién habita o no y de qué manera en el interior de la *polis*, que es su dominio.

De manera interesante, el acusador presenta al pueblo bajo una luz teológico-política como “el más soberano (*kyriōtatos* [κυριώτατος]) de todas las cosas de la *polis*” porque “está en su poder hacer lo que le plazca (*boulētai* [βούληται])” (Dem., 59. 88). Resumiendo, el soberano es libre, exterior a las leyes que él mismo funda y refunda con el recurso rutinario pero cada vez excepcional del decreto. La argumentación es ciertamente profunda porque vincula la soberanía del *dēmos* con su propia voluntad (*boulomai*). Desde el punto de vista jurídico, la transgresión de la ley enfrenta al acusado con el soberano así entendido y no con otro particular (59. 14). Al final de la acusación son las leyes y Neera la prostituta las que se confrontan (59. 115). La ley a la que alude el acusador es clara: “Si un extranjero cohabita con una ciudadana por cualquier medio o artificio, que sea denunciado a los *tesmótetas*, quien quiera de los *atenienses* a quien sea lícito. Si es condenado, que él y sus bienes sean vendidos, y la tercera parte pertenecerá a quien haya obtenido la condena” (59. 16). La ley prohíbe además el derecho de ciudadanía de parejas mixtas desde que Pericles instauró dicha ley en el 451 a. C. A pesar de la reforma de Clístenes, por tanto, en un sentido cotidiano, en el funcionamiento habitual del aparato judicial y en los argumentos de los oradores, la participación (*methexis*) democrática es continuamente referida a una naturaleza mítica y jurídicamente

compartida: “ciudadanos por naturaleza y que genuinamente participan en la ciudad” (59. 27, 59. 74).

La reciprocidad no está por cierto ausente en la transgresión. La toma ilegítima de derechos del foráneo se vuelve idéntica a la privación de derechos de los participantes atenienses. Las partes disponibles son por tanto finitas o escasas: quien toma quita y no todos caben en la *polis*. Por eso, el tener-parte ilegítimo es asimilado a un déficit de participación del ciudadano legítimo. Es asimilable a un robo, si tenemos en cuenta que participar de la ciudad no es del todo distinto al tener-parte de los accionistas o el *shareholder*, por emplear el término que emplea John K. Davies al respecto (2003, p. 338). La mención a la participación de la hetera en los banquetes es en este sentido del todo pertinente, habida cuenta de la relación entre participación política y comensalía, es decir, al reparto de carne en el sentido de reparto de partes exclusivas que reflejan ciertos títulos o partes de dignidad (*timē*).³⁴⁸

Por todo ello, la ley debe despojar de sus derechos de ciudadanía al acusado y hacerse con su hacienda restituyendo mediante una aritmética simple el reparto inicial (D., 59. 58). El contraste entre algunos de los testigos y Neera es meramente administrativo. De ahí que el testigo Frástor sea presentado junto con sus compañeros de fraternidad. Si la fraternidad es la unidad mínima en la que un ciudadano es registrado como tal, su linaje muestra su ascendencia biológica (59. 55). Brevemente, lo que distingue a la acusada del resto es la inscripción en el censo. En resumen, Estéfano ha mezclado a los censables con los no censables, ha mezclado a los dignos de inscripción con los que no lo son. Y es aquí donde el problema del mito de fundación como concentración poblacional reaparece y el problema de la movilidad se hace patente como elemento constitutivo de la argumentación y la existencia efectiva de los residentes de una ciudad. A pesar de tratarse de un lugar común, el acusador no duda en emplear los mitos de fundación que progresivamente conducen de las antiguas dinastías autóctonas áticas al momento presente, por mediación de Teseo, para dar peso a su acusación³⁴⁹.

He aquí lo decisivo: el incremento poblacional vinculado al ideal de permanencia es del todo incompatible con la naturaleza de la acusada. Si en *Contra Leócrates* el orador trae a colación a países no autóctonos cuya movilidad es semejante a la de unos dados

³⁴⁸ No contento con la residencia de una extranjera, el acusado le hizo officiar, haciéndola pasar por un ciudadano, es decir, como impostora, un sacrificio durante las Antesterias: “realizó en nombre de la ciudad las ceremonias patrias en honor de los dioses, numerosas, santas y secretas” (59. 73).

³⁴⁹ “Después de que Teseo los hubo unificado, creado una democracia y la ciudad llegó a ser muy populosa” (59. 75).

lanzados al azar, Pseudo-Demóstenes pasa revista a los lugares en los que la hetera ha residido presentándola como una vagabunda:

¿Dónde no se ha prostituido esta mujer? ¿A qué lugar no ha ido en busca de su salario diario? ¿Acaso no ha estado por todo el Peloponeso, en Tesalia y en Magnesia en compañía de Simo de Larisa y Euridamante hijo de Medeo, en Quíos y en la mayor parte de Jonia, siguiendo los pasos de Sótades el cretense, y no fue alquilada por Nicáreta mientras le perteneció? ¿Qué supones que hace una mujer que está sujeta a hombres que no son sus parientes, y que sigue los pasos de quien le paga? ¿Acaso no sirve a todos los deseos de quienes la tratan? ¿Declararéis, pues, con vuestro voto que una mujer de esta calaña, de la que todo el mundo sabe sin lugar a dudas que ha recorrido (*periodon* [περίοδον]) la tierra entera, es ciudadana ateniense? (59. 108)

Además del resto de cargos, Neera es culpable de recorrer el mundo y no el perímetro de la *khōra*, de recorrer el mundo al azar, según el sueldo que le convenga. Al hacerse pasar por ciudadana, ha roto el orden reproductivo de la ciudad, que el orador describe de manera sucinta pero precisa: “las heteras las tenemos por placer, las concubinas por el cuidado cotidiano del cuerpo, y las mujeres para procrear legítimamente y tener un fiel guardián de los bienes de casa” (59. 108)³⁵⁰. El requerimiento del acusador incorpora la violencia que funda y conserva el marco nómico de la ciudad-Estado: consiste en apresar a las esclavas de la hetera foránea para su tortura y, en caso de que se pruebe que sus hijos son de la hetera extranjera, que sea vendida ella y sus hijos calificados de extranjeros (124). Y lo hace en unos términos específicos: la tortura (*basanos*) de las esclavas responde al principio punitivo ateniense que permitía distinguir el castigo de un ciudadano del del esclavo (Antifonte, 1999, p. 26, n. 7).

Estos dos ejemplos, que obviamente no agotan el corpus de litigios privados, muestran sin embargo algunos rasgos del marco ideológico, legal y político del ordenamiento ateniense que nos resultan de especial interés. En el primer caso, un autóctono es acusado de hacer defección y de faltar al respeto de la ciudad en un sentido concreto.³⁵¹ Ha fallado a sus murallas y sus leyes, es decir, a su naturaleza cívica, asimilada a un recinto defensivo. En el segundo caso, es un elemento foráneo que ha querido inmiscuirse en la vida propiamente ateniense y que es caracterizado por su errancia. En sus rasgos fundamentales ambos discursos son solidarios, se apoyan sobre

³⁵⁰ Nuevamente, la procreación legítima apela a la proximidad entre *zōē* y *bios*.

³⁵¹ Hacia el 450 a. C. el servicio militar era ya percibido como un deber de cada ciudadano.

figuras retóricas y míticas semejantes legitimando un orden territorial al que se asimila la condición de los hombres. Finalmente, ambos litigios son privados pero quedan en todo momento sancionados y referidos a la dignidad de la ciudad, de la que participan los ciudadanos, el *dēmos*, paradójicamente en calidad de soberanos y subalternos.

2. 3. 4. Definir la comunidad. Nota sobre el ostracismo

La idea de una *polis* sin territorio no encuentra sostén en las fuentes, tal como Hansen afirma (1999, p. 325). El problema de su mirada es que privilegia la relación entre la gente y el Estado (*people, State*) y reduce el territorio a algo “que también se tomaba en cuenta”, como si fuera un tercer aspecto adicional. Su error, por tanto, es no tomar el territorio como una parte esencial de la existencia democrática. Más aún, el territorio en su relación con el *dēmos* adopta en todo momento la forma más o menos rudimentaria de un asentamiento jurídicamente cualificado. El territorio, en su sentido político, nunca es un mero lugar de paso, una parada en el camino del viajante. De ahí que la ciudad, especialmente la ciudad clásica, muestre esta preocupación tan acusada con la movilidad que venimos detallando.

Por norma general, el viaje se vuelve admisible si no contribuye al desmembramiento del espacio político. De ahí que, como escribe Jean-Marie Bertrand, haga falta “gestionar las relaciones en el extranjero, saber defender el dominio o abrirlo, reducirlo o extenderlo, hacer evolucionar, en fin, los modos de control del territorio al ritmo de los contactos con el otro, sobre todo cuando implicaban crecimientos de población por el efecto de la inmigración o por anexiones consentidas o no” (2004, p. 74). Ello implica que la *polis* ha de administrar el espacio que cae bajo su soberanía. En el interior esto se ejemplifica por ejemplo en el hecho de que los extranjeros eran a veces alojados en barrios específicos y los puertos eran fuertemente vigilados, teniendo los barcos que mostrar documentación aduanera, incluidas las escalas y la mercancía (p. 75). En el umbral del siglo VI y V a. C., Cleómenes expulsa de Esparta a Aristágoras con unas palabras que atestiguan una perfecta conciencia de la frontera territorial: “Extranjero milesio, sal de Esparta antes de que el sol se ponga, pues el plan que propones es de todo punto inadmisibles para los lacedemonios” (Hdt., 5. 50 3). Lo que nos interesa del fragmento es que no solo muestra una conciencia madura de la frontera, sino que da

cuenta de la capacidad de la ciudad de estar al corriente de los movimientos de los magistrados sujetos a expulsión.

Si esto es cierto, esta capacidad quedaría contemplada en todos los casos de los condenados a ostracismo. Una vez al año los atenienses tenían la oportunidad de inscribir en un trozo de cerámica al ciudadano que más deseaban que fuera expulsado (ver Garland, 2014, p. 139). El que más votos obtuviera era desprovisto durante diez años de sus derechos de ciudadanía. A nuestros ojos, si tenemos en cuenta que la reforma de Clístenes fue impulsada por el *dēmos* constituido como sujeto político, la institución del ostracismo tenía al menos una triple función: 1) prevenir el ascenso de tiranos;³⁵² 2) hacer efectiva la preeminencia del *dēmos* sobre cualquier ciudadano particular, especialmente en el caso de los ricos o notables; 3) cohesionar el cuerpo de ciudadanos. Lo primero que deberíamos comentar es que el ostracismo como arma jurídica no se hace inteligible sino es en el marco de un antagonismo de clase.³⁵³ Era una manera eficaz de poder neutralizar figuras potencialmente dañinas para los intereses de las clases pobres, cosa que, inversamente, podía incentivar el deseo de los ricos de ganarse el favor del pueblo, como muestra la *philotimia* o el deseo de honores. Pero el ostracismo no es simplemente una acción negativa, sino que consolidaba un cuerpo político mediante la amenaza de expulsión. Sirve, por tanto, al mantenimiento de la unidad de la ciudad mediante una posible expulsión que involucraba *a priori* a cualquiera. Josiah Ober afirma, resumiendo a grandes rasgos lo expuesto, que la institución del ostracismo tenía como finalidad la eliminación de cualquier individuo que amenazara el “consenso nacional”, acentuando la superioridad del *dēmos* sobre el ciudadano privado y, finalmente, servía como una manera de tener a la élite, cualquiera que fuera su poder, expuesta a la “ira de las masas” (1989, p. 73-75).

Con todo, llegados aquí, debemos afinar todavía más el análisis con el fin de dar cuenta de la complejidad de la institución y de las relaciones de intereses que vehiculaba. Por un lado, el ostracismo también servía para que el *dēmos* actuara de mediador en las disputas intraélite, introduciendo cierta ambigüedad en las relaciones de clase y convirtiendo al pueblo en una suerte de árbitro. Si tenemos en cuenta que la oposición

³⁵² El primer ostracizado fue Hiparco, pariente del tirano Hipias en el 487 a. C. (Garland, 2014, p. 267).

³⁵³ Tengamos en cuenta que los últimos análisis en relación con el reparto de riqueza en la población no parecen dejar lugar a dudas de su desigualdad. Van Wees calcula que el 4%-7% más rico de los ciudadanos poseía el 27%-43% de toda la riqueza, y que el 25% más pobre poseía el 1%-2%. Por su parte, Kron calcula que el 1%-10% más rico era propietario del 31% (en Fawcett, 2016).

élite-*dēmos* nunca desapareció, obtenemos una imagen matizada en la que los dos estratos sociales guardarían una relación de reciprocidad jerárquica, en un marco institucional democrático que conservaría la legitimidad de ambos. Por otro lado, las razones para la expulsión podían ser múltiples: costumbres orientalistas, prácticas sexuales condenables, preocupaciones religiosas... La ironía o quizá cierta relación ritual con el *ostrakon* tampoco estaban ausentes, como muestran las piezas de cerámica que tienen inscrita la palabra “hambre” (*limos*) (Garland, 2014, p. 140).³⁵⁴

Por otro lado, es importante remarcar que el ostracizado cumplía su particular *nostos*, su camino de ida y vuelta. Es decir, la expulsión era temporal. Tenemos, por tanto, que añadir otro aspecto a nuestro análisis que complementa lo dicho. El ostracismo no tiene la estructura simple de la exclusión/inclusión, sino que se estructura de una guisa ritual en tres momentos: la separación, la marginación y la reagregación. Esta estructura triple recuerda a los ritos de paso que, en este caso, “transforman a un político peligroso o traicionero en un miembro seguro de la comunidad ateniense” (Kosmin, 2015). Lo que esta dimensión ritual del ostracismo descubre es un movimiento en torno a la ciudad como centro simbólico, comienzo y final del castigo del ciudadano errante, purgado y readmitido en la *polis*, que se mantiene como la invariante de la operación punitiva. No deja de ser ilustrativo, al respecto, que los expulsados recuperaran sus bienes puestos a resguardo a la vuelta de su forzado periplo (Finley, 1980, p. 35).

Entre el 487 y el 417 a. C. se registran 80 votaciones (*SGHI* 40).³⁵⁵ Se trata en su mayoría de figuras notables, ya sea por su linaje (por ejemplo, miembros de la reputada familia de los Alcmeónidas), la condición de magistrados o su relevancia político-social (como Cleofonte, de bajo estatus y de ascendencia extranjera). Arístides figura entre los sometidos a voto, figura que acompañó a Temístocles en su reforma, también ostracizado en el 486 a. C.³⁵⁶ Tampoco se debería atenuar la función soberana implícita en la expulsión: el *dēmos* escenificaba la inclusión/exclusión mediante la cual se constituía una

³⁵⁴ “Lejos de ser banales superficies de escritura para un proceso político racional, los *ostraka* parecen haber sido tratados por al menos algunos atenienses como símbolos rituales, tanto por su génesis violenta como por la forma en que su inscripción podía manifestar simbólicamente la hostilidad personal o pública. Es decir, la coherencia de objeto, función y símbolo hacía que el *ostrakon* fuera tan apropiado para satisfacciones expresivas y afectivas como para objetivos estrictamente instrumentales” (Kosmin, 2015).

³⁵⁵ El destierro no era obviamente un problema únicamente ateniense. Sobre algunos desterrados (*phygas*) en Mileto entre 470 y 440 a. C. en el marco de una *stasis*, ver *SGHI* 43. El conflicto, aunque no sea del todo claro según la fuente, involucra probablemente una lucha entre oligarcas, quizá tiranos, y demócratas (Meiggs & Lewis, 1969, p. 107).

³⁵⁶ Si nos ceñimos a políticos atenienses, la lista incluye nombres como los de Alcibíades, Aristides, Cimón, Hiparco, Hipérbolo, Megacles, Temístocles, Tucídides (el político) o Jantipo (Garland, 2014, apéndice D). La inclinación política de los ostracizados (democrático u oligárquica) es indiferente.

interioridad sobre la que gobernar o mandar soberanamente. Aristóteles incluyó el ostracismo como una parte de la administración ordinaria de la ciudad (*Cont. At.*, 43). El carácter rutinario del procedimiento tiende a confundir el estado de excepción soberano con el funcionamiento cotidiano de las instituciones democráticas.

En resumidas cuentas, desde el punto de vista del control de la movilidad, la amenaza del destierro imponía la exigencia de mantener una presencia pública no solo aceptable sino localizable. El valor del mito de la autoctonía no hacía sino acentuar la evaluación moral negativa de la movilidad, promoviendo formas de ser en común fundadas en la negación de la ausencia y presencia fraudulentas. Como afirma Loraux, la autoctonía clásica es una construcción mítica o retórica para negar, precisamente, el movimiento (1996, p. 99). Si bien el ostracismo como institución no tiene como causa directa el mito de autoctonía, lo complementa institucionalmente acentuando una unidad cívica vinculada a la defensa del suelo así como un grado de conformidad que remarcaba el carácter vinculante del marco jurídico establecido.

La ley tampoco podía funcionar sin su dimensión punitiva. De hecho, el ostracismo constituía, como muestran algunos autores, una alternativa institucional al exilio masivo causado por la *stasis* o a la violencia de algunos castigos como el apedreamiento público (Garland, 2014, p. 139; Kosmin, 2015).³⁵⁷ Los individuos desprovistos de sus derechos o sujetos a *atimia* eran obligadamente apresados o detenidos, como cualquier otro delincuente (Hunter, 1994, p. 135). Algunos castigos de traidores incluían arrojar el cuerpo fuera de las fronteras de la ciudad, en grutas y gorjas, o lanzarlos al mar (Foley, 1995, p. 134).³⁵⁸ El ostracismo sería una variante de la condena del exilio, poder exclusivo mediante el cual la *polis* eliminaba lo que consideraba poluto. En ese sentido responde a lo que Saito Takahiro llama su “egoísmo” o “naturaleza cerrada” (2013).

³⁵⁷ Si seguimos a los autores citados, podemos concluir que la institución del ostracismo no fue creada *ex nihilo* sino el resultado de la modulación de algunas prácticas punitivas previas.

³⁵⁸ En Aristófanes, siempre rico en testimonios relativos a la vida social, leemos de una amenaza semejante en el contexto de una disputa: “qué ganas de arrojarte al bátrato” (*Ra.*, 574).

2. 3. 5. Control de la movilidad. Medidas policiales

Si bien el ostracismo delimita los contornos de la comunidad legítima mediante la amenaza a la exposición de una movilidad incierta, la *polis* clásica no se funda sobre una negación categórica de los desplazamientos, sino que tenía la imperiosa necesidad de discriminar entre aquellos buenos y los nocivos, tanto en el interior como en el exterior de sus fronteras. Tomemos por ejemplo a Jenofonte, quien da testimonio en *Los ingresos públicos* de la existencia de una magistratura encargada de la vigilancia de los huérfanos (*orphanophylax* [ὄρφανοφύλαξ]), a la luz de la cual propone instituir otra que vigile a los metecos (2. 7). Lo que el filósofo propone, ante el déficit poblacional en el *asty* al que alude, es incrementar de forma vigilada la población de metecos. Como los metecos estaban sujetos a impuesto por el mero hecho de residir en la ciudad (impuestos a su persona y sus negocios), mediante su incorporación “crecerían (*auxoien* [αὐξοιεν]) los ingresos”. La postura de Jenofonte ilustra la moral que discrimina entre los bienvenidos y los que no lo son, sobre la cual propone una política de la movilidad vinculada al fortalecimiento del tesoro público. Esto además tiene una expresión política en el sentido de que la capitación sobre el extranjero era también una marca del estatus del extranjero como intruso (Finley, 1978, p. 227). Economía de dignidades y economía de los bienes materiales, por tanto, se cruzan.

Esta moral subordina la incorporación de apátridas o extranjeros al principio de acrecentamiento (*auxēsis*), en este caso, del poder fiscal de la *polis* sobre el que una ciudad como Atenas sostenía parcial pero decisivamente su *dynamis*. De ahí que proponga que los grandes comerciantes sean premiados, por ejemplo, con buenos asientos en el teatro y otras comodidades: “es bueno y hermoso premiar a comerciantes y armadores con los asientos de preferencia y, de cuando en cuando, ofrecer los derechos de hospitalidad a quienes se estime que benefician a la ciudad por la importancia de sus barcos y mercancías” (*Los ingresos públicos*, 3. 4). Estos premios harán que extranjeros, déspotas o sátrapas quieran también tener-parte o participar (*metekhein*) de los honores que la ciudad otorgaría a sus amigos. Nuevamente, esta benevolencia expresada en la doble dimensión del valor: honor (*timē*) y provecho (*kerdos*), cuya finalidad desde el punto de vista fiscal es la recaudación de impuestos (*telesphoria*), sobre la que por ejemplo se podría sostener mejor la institución de la paga pública (*misthophoria*).

Encontramos que la perspectiva de Jenofonte ilustra una actitud general en relación con la movilidad. Por norma general, el extranjero residente estaba sujeto a varios

impuestos: el *metoikon* era una tasa fija de doce dracmas al año para los hombres y seis para las mujeres;³⁵⁹ también estaban sujetos a un impuesto de tres óbolos; además, se gravaban impuestos sobre la riqueza, por ejemplo para la reconstrucción de las murallas dañadas por las que el extranjero contribuía con el pago de una sexta parte (*meros* [μέρος]) (*IG II/III*³ 1, 429 19); finalmente, los metecos pagan un extra para poner sus tiendas en el ágora, un impuesto que llevaba el nombre de *xenikon* (Faucett, 2016).³⁶⁰ Resumiendo, la benevolencia del sueldo público, que resultaba crucial desde el punto de vista del reparto igualitario de derechos y la igual participación en la vida institucional, no era del todo ajena al control de la movilidad implícita en esta dinámica de recaudación selectiva. Estar sujeto a impuesto no deja de ser, en último término, estar sujeto a una comparecencia pública que se jura y castiga.

Desde un punto de vista que venimos remarcando, es cierto que las obligaciones litúrgicas³⁶¹ y la *eisphora* que financiaba la guerra se han de comprender en el marco de un antagonismo de clase confinado a la *polis*. Es decir, como un método indirecto mediante el cual la riqueza manaba de los ricos a los pobres. Esta presión se ve confirmada por el hecho de que en el siglo IV las liturgias, que incluían la organización de coregías, eran asignadas por el Estado (Ober, 1989, p. 199). Las liturgias eran, además, regulares. Finley cifra en 97 las liturgias anuales (festividades y trirremes) (1979, p. 57-59). Esa regularidad es suficiente como para que, a pesar de su carácter indirecto, las inversiones litúrgicas o impuestos fueran previsibles. Lo que significa que el empleo público de la riqueza privada, al menos en este aspecto, no estaba sujeto a la incertidumbre del capricho de los donantes ricos. De todo ello obtenemos una conclusión: si bien los análisis de Meiksins Wood subrayan que la democracia supuso el fin del modelo redistributivo, las finanzas públicas de la *polis* clásica no dejan de desmentirlo. La existencia del tributo, del tesoro y de los diversos modos de redistribución de riqueza así lo atestiguan.

³⁵⁹ También en Finley (1978, p. 227).

³⁶⁰ “Afirma que mi madre es vendedora de cintas y que todo el mundo la ha visto. Pues bien, debería haber muchos que atestiguaran con conocimiento de causa quién es, y no solo de oídas. Si era extranjera, deberían haber examinado las cédulas del mercado y haber demostrado si pagaba el impuesto de extranjería y de qué país procedía” (Dem., 57. 34, en Faucett, 2016; también referenciado en LSJ, s.v. ξενικός).

³⁶¹ La liturgia es una obligación asignada a las clases adineradas, bajo la forma de un don simbólico, que tenía como finalidad la construcción de trirremes de los cuales eran capitanes y la organización de coregías o festividades como las dionisias. La *eisphora*, por su parte, era una tasa regresiva que tenía como finalidad la financiación de la guerra. En ambos casos, son las clases pudientes quien voluntariamente acceden al pago, si bien esta voluntariedad está atravesada por la obligatoriedad del don en el marco de la reciprocidad jerárquica entre ricos y pobres. El rico es un benevolente redistribuidor de riqueza, si bien en el mundo clásico (al contrario que en el homérico) el Estado tenía una función primordial desde el punto de vista de la exigencia de estas dotaciones.

Ello no convierte a una ciudad como Atenas en una burocracia de tipo asiático, pero sí la hace dependiente del modelo de la apropiación, recaudación y redistribución. En época de Solón Aristóteles reporta ya la existencia de una figura que no tuvo continuidad pero que se puede interpretar como la de un recaudador, el *kōlakretēs*.³⁶² No en vano, Ehrenberg apunta al hecho de que progresivamente los ciudadanos se volvieron más dependientes en términos económicos del Estado, a saber, de forma directa o indirecta (1964, p. 85). Desde el punto de vista de los impuestos, en el exhaustivo análisis de Faucett (2016) de las fuentes e inscripciones del periodo clásico se testimonia la existencia de 33 tipos de impuestos diferentes (nunca sobre la riqueza directa de los ciudadanos libres), de mayor o menor relevancia, que van de los impuestos conocidos como la *eisphora* o la *epidosis* al impuesto sobre la prostitución (*pornikon*), la miríada de impuestos religiosos, así como cuasi-impuestos como las primicias (*aparkhai*). Eso exige fundar una instancia que decida sobre los bienes materiales y simbólicos a recaudar y repartir, en este caso, el *dēmos* soberano.

Si como habitualmente se dice, el soberano es quien decide sobre la excepción, no lo hace en virtud de una construcción simbólica.³⁶³ Ese poder se asienta sobre la materialidad de los recursos (territoriales, fiscales, productivos) que acapara y pone en circulación entre los que están sujetos a su vínculo. La autonomía de la *polis*, como ciudad-Estado, no se explica sin esta lógica económica que subyace a ella o que la hace justamente subyacente, como lo que queda puesto debajo como supuesto. Si en Atenas había por tanto una *kuria ekklēsia* o asamblea soberana, se ha de entender que se daba necesariamente en estos términos.³⁶⁴ Lo que supone, a su vez, que la presencia pública en el marco de la *polis* queda sujeta al vínculo jerárquico entre el *dēmos* como soberano y el *dēmos* como ciudadanía y población.³⁶⁵

³⁶² Sobre su desaparición, ver Aristóteles (2005, p. 186, n. 51).

³⁶³ En cuanto a la concentración de recursos como tendencia que coincide con la soberanía política: “En todos lugares, de hecho, más o menos decididamente, la *Polis* reclamó para fines públicos lo que antes fue de provecho individual” (Finley, 1964, p. 85).

³⁶⁴ Aristóteles es consciente de la dimensión material de la soberanía cuando escribe que la asamblea soberana no solo ratifica los cargos por votación, sino que trata “sobre el abastecimiento de cereales y sobre la defensa de la región” (*Const. At.*, 43. 4). Cometido esencial desde el punto de vista de la existencia más básica de la ciudad, que dependía de la importación de grano (Aristóteles, 2005, p. 218, n. 383). Lo que nos interesa aquí, sin embargo, no es que el soberano decida sobre el abastecimiento, sino que se sostenga sobre él.

³⁶⁵ La población no ciudadana también estaba expuesta a las decisiones de la Asamblea que cayeran sobre su jurisdicción, sobre su dominio como territorio y como poder de obligar.

Movilidad exterior

Si ampliamos el foco del análisis a la movilidad exterior, hemos de asumir primero que los griegos clásicos eran sensibles a todo lo que concerniera a la circulación de bienes y mercancía.³⁶⁶ Ello se debía a la importancia del comercio en ciudades como Atenas y, por tanto, a su existencia como potencia. Como se ha visto en el análisis de las figuras míticas, la libre circulación tenía un enemigo claro, el pirata o el deambulador (*peiraô*). Decretos como el de las relaciones con Fasélide en Licia (Asia Menor) son muestra de ello: en él se establece una alianza o acuerdo (*symbolon* [σύμβολον]) en la que, como recoge Tucídides, los atenienses no dejarían que los “barcos piratas peloponesios, gracias a sus bases allí, estorbaran la navegación de los mercantes que venían de Fasélide” (2. 69).³⁶⁷ Ocurre lo mismo en la estela de Teos (470 a. C.) en la que se advierte contra “la traición a la ciudad, suburbio o ciudadanos, la promoción de brigadas o piratas, el desvío deliberado en las relaciones entre griegos y bárbaros” (Meiggs & Lewis, 1969, p. 65). En Tucídides leemos, además, que la ciudad de Atalanta, tomada por los atenienses, fue fortificada para prevenir el ataque de piratas procedentes de Opunte o Lócride (Th., 2. 32). Quizá por esta razón, las primeras campañas de la confederación delia tienen como objeto centros de piratería (ver Pritchett, 1971, p. 67). Como es obvio desde el punto de vista de la autonomía de las ciudad-Estado clásicas, la vigilancia de los mares ha de estar acompañada, para que sea efectiva, por una presencia militar o algún tipo de coacción que ahuyente la piratería en las rutas de la ciudad aliada.³⁶⁸

Los atenienses, en particular, impusieron una suerte de *nomos* marítimo que, pese a atender contra las leyes no escritas de la Hélade, eran decretos democráticos con fuerza de ley sostenidos por la asamblea ateniense y el parecer del pueblo. Tomemos como

³⁶⁶ Por ejemplo, el congreso panhelénico de ciudades aliadas debía discutir, entre otras cosas, cómo viajar con seguridad por vías marítimas (Meritt, 1950, p. 279).

³⁶⁷ Se trata de la inscripción IG I³ 10 (SGHI, 31). La asignación del polemárcos como figura de arbitraje acentúa la dimensión comercial del acuerdo: “El tribunal del polemárcos se especializaba en los asuntos comerciales derivados de la simbola y funcionaba con normas algo diferentes a las de los demás tribunales atenienses” (AIO, n. 2).

³⁶⁸ Es interesante apreciar que, tras el empobrecimiento del tesoro ateniense una vez han sido vencidos en Sicilia, la piratería y el brigandaje “reciben un impulso nuevo” (Pritchett, 1971, p. 69). El debilitamiento de la *arkhē* o imperio ateniense coincide por tanto con cierto resurgimiento de la piratería. En un contexto de menor integración federativa, es decir, en el contexto de la debilidad de la soberanía marítima, el mar se vuelve más inseguro. Isócrates, en su *Panegírico* nos habla del dominio de los piratas (*katapontistai* [καταποντισταί] en los mares (4. 115). Por su parte, Esparta llevo a cabo una “guerra corsaria” (*privateering war*) contra Atenas ocupando Egina justamente con este propósito. A la luz de los hechos, Pritchett interpreta que en el siglo IV “la represión, la traición y la brutalidad eran, como poco, más prevalentes” que en el V (1971, p. 70).

ejemplo el diezmo como impuesto de circulación que los atenienses, bajo las órdenes de Alcibíades, impusieron sobre los barcos comerciales que salían del Mar Negro, junto con treinta barcos destinados a asegurar la circulación por el estrecho (X., *Hel.*, 1. 1. 22). Esta tasa es probablemente anterior al 410 a. C. y por tanto no está necesariamente vinculada a la crisis de la guerra del Peloponeso.³⁶⁹ De hecho, los diezmos del estrecho en el Mar Negro se remontan a la época arcaica.³⁷⁰ Los decretos de Metone no dejan lugar a dudas del control sobre las rutas marítimas hacia el 430-423 (*IG I³ 61*).³⁷¹ La presencia decretada de guardianes revela ya la existencia de una policía marítima instituida por las propias ciudades interesadas. En particular, de magistrados atenienses cuya finalidad era la monitorización de los barcos en el Helesponto. En el 370 a. C. tenemos testimonio de la ley del impuesto sobre el grano aplicado a Lemnos, Imbros y Esciros, quizá como pago de una renta de los clerucos asentados en dichas islas alineadas justamente en dirección al Mar Negro (ver Stroud, 1998; Faucett, 2016). Su finalidad, como muestra el texto, es asegurar el abastecimiento de grano del *dēmos* en el “dominio público” (*en tōi koinōi* [ἐν τῶι κοινῶι]).³⁷²

Desde el punto de vista de las medidas de coacción, podemos apoyarnos en el ejemplo que Ducrey trae a colación para ilustrar la violencia implicada en el control de la circulación marítima: “el estratega Filocles mandó arrojar al agua a todos los ocupantes de un trío de Corinto y a los de un barco de Andros. Y, lo que es más grave, los atenienses, para intimidar a las tripulaciones contrarias, habían dictado un decreto por el que a los marineros capturados se les debía cortar la mano derecha”, con la intención quizá de privar a los trirremes de remeros (Ducrey, 1999, p. 309). De lo que concluimos que la soberanía marítima o talasocracia estaba sostenida sobre la violencia que funda y conserva ese mismo derecho, por emplear la conocida expresión de Walter Benjamin.

En relación con la necesidad de mantener un dominio sobre el Egeo y sus vías de circulación, nos parece de especial interés el hecho de que la distribución de cleruquías respondiese fundamentalmente a una función militar o de supervisión, si bien no

³⁶⁹ Ver Fawcett (2016) quien recoge el testimonio de Polibio (4. 44) y comenta las ambigüedades del pasaje (si bien no altera en lo sustancial lo expuesto).

³⁷⁰ La nobleza de Corinto obtenía ya en época de los Baquíadas un diezmo por las mercancías que pasaban por allá (Gernet, 1980, p. 293).

³⁷¹ El segundo decreto emitido por el Consejo y el Pueblo declara “que se permita a los metonios exportar grano de Bizancio hasta mil medimos cada año, y que los guardianes del Helesponto no les impidan exportar ni permitan que nadie se lo impida, o que sean multados con diez mil dracmas cada uno. Los metonios, después de haber escrito a los guardianes del Helesponto, podrán exportar hasta el límite fijado” (*IG I³ 61 34-39*).

³⁷² Sigo la traducción al inglés de Ronald S. Stroud (1998).

únicamente. Se trataba, por ejemplo, de proteger un lugar estratégico o vigilar una comunidad potencialmente insurrecta.³⁷³ La gran diferencia entre el colono y el cleruco es justamente esta. En la cleruquía no encontramos la pompa de la fundación, ni la visita al oráculo o la ascendencia de un héroe fundador. Al contrario que la colonia (*apoikia*), no es una *polis* sino un emplazamiento estratégico sujeto a la metrópolis. Por tomar la definición de Pebarthé (2009), cleruco es aquel que “disfruta de la renta de una parcela de tierra, por lo que puede aplicarse a su acuartelamiento”. En algunos casos, la cleruquía quedaba sujeta a la metrópolis mediante impuesto. Es el caso de Salamina, tal como explica el decreto ateniense del 508-500 a. C, aunque su estatuto jurídico difería de las colonias (ver *IG I³ 237*). De manera interesante, en el decreto se menciona a un arconte supervisor que tenía también la potestad de establecer multas (*misthos*) que iban a parar al tesoro público.³⁷⁴ Al fin y al cabo, los clerucos eran provistos de tierras arables o recursos agrícolas, lo que suponía un incremento de la tierra productiva disponible. Por otro lado, la simple propiedad de tierras los convertía de hecho en hoplitas y por tanto en ciudadanos movilizables en cualquier momento, cosa que hace converger el valor económico y el valor militar de la cleruquía.

No nos resulta extraño, por tanto, que los atenienses se cuidaran de distribuir magistrados y clerucos para afianzar su dominio en ultramar. Aristóteles escribe que, tras las reformas de Temístocles y Arístides, con los ingresos fruto de los tributos afianzados, había en el interior del Ática y “fuera de las fronteras” setecientos magistrados respectivamente (*Const. At.*, 24. 3). Añade además veinte mil “naves de vigilancia” (*phourides* [φρουρίδες]) y otras tantas dedicadas a la “recaudación de impuestos” (*phorous* [φόρους]). Estos magistrados cumplían a veces la función de supervisar la instalación del régimen democrático, por ejemplo en Eritrea, donde un inspector (*episkopos*) y un comandante de guarnición (*phrorarkhon*) son enviados por decreto a velar por el proceso.³⁷⁵ En *Aves* de Aristófanes tenemos testimonio de un inspector designado por sorteo que es enviado a supervisar las mediciones de tierra del asentamiento (1022). Supervisa en concreto al geómetra para que mida los lotes conforme

³⁷³ La vigilancia de los atenienses sobre sus aliados, con el fin de que no hicieran defección, es testimoniada por Tucídides (8. 4).

³⁷⁴ “El Pueblo ha decidido: [a los que tengan una asignación] en Salamina se les permitirá [...] residir en Salamina... en [Atenas] pagarán impuestos y harán el servicio militar” (*IG I³ 1*).

³⁷⁵ “Los supervisores y el comandante de la guarnición asignarán e instalarán el Consejo por ahora...” (*IG I³ 14 12-13*).

a lo establecido.³⁷⁶ Es decir, supervisa, por emplear el vocabulario de Rancière, que el reparto de partes sea justo. En *Acarnienses* el general Lámaco es llamado a vigilar puestos fronterizos ante potenciales incursiones del enemigo (*Ac.*, 1073-4). Finalmente, Jenofonte da testimonio de la existencia de vigías, además de guarniciones atenienses, por ejemplo en el Bósforo (*Hel.*, 2. 2. 2). En el fragmento el general espartano manda de vuelta a Atenas a dichas guarniciones, revelando otro aspecto interesante de la circulación marítima. Para efectuar la travesía por mar se distribuyen salvoconductos emitidos por el propio general, cosa que permite inferir la existencia de puntos de control en las propias vías de circulación o en la entrada a las ciudades, así como la necesidad de mostrar una autorización dependiente de una autoridad suficientemente reconocida por cualquiera.

Lo cierto es que en el caso de las colonias no disminuía necesariamente la autoridad de Atenas sobre las mismas (los colonos tenían lo que llamaríamos una doble nacionalidad o *sympoliteia*). De lo que obtenemos una conclusión: las colonias y cleruquías constituían desde el punto de vista ateniense o de cualquier otra metrópolis tierra tomada o apropiada. Comunidades del suelo, afianzaban zonas de control ateniense, cumpliendo funciones de provisión económica y de vigilancia. Es importante retener que esta vigilancia marítima está íntimamente ligada a la democracia en el sentido de que, en un régimen democrático clásico y en especial el ateniense, se tenían disponibles una cantidad sin precedentes de ciudadanos. Pericles, con la finalidad de remediar las carencias económicas y acrecentar el poder militar ateniense,

hacía salir cada año sesenta trirremes, en las que navegaban muchos ciudadanos, asalariados por espacio de ocho meses, y al mismo tiempo ejercitaban y aprendían la ciencia náutica. Enviaba asimismo mil clerucos (*klēroukhous* [κληρούχους]) al Quersoneso, quinientos a Naxos, la mitad a Andros, otros mil a Tracia, para habitar en unión con los bisaltas, y otros a Italia, restablecida Sibaris, a la que llamaron Turios. (*Plut., Per.*, 11 3)

En el texto de Plutarco no está claro si se trata de cleruquías o colonias (Turios fue una colonia). Pero si tomamos en consideración la población de ciudadanos hacia el 431, la cantidad de colonos y clerucos constituía el 10% de la población ateniense sujeta a deberes cívicos y, por tanto, en situación de disponibilidad militar.³⁷⁷ En ese sentido, el fragmento ilustra perfectamente la correlación entre democracia, salario y militarización, que analizaremos más adelante.

³⁷⁶ En relación con la toma de medidas del suelo en *Aves*, ver 995-1009.

³⁷⁷ Para una cuantificación más detallada, ver Pebarthé, 2009.

Esta cuantiosa población hacía posible o, como mínimo, facilitaba llevar a cabo un control exterior del tráfico marítimo. Teniendo en cuenta, además, que su área de influencia se extendía de Sicilia a Egipto y al Mar Negro, Starr (1987) estima que la policía ateniense abarcaba quizá dos millones de personas. La policía, polivalente en sus funciones, garantizaba la comunicación epistolar o de señales.³⁷⁸ La recolección de impuestos, las obligaciones militares y la fidelidad política de los aliados y soldados implican también una vigilancia y un control sobre las poblaciones aliadas y el flujo de migrantes. La relevancia de censar la población es a menudo olvidada. Las listas de fallecidos en combate, clasificadas en clave administrativa según demos, son bien conocidas y podían incluir a fallecidos de ciudades aliadas.³⁷⁹ Pero es también patente en detalles como los tratados de la liga delia, en los que se registra el nombre de aquellos que habían jurado, por ejemplo, “no rebelarse contra los atenienses” (*IG I³ 40 18, 38*),³⁸⁰ o en la inscripción en estelas de traidores y ostracizados (Kosmin, 2015).

Ello exigía la necesidad de elaborar lo que podemos llamar un censo y administrar un archivo (el Metroon es conocido como archivo, aunque no únicamente),³⁸¹ cosa que posibilitaba llevar un control mínimo pero necesario no solo sobre la población metropolitana sino también sobre la no metropolitana. Lo que permitía a su vez la relativa inspección de su conducta políticamente pertinente, por ejemplo con el fin de fundar colonias sujetas a la metrópolis. Tenemos testimonio de que los colonos que parten a fundar la colonia de Brea son inscritos (*graphein*) antes de marchar.³⁸² En el siglo IV se conserva, a su vez, una estela con el nombre y demótico de los clerucos, clasificados por tribus, lo que imponía un control preciso sobre los migrados que permitía, por ejemplo, realizar una leva militar (Pébarthe, 2009; *IG II², 1952a*). Bajo el paraguas de la soberanía de la ciudad-Estado y, especialmente en el marco de la democracia, la fuerza del número se confunde con la fuerza del censo. En resumen, la vida cívica, metropolitana o no, exigía estar preparado para una eventual pero obligatoria comparecencia.

³⁷⁸ En Tucídides tenemos el caso de los emisarios de Nicias, que comunican leyendo la carta en voz alta el fracaso de Sicilia y la necesidad de enviar suministros (Th., 7. 10-11). En Jenofonte tenemos testimonios de vigías que enviaban señales en el Helesponto (*Hel.*, 1. 1. 7).

³⁷⁹ Ver la lista de argivos caídos en Tanagra (c. 458 a. C.), *SGHI*, 35.

³⁸⁰ De manera idéntica en un decreto relacionado con Eubea, *IG I³ 39*.

³⁸¹ Sobre la relación entre los archivos y las inscripciones, ver (Sickinger, 1994).

³⁸² “Aquellos de los soldados que se alistaron (*graphontai* [γράφονται]) para ir como adición a la [colonia], después de haber llegado a Atenas, deberán ir como [colonos adicionales] a Brea en un plazo de treinta días” (*IG I³ 46*).

Movilidad interior

Un fragmento de Platón nos permite imaginar la presencia de ciudadanos en situación irregular en el interior de una ciudad. El filósofo escribe en *Leyes* que los extranjeros podrían ser expulsados, no fuera que hicieran su nido de forma clandestina (949 c). Esta afirmación halla eco histórico en el tratado de Eneas Táctico, para quien la ciudad, cuando es sitiada, ha de estar a buen recaudo mediante la asignación del “jefe de calle” (*rhymarkhēn* [ῥυμάρχην]), que será encargado de dirigir la población en situaciones excepcionales, estando acompañado por ello de grupos armados (3. 5). Nadie, escribe, “ni siquiera los posaderos, debe acogerlos sin la presencia de magistrados, quienes, cuando se hospeden, los inscribirán en un registro, junto a las personas con quienes se encuentran” (10. 9). De manera interesante propone la institución de un cuerpo de censores que gestione las cartas antes de ser enviadas o recibidas (10. 4-6). Se pasará revista a las armas de los ciudadanos frecuentemente y su posesión será objeto de castigo. Los extranjeros que sean detectados en estas revistas “serán trasladados a un lugar convenido o permanecerán en sus casas” (10. 13). En situaciones de inestabilidad se ha de procurar que las fiestas se hagan “dentro de los límites de la ciudad”, no en el campo (10. 3). Y se ha de garantizar que no se hagan “reuniones privadas” (*syllōgous te idious* [συλλόγους τε ιδίους]).

Es cierto que en la *Poliorkética* el teórico militar ha de sobredimensionar los aspectos relacionados con el control. Pero al hacerlo revela algunos aspectos determinantes sobre los que se sostiene la seguridad de la ciudad. El texto sirve por ello como testimonio de la preocupación cívica por la gestión policial del espacio. La exigencia de que los magistrados, de manera semejante a como ocurría en las torres, cerraran las posadas que albergaban extranjeros mediante un cerrojo exterior, así como la expulsión periódica de individuos de movilidad incierta como los vagabundos (10. 10), ahondan en esta preocupación.

Lo cierto es que es probable que, como en muchas fronteras contemporáneas, el control de acceso a las ciudades se redujera a una serie de preguntas sumarias (ver Lefèvre, 2004). Pero ello no resta relevancia al control de la entrada de las ciudades, que por norma general era monitoreada (Bresson, 2016, p. 286). Los controles tenían como objeto investigar las intenciones, competencias, referencias, etc. de los candidatos. Es decir, se trataba de un proceso de admisión, pero a su vez, de un proceso de selección en el que por ejemplo se evaluaba la capacidad (*dynamis*) de un artesano (Lefèvre, 2004).

Se llevaban también procesos de verificación de contratos o privilegios de ciudadanía, así como de exenciones de impuestos. Los contratantes libres de impuestos (*atelēs*) podían ver sus mercancías inspeccionadas y su identidad verificada.³⁸³ El uso de los mencionados *symbola* (una suerte de pasaporte expedido por la ciudad) o el *sphragis* (sello para extranjeros) muestran que las entradas y salidas de los individuos eran supervisadas. La tragedia, género que explora la relación entre la ciudad y su afuera, da algunos ejemplos del empleo de sellos. En *Electra* de Sófocles es un sello familiar justamente lo que permite verificar la identidad de Orestes (1223); y en *Ifigenia en Áulide* de Eurípides el sello permite identificar al mensajero (155). Independientemente de la intensidad de los controles, podemos concluir que la movilidad de las personas estaba vigilada y, como escribe Lefèvre, que “los sistemas de identificación podían ser bastante sofisticados” (2004, p. 107-108).

Alain Bresson muestra cómo el *emporion*, como área portuaria mercantil, era “primariamente un espacio legal particular, delimitado geográficamente y marcado por mojones” (2016, p. 306). Para tal afirmación se apoya no solo en las afirmaciones de Pseudo-Demóstenes, sino en la evidencia arqueológica de un *horos* en el Pireo con la inscripción “estela del *emporion* y la calle”, que da cuenta de las subdivisiones administrativas intramuros. Esto queda confirmado si atendemos a la regulación de las fiestas de las Tesmoforías del demo del Pireo, en la que se contempla que los inspectores fronterizos habrán de inscribir la estela con las mismas y vigilarlas (*IG II² 1177*, 21-24). No deja de ser interesante que, tras perder en la guerra del Peloponeso, los atenienses se vieran forzados a destruir los muros del Pireo para reconstruirlos en el 395 a. C. (*IG II² 1656*). Este es un gesto defensivo que, sin embargo, no puede desvincularse del estatuto excepcional del Pireo como puerta de entrada a la ciudad.³⁸⁴ Tenemos evidencia textual de que se cobraba una centésima (1%) por el mero desembarco en el Pireo en *La constitución de los atenienses* de Pseudo-Jenofonte (1. 17), así como una inscripción sobre las tasas de desembarco en Sunión (*IG I³ 8*) que dan cuenta del control sobre los flujos de entrada y salida y la presencia de la mirada e interés soberano en los mismos. Al fin y al cabo, la entrada y salida reportaba una ganancia de tipo público.

La existencia de tasas de exportación e importación implicaban, obviamente, el establecimiento de puestos de control y vigilancia. Muestra del control del *dēmos* sobre

³⁸³ Aunque los controles de identidad se llevaban a cabo sobre todo en la entrada al *asty*, no hemos de olvidar, como se ha mostrado, que la *khōra* era también un espacio bajo control policial.

³⁸⁴ Ver Isócrates (4. 42) como testimonio de la relevancia comercial del Pireo.

sí mismo, un decreto del 420 que regula las relaciones con la ciudad tracia de Anfitis establece que quien quiera importar maíz de acuerdo con los decretos pagará los impuestos que el mismo pueblo decreta (*IG I³ 62*).³⁸⁵ Este decreto da cuenta de la vigilancia que el pueblo ateniense imponía sobre la llegada de productos y mercaderes, que se encarna en la figura del arconte: “A los arcontes (áticos) de Afitis se les entregará grano de sus (almacenes)” (5). La medida extraordinaria que recoge Tucídides que impone un 5% de impuestos sobre todas las importaciones y exportaciones marítimas exige de igual modo un mecanismo de control sobre la circulación mercantil (7. 28). Habida cuenta de la competitividad mediterránea y la generalización de las tasas de importación/exportación, podemos afirmar que la circulación de bienes que contribuía al fortalecimiento de los tesoros públicos tenía un efecto de control sobre la movilidad de las personas.³⁸⁶

En realidad, la mejor manera de mostrar cómo la ciudad clásica se preocupaba de la movilidad en su interior es analizar las magistraturas cuya función era regular de un modo u otra la presencia pública. Aristóteles habla de 10 *astynomoi* (guardas urbanos) de los cuales cinco “ejercían su autoridad” (*arkhousin* [ἄρχουσιν]) en el Pireo y cinco en la ciudad (*Const. At.*, 50 2). Sus tareas confirman lo adelantado en cuanto a los controles, que tienden a ser exhaustivos:

Investigan a las flautistas, arpistas y citaristas, para que no cobren más de dos dracmas de paga [...]. Se ocupan asimismo de que ninguno de los limpiadores de estiércol arroje el estiércol a menos de diez estadios de la muralla. Impiden que se edifique invadiendo calles, que sobresalgan balconadas sobre las calles, que hagan desagües altos que viertan sobre la calle y que se abran portillos hacia la calle. También se llevan a enterrar a los que se mueren en la calle, ya que cuentan con esclavos públicos. (*Const. At.*, 50 2)

Hemos de entender que la referencia a las citaristas, arpistas y flautistas es una referencia a cortesanas con aptitudes musicales que ejercían la prostitución en

³⁸⁵ El decreto impone tasas sobre otras poblaciones según la población (*IG I³ 62*, 6).

³⁸⁶ En su trabajo *The Greek State* (1964), Victor Ehrenberg escribe que, además de las tasas indirectas relativamente comunes, “los principales ingresos no procedían de impuestos de ningún tipo, sino de los derechos de aduana, que gravaban las importaciones y exportaciones en puertos y estrechos; eran puramente marítimos y afectaban especialmente a los comerciantes, que en su mayoría no eran ciudadanos” (86). Su tesis pone el acento en una idea hoy contestada según la cual la ciudad clásica se caracterizaba por sus casi nulos impuestos. Hemos aclarado que, sin querer hacer de Atenas una burocracia oriental, el impuesto era esencial para la supervivencia de la ciudad. El ejemplo de Ehrenberg, además, arroja luz sobre el hecho de que los impuestos recaían especialmente sobre extranjeros, sobre los que, como el autor afirma, sí se aplicaban impuestos directos sobre personas y negocios.

simposios.³⁸⁷ La prostitución estaba de hecho también sujeta a impuesto y por tanto a vigilancia por los *agoranomoi*, que fijaban el precio de cada prostituta, según se recoge en la *Suda*.³⁸⁸ De manera análoga a los guardas urbanos, los *agoranomoi* se distribuían en grupos de cinco tanto en el Pireo como en el *asty*, con el fin de inspeccionar las compraventas, los artículos objeto de transacción.³⁸⁹ No siendo un espacio sagrado, era sin embargo especial, de manera que algunos *atimoi* o ciudadanos sin derechos debían ser expulsados del mismo (Warren, 2013). El ágora, espacio cuya relevancia teórica en la tradición filosófica no sabríamos subestimar, era por tanto un espacio sujeto a una policía cuya autoridad derivaba de la asamblea, de la sede de la autoridad soberana.

Los metrónomos (*metronomoi* [μετρονόμοι]) que supervisaban el respeto por los estándares de pesos y las medidas “para que los vendedores utilicen los legítimos” (*dikaiois* [δίκαιοις]), los inspectores de grano (*sytophylakes* [σιτοφύλακες]), elegidos por sorteo y distribuidos en el Pireo y el casco urbano en grupos de veinte, o los “diez inspectores portuarios” (*emporion epimelētas* [ἐμπορίου ἐπιμελητὰς]), cuyo cometido era “obligar” (*anagkazein* [ἀναγκάζειν]) a llevar dos tercios del grano desembarcado al mercado (para asegurar el abastecimiento), son otros tantos ejemplos que muestran que la *polis* democrática era una *polis* vigilada (Arist., *Const. At.*, 51). Si bien el Estado no tenía el monopolio de la violencia, la policía ateniense había de infundir el suficiente respeto como para poder rectificar las conductas ilegítimas.

Esta fuerza del derecho se hace especialmente patente en la institución de los Once.³⁹⁰ Estos magistrados se cuidan de los reclusos, de dar muerte a ladrones, de detener a esclavos y “salteadores” (*lōpodytas* [λωποδύτας]) (*Const. At.*, 52). Terrenos o casas son objeto de una potencial confiscación o devolución llevada a cabo por los Once. Los objetos de cuidado de los instructores de causas abarcan los malos tratos, préstamos, esclavos, acémilas, prestación de armar un trirreme o los banqueros (*IG I³ 71*). Como los recaudadores hacen con los cobradores de impuestos (*telōnēs* [τελώνης]), juzgan ellos mismos en un plazo de un mes los casos levantados (Arist., *Const. At.*, 52. 2).

³⁸⁷ Es decir, cortesanas con aptitudes musicales que se contrataban para los simposios y “no solamente por sus aptitudes musicales” (Aristóteles, 2005, p. 221, n. 421).

³⁸⁸ *Suda*, s.v. *diagramma*. “Porque los reguladores del mercado solían llevar un registro en el que se indicaba cuánto debía cobrar cada cortesana”. Para un análisis más amplio del impuesto sobre la prostitución, ver Fawcett, 2016.

³⁸⁹ En *Acarnienses* de Aristófanes la transacción entre Diceópolis y los megarenses es vigilada por los *agoranomoi* y denunciada por un delator (825). Los delatores o sicofantes no parecen, por otro lado, extraños sino cotidianos en esta obra. Nicarco controla si las importaciones provienen de un país enemigo (916)

³⁹⁰ De manera interesante, esta institución parece ser un remanente operativo de la sociedad preclásica en la sociedad democrática (Aristóteles, 2005, p. 133, n. 427).

Todas estas magistraturas (*arkhai*) están relacionadas directa o indirectamente con el problema de la visibilidad pública, el reconocimiento cívico y el control sobre la movilidad. Tomemos el ejemplo del *gynaikonomos*,³⁹¹ magistratura cuya finalidad es supervisar el decoro femenino y que Aristóteles lista junto la *paidonomia* (educadores) y el *gymnasiarkhos* (superintendente de entrenamiento atléticos), magistraturas preocupadas del buen orden (*Pol.*, 1322 b39). Otras tienen como objeto explícito la circulación como los camineros (*hodopoiói* [ὁδοποιῶν]) (*Const. At.*, 54). La preocupación por el urbanismo era por tanto patente. Se discutía, por ejemplo, si los balcones o plantas bajas sobresalían demasiado constituyendo una invasión ilegal, cosa que llevó a un tal Ifícrates a proponer un impuesto sobre las nuevas construcciones de ese tipo (Flacelière, 1989, p. 35). En esa línea merece especial atención el estudio de Debby Sneed (2020) en relación con las actitudes griegas respecto a las discapacidades.

Platón es conocido por defender en la *República* que si algún hijo nace lisiado “lo esconderán, como es debido, en un lugar secreto y oscuro” (460c), refiriéndose probablemente al infanticidio. En Plutarco, leemos que los niños mal nacidos (*agennēs*) y deformes (*amorphon*) debían ser lanzados por un precipicio (*Lic.*, 16 1). En *Leyes*, Platón propone que el loco no entre a la ciudad, para que sea custodiado por sus parientes dentro de casa (934d). Sin embargo, en *Constitución de los atenienses* damos con una idea diferente en relación con la discapacidad: “el consejo examina asimismo a los incapaces (*adynatous* [ἀδυνατούς])” y les otorga un sueldo proveniente del tesoro público si están “impedidos físicamente, de manera que no puedan realizar ningún trabajo” (49 4). El Partenón de Atenas mostraba en un fresco a Hefesto, el dios cojo, apoyado en una muleta (Sneed, 2020).³⁹² El sumario de los casos de discapacidad en las fuentes que elabora Sneed es suficientemente exhaustivo como para entender que la discapacidad no era marca de exclusión en Grecia. Lo que nos interesa en particular es que la autora da muestras convincentes de cómo en templos de sanación existían rampas para facilitar la movilidad de los incapaces (*adynatoi*). En resumen, los griegos se preocuparon tanto por la errancia que temían extramuros como por la incapacidad de moverse intramuros, negando la primera y fomentando la segunda.

Todas estas magistraturas mediante las cuales el pueblo se cuida, observa y vigila a sí mismo han de estar a su vez sujetas eventualmente al castigo. Al respecto, podemos referirnos a una inscripción del 337 a. C. aproximadamente, en la que leemos que, para

³⁹¹ Para un breve resumen de la magistratura, ver Stavrianopoulou (2013).

³⁹² La cojera de Hefesto se recoge ya en Homero (*Il.*, 18. 590).

la reconstrucción de los muros dañados, el pueblo asignará “dos hombres de todos los atenienses” (*duo Andras ex Athēnaiōn apantōn* [δύο ἄνδρας ἐξ Ἀθηναίων ἀπάντων]) para supervisar (*epimeleomai* [ἐπιμελέομαι]) las obras, estando sujetos a castigo si no lo hacen (*IG II/III³ 1, 429 27-28*). La existencia pública guarda una estrecha relación con la dimensión punitiva de la *polis*. En la *Política* la enumeración de las magistraturas que elabora Aristóteles es más sucinta pero igual de reveladora. Por orden de prioridad se citan a los *agoranomoi*, *astynomoi*, *agronomoi*, así como a los recaudadores y tesoreros (*apodektēs*, *tamiai*) y finalmente los archivadores de casos y ejecutores de penas (1321 b). Así, las cinco magistraturas quedan vinculadas entre sí, conformando un aparato de control unitario cuyo objeto es la extensión territorial o el espacio público de la *polis* (ágora, urbe y campo). Lo interesante es que el control sobre el espacio queda en todo momento vinculado al ejercicio violento del poder, no solamente en lo relativo a la decisión jurídica (*krisis*) sino, de manera más acuciante, a la ejecución legítima de las penas, magistratura que Aristóteles califica como “la más necesaria y la más difícil”.

Lo que nos interesa aquí es cómo Aristóteles revela que el soberano es también un imitador. Nos vemos tentados a pensar que la soberanía no es quizá, como se concibe habitualmente, la plenitud contra la cual la democracia constituiría el principio de división de la *arkhē*. Para Aristóteles, el ejercicio de pleno derecho de la *arkhē* presupone, paradójicamente, la astucia de su división teatral, al menos en lo concerniente al aparato punitivo: “es mejor que esta magistratura no sea única, sino que la desempeñen miembros distintos y de diversos tribunales, e intentar dividir (*diairein* [διαίρειν]), e intentar dividir igualmente la publicación de los nombres [...] y que ejecuten algunas de estas penas las otras magistraturas [...] y cuando se trate de magistrados en funciones, que sea una la magistratura que condene y otra la que ejecute la sentencia”, por ejemplo, que los administradores urbanos (*astynomoi*) ejecuten las de los inspectores de mercado (*agoranomoi*). (*Pol.*, 1322a)

La razón de esta división (*diairesis*) reside en que, “cuanto menos odio se atraigan los ejecutores tanto más se cumplirán las sentencias”, ya que “que sean los mismos los que condenan y los que ejecutan la sentencia es una doble causa de odio, y si los mismos juzgan de todos los delitos, se hacen enemigos (*polemious* [πολεμίους]) de todos” (Arist., *Pol.*, 1322a 15-20). Aristóteles parece argumentar que la mismidad es nociva desde el punto de vista del castigo sobre el que se sostiene la fuerza de ley de la ley. Cierta división de la *arkhē* resulta especialmente necesaria en el caso de los Once, que como hemos visto muestra la cara más violenta de la administración política. No pueden ser los “mismos”

los que juzgan y ejecutan.³⁹³ De ahí que sea necesario este “artificio” o sofisma (*sophisma* [σόφισμα]) para no duplicar (*diplazō* [διπλάζω]) a su vez los motivos de odio (*Pol.*, 1322a 21).³⁹⁴

Este soberano sofista se apoya, en lo que constituye uno de los aspectos fundamentales del ejercicio de su poder, en un artificio. Es decir, la sofistería no es ajena al ejercicio del poder soberano, según Aristóteles. De lo que podemos inferir que, en este caso, la división forma parte de la estructura misma de la soberanía. El soberano es también un *mimētēs*, si bien quiere simular no su duplicidad sino su unidad. En la misma línea Eneas Táctico piensa que la existencia de una única plaza pública o ágora es nociva desde el punto de vista de la defensa de la ciudad. Hay que dividir los espacios públicos o lugares abiertos para que tomar una plaza no signifique tomarlas todas (*Aen. Tac.*, 2. 7).³⁹⁵ Descubrimos aquí que la división de la *arkhē* es otra manera de hablar del vínculo de la división como rasgo propio de la *arkhē*. Se dirá que la división que provoca la irrupción del *dēmos* es distinta que el teatro de la soberanía. Es posible. Pero la premisa de un poder pleno y primero en relación con el cual la división o el disenso adquieren valor político es quizá quimérica. La soberanía se sabe a sí misma aparente, sofística, es decir, dividida. Y esta división es funcional desde el punto de vista del ejercicio de sus prerrogativas, aquí asignadas al *dēmos*.

Resumiendo, la administración de la *polis* parece indisociable de la fuerza de la administración.³⁹⁶ Esta función estatal vincula directamente el decreto soberano con la calle, el ágora y el territorio en toda su extensión y con todo su artificio. Recordemos que Isócrates menciona que los atenienses de antaño, en contraste con sus contemporáneos, “no estaban vigilados por muchos preceptores” (*Areop.*, 36), afirmación que podemos tomar como testimonio de la dinámica iusgenerativa de la *polis* clásica democrática y sus

³⁹³ “Los jóvenes, allí donde hay una organización de efebos o de milicias, y los magistrados, deben encargarse alternativamente de este cuidado” (*Arist., Pol.*, 1322a 25).

³⁹⁴ Aristóteles atribuye esta práctica a varias ciudades (*Pol.*, 1322a 21).

³⁹⁵ Eneas Táctico escribe el problema de “hasta qué punto puede resultar peligroso para los ciudadanos la existencia de un único lugar abierto; pues si dicho lugar fuera el único desocupado, la ventaja sería de quienes lo tomaran en primer lugar” (*II. 7*). Si hubiera más de un lugar abierto (plaza o equipamiento abierto en la ciudad) la toma de uno no equivaldría a la toma de todas las plazas abiertas. El espacio cívico público ha de tener un grado de división mínimo para prevenir la vulnerabilidad de la ciudad en su conjunto.

³⁹⁶ Somos conscientes de que cuando empleamos “administración” caemos en un anacronismo y una imprecisión. De hecho, podemos estar de acuerdo con Alain Testart cuando defiende que los controles territoriales y la policía ateniense no hacen del Estado ateniense un Estado administrativo. No hay una administración central en el sentido de una coordinación dirigida y jerárquica de los trabajos cuya finalidad es el interés general. Habría según el autor una diferencia entre la dirección técnica de la sociedad y la dirección política (2004, p. 33). Pero ¿hasta qué punto? Al fin y al cabo, la proliferación de magistraturas tiende a colmar el espacio cívico en una suerte de lógica de la autoadministración en la que la distancia del administrador y el administrado es casi nula (el *dēmos*).

conflictos. Nos abstenemos de valorar si esta policía es buena o mala, como hace Rancière. Lo que sí nos resulta decisivo es dar cuenta de la relación vehiculada por la policía entre el espacio cívico y el principio de soberanía. Principio que, como venimos sosteniendo, lejos de ser simbólico se sostiene sobre cuestiones elementales y materiales como el abastecimiento de nutrientes sobre los que aplica un cuidado y una vigilancia.

Lo que queremos mostrar es que la policía democrática no es así como la forzada caída de los cuerpos en su materialidad sin *logos*, la mera inercia entendida como tendencia pasiva inherente a las sociedades, sino una configuración histórica específica en la que está involucrada la agencia, es decir, la acción y el *logos* del *dēmos* en su relación con la *arkhē*. Las leyes escritas estaban distribuidas por todo el espacio público y los ciudadanos, a menudo, resolvían los conflictos sin recurrir a nadie, pero de acuerdo con lo legalmente reconocido. En ausencia de un cuerpo policial invasivo los propios ciudadanos, capaces de leer e interpretar lo codificado, “se convierten en agentes encargados de hacer cumplir la ley”, como afirma Virginia J. Hunter (1994, p. 124). Al hacerlo, el magistrado y el soberano se funden en el cuerpo y la persona del ciudadano participante. Resumiendo, se lee y se interpreta a sí mismo, argumenta sobre sí mismo y también se castiga.

2.3.6. Conclusiones

Esta exhaustiva presentación de las medidas mediante las cuales la *polis* gestionó la movilidad y discriminó entre una buena o mala movilidad da cuenta de la relevancia que tenía llevar a cabo un control sobre la presencia pública. Este control se sostiene sobre un consenso mínimo, la existencia de la ciudad como asentamiento cuyo monumento paradigmático es la muralla o la valla. Este mínimo de determinación instituye ya un ámbito público que no se opone a la privacidad sino a la exterioridad, una de cuyas expresiones es la defección pero también, por contraste, la intrusión. Como escribe Greg Anderson (2021) en una afirmación controvertida: “el principio que animaba la democracia no era la igualdad sino la unidad”. Lo cierto es que en el mundo clásico el énfasis en la unidad no era menor que en la igualdad. Karatani lo expresó especulativamente afirmando que la *isonomia* jonia se convirtió en democracia en Atenas debido a su compromiso con la unidad de la ciudad-Estado (2014, p. 117). En todo caso

la muralla por sí misma no es suficiente. Como se ha adelantado, el individuo privado o público quedaba sujeto a una eventual comparecencia obligatoria y esta disponibilidad ante una hipotética llamada de la *polis* es lo que garantiza la cohesión del cuerpo colectivo. La comparecencia puede tener como motivo la participación en alguna magistratura, un control aduanero, un impuesto... Los ejemplos del impuesto, el tributo o el control aduanero son interesantes como medidas mediante las cuales, además de obtener un rédito económico, se llevan a cabo operaciones de marcaje y sujeción. Imposición económica, dominio político y presencia pública se condensan en una miríada de gestos análogos.

Lo interesante es apreciar cómo en líneas generales el control sobre la movilidad, con la obligatoriedad que implica, construye una visibilidad, un reparto de lo sensible si se quiere cuyo primer reparto distingue la disponibilidad de su contrario. La ley no es únicamente aquello que prohíbe o prescribe, sino que es antes que nada aquello que hace aparecer a los individuos en determinadas circunstancias que se toman por relevantes. Bajo el amparo de la ciudad-Estado, ser ciudadano implica asumir una comparecencia no-libre. Esto es válido tanto en el interior como el exterior de la ciudad, por ejemplo en las relaciones entre *poleis* mediadas por el tributo. No pretendemos asimilar la *polis* a una especie de panóptico de las sociedades industriales, pero no deja de ser cierto que la ciudad ha de implantar en puntos y momentos estratégicos medidas para visibilizar y situar a los ciudadanos o los residentes. Ha de determinar mediante una inspección, por ejemplo, si son o no ciudadanos de pleno derecho. La *polis* exige la construcción de unos mecanismos de reconocimiento anteriores a cualquier reclamo específico que se haga.

De ahí que la inscripción o registro (*apographē*) sea esencial en la vida política. Los ejemplos de la *dokimasia* o la duda de Medea acerca de la dificultad de identificar mediante una marca (*kharaktēr*) a los próximos apelan a esta necesidad administrativa fundamental de la que depende la fuerza o *dynamis* de la ciudad. Una ciudad sin un registro mínimo de ciudadanos (no ha de ser completo) no tiene garantizada potencia alguna. Presencia pública y potencia política van por tanto de la mano. La prerrogativa de decidir quién recibe o no esa marca o, mejor dicho, si alguien cuenta como marcable, es decir, si es pertinente o no llevar a cabo la verificación, recae en última instancia en el soberano (*dēmos*). No es casual que la administración esté en todo momento vinculada a cierta dimensión punitiva. Los litigios o el ostracismo son dos expresiones de ese aspecto punitivo de la publicidad política. La multitud de ejemplos que hemos presentado constituyen la matriz histórico-práctica que da una forma visible, patente o

suficientemente explícita a la existencia política de los ciudadanos. Pero esta matriz que condiciona aquello que se hace manifiesto en una ciudad no puede funcionar sin la amenaza persistente de un castigo. El gobierno y la soberanía se confunden en la práctica cotidiana de la vigilancia que el *dēmos* establece sobre sí mismo y sobre la ciudad que le da cobijo. Finalmente, es importante retener que la determinación de la presencia pública puede involucrar la decisión de mantener a resguardo por ejemplo a las mujeres o ciertos esclavos. Pero esta no deja de ser una modalidad de la visibilidad pública, atenuada si se quiere, pero igual de expuesta a una potencial comparecencia.

La *polis* democrática desarrolló por tanto un deseo de conocer que le permitía justamente prever, es decir, conocerse a sí misma para no verse desprevenida (ante el enemigo, ante potenciales intrusos o ciertos estratos que formaban parte de la misma ciudad). La tragedia de Edipo se puede entender mejor a la luz de lo desplegado. En *Edipo-Rey* Sófocles presenta una suerte de proceso de verificación en el que la voluntad de conocer del soberano descubre una impureza que ha de ser purgada. Pero lo esencial aquí es entender qué formas adopta históricamente este deseo de conocer y de construir una visibilidad específica, un ámbito de aparición en el que el poder se hace con ciertos derechos sobre la misma aparición del ciudadano. Podríamos obtener la siguiente conclusión: es ciudadano quien por definición consiente (con mayor o menor agrado) dejarse presentar ante los otros. El ciudadano es quien asume ser verificado o inspeccionado, puesto a prueba. Finalmente, estos conceptos especulativos como presencia, apariencia o reconocimiento adquieren en este análisis una concreción histórica que permite entender aquello que está en juego más allá del ámbito discursivo. Esta es otra de las dimensiones de la participación, del tener-parte en su dimensión polémica o consensual.

2. 4. Democracia, *polis*, guerra

En los capítulos 2. 2. y 2. 4. se han analizado las formas mediante las cuales la ciudad gestiona la movilidad y produce cierta visibilidad, definiendo también en qué condiciones lo hace. Hemos adelantado que esta serie de condiciones históricas dejan ver, tras la sombra del ciudadano que toma parte, la emergencia del hombre o animal político. Nuestro análisis quedaría incompleto, sin embargo, si no retomáramos el problema del reparto de excedente que guiaba nuestra investigación. Como se ha adelantado ya en el análisis de la sociedad homérica, la mera existencia de ese excedente o “bote común” (*pot commun*) implica una reunión y una visibilidad que orbitan en torno a ese recurso material acaparado. Lo que nos gustaría hacer ahora es analizar la relación entre participación democrática y excedente.

Al fin y al cabo, la cohesión ideológico-jurídica de la ciudad adquiere concreción mediante la constitución de ese bote común al que Rancière apela; el *meson* político se da siempre en la proximidad del tesoro. Toda comunidad de las partes, toda *methexis* política (todo tener-parte) implica algo de lo que se tiene parte. Ese algo adopta la forma en el marco de la democracia clásica de cierta capitalización de recursos, es decir, de la acumulación de un excedente (*periousia*). En ese sentido, la capitalización es otra manera de hablar de participación. Y a pesar de que algunas lecturas han problematizado esta tesis, la *polis* cae bajo un paradigma redistributivo sujeto a disputas y acuerdos que no alteran el presupuesto compartido del que parten. Es decir, si hay una interrupción del reparto legítimo de partes (por parte de aquellos que no tienen parte) es porque, en primera instancia, hay un reparto excluyente de bienes, títulos o funciones de tipo económico, jurídico o social.

En el caso de la democracia clásica y, en particular la ateniense, la relación entre participación y militarismo es íntima. A su vez, la empresa militar era un asunto que concernía a todos en mayor o menor medida. Podemos hablar de una economía de guerra mediante la cual Atenas pudo resolver sus contradicciones internas bajo la forma de una fuga (militar) hacia delante. La adquisición de bienes públicos, ya sea bajo la forma de tierras, tributos o despojos de guerra, se torna entonces indisociable de la existencia democrática misma. Por otro lado, y como intentaremos mostrar, la existencia jurídica de la ciudad depende en gran medida de dicha apropiación. A su vez, la fuerza jurídica del estatuto depende de la presentación monumental de la riqueza hecha ley. La monumentalización del botín, como veremos, fortalece la existencia jurídica de la ciudad,

que es ella misma un emplazamiento monumental. Sin la exhibición pública de los despojos de guerra y de decretos de todo tipo bajo la forma de templos, estatuas, plazas o estelas, memoria persistente del mandato de permanencia, la firmeza soberana de la ciudad se vería comprometida en alto grado.

2. 4. 1. Una economía de la sustitución

La estela que registra los nombres de los que ayudaron a la restitución de la democracia en el 403 a. C. acompaña el nombre del ciudadano con su oficio (*IG II² 10*). Leemos el nombre de un Sócrates, mesero; un tal Gerys, verdulero; Sosibio, zapatero; así como otros tantos vendedores de cebollas, panaderos, jornaleros, escultores, vendedores de higos, cardadores de lana, etc. Los nombres son de procedencia diversa: Abdes es semítico (col. 6 109), el citado Gerys tracio (col. 3 23), Psammis egipcio (col. 7 117). Además, una de las columnas cita a la población que permaneció junto al Pireo con el pueblo (*dēmos*) y Aristóteles escribe que algunos de ellos “de un modo notorio, eran esclavos” (*Const. At.*, 40. 2). Es sugerente que el decreto, en lo que constituye un evento decisivo como la restitución de la democracia discrimina entre dos tipos de retribuciones según una cuota de participación de cada ciudadano: por un lado, aquellos extranjeros que retornaron del demo ático de File para unirse y los que se unieron a los que volvieron al Pireo, que recibirán el privilegio de ciudadanía; por otro, los que se unieron a la batalla más tarde y permanecieron con “el pueblo del Pireo” cuando la reconciliación (*diallagē* [διαλλαγή]) tuvo lugar, se beneficiaran de la *isoteleia* o igualdad fiscal en cuanto a los impuestos (*IG II² 10*, 4-6).

La inscripción acentúa ideológicamente el carácter popular del evento mediante el realce de los oficios. Pero si lo comparamos con otros tipos de registro, la cualificación profesional del ciudadano resulta llamativa. No hallamos esa asignación en los monumentos funerarios o las listas de ciudadanos movilizados. Por ejemplo, en la inscripción del 424/3 a. C. (*IG I³ 1184*), donde están organizados administrativamente según el demo. Tampoco en el memorial del 447 a. C. a los caídos en el Quersoneso (*IG I³ 1162*). La lista de argivos fallecidos en la batalla de Tanagra del 458 a. C., que están organizados por tribus (*IG I³ 1149*). Lo mismo podemos decir de los fallecidos de la tribu de Erectea: Timócrates, Glaucón, Gorgias, Calicles, Antifonte, Diodoro, Licofrón, etc. Su

memoria se vincula únicamente a su situación administrativa, al demo, y la campaña militar en la que han participado. Rancière tiene razón cuando afirma que la revolución democrática despojó al ciudadano de su patronímico, pero se olvida de que lo convirtió en una unidad militar. En esta estela en particular solamente son destacadas dos funciones: la del general o estratega “Ph-chos” y “Telenicos”, el vidente o *mantis*, figura habitual en las campañas militares.³⁹⁷

Los monumentos a los fallecidos pueden ser poéticos, por ejemplo en la elegía del epigrama que conmemora a los caídos en Potidea en el 432 a. C., pero subliman en todo momento la muerte singular en la patria democrática:

Inmortales... para señalar la virtud (*aretē* [ἀρετὴν])... y la fuerza de sus antepasados... una fina victoria en la guerra obtuvieron igual a su memorial cuando fallecieron. Éter recibió las almas, y la tierra los cuerpos de estos hombres; y alrededor de las puertas de Potidea fueron cercenados. Y de sus enemigos, unos tienen su parte de tumba, otros huyeron y pusieron su muro como la más segura esperanza de vida. Esta ciudad y Pueblo de Erecteo añora a estos hombres, que ante Potidea murieron en las primeras filas, hijos de los atenienses; pero echando sus vidas en la balanza, sacaron la suerte de la excelencia y trajeron la gloria a su patria. (*IG I³ 1179*)

Es decir, los ciudadanos restituyen la democracia como trabajadores y mueren como ciudadanos. La elegía es muy ilustrativa al respecto y sirve como modelo a lo largo de la edad clásica. El *dēmos*, que hizo suyo lo que antaño fue el signo de la aristocracia (*aretē*)³⁹⁸ y es ahora propiedad del cuerpo político en su conjunto, canjea cada vida singular por un honor del cual participan. La colectivización de la virtud vinculada al hecho bélico impone además una presión moral, ideológica y legal que cae sobre cada particular. Si de los enemigos se dice que han obtenido su parte (*meros*) bajo la forma de un sepulcro, la parte de los fallecidos es provista y elaborada por el propio epigrama. En resumen, podemos afirmar que el complejo *dēmos-polis* era en parte “un ente unitario y corporativo que existía independientemente de sus encarnaciones humanas particulares” (Anderson, 2021).

³⁹⁷ La forma es constante, ver *IG I³ 1150*, *IG I³ 1152*, *IG I³ 1153*. En *IG I³ 1154* se honra a un extranjero, proxeno de la ciudad llamado Pitágoras y procedente de Selimbra en reconocimiento de sus servicios.

³⁹⁸ Para un comentario de la inscripción, así como el texto y fotografía de esta, ver Lisle et al (2022, p. 179).

Los participantes dan su vida como un don a cambio de un contradon que canta a su gloria solo en la medida que canta a la gloria de aquello de lo que tienen parte: la ciudad. La estructura de la participación cívica queda aquí perfectamente ilustrada. Se da un doble servicio, de la patria hacia los soldados y de los soldados hacia la patria, que ilustra la reciprocidad jerárquica entre los ciudadanos y el soberano. En este caso, el pueblo como soberano está obligado a reciprocitar el sacrificio en virtud del cual se erigen los contornos de su propia participación democrática. El pueblo asigna honores, títulos o partes de dignidad, erigiéndose en una variación de la figura arcaica del monarca-distribuidor. Estas palabras de Pericles ilustran bien esta política del sacrificio propia del servicio cívico, cuya finalidad es indisociable del fortalecimiento de la *dynamis* de la ciudad: “Daos cuenta de que Atenas tiene un gran renombre en todo el mundo por no doblegarse ante el infortunio y entregar muchísimas vidas (*pleista de sōmata* [πλείστα δὲ σώματα]) y esfuerzos (*ponous* [πόνους]) a la guerra. De que posee el mayor poderío (*dynamis megistēn* [δύναμιν μεγίστην]) existente hasta el momento del que quedará un recuerdo eterno para los venideros aunque ahora cediéramos algo” (Th., 2. 64).

Si hacemos estas precisiones, es con la intención de ilustrar nuestro problema guía: si pensamos que es el *dēmos* quien toma parte de lo que no tiene parte, no es menos acuciante entender la naturaleza de aquello de lo que se participa. Lo que la reconversión de ciudadano-trabajador en ciudadano-soldado revela en los ejemplos citados es una de las cualidades fundamentales de la democracia clásica. Las siguientes palabras de Nicole Loraux recogen el contraste entre los dos momentos expuestos: “el *dēmos* no se sentía probablemente desprovisto del poder. Pero si ejerce el poder *en los hechos*, el *dēmos* parece despojarse de él en el discurso oficial en provecho de la entidad *he polis*” (Loraux, 2012, p. 282). Si referimos la tesis a nuestro ejemplo, queda claro cuando se restablece la democracia qué son los ciudadanos en los hechos. No queda tan claro cuando mueren en el contexto de una campaña bélica. Como explica Nicole Loraux en *L'invention d'Athènes* (1981/2012), la oración fúnebre como género descubre, que además de los atenienses (*hoi Athēnaioi*), la *polis* es una entidad ideológica u objeto de discurso que vehicula la cohesión patriótica de los ciudadanos mediante la institución de la ciudad como aquello en lo que se sublima el valor de cada particular. La dignidad de cada ciudadano participa, tiene parte, de esa dignidad superlativa que se atribuye a la *polis*. En palabras de Demóstenes en *Contra Leptines*: “Y no os figuréis que este proceso versa sobre algo más que la dignidad (*axiōmatos* [ἄξιωματος]) de Atenas” (1. 142). Ideológicamente, lo que se juega en la vida pública (en la guerra, en los procesos judiciales, en la *stasis*) es el

honor o dignidad (*axiōma* [ἀξίωμα])³⁹⁹ de la ciudad. Si la muerte en la guerra del ciudadano-soldado se registra como la muerte de una unidad movilizada, es porque la ciudad no deja de subordinar el valor singular de cada ciudadano al valor de la ciudad como entidad separada. Es decir, que los sin parte toman parte de aquello que los despoja de sus rasgos singulares, convirtiéndolos en unidades político-militares movilizables.

En las sociedades premonetarias, la transitividad adoptaba la forma siguiente: los amigos comparten amigos y enemigos. En el periodo clásico ese reparto tribal queda comprometido en alto grado por la monetización de la sociedad, aunque no lo suprima. Para ilustrar este punto, nos apoyaremos en su formulación teórica más acabada, no sin hacer la apreciación siguiente: el valor simbólico-institucional de la moneda nunca desapareció en el periodo clásico. En el mundo clásico la moneda nunca es mero medio, como veremos, sino que expresa valores relacionados con el marco jurídico y la hegemonía de ciertas ciudades soberanas, así como valores simbólicos de tipo político-cultural (el oro orientalizante contra la plata de corte ateniense).⁴⁰⁰ Con todo, no podemos eludir los efectos igualadores que la transacción monetaria tiene, tal como los comentó Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*.

En resumen, la transacción comercial plantea problemas cuando involucra a miembros de estratos sociales diferentes que en una economía del don se restringen parcialmente a esferas de intercambio específicas. El dinero cuestiona por tanto el orden jerárquico de las especies sociales.⁴⁰¹ Si el intercambio monetario es *a priori* indiscriminado, ello se debe a que, como escribe Aristóteles, el dinero (*nomisma*) presupone que todas las cosas intercambiables sean comparables mediante su igualación por el precio (*Et. Nic.*, 1133a 15-20). La capacidad de asociación (*koinōnia*) presupone que los transactores sean también iguales (no solo sus productos): el zapatero es al agricultor lo que el producto del zapatero es al del agricultor (1133a 32). El valor como honor (*timē*) es reducido aquí a la expresión cuantitativa de un precio (*timē*).

³⁹⁹ LSJ, s.v. ἀξίωμα. “I. honour, reputation”. Lat. *dignitas*.

⁴⁰⁰ Nos referimos, en líneas generales, al trabajo de Sitta von Reden, especialmente el capítulo tercero de *Money in Classical Antiquity* (2010), donde muestra, entre otras cosas, cómo la imposición de la moneda de cuño ateniense es indisociable de su hegemonía política, y la pérdida de centralidad de otras acuñaciones responde parcialmente a contiendas entre *poleis* soberanas: “aparte de los que usaban acuñación de electrum, se les prohibió producir sus propias acuñaciones de plata, sino que tuvieron que usar la acuñación ateniense en su lugar”; también nos referimos al trabajo de Leslie Kurke en *Coins, bodies, games and gold. The politics of meaning in classical antiquity* (1999), donde se analizan los valores simbólicos, culturales y económicos de la moneda, más allá de su mero valor como medio de cambio.

⁴⁰¹ Tal como lo expresa Sitta von Reden en un artículo anterior a la obra citada, el dinero “cuestionó la singularidad y la jerarquía de la gente de estatus libre en contraste con la total intercambiabilidad de objetos y esclavos” (1997).

Efectivamente, no habría comunidad sin cambio, ni cambio sin igualdad y esta no se daría “si no hubiera conmensurabilidad (*symmetrias* [συμμετρίας])” entre productos y comerciantes. Y hay igualdad porque hay una *symmetria* que lo pone todo común: “no hay diferencia, en efecto, entre cinco camas intercambiadas por una casa y el precio de cinco camas”. La deferencia aristocrática es indisociable de la prudencia ante el poder igualador del dinero, que podemos creer que era efectivo en el mundo clásico antes de su formulación aristotélica. El dinero promueve así una transitividad generalizada que no se rige por la lógica familiar típica del mundo arcaico.

Es a la luz de este marco económico como el análisis de las costumbres fúnebres adquiere peso. En su análisis sobre la tragedia griega a la luz de la economía aristotélica, Richard Seaford (2000) argumenta que la intimidad personal de los ritos fúnebres se deriva del valor no monetario de la muerte. Las manifestaciones excesivas de duelo eran justamente la marca del rito fúnebre arcaico y estarían estrechamente vinculadas al carácter premonetario del mundo arcaico, que la tragedia ática escenificará. Podemos rastrear dichas transformaciones que dan pie a un progresivo cambio en las actitudes relativas a la muerte a la luz de la politización de la sociedad. Plutarco atribuye a Solón la siguiente reglamentación: “puso coto a las heridas que se producían al golpearse, a los lamentos fingidos y a la costumbre de llorar a otro en los entierros de personas ajenas” (21 6). Como muestra Margaret Alexiou en *The Ritual Lament in Greek Tradition* (2002), el lamento, en su sentido arcaico, se vuelve progresivamente dañino para la sociedad. El objetivo de las reformas puede leerse como una medida para atenuar la exhibición aristocrática de la distinción del difunto. Pero creemos que esta lectura de clase no agota el fenómeno.

Por un lado, la institución política de las sociedades, la invención de la democracia si se quiere, coincide con un proceso en el cual el lamento cambia de signo y se asimila a una feminidad potencialmente incontrolable y políticamente deficiente. Como afirma Gail Holst-Warhaft las mujeres de la *Ilíada* “no están ni consumidas ni indefensas en sus lamentos, y son los hombres, más que las mujeres, quienes deben ser ordenados a dejar de llorar para que no se conviertan mórbidos y peligrosos” (2002, p. 90). En la *polis* clásica ese lamento atenuado se convierte en rol exclusivo de la mujer (Honig, 2013, p. 108). La mujer, y solo ella, reproduce y llora al ciudadano, cargando con la responsabilidad exclusiva del nacimiento y la muerte. No es casual que Pericles asimilara la virtud de la mujer a su obliteración social y su función política a la reproducción de nuevos ciudadanos (Th., 2. 44). Por otro lado, la militarización de la *polis*, especialmente

acusada en su variante democrática y vehiculada por un sueldo, consolidará la idea de que “la *aretē* (ἀρετή) fijada por la muerte es la de Atenas; el mensaje es que no hay otra vida que aquella de la *polis*” (Loraux, 1981, p. 24). Monetización de la sociedad, formación de la *polis* como valor trascendente, uniformización de las costumbres fúnebres y reducción de la mujer a su rol reproductivo, todos estos aspectos forman parte de una racionalidad económico-política marcada por el signo de la reemplazabilidad dentro de la cual hemos de incluir, con toda su carga de ambigüedad, la rotación en los cargos o el sorteo democráticos.

En *Máximas de mujeres Espartanas* de Plutarco la idea de la reemplazabilidad del ciudadano queda perfectamente recogida. Plutarco recoge el testimonio de una mujer espartana que, al oír que su hijo había muerto, dijo lo siguiente: “Retíradlo y que su hermano lo reemplace en su puesto” (242A 20). Si la tragedia es interesante, es justamente porque es el género que recoge la tensión entre el ideal aristocrático perdido, que afirma la singularidad del héroe (siempre bajo la forma de la distinción social) y las nuevas actitudes cívicas. Así puede exhibir, bajo la forma de un equilibrio tensionado, los conflictos que suscitan las nuevas actitudes respecto a la muerte: “el alma humana (*psykhēn* [ψυχὴν]) es la única pérdida que no pueden recobrar los mortales. Que para el dinero (*khrematōn* [χρημάτων]) hay medio de recobrarlo”, escribe Eurípides en *Las suplicantes* (775). Pero es seguramente *Antígona*⁴⁰² quien de manera célebre puso a relucir la oposición entre aquello irremplazable y la reemplazabilidad cívica encarnada en Creonte, tal como recogió Hegel en la *Fenomenología del espíritu*: “el hermano perdido es para la hermana irremplazable, y su deber para él es su deber supremo” (2006, t. 2, p. 20). Como la ciudad, la progresión del Espíritu ha de reconducir este exceso, es decir, ha de economizar lo no economizable.

Algunas de estas consideraciones quedan recogidas en la lectura que hace Bonnie Honig de *Antígona* en *Antigone interrupted* (2013). Para Honig el problema central de la obra reside justamente en la afirmación de dos individualidades incompatibles: la heroico-aristocrática y la cívico-democrática. El conflicto entre Antígona y Creonte revela, por contraste, lo que la autora americana llama una “economía de la sustitución” que caracterizaría el igualitarismo democrático clásico. Desde nuestro punto de vista, y como intentaremos mostrar, el igualitarismo excede el marco democrático y cívico, no

⁴⁰² De manera ejemplar en el siguiente pasaje de *Antígona*: “¿Marido, muerto el mío, no faltaría otro, ni hijo para otro hombre, si perdía el que tuviera; pero sepultados ya en el Hades mi padre y mi madre, no puede nacerme ya hermano alguno” (909)

pudiendo asimilar uno al otro. Pero creemos, como hemos querido ilustrar con las inscripciones arriba citadas, que el diagnóstico según el cual la democracia clásica se sostuvo sobre la reemplazabilidad de unos ciudadanos reducidos a unidades cívico-militares movilizables tiene una carga de verdad que se ha de explorar.

Un último matiz es necesario para abordar el problema. La aproximación crítica a lo que hemos llamado “racionalidad económico-política de la ciudad clásica” no tiene, en nuestro caso, la intención de reivindicar un pasado heroico-aristocrático en el que reinaría una suerte de irremplazabilidad generalizada de las cosas. En primer lugar, porque no compartimos el diagnóstico. El héroe no cesa de traducir un diferencial (de fuerza, de riqueza) en una distinción jurídico-moral, es decir, en un *status* que se hace inteligible en una economía de dignidades (de *timai*) que implica cierta medida de las mismas. La *timē* no es idéntica a la singularidad del héroe: hay una medida de la *timē* de los reyes que permite justamente reconocer la homologabilidad de su posición, estableciendo así un corte con el *dēmos*. Dicho de otra manera, habría una transitividad en la posición de rey de los reyes, restringida a un núcleo estrecho de participantes, que se hace patente por ejemplo en la institución de la *timōria*, alianza caballerescas que tiene como finalidad la defensa conjunta de la *timē* compartida (Gernet, 1980, p. 297).

En el mundo arcaico, como muestra Greg Anderson (2005), antes de que los *tyrannoi* fueran tiranos en un sentido democrático, y en condiciones de una estatalidad vaga, “los intereses privados y la competición por el poder en el seno de la élite eran negociados”. Reforzando esta tesis, nos podemos apoyar en que Aristóteles testimonió ya en época de Dracón (ca. 624 a. C.) la rendición de cuentas y el sorteo (*Const. At.*, 4. 2). El sorteo no es por tanto una novedad democrática. El recurso a la rotación, por otro lado, era según Anderson una manera de atenuar la desconfianza intraélite: “rara vez ejercen el cargo por más de un solo año y la tenencia de las magistraturas más importantes parece haber sido un privilegio único en la vida (*once-in- a-lifetime privilege*)”. Por su parte, George Tridimas (2011) escribe (citando a Lyttkens) que la lotería se introdujo como “un medio de reducir la competición por el poder en el seno de la elite”. El ideal aristocrático de *eunomia* no expresa ni mucho menos la idea de igualdad democrática porque incorpora una distinción jerárquica respecto al pueblo. Ahora bien, la organización del poder según la rotación en los cargos presupone la equivalencia de los aristócratas en calidad de candidatos al cargo. En palabras de Gregory Vlastos (1953), la rotación implica en democracia “igualdad en el ‘honor’ (τιμή [*timē*]) o status”. Esa es probamente la razón que lleva a Aristóteles a tomar por buenas algunas medidas que considera democráticas

para su aplicación en un hipotético régimen oligárquico (*Pol.*, 1308a). Al fin y al cabo, la rotación y el sorteo implican una cuenta que, como modo de relación, es perfectamente operativa en distintos niveles de inclusión.

Todo ello nos obliga a tomar precauciones en relación con las tesis que caen en cierto inefabilismo que identifica la economía en base al intercambio recíproco (don y contradon) con la completa ausencia de conmensurabilidad, como por ejemplo hace Aida Míguez Barciela en *El llanto y la polis*: “en las listas homéricas de regalos valiosos no aparece ningún indicio de conmensurabilidad entre la pluralidad de cosas mencionadas” (2019, p. 103). Si bien en el mundo homérico es desconocida la idea de una medida universal del valor como el dinero, no es cierto, en nuestra opinión, que no se dé ningún indicio de conmensurabilidad, especialmente si tenemos en cuenta que los regalos valiosos a los que alude la autora forman parte de una red de intercambios recíprocos incorporados en una red de alianzas mediadas por el *status*, en el sentido que hemos dado al término. Lo que sí es desconocido en el mundo homérico es la generalización político-democrática de la equivalencia jurídica de todos y cada uno de los ciudadanos. Pero nuevamente, en un marco democrático, la cuenta es restringida y la indistinción queda confinada al subconjunto de ciudadanos legítimos, quedando sujeta así a un principio de distinción. Ejemplo de ello es que la democracia no se desembarazó en ningún momento de la jerga de la majestad: la asamblea es una Asamblea soberana, *kuria ekklēsia*. El vocablo es expresión del “poder ilimitado” de la Asamblea, de su “ilimitado derecho de participación” (Gernet, 1980, pp. 36 y 39).⁴⁰³

La citada racionalidad económico-política tiende a hacer reemplazables los objetos y los ciudadanos, pero la ciudad, como marco jurídico, restringe dicha reemplazabilidad a aquellos que ostentan el título de ciudadanía. La igualdad democrática no cae entonces en una indistinción general ajena por completo al rango. El *status* reaparece en el marco democrático bajo la forma de dicha ciudadanía compartida, cuya condición es la fundación de la comunidad de los iguales. En ese sentido, la ciudadanía, como *timē* y *status*, no se desembaraza de sus aspectos arcaizantes. Como aprecia de manera clara Simone Weil en el ensayo *La personne et le Sacré* de 1957: “En nuestra época de inteligencia oscurecida, no hay dificultad en reclamar para todos una parte igual en los privilegios, en las cosas que tienen la esencia de ser privilegios. Este es un tipo de

⁴⁰³ Podríamos argumentar que la relación entre estados (como soberanos) es análoga a la relación arcaica entre reyes. Un ejemplo de ello es que la relación entre la *poleis* se rige aún por relaciones de reciprocidad de corte arcaico, es decir, son vehiculadas por alianzas y no por transacciones mercantiles.

reivindicación que es a la vez absurda y baja; absurda, porque el privilegio por definición es desigual; baja, porque no vale la pena desearlo” (2019, p. 23).

Hechas estas precisiones, nos gustaría abordar ahora la especificidad de la democracia clásica, con especial foco en Atenas, habida cuenta de que es el caso que más ha marcado la tradición política occidental. No ignoramos, al respecto, que un análisis del mundo clásico que desplaza a Atenas como objeto central de estudio tendría un interés especial que no podemos abordar aquí.

2.4.2. Democracia y militarismo

Lo primero que debemos tener en cuenta, si queremos profundizar en el problema expuesto, es que la revolución democrática iniciada con la reforma de Clístenes fue también una revolución de tipo militar y la democratización de la ciudad coincidió con una militarización que no había conocido hasta entonces. Es este vínculo entre la proyección democrática de la igualdad sobre el cuerpo cívico y la belicosidad que impulsó lo que queremos interrogar. Es decir, nos gustaría cuestionar la doble cara del obrero demócrata y del ciudadano censado.

Hemos apuntado arriba que la guerra tenía una dimensión cuasiprocedimental que se expresa en la celeridad de los arreglos tras la batalla. Podemos considerar que la guerra era, de hecho, en el periodo clásico, un aspecto rutinario de la vida colectiva: los atenienses del siglo V “lanzaron una o más campañas cada dos de tres años por término medio, y nunca disfrutaron de la paz durante más de una década” (Pritchard, 2014). No solo se incrementó la inversión bélica, sino que es en la época clásica cuando se impone la obligación de enrolarse y se penaliza la defección, tal como apunta Aristóteles (*Const. At.*, 3. 5)⁴⁰⁴ e ilustra la querrela de Licurgo arriba comentada. En *Acarnienses*, donde se presenta la absurda pero sugerente tregua de un agricultor con el enemigo, el paisano es amenazado con ser acusado de cobardía (*Ac.*, 1129). Por tanto, tiene razón De Romilly cuando escribe que la *arkhē* (como imperio) no es ociosa (*apragmones*) (1947, p. 311). La Atenas imperial estaba laboriosamente implicada en su propio agrandamiento. Pero creemos que esa falta de ociosidad es extensible a la Atenas democrática en un sentido más general, donde habría tenido lugar una simbiosis entre militarismo y democracia, por emplear la expresión de Pritchard (2014). Como prueba de ello podemos aludir al hecho

⁴⁰⁴ “De vez en cuando hay que juzgar por deserción (*astrateia* [ἀστρατεία])” (Ps.-Jen., *Const. At.*, 3. 5).

de que entre el 403 y el 322 a. C., es decir, en los setenta años posteriores a la pérdida de la *arkhē* imperial, se cuentan en Atenas 492 decretos en política extranjera o militar,⁴⁰⁵ lo que da una media de 6 decretos por año.

En el origen histórico de esta hiperactividad militar y democrática hallamos dos eventos decisivos: la insurrección popular y posterior reforma de Clístenes y la reforma de la flota naval ateniense. No se ha especificado hasta ahora que la reforma clistélica contribuyó institucionalmente a la militarización de la democracia. Brevemente, podemos afirmar que la reforma de Clístenes no solo acabó con los privilegios gentilicios y mezcló a la población, sino que reorganizó militarmente el Ática. En primer lugar, estipuló que cada una de las nuevas diez tribus debía proveer un regimiento de hoplitas (Hansen, 1999, p. 34); además, se introdujo una magistratura de generales (*strategoí*) elegidos por tribus y se introdujo la figura del comandante en jefe o *polemarco* asignado públicamente (Arist., *Const. At.*, 22. 2). Es decir, la reforma democrática consolidó un ejército permanente movilizable.⁴⁰⁶ Teniendo en cuenta que todo ciudadano estaba obligado a servir, podemos concluir que, con la democracia, ya sea por medio de la persuasión o el castigo, la guerra se convirtió en cosa de todos, a pesar de la estratificación social existente. En la nueva situación, cada ciudadano estaba expuesto al peligro (*kindynos*), a la prueba bélica mediante la que podía obtener un honor cívico-militar compartido.

Por otro lado, la flota naval se fundó, como ha sido analizado, en el 483 a. C. con los beneficios de plata extraídos de las minas de Maronea, demo ático. Si la reforma naval de Temístocles es relevante es porque hace converger de manera explícita la capacidad monetaria y la militar. La versión habitual cuenta que, en vez de repartir la plata entre el pueblo, Temístocles la invirtió en una flota naval de cien trirremes costeados por los cien hombres más ricos a los que ese dinero había sido asignado (Arist., *Const. At.*, 22. 6). La reforma tiene un corte de clase claro: el dinero es puesto en manos de los ricos que, sin embargo, se comprometen a financiar flotas populares. La nueva flota permitió hacer frente a los persas en Salamina en 480 a. C., dando pie a un periodo de fortalecimiento militar, económico y político. El propio Tucídides destacó a Temístocles como aquel que

⁴⁰⁵ Ver Pascal Payen (2012a, p. 195).

⁴⁰⁶ La confusión de Ellen Meiksins Wood es ciertamente llamativa. Afirma que los atenienses no tenían un ejército permanente o de reserva (*standing army*), sino que estaba compuesto por ciudadanos vinculados a sus “raíces comunales” (*communal roots*) (2015, p. 124). Nuevamente, la comparación con Roma impide a la autora entender cómo el propio *dēmos* era el ejército permanente o de reserva. La mención a las “raíces comunales” no hace sino acentuar la cualidad de la democracia como lo que hemos llamado comunidad del suelo. Brevemente, el *dēmos* ateniense era simultáneamente una comunidad del arraigo y un ejército permanente.

había iniciado el proceso mediante el cual la marina “permite adquirir la potencia (*tēn dynamin*)”, cosa que conduce al ‘imperio’ (*tēn arkhēn*)” (en Castoriadis, 2008, p. 125). Y si hacemos caso a Platón, los líderes como Cimón, Pericles o Temístocles se caracterizaron por hacer grande la ciudad a base de llenar la ciudad “de puertos, arsenales, murallas, tributos y tonterías semejantes” (*Gor.*, 518e-519a).

Lo que nos interesa analizar es la confluencia entre la democracia y este nuevo poder militar financiado monetariamente. Aristóteles describe de hecho que este periodo proceso de fortalecimiento económico-militar fue a la par del proceso de democratización de la ciudad: “se trataba de un crecimiento (*auxanomenē* [αὐξανομένη]) gradual, a una con el de la democracia” (*Const. At.*, 23. 1). En este punto la historia de las ideas queda comprometida en una situación histórica concreta que hemos de cuestionar. Heródoto hace un diagnóstico particularmente sugerente al respecto. El historiador atribuye el acrecentamiento del poder ateniense a la *isēgoria*:

Los atenienses ganaron poder (*ēuxēnto* [ἔϋξηντο]) haciendo evidente —no por un caso aislado, sino como norma general— que la igualdad de palabra (*isēgoriē* [ἰσηγορίη]) es unpreciado bien si tenemos en cuenta que los atenienses, mientras estuvieron regidos por una tiranía, no aventajaban a ninguno de sus vecinos en el terreno militar; y, en cambio, al desembarazarse de sus tiranos, alcanzaron una clara superioridad. (5. 78)⁴⁰⁷

En ambos casos, la institución de la democracia y sus nuevas legitimidades jurídicas e ideológicas, se identifican con el acrecentamiento (*auxēsis*) de la fuerza de la ciudad, con especial énfasis en el poderío militar.⁴⁰⁸ Las palabras de Benardete al respecto nos resultan ilustrativas: la “comunidad del habla y el nombre permitió a cada uno trabajar en su propio provecho. La adquisición privada y el agrandamiento público en la guerra parecían ir de la mano” (1969, p. 146).⁴⁰⁹ Lo que falta a esta afirmación es incluir la guerra como un modo de adquisición en el que podían converger dicha adquisición privada y el agrandamiento público.

En la misma línea, Pseudo-Jenofonte hace una apreciación que creemos determinante. Si bien no aprueba la constitución democrática, entiende, en virtud de un

⁴⁰⁷ La misma idea es expuesta en el *Discurso fúnebre* de Demóstenes, donde leemos que las democracias “poseen entre otras muchas nobles y justas peculiaridades [...] la de no poder apartar del hecho de aclarar lo verdadero la libertad de palabra que depende de la verdad” (26).

⁴⁰⁸ Castoriadis se hace eco de esta tensión, aunque sin elaborarla en la misma dirección, en *La cité et les lois. Ce qui fait la Grèce 2* (2008, p. 267).

⁴⁰⁹ En el siglo IV Isócrates, en el *Areopagítico*, afirma con nostalgia: “Antes, cuando la mayoría democrática era dueña de los asuntos, ¿no poníamos guarniciones en las ciudadelas de los demás?” (7. 63).

principio de reciprocidad, que los pobres y el pueblo han de salir mejor parados que los ricos porque “el pueblo es quien impulsa las naves y quien da su fuerza a la ciudad, y los timoneles y cómitres y contramaestres y proeles y maestros de hacha, esos son quienes dan su fuerza a la ciudad mucho más que los hoplitas [agricultores terratenientes] y los nobles aristócratas” (*Const. At.*, 1. 2). En la lectura del Viejo Oligarca son los ciudadanos enrolados en la flota que Temístocles reformó lo que constituye la *dynamis* de la ciudad. Al afirmar que el tener-parte en la flota justifica el tener-parte en los asuntos públicos, Pseudo-Jenofonte complementa los análisis de Heródoto y Aristóteles, pero remarcando la circularidad entre la participación bélica y la cívica: ambas se justifican e impulsan mutuamente. Resumiendo lo expuesto, los tres autores delimitan los contornos de un mismo proceso de convergencia entre desarrollo económico, el militar y el democrático que involucra simultáneamente a cada ciudadano y el cuerpo de ciudadanos.

Si nos centramos en la financiación del poder naval, hemos de tener en cuenta que el hecho de que se financiara con plata aporta una cualidad específica a la flota democrática. La monetización de la guerra hace que el centro de gravedad se desplace de la figura del hoplita agricultor al remero pobre a sueldo, fuente de energía de la nave que dominará el Egeo. En *Asambleístas* Aristófanes saca a relucir de manera sencilla pero aclaradora el interés del pobre en la campaña naval: “tenemos que botar las naves; al pobre (*penēti* [πένητι]) le parece bien, pero no a los ricos (*tois plousiois* [τοῖς πλουσίοις]) y a los campesinos (*geōrgois* [γεωργοῖς])” (197).⁴¹⁰ Son a estos desposeídos o *thētes* a los que Aristóteles atribuye el rol de “tropas ligeras y flota” en la *Política*, distinguiéndolos de los hoplitas agricultores (1321a). Les atribuye además la forma más radical de democracia, mientras que a los campesinos o infantería pesada les corresponde alguna forma de oligarquía.⁴¹¹

El conservadurismo del campesino, ligado a la tierra, contrasta con el radicalismo de la capa social más desligada, financiada por primera vez por un medio de intercambio igualmente desligado, la moneda. La nueva fuerza productiva y el nuevo medio de intercambio se caracterizan por un grado de despersonalización que complementa la despersonalización del nuevo marco jurídico, favoreciendo la movilización militar.⁴¹²

⁴¹⁰ Y en *Acarnienses* el comediante identifica el olor a navío con la guerra (190).

⁴¹¹ La transformación es recogida por Plutarco, quien hace referencia a la expresión de Platón según la cual Temístocles degradó a los atenienses de “espada y escudo” convirtiéndolos en remeros sentados en un banco (Plut., *Tem.*, 4; Plat., *L.*, 706).

⁴¹² “En la *polis* (en contraste con la monarquía) los ciudadanos son gobernados por, y son igual en relación con, una ley impersonal. Esta igualdad también se expresa espacialmente en la organización

Esta capa social más desfavorecida constituía además el grueso de los miembros de la asamblea, determinando por tanto sus decisiones en alto grado (Hansen, 1999, p. 126). Si esto es cierto, no podemos separar la participación institucional de los desposeídos (con la consiguiente capacidad de la toma de palabra y de llevar a cabo decretos) de la proyección militar del *dēmos*. La emancipación del *dēmos*, confinada al marco de la *polis* y sus relaciones de poder y explotación, es decir, ante la imposibilidad de cuestionar el *nomos* jurídico-político como ordenamiento territorial soberano (la *polis* como entidad a la que cada ciudadano queda sujeto), se nos antoja indisoluble de esta fuga hacia delante caracterizada por la simbiosis entre democracia y militarismo.

Esa fuga adoptó la forma de una comunidad de intereses. Si hablamos de la ciudad como comunidad de intereses, hemos de aclarar que entendemos dicha comunidad desde el punto de vista de cierta correlación de fuerzas que alcanza a ser eficiente.⁴¹³ La comunidad de intereses no es sino la eficiencia política de las disputas que llegan a cierto compromiso que es políticamente operativo. La guerra se financiaba, por un lado, a través de la contribución más o menos forzosa, y en el siglo IV obligatoria, de la *eisphora* o la *proeisphora* (impuesto militar preventivo),⁴¹⁴ así como de la institución de la trierarquía, obligación de financiar la flota naval. Estos impuestos indirectos eran obligaciones *de facto* asignadas a las clases pudientes.

Mediante la liturgia el rico garantizaba, además, su aristocratismo en una sociedad democrática, pudiendo exhibir su riqueza mediante sus aportaciones al interés público. La liturgia, tomada en un sentido general, es una suerte de gasto vinculado al lujo o excedente y sujeto a una “moral del don”, vestigio de costumbres nobles en la ciudad democrática que se han vuelto eficientes (Gernet, 1980, p. 295). De forma regular, el deseo de honores o *philotimia* de los ricos vinculaba el gasto de los ricos a la inversión

simétrica del espacio político en torno a un único centro —*meson, hestia koinē*— en el que los ciudadanos participan” (Seaford, 2004, p. 176). Ver también el influyente artículo «Structure géométrique et notions politiques dans la cosmologie d’Anaximandre» (en Vernant, 1965).

⁴¹³ Si los ricos podían ser forzados a donar, los remeros podían ser forzados a remar. Plutarco describe que Cimón promocionó de forma incesante la flota naval haciendo uso de navíos vacíos: “A los atenienses, les hizo que embarcarán por turnos y en gran número, haciéndoles pasar por los rigores de las expediciones, por lo que en poco tiempo, por medio de los propios salarios que obtenían de los aliados, los convirtió en señores de sus propios pagadores” (*Cim.*, 11). Entendemos que este fragmento, en el que Cimón es retratado por Plutarco como un ciudadano rico y benevolente, se ha interpretado a la luz de las obligaciones militares de los atenienses, que, por decirlo de manera sencilla, no eran simplemente invitados a entrenarse en los trirremes.

⁴¹⁴ Ehrenberg, 1964, p. 86; Ober, 1999, pp. 128 y 199 ff.

militar o a las coregías o festividades (Ober, 1993, p. 231; Fawcett, 2016).⁴¹⁵ En el diálogo entre Eurípides y Esquilo en *Ranas*, el primero es acusado por el segundo de vestir a los regios con jirones, razón por la cual “no quiere ser trierarca ningún rico” (Ar., *Ra.*, 1065). La *philotimia* queda ilustrada aquí como un esfuerzo de los ricos cuya contrapartida es el prestigio que, en la comedia, se expresa en los atuendos que garantizan una presencia social distinguida. La inversión militar legitimaba, por otro lado, el marco institucional democrático porque permitía, entre otras cosas, la integración política del *dēmos*, y en especial de la clase censitaria más baja, en las empresas bélicas (*thētes*).⁴¹⁶

Esta integración era tanto simbólica y jurídica (hombres y títulos) como material: la participación militar otorgaba al pueblo el derecho no solo a una participación institucional más amplia, sino a tener acceso, por ejemplo, a una parte de los beneficios adquiridos (botín, tributo), además de ser alimentados y pagados en campaña mediante un sueldo, aspecto especialmente relevante en el caso de los ciudadanos remeros más pobres y los esclavos (ver Berent, 2000). En estas condiciones, la *polis* podía trabajar la división del antagonismo de clase dándole la forma de una codependencia jerárquica. La guerra es una parte esencial de esta cohesión tensa que procuraba la participación cívica. Este fragmento de Tucídides, que describe la disposición de los atenienses antes de la gran expedición a Sicilia, resume bien esta convergencia de intereses de la ciudad democrática:

A todos por igual les entro el deseo (*erōs* [ἔρωζ]) de embarcarse: a los de más edad por el pensamiento de que o conquistarían el país que se proponían o, en todo caso, un ejército tan grande no podría ser derrotado; los jóvenes, por afán de ver y contemplar una tierra lejana y porque confiaban en que saldrían con bien y al vulgo de los soldados, porque esperaba de momento traerse dinero a casa y hacer a Atenas más poderosa, consiguiendo así una soldada permanente. (Th., 6. 24 3)

⁴¹⁵ El retrato, ciertamente embellecido, de Cimón por parte de Plutarco, da cuenta de la interrelación entre la economía material y la simbólica que subyace a la *philotimia* como práctica. Al parecer, Cimón era rico en Atenas, pero se desprendió de las zanjias de su casa para que cualquiera (pobres, ciudadanos o extranjeros) disfrutara de sus frutos (*Cim.*, 10). Mantenía a sueldo a pobres, ofrecía cenas a diario y convirtió su casa en una suerte de prítaneo público disponible a todos los ciudadanos (10 6). Lo gastaba o donaba de manera que lo honrara como ciudadano (*timaō* [τιμάω]). Su filantropía, por tanto, no sale gratis, sino que se concibe como un servicio cívico a cambio del cual se obtiene una dignidad social (*timē*). Obviamente, la condición de este gasto es la riqueza material donable que el filántropo atesora: “Cimón era ya un hombre rico [...]”, escribe Plutarco. Su riqueza no parece ser, además, ajena a la empresa militar, pues era un general responsable de su propia flota (9. 4).

⁴¹⁶ “En la época clásica los atenienses embarcaban en los navíos preferiblemente a aquellos de entre los ciudadanos que eran miembros de la última clase censitaria, la de los *thētes*, y no es sino en caso de peligro que llaman también a zeugitas y caballeros” (Garlan, 1972, p. 149).

Si bien es cierto que la ciudad como entidad permitía establecer una mediación ideológica entre los intereses sociales de las diferentes especies sociales (campesinos terratenientes, *thētes* o esclavos)⁴¹⁷ y clases antagónicas (ricos y pobres), no es menos cierto que como sujeto que sostiene y unifica esa existencia divergente debía proveer también una cohesión material (cosa que nos devuelve a la idea de que la *polis* constituía algo así como el presupuesto incuestionado tanto de los consensos como de los disensos). Dicho de otra manera, la *polis* es objeto de admiración y deseo, de *eros* por emplear el término de Tucídides, en la medida en que es fuente de recursos materiales.

En el marco de la empresa bélica, se ha de tener en cuenta que la guerra preclásica, si bien se interpretaba ideológica y míticamente a partir de los relatos de apropiación de la tierra y la domesticación de los elementos salvajes, era mucho más limitada en cuanto a su alcance. En primer lugar, no estaba liderada por generales asignados públicamente. En segundo lugar, sus recursos disponibles eran menores. La toma de Salamina liderada por Solón de Atenas involucró 500 hombres voluntarios que marcharon a cambio de lotes de tierra, botes de pesca y treinta naves a remo (Plut., *Sol.*, 9). En contraste, la guerra democrática clásica se caracteriza por un alcance y una potencia sin precedentes. La expedición a Sicilia, espectáculo del poderío ateniense del siglo V, involucró a mil hoplitas, trescientos jinetes y ciento cincuenta trirremes, sesenta sin aparejo y cuarenta transportes de hoplitas, con una flota de remeros remunerados a una dracma al día, naves con mascarones de proa, etc. (Th., 6. 34). Desde el punto de vista de la infantería, mientras que las falanges hoplíticas arcaicas estaban formadas por centenas de hombres, Tucídides reporta la disponibilidad de trece mil hoplitas atenienses “sin contar los de los fuertes y los dieciséis mil que guardaban las murallas” (2. 13). Y en relación con la flota naval, Heródoto contabiliza 230 miembros en cada trirreme persa, aunque habitualmente se atribuya a cada trirreme 170 remeros (Hdt., 7. 184; Borimir, 2000). Yvon Garlan calcula en cuatrocientos los trirremes al comienzo de la guerra del Peloponeso (1972, p. 146). Cifra que resuena con la de Pseudo-Jenofonte, según la cual todos los años son nombrados cuatrocientos trierarcos (*Const. At.*, 3. 4). Multiplicando a la baja estas cifras con el número de trirremes citados podemos apreciar el contraste en relación con las campañas predemocráticas.

⁴¹⁷ La diferencia entre especies sociales que se ajustan a la división social del trabajo es bien clara en *Ranas*, obra en la que Jantias es obligado a cargar un peso mediante una barra o un yugo, como si fuera un animal, por su amo (Dioniso). Ante la penuria de la tarea, muestra preferencia por la posición del remero: “Pobre de mí, ¿por qué no combatí en las naves?” (Ar., *Ra.*, 33).

No nos interesa llevar a cabo un cálculo exacto, sino mostrar el cambio entre el despliegue de recursos y hombres de una expedición arcaica memorable y otra del periodo clásico democrático posterior a la reforma de Clístenes. La limitación numérica de la guerra arcaica tenía la desventaja, desde el punto de vista clásico, de no tener medios suficientes para la consolidación de relaciones de dominio entre ciudades distantes, como hemos visto en el capítulo precedente. La fijación y recaudación de tributos era inviable y las guerras eran fundamentalmente luchas fronterizas de proximidad. En contraste, el gran poder de la ciudad posclístenica consistía en que, por primera vez, el registro de los ciudadanos por demos permitía una movilización masiva y, de manera decisiva, la posibilidad de consolidar posiciones de dominio a distancia (Pritchard, 2014).⁴¹⁸

En el caso de Atenas, su superioridad es indisociable del poder del número, es decir, de su superioridad demográfica. Brock y Hodkinson ven en el factor demográfico un aspecto esencial del poderío militar:

Su población era mucho mayor que la de cualquier otra *polis*, lo que le permitía tener un poder militar anormalmente grande y la posibilidad de llevar a cabo una política exterior inusualmente expansiva. La explotación de sus ventajas en política exterior, tanto militar como comercialmente, combinada con sus recursos nativos (sobre todo las minas de plata de Laurión), la convirtieron en el Estado griego más rico antes del ascenso de Macedonia. Al mismo tiempo, la extensión de su territorio hizo que su organización social y política fuera de una complejidad inusual. (2002, p. 9)⁴¹⁹

La transformación del espacio cívico en el espacio isotopo de la democracia, si bien atenuó la relevancia del linaje mediante la sustitución del patronímico por el demótico como criterio de pertenencia, convirtió al ciudadano en un átomo político y una unidad militar, y la ciudad en una potencia cuya fuerza resultaba incomparable frente a otras. En estas condiciones la fuerza militar ateniense era literalmente la fuerza del número.

Esta tendencia fue de hecho acentuándose y Atenas se vio demográficamente fortalecida durante siglo V (Gallant, 2003, p. 130). Aristóteles testimonia la circularidad entre crecimiento demográfico y democracia a la luz de la reforma de Efialtes del 462 a.

⁴¹⁸ Resulta aclaradora, al respecto, la composición del primer regimiento que marchó a Sicilia: treinta barcos de carga con provisiones, panaderos, albañiles, carpinteros y herramientas para construir fortificaciones; cien barcos de transporte más pequeños que acompañaban los grandes como prestación obligatoria al Estado; y muchos barcos mercantes y grandes, con fines de comercio (Th., 6. 44).

⁴¹⁹ En relación con el incremento de la población movilizable, Pritchard (2016) sitúa en un 5% la población militar activa anterior a Clístenes (anterior al 508 a. C.) y en un 30% hacia el 43 a. C.

C. Escribe que “ante el crecimiento (*auēxanomenou* [ἀὐξηανομένου] de la población, Efialtes, hijo de Sofónides, convertido en líder popular y con reputación de incorruptible y justo en los asuntos públicos, emprendió la lucha contra el Consejo” (*Cont. At.*, 25 1). Efialtes cargó, de hecho, contra la institución de corte aristocrático, el Areópago, eliminando la tutela que hasta entonces tenía sobre el ordenamiento legal, ahora en manos del *dēmos* (25. 2).⁴²⁰ Lo interesante es que esta radicalización de la democracia dio lugar precisamente a la fase más vital de la alianza delia, de la cual Atenas era justamente la potencia dominante. O, dicho de otra manera, dio pie a un cambio en su política exterior que se tornó más agresiva a medida que su poder sobre los aliados y otras ciudades se hacía cada vez más explícito y la estructura democrática de la ciudad se radicalizaba. En palabras de William Arrowsmith (1973): “Los atenienses podían ahora ser reclutados de una manera *organizada y democrática* haciendo que los imperios anteriores, todos organizados para hacer un hombre supremo y otros hombres sus esclavos, comparativamente impotentes”.

Creemos que es a la luz de estos factores como tenemos que entender el problema del crecimiento (*auxēsis*) y su relación con un «nosotros» democrático, por traer a colación la expresión de Castoriadis. En su comentario de la *Oración fúnebre* de Pericles, Castoriadis reconoce que “nosotros” (*hēmeis*) es el elemento clave que vertebra el discurso (2008, p. 125). Según Castoriadis, Atenas no es otra cosa que el cuerpo colectivo de los atenienses. Afirmar que Atenas es el sujeto de una creación histórica, escribe, equivale a afirmar que el nosotros político también lo es, en la medida en que es el “referente” concreto de la entidad que llamamos *polis*. Como sujeto de una autocreación histórica, el cuerpo colectivo es simultáneamente la potencia de la ciudad (*dynamis*) y el acrecentamiento de dicha potencia. Castoriadis resume el argumento afirmando que “la *polis* crece” significa “nosotros crecemos”.

Lo que nos interesa del análisis de Castoriadis es que identifica el vínculo entre el acrecentamiento (*auxēsis*) de la ciudad y el factor demográfico mencionado (“nosotros los atenienses” y “nosotros la población”). Es decir, el fortalecimiento autorreproductivo de la ciudad como *dynamis* es indisoluble de la participación militar y democrática de ese “nosotros” al que el *Discurso fúnebre* de Pericles se refiere como agente de la empresa bélica y política y que, como hemos visto, se apoya sobre una progresión demográfica

⁴²⁰ Nos referimos a que Efialtes arrebató al arcaico consejo del Areópago casi todas sus prerrogativas, como la de ser guardián de la constitución. Asignó dichas prerrogativas al Consejo creado por Clístenes o al *dēmos*, a quien le quedaban pocas trabas institucionales para decretar su política.

ascendente. Al fin y al cabo, la *polis* ha de ahuyentar, antes que nada, la posibilidad de su desocupación, su despoblamiento. Ha de incentivar o asegurar ideológica, jurídica y materialmente la permanencia de sus ciudadanos, privilegiando la reunión, la concentración poblacional, sobre cualquier otra forma de relación con el mundo y con los otros. En el mundo clásico democrático, el ser en común es idéntico al ser en la *polis*.

Es necesario mencionar que el “nosotros” al que remite Castoriadis no es en absoluto simbólico. Es un “nosotros” cuya supervivencia biológica es esencial para que la ciudad adquiriera *dynamis*. Es indisoluble, por tanto, del hecho nutritivo más básico. Es decir, del hambre de los remeros cuyo gasto energético sostenía la potencia de una fuerza naval como Atenas. El sustento al que hacía alusión Aristóteles en el contexto del control de las vías marítimas reaparece en el episodio de Plutarco que explica cómo Cimón vendió a veinte mil cautivos en el 466 a. C., para cubrir el equivalente “a cuatro meses de provisiones en especie (*trophē* [τροφή]) a su flota” (Plut., *Cim.*, 9. 4). Podemos concluir por tanto que la guerra puede pensarse como un modo de producción que permitía justamente sostener materialmente la misma fuerza motriz que la animaba.

Como en el mundo homérico, en el que el reparto de bienes resultaba indisoluble del reparto de legitimidades, en el mundo clásico la adquisición y reparto del botín, producto de la economía de guerra, se vuelve indisoluble del reparto de legitimidades institucionales. Pritchett apunta que los despojos de la guerra de Siracusa en el 412, tras vencer a Atenas, se llevaron a cabo por el propio estado (1971, p. 86). En el testimonio al que alude, Diodoro de Sicilia recoge que los siracusanos, además de recompensar a los lacedemonios que habían combatido junto a ellos, “adornaron sus templos con ofrendas y con los despojos del enemigo, y a los soldados que se habían distinguido los premiaron con regalos adecuados” (13. 34 4-6). Si nos demoramos en el texto de Diodoro, podremos apreciar que lo decisivo es lo siguiente: como el pueblo había vencido en la guerra modificaron también la constitución en una línea más democrática “introduciendo el sorteo en el nombramiento de las magistraturas”. Y si tenemos en cuenta que la elección por sorteo es el mecanismo democrático por excelencia para la elección de las magistraturas, el pasaje se torna especialmente revelador como testimonio de la continuidad entre la labor militar, la adquisición violenta de bienes llevada a cabo por el *dēmos* en calidad de fuerza armada, el reparto cívico de los bienes en calidad de ciudadanos, y de manera crucial, el reparto de inmunidades jurídicas mediante la modificación de la constitución en clave democrática.

La guerra se podía cobrar por tanto al precio de la democracia, de la participación del *dēmos*. No en vano, Aristóteles se hace eco de este hecho en la *Política* y apunta que, por norma general, al ser el pueblo el causante de la victoria, la república es más proclive a transformarse en una democracia (1304a). Leslie Kurke suscribe esta tesis cuando afirma, a la luz de *Ranas* de Aristófanes, que “el criterio propugnado para la igualdad y la emancipación —lo que debería poner a todos los ciudadanos al mismo nivel— es la participación común en la guerra” (1999, p. 325). Todo ello nos ayuda a explicar la convergencia entre población, guerra y radicalismo democrático.

Resumiendo lo expuesto, podemos afirmar que la relación entre democracia y militarismo puede pensarse como una relación en la que un elemento impulsa el otro y viceversa.⁴²¹ La *polis* democrática, en su especificidad histórica, se puede describir mediante la siguiente secuencia: más *dēmos* implicaba más guerra, más guerra implicaba más *polis* y más *polis* implicaba más *dēmos*, etc. Esta secuencia progresiva, que es otra manera de hablar del acrecentamiento como poder de poder, se ha de resolver cada vez, en cada combate, con una victoria. Se da aquí también, por tanto, la arcaica labor de la acumulación, que mezcla una secuencia progresiva (una tendencia) con el peligro de la hazaña bélica (un acontecimiento) cuya lumbre ahora adorna al pueblo en su conjunto.

2. 4. 3. Reparto y violencia: el botín de guerra en el mundo clásico

Nicole Loraux acierta, desde nuestro punto de vista, cuando identifica el reparto como aspecto esencial de la “operación culinaria” en la que se mata para comer. Los análisis sobre el mundo del sacrificio que hemos comentado permitían poner el acento en “la etapa intermedia entre la matanza y el consumo, es decir, el reparto (*partage*)” (2008, p. 50). La estructura del reparto caería bajo el paradigma del *meson*, del centro simbólico que instituye la distribución igualitaria: “reparto del poder en la rotación de las funciones, reparto del *logos* en el debate” (p. 50). Lo que nosotros nos queremos cuestionar es qué es aquello que queda en el centro, cuál es el origen de los bienes que son objeto de reparto, así como del espacio que el propio reparto presupone. El sacrificio nos ha descubierto las condiciones violentas del reparto y la racionalidad de la violencia distributiva sobre la

⁴²¹ La circularidad entre democracia y expansionismo se ve clara en el hecho de que el poder político caía entre aquellos que defendían militarmente la ciudad (De Romilly, 1963, p. 74, n. 2).

que se erigen las nociones heroicas de igualdad y justicia. Es decir, la copertenencia entre violencia e igualdad. Lo que nos tenemos que interrogar ahora es si esto es cierto también en el reparto vinculado a la guerra y en el marco específico de la democracia clásica.

Hemos visto que la autonomía de la *polis*, desde el punto de vista de su defensa, no es ajena a la violencia que funda y conserva el derecho. Pero ¿cuáles son las formas específicas de reparto de bienes relacionadas con la guerra clásica? La pregunta exige, en primer lugar, ampliar el marco de análisis. La distinción entre guerra legítima y depredación ilegítima es inconsistente en el mundo griego. Por un lado, los griegos no cesan de invocar leyes o costumbres (*nomoi*) asociadas a la guerra para transgredirlas con igual persistencia, muchas veces de manera calculada.⁴²² Es decir, los griegos incluyen la guerra en la esfera del *nomos* tomado en su polisemia como un “uso”, “ley” u “orden” (Payen, 2012, p. 92). Estos usos comprenden la prohibición de asesinar a un prisionero y permiten dar sepultura a los fallecidos tras una batalla, como bien ilustra la tragedia.⁴²³

Pero los *nomoi* son ignorados de manera regular. Pongamos un ejemplo ilustrativo: los atenienses deciden sorprender a los mitilenos mientras celebran la fiesta en honor de Apolo Maloeis, con el fin de hacerse con sus naves, para que destruyeran sus murallas y, en caso de no obedecer, con el fin de luchar con ellos (Th., 3. 3). El pasaje da muestra de una violencia que cae en una impiedad calculada que contradice los *nomoi* arriba mencionados. A la luz de estas transgresiones, de las que hemos dado un breve ejemplo, interpretamos que, cuando Tucídides afirma que la guerra es un “maestro violento” (*biaios didaskalos* [βίαιος διδάσκαλος]), alude a cierta irregularidad de la que justamente la guerra extrae sus enseñanzas (Th., 3. 82). La violencia antecede el marco de las costumbres.⁴²⁴ Eso no significa que la guerra caiga en la anomia o un caos informe.

⁴²² En Tucídides, por ejemplo, se emplaza a los lacedemonios a no contravenir “las comunes (*koinous* [κοινούς]) tradiciones de los griegos” ni a los antepasados, con el fin de promover la compasión en ellos y evitar un castigo más duro. Y en Polibio se emplea en particular la expresión “conforme a las leyes de la guerra” (*kata tous tou polemou nomous* [κατὰ τοὺς τοῦ πολέμου]), para referirse al desarrollo justo de una guerra (en Payen, 2012a, p. 93). De igual manera, durante la guerra del Peloponeso los platenses envían un heraldo a los tebanos diciendo que “habían cometido una acción impía intentando conquistar su ciudad en plena paz” (Th., 2. 5).

⁴²³ *Las suplicantes* de Eurípides es quizá la más ilustrativa, en la medida en que se atribuye a los *nomoi* el poder de integrar las diferentes ciudades en un marco normativo compartido. Leemos en boca de Etra: “por eso no me asusta darte este consejo, hijo: que a esos hombres violentos (*andras biaiouis* [ἄνδρας βίαιούς]), que incluso a unos cadáveres impiden tener un funeral y exequias, les impongas con tu brazo el acatamiento de la ley, y que los hagas cesar en su empeño de trastocar las normas (*nomima* [νόμιμά]) de toda la Hélade. Pues no cabe duda de que lo que mantiene unidas (*synekhon* [συνέχων]) a las ciudades de los hombres es esto, que cada una cumpla las leyes” (E., *Supp.*, 307-313).

⁴²⁴ Según Pacal Payen, la guerra “en estas situaciones contrastadas no conduce a un marco de interacción estable” porque “sobrepasa el *nomos*” (2012a, p. 100).

Significa que en la guerra la violencia juega con lo pío y lo impío, lo honroso y deshonroso, aquello conforme a los *nomoi* y aquello que no lo es.

Payen interpreta que esta anterioridad y amplitud de la violencia respecto a la guerra significa que la guerra no tiene una función fundadora que responda a una lógica sacrificial en la que los efectos de la violencia se canjearían por la cohesión del orden político: “los sufrimientos que inflige la guerra no son un residuo, esta experiencia no tiene nada de fundadora” (Payen, 2012a, p. 107). Es aquí donde no podemos seguir a Payen, a pesar de que su apunte nos resulte interesante porque amplía el ámbito de análisis, por un lado, y porque abre la posibilidad de elaborar una fenomenología de la guerra menos restringida al hecho cívico. Pero en relación con nuestro análisis, creemos que el hecho de que la experiencia de la violencia tenga aspectos no integrables en el orden político, una dimensión de no-derecho si se quiere, no niega el argumento según el cual la violencia tiene además una función fundadora y cohesiva. Y es desde este punto de vista desde el cual queremos analizar la violencia adquisitiva desde un punto de vista general que conjuga regularidad e irregularidad.

Tenemos, por ejemplo, testimonios de cómo la depredación adquiere estatuto y presencia públicas en Samos, en la dedicación de Eaces del 500 a. C. (*SGHI* 17). En la estela de mármol se registra el término *sylē* (συλη), que Meiggs y Lewis interpretan como una “incautación reconocida oficialmente” (1969, p. 31). La dedicatoria conmemora la apropiación y el reparto de un botín que, desde el punto de vista de las víctimas, puede ser interpretado como mera piratería. Su inscripción en una estela de mármol otorga al acto de saqueo una dimensión monumental, jurídicamente legítima, visible y pública. En la misma línea, en el tratado entre Argos, Cnosos y Tilisos del 450 a. C. se reconoce el derecho de los tilisios al pillaje en territorio de los acarnienses, exceptuando aquellas partes que corresponden al territorio de los cnosios (*SGHI* 42, B 2-4). Además, se especifica que “cualquier cosa que tomemos (*xyllesthai* [ξύλλεσθαι]⁴²⁵ del enemigo (los tilisios) deberá dividirse y tomar un tercio de todo lo que es tomado por tierra, y una mitad de todo lo que es tomado por mar, y los cnosios han de guardar un décimo de cualquier cosa que tomemos conjuntamente; y de los despojos (*phalyron* [φάλυρον]), ambos deben

⁴²⁵ Meiggs y Lewis aclaran que el término remite a *skyllesthai* (σκύλλεσθαι) (LSJ, s.v. σκύλλω, *torn*. “2. molest, maltreat”).

enviar lo más fino conjuntamente a Delfos (11-14). El reparto justo es antecedido aquí también por el acaparamiento violento de recursos.⁴²⁶

Para Purcell *sylē* designa precisamente el saqueo regularizado (1990, p. 53). Era habitual que las ciudades llegaran a acuerdos que regularan el saqueo. El derecho de redada queda restringido en el tratado entre Atenas y Halia en el 424 a. C.: “los halios permitirán a los atenienses [establecer una guarnición y harán bien...] los atenienses y [no recibirán saqueadores (*leistas* [λειστᾶς]) ni llevarán a cabo ellos mismos saqueos (*leizesthai* [λείζεσθαι]) o [campañas con] los enemigos de los atenienses contra la ciudad” (IG I³ 75).⁴²⁷ Es de especial interés que una tableta de bronce del 440 entre dos Estados menores del Golfo de Crisa reconozca el derecho de saqueo en el mar: “la propiedad de un extranjero puede ser tomada en el mar sin incurrir en pena, exceptuando el muelle de la ciudad” (Pritchett, 1971, p. 68).

Estos testimonios son ejemplo de cómo en el mundo clásico, la rapiña y la toma violenta de recursos eran inmanentes a la vida política, económica y religiosa, siendo un elemento conforme al cual las relaciones entre las *poleis* quedaban parcialmente estructuradas. Los acuerdos contemplan la adquisición violenta como un aspecto más de las relaciones entre *poleis* regulando junto con el pillaje los límites territoriales, los términos de un eventual reparto, las reglas del sacrificio, las primicias ofrecidas a templos, etc. El derecho y la depredación quedan así entremezclados y, como en el ejemplo de Loraux, entre la violencia de la apropiación y el consumo, el momento intermedio lo constituye el reparto que cae, política y económicamente hablando, dentro del paradigma del *meson*: del centro simbólico en virtud del cual la simetría de los participantes y la justicia del reparto quedan garantizados.

Tucídides muestra cómo, en el mundo de la guerra del Peloponeso, el saqueo es una condición necesaria de la guerra. Era habitual que las provisiones fueran reguladas y repartidas por la autoridad. Los espartanos llevaban consigo rebaños enteros en campaña, con el fin de sacrificarlos en caso de combate (Heinrichs, 2013). Este sacrificio, como

⁴²⁶ Además del botín, es de especial relevancia que en el tratado se establezcan límites territoriales específicos: “los cnosios no poseerán propiedad real en Tiliso, pero los tilisios que quieran (podrán hacerlo) en Cnosos. Ninguna parte cortará nada de la tierra o la tomará toda” (SGHI 42, B 25-29). Se especifican además las fronteras de tierra pertinentes, a partir de elementos orográficos (montañas, ríos) o edificaciones (templo de Artemisa). Finalmente, se estipula que si “varias ciudades capturan del enemigo propiedades (*khremata* [χρέματα]), será como acuerden cnosios y argivos” (34-5).

⁴²⁷ El término para “saqueo” es aquí *leia* [λεία], término que en Homero (*lēis*, [ληίς]) caracteriza lo tomado por las armadas en el campo de batalla o los piratas (Pritchett, 1971 p. 54).

hemos mostrado, no es una cuestión meramente ritual, sino que garantiza la nutrición de los combatientes. Desde el punto de vista monetario, antes de la expedición a Sicilia, leemos que “el Estado daba una dracma por día a cada marinero” y los remeros del banco superior (trabajo más fatigoso) recibían “un suplemento de sueldo” (Th., 6. 31).⁴²⁸ Ello supone la supervisión política del reparto. En el caso de los sueldos, se hacía necesaria la figura del tesorero. El decreto ateniense del 415 a. C. relacionado con la expedición a Sicilia menciona justamente a estos tesoreros (*tamiai*) a bordo de las naves (SGHI 78, 10). La inscripción halla su eco textual en Pseudo-Jenofonte, quien en su *Constitución de los lacedemonios* menciona que, durante las campañas, si alguien necesita dinero, acude “a los tamías” (*pros tamias* [πρὸς ταμίᾱς]) (13. 11).⁴²⁹

Pero este modo de reparto administrado no agota las formas de avituallamiento. La estancia prolongada en otro país da a menudo pie a desórdenes y dispersiones, es decir, a la irregularización de los contingentes. El último ataque de Lisandro a los atenienses los pilló por sorpresa con el contingente disperso por el pueblo, por ejemplo en el mercado (Plut., *Lis.*, 11 4). Además de la distensión de la situación, que da cuenta de la cotidianidad de la campaña bélica, el episodio muestra cómo dos economías, una mercantil y otra de guerra, pueden llegar a complementarse. Con todo, la forma más irregular de aprovisionamiento es seguramente la práctica del forrajeo o la incursión en tierras no conocidas con el fin de buscar comida (*pronomē* [πρὸνομή]). Como el término indica, se trata de efectuar incursiones y redadas en tierras o pastos (*nomē* [νομή]), alejándose de las zonas seguras de los asentamientos con el fin de obtener alimentos, dinero, esclavos u otros bienes. Como hemos adelantado, Jenofonte describe cómo el rey Agesilao efectuaba estas incursiones para adquirir provisiones de cara al invierno (*Hel.*, 4. 1 15-16).⁴³⁰ Lo interesante del forrajeo es el encuentro siempre presente y latente entre la tierra políticamente cualificada y la tierra no cualificada, entre el *nomos* cívico del asentamiento y el *nomos* pastoral de la tierra libre apropiable, límite del derecho que la guerra justamente explora.

⁴²⁸ El mismo precio motiva a los atenienses a devolver a los peltastas a Tracia, por su coste (Th., 7. 27).

⁴²⁹ Aristófanes menciona un sueldo de dos dracmas por embajador en *Acarnienses*, en plena campaña contra los espartanos (65-7).

⁴³⁰ “También da testimonio de incursiones menos apacibles: “A la noche siguiente penetraron en Lidia, cuando el trigo estaba en sazón, incendiaron muchas aldeas y se apoderaron de dinero, esclavos y otras muchas cosas en abundancia como botín” (*Hel.*, 1. 2. 4-5).

Sin embargo, se ha de subrayar que las incursiones no tenían necesariamente el aire pacífico del episodio citado. Tucídides explica la incursión como forma de autoabastecimiento a causa de la duración de las campañas. Antes eran cortas y el pillaje no era necesario. Ahora la larga duración y el establecimiento en tierras enemigas conlleva “correrías y actos de pillaje” (7. 27). Ello permite un grado de autofinanciación de la campaña convirtiendo al soldado en una variante del pirata o el héroe.⁴³¹ Podemos inferir que, a su vez, provoca que la campaña desencadene una violencia más o menos tenue pero constante. Tenemos varios testimonios que dan cuenta de esta práctica. Durante la campaña contra Argos, los lacedemonios “devastaron una porción no muy extensa de su territorio y volvieron trayendo trigo (*siton* [σίτον]) en carros que habían llevado para ello” (Th., 6. 7). Cuando invadieron el Ática decidieron fortificar Decelia para, desde allí, “atacar la llanura y las partes más fértiles del Ática” (7. 19). El motivo principal de *Acarnienses* de Aristófanes son justamente los estragos de la guerra sobre las cosechas (672). A menudo los refugiados o exiliados fruto de la guerra no tenían otra manera de subsistir que la práctica del saqueo y el pillaje. La regularidad es tal que se podría caracterizar la guerra del Peloponeso como una sucesión de redadas, salvo por el hecho de que enfrentaba también a ciudades soberanas.⁴³² Que el pillaje forma parte de la guerra es reconocido por Tucídides cuando llega a asimilar el pillaje (*lēsteia* [ληστεία]) a un tipo de guerra (*polemos* [πόλεμος]) (4. 41). En resumidas cuentas, no es el saqueo lo que distingue a bandoleros y ciudadanos. La diferencia reside en que el segundo sostiene su actividad irregular en la fuerza de la ley de una *polis* que es reconocida como legítima.

Pero las incursiones no solo procuran provisiones, sino que tienen un valor táctico. Permiten a las poblaciones y debilitar las vías de suministro: “una vez dueños de ese botín, los persas se entregaron a una despiadada carnicería, sin consideración para bestia u hombre alguno; y cuando se hartaron se hicieron cargo del resto del convoy y lo condujeron a su campamento para entregárselo a Mardonio [el general]” (Hdt., 9. 39). Hablar del valor táctico de la rapiña es hablar nuevamente de la continuidad de la llamada guerra irregular y la regular. No hay campaña bélica, falange hoplítica, sin forrajeo, sin

⁴³¹ Según escribe Pritchett, durante dos años el ejército espartano financió sus tropas mediante el saqueo en Asia menor (1971, p. 39).

⁴³² Tucídides habla de “incursiones anuales de los atenienses en el territorio de Megara, tanto de la caballería como del ejército completo, hasta que Nisea fue tomada” (2. 31).

adentrarse en tierras irregulares o exponerse a una violencia que suspende cualquier pretendido *nomoi* asociado a la práctica de la guerra.

Lo que nos interesa es que la rapiña introduce cierto grado de desconfianza en el seno de los contingentes regulares. Esta desconfianza puede darse en situaciones en las que las incursiones se hacen a título individual. Jenofonte separa, por ejemplo, las incursiones individuales y las colectivas (*Hel.*, 1. 2. 5). Hemos de tener en cuenta que estas adquisiciones privadas no se confundían en ningún momento con las adquisiciones de tipo colectivo, lo que supone una división en el cuerpo de ciudadanos-guerreros hipotéticamente compacto (ver Garlan, 1989, p. 50). Otras veces, la relativa opacidad de las adquisiciones hace que la desconfianza se traslade al corazón de las dinámicas de distribución del botín. Por ejemplo, cuando los griegos vencen en Platea y los espartanos mandan a sus esclavos hilotas reunir el botín para repartirlo, estos no dudan en robar lo que pueden, mostrando “todo lo que no podían ocultar” (Hdt., 9. 80 3). Hilando nuevamente el comercio con la guerra, lo hurtado fue vendido a los eginetas.

Los bienes puestos en circulación por los esclavos hilotas, en una economía ahora monetizada, tienen su origen en el hurto de un hurto, en el desvalijamiento de un botín. Al respecto, se ha de mencionar que el griego clásico no dudaba en apoyarse en el soborno, incluso cuando ello implicaba a un oráculo. Por ejemplo, los lacedemonios sobornan a Tisámemo para sonsacar vaticinios relativos a las operaciones militares de la segunda guerra médica (Hdt., 9. 33). En realidad, los propios adivinos esperaban ser agasajados con dinero (Heródoto, 2000 p. 317, n. 247). Clístenes, artífice de la reforma democrática de Atenas, forma parte de la familia alcmeónida, a quien fueron asignadas las obras de reconstrucción del santuario de Delfos. Durante su exilio, su familia conspiró para que con sobornos Pitia diera designios favorables a sus propósitos contra la tiranía de los pisistrátidas (5. 66 1). En concreto, Heródoto afirma que “persuadieron a Pitia a fuerza de dinero (*khrēmasi* [χρη̄μασι])” (5. 63). El control sobre el oráculo favorecía el control sobre los designios del mismo, que eran empleados como legitimación de acciones políticas y bélicas.⁴³³ Finalmente, la reforma naval de Temístocles, que otorgó un poderío inestimable al *dēmos*, se hizo, justamente, de manera opaca.

⁴³³ El oráculo de Delfos se sitúa en el centro de las relaciones internacionales, con especial énfasis en lo relativo a las campañas bélicas, que podía sancionar dando legitimidad a movimientos agresivos. Implicaba un “premio político y financiero” y el sitio mismo era objeto de potenciales saqueos (Arnush, 2007, p. 101). Además, también era objeto de control político. Por ejemplo, Tucídides considera que Delfos fue liberada por Esparta del control focoeo, para ser después tomada por Atenas, quien la devolvió nuevamente a los focoeos (Th., 1. 112).

Si nos referimos al soborno no es para hacer un juicio moral sino para mostrar cómo la opacidad de estas operaciones no es exterior a la transparencia del encuentro cívico y en gran medida lo posibilita. El *kosmos* de la ciudad democrática está también constantemente marcado por la *akosmia*. El reparto presupone, por tanto, una transgresión que adopta múltiples formas pero que condiciona que haya justamente algo que repartir, tanto como un reparto que contestar o suspender. La distribución legítima del botín, por ejemplo, tras las victorias en Salamina y Platea (480 y 479 a. C.), involucraba primicias puestas en reserva dedicadas a divinidades y santuarios (diezmo), el reconocimiento de los méritos a los soldados más notables (*aristeia*)⁴³⁴ y, en último lugar, la justa distribución del botín (*leia* [λεία]) según el número de hoplitas en cada contingente (Hdt., 8. 121-3; 9. 30).⁴³⁵ En palabras de Garlan, a cada aliado le correspondía efectuar un reparto del botín conforme a las “fuerzas involucradas” en la victoria o derrota, según el “número de miembros de la expedición” (1989, p. 54). Pero como hemos mostrado, este orden de justicia y sacralidad cívicas es inseparable de toda una serie de impiedades que le son consustanciales.

Resumiendo lo expuesto, podemos concluir que, aunque tradicionalmente los soldados hayan sido representados desde el punto de vista idealizado del hoplita, como cuerpos compactos marcados por un *ethos* de la cooperación (idealización que los propios griegos llevaron a cabo), una breve aproximación a la fenomenología de la guerra clásica nos obliga a matizar esa imagen. Funcionales pero inestables, las correrías y pillajes podían formar parte de campañas colectivas, democráticas e igualitarias, cuyo equilibrio vacilaba constantemente a causa del juego entre el empleo regular e irregular de la fuerza. A semejanza del agricultor que defiende la *khōra* y es capaz de cazar, saltar y correr, en palabras de Jenofonte, el ciudadano movilizado, es decir, el guerrero ofensivo, caza, roba, mata y viola⁴³⁶ sin dejar de ser miembro de la falange cooperativa o la tripulación de una nave. Está por tanto sujeto a la labor de su propio sustento tanto como a la labor del

⁴³⁴ Tras la victoria en Salamina contra Jerjes, los atenienses se disponen a efectuar el reparto del botín capturado a los persas. Tras ofrecer como primicias tres trirremes fenicios “se repartieron el botín (*diedasanto tēn lēiēn* [διεδάσαντο τὴν ληίην]) y enviaron las primicias a Delfos” (Hdt., 8. 121 1-2). Este reparto incluye, además de una ofrenda al santuario de Delfos, la adjudicación del premio “al griego que por su valor (*aristeia* [ἀριστεία]) se hubiese hecho más acreedor a él en el transcurso de la campaña”.

⁴³⁵ Tras la batalla de Platea de lo reunido públicamente se ponen en reserva diezmos para consagrarlos a los santuarios. Hecho lo cual “se repartieron (*diaireonto* [διαίρεοντο]) el resto del botín, tomando cada contingente la parte de concubinas de los persas, de oro, plata y demás riquezas (acémilas incluidas) que cada uno merecía” (Hdt., 9. 81 2), probablemente en proporción con el número de hoplitas de cada contingente (Heródoto, 2000, t. 5, p. 383, n. 472).

⁴³⁶ La violación era, además de un marcador de superioridad, una manera de asegurar una conquista o una sujeción, por ejemplo mediante la reproducción de población mixta de dominadores y dominados.

sustento público, es decir, que su vida económica está inscrita en un proceso de acumulación más amplio que involucra la *polis* como potencia y como finalidad de sí misma. En todo ello se esfuerza el ciudadano-guerrero, como si fuera un émulo de Ulises, mediante múltiples astucias.

2. 4. 4. La existencia jurídica de la ciudad: botín, estatuto, monumento

La dimensión pública del reparto del botín apunta a la figura que, en última instancia, promueve la campaña: la ciudad como sede de la autoridad compartida de los ciudadanos. De ahí, como se ha dicho ya, que se dé la necesidad de regular la irregularidad de la violencia sin suprimirla.⁴³⁷ Al fin y al cabo, la guerra proveía de recursos para su propia financiación, dotaba de sueldo a las tropas ligeras, pero también propiciaba beneficios de tipo público que hacían al Estado partícipe del reparto de sus despojos. El reparto sobre el terreno podía ser gestionado por el contingente liderado por el general, pero lo que era devuelto a la ciudad pasaba a ser propiedad del Estado. Hay testimonios en los que esa parte pública es prevista de antemano. En el fragmento citado en el que Cimón vende cautivos para financiar el sueldo de su tripulación (cap. 2. 4. 2), Plutarco añade que, además, separó “una gran cantidad de oro para la ciudad” (Plut., *Cim.*, 9. 4).

Que el botín era un asunto público se hace especialmente patente en la figura pública de “vendedor de botín” (*laphyropōlēs* [λαφυροπώλης]) (X., *Lac.*, 13. 11). De manera sugerente, Pseudo-Jenofonte lo presenta junto a los tesoreros y su cometido es vender el botín durante las campañas militares. Dicho de otra manera, se encargaba de vender los despojos al público y sobre el terreno. Aunque no se menciona explícitamente en cada caso, se puede inferir su existencia de algunos fragmentos. Jenofonte reporta al respecto una incursión de Agesilao en la que se lleva “muchísimos rebaños de bueyes y caballos y otro ganado de todas clases y muchos esclavos. Después de tomarlo permaneció allí todo el día y vendió públicamente (*diepōlei* [διεπώλει])⁴³⁸ lo apresado” (*Hel.*, 4. 6. 6). La semejanza con la correría heroica es ciertamente palpable. Los vendedores de botín se encargaban de vender *in situ* bienes cuyo legítimo propietario era

⁴³⁷ Garland recoge al respecto cómo en el siglo IV a. C. el general Timoteo delimitó los terrenos sujetos a las incursiones libres o prohibió las talas de árboles, sin prohibir sin embargo hacerse con sus frutos, en un intento de acotar el desorden (1972, p. 165).

⁴³⁸ LSJ, s.v. διεπώλει. “A. *sell publicly*”.

el Estado. De ahí que el hecho de que en Pseudo-Jenofonte el vendedor del botín sea una figura próxima al tesorero arroje luz sobre el estatuto del botín y su proximidad con la hacienda pública, el fondo o bote común (*pot commun*)

Si atendemos a los testimonios, observamos que el espacio público de la ciudad y los santuarios están estrechamente ligados al reparto de bienes capturados. Si la gesta bélica colectiva tiene algo que ver con la defensa de la ciudad y sus leyes, los monumentos erigidos en honor a ella no hacen sino acentuar la dimensión estatutaria de la ciudad. En ese sentido, la relación entre botín y monumento público es acusada, como muestran los siguientes ejemplos. En el 506 a. C. damos con la primera dedicatoria a Atenas de los beneficios extraídos del rescate pagado por Beocios y Calcidios a cambio de prisioneros⁴³⁹ (*IG I³ 501*). De manera emblemática, la estatua de los tiranicidas se llevó a cabo con el botín obtenido de Jerjes en el 480 a. C. (*IG I³ 4 502*). Una columna de 6 metros de largo coronada con un trípode de oro fue dedicada a Apolo en Delfos por los aliados en el 479 a. C. (Meiggs & Lewis, 1969, p. 59). El templo de Zeus en Olimpia y su estatua, obra de Fidias en el 430 a. C., se financiaron mediante despojos de guerra (Pritchett, 1972, p. 95). Los focenses erigieron un grupo escultórico en Delfos también con el diezmo del botín obtenido (Hdt., 8. 24 4). En el siglo IV (ca. 336-330 a. C.) la reparación de la estatua de Atenea Nike conmemoraba la gloria de las gestas de las campañas de la década del 420, cuando la estatua fue financiada con despojos de guerra (*IG II³ 1 444*, n. 1).⁴⁴⁰

Otras veces las dedicatorias tienen un valor menos abultado, aunque igual de revelador, como la de un casco en la Acrópolis (ca. 500-480), en cuya inscripción leemos que se obtuvo tras cierta toma militar (*lambanō* [λαμβάνω]), que Klaus Hallof traduce como “conquista” (*bezwingen*) (*IG I³ 517*).⁴⁴¹ En línea con todo esto, la impresión que recoge Plutarco de su visita a Delfos resulta realmente aclaradora:

expulsáis a una mujer del santuario por el uso, indigno de un ser libre, que ha hecho de la belleza de su cuerpo, mientras que no os indignáis al ver al dios rodeado de las primicias y diezmos de asesinatos, guerras y saqueos, al ver este templo rebosante de despojos y botines arrebatados a los griegos, y que no te

⁴³⁹ “Con sombrías cadenas de hierro han domado su arrogancia / A los hijos de los atenienses en los trabajos de la guerra / y atado a las tribus de los beocios y calcidios; / como diezmo de ello han erigido estos corceles a Palas” (*IG I³ 501*).

⁴⁴⁰ La mera materialidad de los monumentos se hace a veces explícita de forma sugerente: una larga roca calcárea se construyó en ofrenda en el santuario de Delfos en honor a la victoria de Maratón (*SGHI* 19).

⁴⁴¹ En la misma línea, el pórtico ateniense de Delfos (ca. 479 a. C.) está adornado con armas (*SGHI* 25).

compadece de los griegos cuando lees las vergonzosas inscripciones en las ofrendas “Brasidas y los acantios sobre los atenienses”, “los atenienses sobre los corintios”, “los focios sobre los tesalios”, “los orneos sobre los sicionios”, “los anficionios sobre los focios”. (401 c-d; Pritchett, 1972, p. 100)⁴⁴²

Si nos interesamos por estos ejemplos es porque no tomamos lo monumental como un adorno superfluo, ni la estela como el mero soporte del texto, sino como un elemento esencial mediante el cual la ciudad adquiere existencia jurídica. En su exhaustivo análisis, Pritchett concluye que pocos templos se hubieran construido sin los despojos de guerra (1972, p. 100). Si las leyes eran objeto de inscripción monumental es porque la monumentalidad, por su visibilidad y el gasto implicado en ella, es decir, por su condición material y objetual, tiene en sí misma un valor estatutario. La economía de la predación quedaría entonces estrechamente ligada a esta dimensión jurídica fundamental de la ciudad. Como hizo notar Hölkeskamp (2000), la ley escrita no es en Grecia un mero registro textual sino un monumento visible, y su monumentalidad es indisociable de su estatuto de ley. Pero Hölkeskamp no elabora el problema desde el punto de vista del gasto económico implicado. Es el gasto, improductivo en términos de intercambio mercantil, lo que confiere honor a la ley. Por lo mismo, acentúa su poder vinculante, especialmente mediante su presentación en materiales relativamente caros como el mármol, cuya financiación se contempla a menudo en la propia estela.⁴⁴³

Esta autorreferencialidad de la estela es habitual. En las estelas se hace mención, se remarca o inscribe, la responsabilidad sobre los gastos de la propia inscripción. En la mencionada estela de la colonia de Brea (*IG I³ 46*) la responsabilidad de los gastos de la estela queda registrada en la misma. La financiación de la estela otorga derecho sobre la misma, al tiempo que acentúa en lo prescrito la fuerza del derecho.⁴⁴⁴ Aunque suelen leerse al final del acuerdo, como una prótesis del contenido esencialmente legal de lo

⁴⁴² Se ha consultado la fuente original.

⁴⁴³ Que la producción de estelas era una actividad económica relevante lo muestra el hecho de que los marmolistas que se quedaron tras la finalización del Partenón y la interrupción del programa de construcciones pericleano pudieron haber contribuido al resurgimiento de monumentos de mayor envergadura (Lisle et al., 2022, p. 2). Por otro lado, el empleo del mármol nace justamente en el periodo arcaico con una intención extravagante vinculada a grandes monumentos fúnebres y se prolonga en el periodo clásico, con la excepción de los decenios posteriores a la instauración de la democracia, para reaparecer hacia el 430 a. C. (Grossman, 2013, p. 11).

⁴⁴⁴ Primero se afirma “que los colonos proporcionen la estela a sus expensas” (*telesin* [τέλεισιν]) (24); y segundo, se da cuenta de quién proveerá los recursos: “Esquines los acompañará y desembolsará los fondos” (*ta khremata* [τὰ χρέματα]) (34-35).

inscrito, las menciones resultan indispensables desde el punto de vista del valor de ley de la inscripción, como marca del aspecto económico involucrado en dicho valor.⁴⁴⁵

Elizabeth A. Meyer (2013) también analiza la epigrafía griega justamente desde el ángulo del honor implícito en el monumento. Este honor no es un valor abstracto, sino que está vinculado a la materialidad económica de los recursos que eran, principalmente, dados como don a los dioses que consignaban la riqueza (diezmo, botín, tributo, etc.).⁴⁴⁶ La relación entre acumulación y monumentalidad se concreta quizá de manera paradigmática en la crátera de once mil litros y seis dedos de espesor de bronce que Pausanias hizo construir tras la victoria contra los persas en el Ponto (478/4 a. C.). Aquí el monumento es a su vez un recipiente (Hdt., 4. 81 3). Esta gran vasija aúna los valores económicos y jurídicos. Su presentación monumental, expresión del gasto suntuario, confiere un estatuto o una majestad, así como un poder (*kratos*). El ejemplo más llamativo es quizá el monumento con la lista de ciudades tributarias, cuya altura alcanza los 3 m y 56 cm, hoy denominada “primera piedra” o *lapis primus* (IG I³ 259). Meyer escribe al respecto: “la piedra de los tributos implicaba un poder para dictar el comportamiento de los demás, para obligar a la contribución voluntaria de su riqueza”.⁴⁴⁷ El análisis de Meyer es rico en su tratamiento de las fuentes y muestra la relación entre sacralidad y poder político. Pero creemos que, si bien se alude a la relación entre monumento, honor y prescripción legal, no explica la relación en términos conceptuales.⁴⁴⁸

Nos gustaría ahondar, por tanto, en la relación entre gasto, estatuto y monumento a la luz de un fragmento Heródoto que nos resulta especialmente útil. El historiador recoge lo siguiente en relación con la construcción de la pirámide de Keops:

Quéops llegó a tal grado de maldad, que, viéndose falto de dinero, colocó a su propia hija en un burdel y le ordenó que se hiciese con una determinada cantidad (los sacerdotes no me dijeron exactamente cuánto). Ella, entonces, se hizo con la

⁴⁴⁵ Los ejemplos son incontables. Tomemos la alianza entre Argos, Elis y Mantinea del 420 a. C. En ella se alude también a la financiación de los gastos por las partes y en igualdad de condiciones (IG I³ 83; Th., 5. 47).

⁴⁴⁶ Además, las construcciones monumentales involucraban una política de contrataciones que ligaba la contratación de fuerza de trabajo al gasto monumental, procurando cierta rentabilidad entre los empleados (Ehrenberg, 1964, p. 85).

⁴⁴⁷ Se erigió y empleo durante quince años (Davies, 2003, p. 336).

⁴⁴⁸ En la misma línea Rosalind Thomas (1995) sintetiza bien la confusión entre monumento, ley y estatuto: “la inscripción monumental de una ley no solo pretendía fijarla públicamente por escrito, sino también conferir protección divina y un carácter monumental a aquellas leyes que no gozaban del respeto consagrado por el tiempo a las leyes y costumbres no escritas. En la Atenas posterior, la inscripción en piedra de los decretos simbolizaba la publicidad y la toma democrática de decisiones. En épocas anteriores, la inscripción añadía peso y protección divina. Precisamente las leyes procedimentales y constitucionales las necesitaban con especial necesidad”.

suma que le había fijado su padre y, además, resolvió dejar por su propia cuenta un monumento conmemorativo suyo; así, a todo el que la visitaba le pedía que le regalara un bloque de piedra. Y los sacerdotes aseguraban que con esos bloques de piedra se construyó, delante de la gran pirámide, la que se alza en medio de las otras tres, cada uno de cuyos lados tiene plectro y medio. (Hdt., 2. 126)

La hija de Keops ve su honor rebajado cuando es ofrecida como mercancía en un burdel. En el burdel, sujeta a la lógica de la equivalencia, su valor como *timē* se ve igualado mediante el precio a cualquier otra mercancía. La astucia de la hija de Keops consiste en efectuar un doble cobro. Por un lado, cobra en moneda y, por otro, en piedra. La piedra no es aquí el material requerido para erigir la pirámide, sino antes que eso, es algo que no es susceptible de ser intercambiado por otras cosas, interrumpiendo la dinámica comercial habitual. Dicho de otra manera, las piedras son objetos sustraídos a la circulación monetaria del valor que, justo porque no están sujetas a circulación, pueden convertirse en un bien de carácter simbólico. De este modo, el gasto suntuario (el monumento) es improductivo en términos mercantiles pero puede, precisamente por ello, restituir un honor, producirlo.

Digamos que, si la moneda convierte el peso real del metal en un valor relativo, aquí se ha reconvertido el valor relativo de la moneda en el peso real de una piedra sin cuño.⁴⁴⁹ Esta operación provee a la hija de Keops un plusvalor simbólico mediante la tergiversación relativa del intercambio monetario. En realidad, el valor como tal no ha dejado de circular: la suspensión de la economía de los bienes mercantiles permite poner en marcha la economía de las dignidades sociales sobre la que, justamente, la dignidad, el estatuto de la hija del rey, se erige. Como hemos adelantado, esta dignidad no es inconmensurable, sino que implica una economía del don en la que los rangos y no los precios son evaluados y medidos. Implica a su vez una fuerza de trabajo cuya obra cristaliza simultáneamente su esfuerzo y su sumisión a la monarca (su trabajo como servicio).

Creemos que este análisis es determinante para explicar la monumentalización de las leyes, ya sea en las inscripciones en mármol, en la escultura, en los templos u otras ofrendas de bienes no sujetas a circulación. Como escribe Elizabeth A. Meyer (2013), los

⁴⁴⁹ Reelaboramos aquí lo afirmado por Deborah Steiner, para quien la relación entre la moneda acuñada como materia y símbolo oscila entre los siguientes extremos: “Son los sellos (*stamps*) los que relegan las piezas metálicas al mundo de las apariencias y sustituyen un peso y un valor reales por otros relativos” (en Kurke, 1999, p. 302). Keops ha llevado a cabo una operación inversa que justamente permite explicar al valor monumental de la piedra.

decretos inscritos en piedra son “logros, no solo acuerdos; son portados a los dioses en exultación”. En el monumento, la voluntad política adquiere una existencia objetiva que incrementa, a raíz de su suntuosidad, la fuerza vinculante del decreto (ver Gastaldi, 2014). Es interesante que algunos epigramas fúnebres presenten el monumento como teniendo una voz autónoma. En una columna del 530 a. C. leemos: “Aristion de Paros me hizo. Esto es el monumento de un hombre valiente y sensato (*sophronos* [σόφρονος])” (IG I³ 1269). Aquí el habitual empleo de la primera persona hace del epigrama una loa del monumento a sí mismo. La referencia al escultor incrementa además el valor de la columna como objeto de admiración ante el paseante. Moldeado en relación con los ideales morales y guerreros del *anēr agathos* (valentía y sensatez), el fallecido gana “el derecho a ese estatus” (Day, 1989).

En un registro legal, la autonomía del monumento como objeto se hace patente en la ya mencionada estela de la colonia de Brea. En ella se prescribe que quien hable “contra la estela” (*para ten stelen* [παρὰ τὴν στέλεν]), será castigado con la *atimia*, es decir, desprovisto de sus derechos de ciudadano (IG I³ 46, 24). Aquí la ley es asimilada a la misma estela, que desaparece como soporte para convertirse en la autopresentación, no de una serie de leyes particulares, sino de la fuerza legal del estatuto, de la sustancia de la ley. La estela, en este caso, es el documento, como también argumenta John K. Davies (Derow, Parker, 2003, p. 329). Pero lo es en su doble dimensión de prescripción específica y fuerza prescriptiva. Creemos que lo dicho sirve para mostrar cómo en la monumentalización de la ley, la diferencia entre ambos conceptos se diluye. Tanto en el monumento fúnebre privado como en la estela legal pública, la monumentalidad otorga mediante su autonomía objetual existencia estatutaria a lo presentado.⁴⁵⁰ En sentido estricto, sin la existencia autónoma y monumental de la ley no habría, propiamente hablando, nada que ligar o vincular. De ahí que, como hemos hecho patente en la estela de Brea, actuar contra la ley no sea necesariamente actuar contra sus autores (por ejemplo, “los atenienses”).

La tendencia a la identificación entre la estela y el estatuto se hace patente en ejemplos como su destrucción. La destrucción de la estela equivale a la suspensión de la

⁴⁵⁰ El empleo de la primera persona para hacer hablar al monumento, por decirlo de algún modo, es habitual pero no siempre el caso. A veces, la primera persona remite a la voz del difunto sin mediación alguna (Lisle et al., 2022, p. 57). En todo caso, la función monumental responde a la necesidad dar estatuto al fallecido, incluso en el periodo democrático, que dio pie a cierta modestia de los monumentos fúnebres.

propia ley registrada en ella: sin una ley visible, movable o palpable, no hay ley.⁴⁵¹ Tras la restauración de la democracia, los monumentos cívicos de los Treinta Tiranos fueron destruidos y los oligarcas fueron acusados de “gobernar con estatuas injustas” (Warren, 2003). Ante la posibilidad de su destrucción, la reduplicación de la inscripción permitía asegurar lo acordado, sobre todo en acuerdos multilaterales. El mencionado tratado con Argos, Elis y Mantinea es ejemplo de ello. Tucídides reporta la existencia de cuatro copias, una de las cuales se copiará en bronce y se fijará en Olimpia (*IG I³ 83*, Th., 5. 47). En la llamada “paz de Nicias”, entre atenienses y lacedemonios, las estelas se fijarán en Olimpia, Delfos, el Istmo, en Atenas y en Lacedemonia (Th., 5. 18). Ello multiplicaba los lugares de exhibición de la ley, multiplicando a su vez los contextos interpretativos y dando pie a nuevas vulnerabilidades que exigían, paradójicamente, la autenticación de las copias⁴⁵² y el control sobre los añadidos,⁴⁵³ o la mera concordancia de las estelas. Por ejemplo, el decreto que impone el uso de la moneda de cuño ateniense entre los aliados (*OR 155; IG I³ 1453*) se ha reconstruido a partir de diferentes copias, en las que se han encontrado discrepancias debido a la copia “despreocupada” del decreto, que debía ser enviado a las ciudades aliadas.⁴⁵⁴

La ciudad por tanto ha de controlar y regular la relativa diseminación de los monumentos, para asegurar o garantizar lo estatuido. Podríamos afirmar que en un sentido estricto la existencia de la ciudad depende en gran medida de este control. Si esto es necesario se debe a que, como escribe Hölkeskamp (2000): “estos estatutos (*Satzungen*) se refieren explícitamente al hecho de que no son solo un ‘texto’, sino que al mismo tiempo son una ‘instalación’ (*gesetztes*) es decir, un ‘monumento’ erigido en un acto deliberado y especialmente decidido”. Esta tesis es coherente con el hecho de que algunas indicaran, en la misma inscripción, que debían ser colocadas en lugares (*topoi* [τόποι]) perfectamente visibles (*epi hanēs* [ἐπιφανής]) (*IG V2 65*, en Gastaldi, 2014).⁴⁵⁵

Pero creemos que podemos llevar más allá esta tesis. La ciudad es un complejo de instalaciones, pero en primer lugar es ella misma una instalación. Sede del *nomos* como

⁴⁵¹ Es el caso de la inscripción *IG II² 52* (ca. 403) en la que se restaura la proxenia abolida por los Treinta. La estela fue destruida y la ley abolida: “ya que la estela fue destruida bajo los Treinta en la se encontraba su proxenia, el secretario del Consejo inscribirá la estela a expensas de Euripilos” (Gastaldi, 2014).

⁴⁵² Ver *I. Miletos 60* (en Gastaldi, 2014).

⁴⁵³ Por ejemplo, en el tratado entre Esparta y Atenas del 269/8 a. C. (*IG II³ 1 912*, 90-97).

⁴⁵⁴ Algunas discrepancias incluyen cláusulas completas (por ejemplo, la 11 y la 12 están ausentes en la copia de la ciudad de Afitis), además de algunos detalles y lagunas (*IG I³ 1453*, AIO, n. 1).

⁴⁵⁵ Se da por tanto una relativa y necesaria confusión entre diferentes actos en los que la ley se ve involucrada en su materialidad sensible: decir, oír, decretar, ver, tocar, escribir, etc.

ordo ordinans, por emplear la expresión ya citada de Schmitt, es ella misma monumental. La relación entre estatuto e instalación, especialmente clara en alemán tal como quiere remarcar Hölkeskamp (*Satzung, Gesetz, gesetzt*), abarca, por tanto, la ciudad como emplazamiento.⁴⁵⁶ Es quizá a la luz de esta apreciación como podemos entender mejor que “los edificios privados de la antigua Atenas eran —al menos en la época clásica— relativamente pequeños y se veían empequeñecidos por los imponentes edificios comunales” (Seaford, 2018, p. 162). Esto es extensible a las propias tesorerías, por ejemplo la de Delfos, que, como muestra Richard Neer (2004), no eran solo simples almacenes, sino monumentos financiados con materiales caros que permitían traducir la ostentación de las clases altas en orgullo cívico. El tesoro (*thēsauros*) glorifica la *polis* mediante su presentación monumental y suntuaria, estableciendo además un vínculo territorial entre la ciudad de origen y el santuario panhelénico.⁴⁵⁷

Teniendo esto en consideración, podemos afirmar que la estela queda en todo momento referida a la *polis* porque la *polis* como monumento/estatuto provee fuerza de ley a la estela otorgándole majestad; e inversamente, porque la estela o el monumento intensifica el valor estatutario de la propia ciudad. En cierto sentido en la monumentalización de la ley se borra la diferencia propuesta por Ostwald entre *thesmos* y *nomos*, es decir, entre lo que es puesto por un legislador (Solón, Dracón) sobre una gente (*people*) y el *nomos* que designa aquello que una comunidad toma como válido o vinculante (1969, p. 55). El monumento es aquello en lo cual lo establecido y lo válido se disuelven compenetrándose.

La proliferación de estelas tiende, por otro lado, a abarcar una gran cantidad de aspectos de la vida de los ciudadanos. Es habitual describir la comunicación en la ciudad desde el punto de vista de la oralidad, del heraldo que canta la noticia, así como de la conversación informal en tabernas y otros lugares (Finley, 1980, p. 26-29). Si bien es cierto que esta forma de comunicación impregna toda ciudad, la oralidad no se puede comprender sin la referencia a las inscripciones que la pueblan y que, lejos de ceñirse a lo estrictamente prescriptivo, incluían asuntos como las licitaciones mineras exhibidas en el ágora como monumentos. Al respecto, Davies describe la “pared archivo” de Priene en el *pronaos* (pórtico delantero) del templo de Atenea Polias, de seis metros de alto y en la

⁴⁵⁶ Esta relación resulta especialmente evidente en la fundación de las colonias, pero no únicamente.

⁴⁵⁷ Evocando el pasado heroico, el robo del ganado de Gerión ocupa seis paneles, las Amazonomaquias de Heracles y Teseo ocupan de ocho a nueve paneles (Neer, 2004). Las figuras de bronce representan por otro lado los diez héroes epónimos de las tribus clisténicas.

que hay inscritas desde cartas reales de Alejandro y Lisímaco a arbitraciones relativas a disputas fronterizas (2003, p. 334). La lista de fallecidos en la batalla de Coronea (*IG I³ 1163*) está compuesta de cinco estelas (una para cada tribu) y alcanza 1,30 m de alto y 10,40 m de ancho y comprende entre 550 y 850 bajas. Alineadas en el camino fuera de las puertas de la ciudad, es un buen ejemplo del tratamiento democrático de los fallecidos en el sentido de que, en contraposición con el monumento fúnebre privado, exhibe públicamente la vida del ciudadano reducida a unidad de combate. En concreto podríamos decir que eleva la unidad indistinta de la vida de los ciudadanos al rango de monumento. Estos son ejemplos de cómo el archivo adquiere también un poder simbólico u honorífico.⁴⁵⁸ Mediante su presentación monumental el archivo tiene una doble función, informativa pero también autoritativa.⁴⁵⁹ La ciudad por tanto es un complejo monumental, también un archivo que se expresa monumentalmente, como sede de un privilegio. Las siguientes palabras de Derrida se nos antojan especialmente oportunas: “las cuestiones de título y de derecho tienen siempre una dimensión topológica” (1990, p. 23)

Todo ello arroja luz sobre el siguiente hecho: en la ciudad la existencia colectiva queda constantemente referida a la presencia monumental del registro, a su memoria, a su honor y a la exhibición de su fuerza. Las formas que adoptan las diferentes inscripciones (estelas, estatuaria, muros, placas de bronce) permiten recorrer el camino que va de la decisión soberana (*rhētra, nomos, psēphisma*) a la exhibición soberana. La ciudad, argumenta Warren (2003), se gobernaba apoyada en todo momento en un “capital honorífico” una de cuyas expresiones paradigmáticas era la inscripción en piedra.⁴⁶⁰ Hölkeskamp recuerda, además, que muchas estelas eran adornadas para acentuar su “distinción” (*Auszeichnung*) y, añadiríamos, su poder de coacción. El adorno intensifica, por el gasto suplementario que supone, el valor de ley de la propia ley.

Al respecto, otro ejemplo en Heródoto permite comprender el problema del adorno en su relación con la ley. Cuando los griegos vencen en Platea e invaden el campamento de Mardonio, una concubina del comandante persa se ofrece rendida a los

⁴⁵⁸ Muchos registros eran consignados en templos y santuarios, protegidos por magistrados de posibles ladrones, de enemigos o extranjeros (Davies, 2003, p. 337).

⁴⁵⁹ La tesis de Davies es la siguiente y está en relación directa con la *methexis* en torno a la cual Rancière propone pensar lo político: “cuanto más se avanzaba en el camino de una comunidad política (*polity*), más firme era la opinión colectiva de que los accionistas (*shareholders*) necesitaban un registro accesible en una compañía (*company*)”, donde “compañía” se puede traducir bien por *koinonia* (2003, p. 338).

⁴⁶⁰ Deberíamos incluir como formas de exhibición de la presentación estatuaria de la ciudad otros fenómenos como las procesiones en las que, como recoge Seaford de Jenofonte, se honraban los dioses ante los espectadores, “acentuando el poder” de los santuarios (2018, p. 167).

griegos: “se cubrió de oro — cosa que también hicieron sus criadas— se atavió con las ropas más elegantes de que disponía y bajó de su *harmámaxa*” (Hdt., 9. 76). El acto responde a la siguiente lógica: la concubina puede ofrecerse como suplicante en el marco de las relaciones de reciprocidad porque puede adornarse y darse como obsequio. El oro, como adorno, es el excedente que otorga personalidad jurídica a la cautiva.⁴⁶¹ La concubina se arroga así una dignidad que la aleja de la indistinción de la esclavitud sujeta a venta (“líbrame, como suplicante, de la esclavitud que aguarda a los cautivos”). Cubrirse de oro responde, además, a una lógica cuantitativa según la cual la concubina procura llevarse con ella la mayor cantidad de joyas de los despojos, como *stock* privado que solo puede almacenar vistiéndose con él.⁴⁶² Su *status* se juega en la posibilidad de presentarse de forma honorífica, en adscribir al individuo cierto valor estatutario mediante el empleo improductivo de un *surplus*. O, dicho de otra manera, en la posibilidad de presentarse como obsequio.

Estos ejemplos dan cuenta de la relación entre excedente, gasto monumental y estatuto dentro de la cuál creemos que se ha de interpretar la existencia legal de la ciudad y, por extensión, la de los ciudadanos. Los griegos no cesaron de reinvertir o gastar el excedente bajo una forma monumental que fortalecía la dignidad del marco nómico que vehiculaba su vida política. Ello involucraba los despojos de guerra, los tributos de los aliados, pero no únicamente. Por ejemplo, la inscripción de una comunidad locria de Italia prescribe que, si los artesanos o demiurgos ganan más que lo prescrito, dedicarán una estatua a Apolo Ekhetos y el dinero no será contado como “beneficio” (*kerdos* [κέρδος]) ante la tesorería pública (Meiggs & Lewis, 1969, p. 24). En este caso, el *surplus* de una clase inferior exige ser reinvertido (en línea con los intereses de las clases pudientes) bajo la forma de un monumento público que reforzará la *polis* en su dimensión constitucional

⁴⁶¹ Kurke hace una sugerente apreciación en la que queremos ahondar lo justo: “la moneda de plata de Atenas se opone tanto a la jerarquía elitista de valores y esferas de intercambio (oro-plata-bronce) como a la mezcla impura de metales comunes (el bronce es una aleación de cobre y estaño)” (1999, p. 305). El empleo clásico de la moneda de plata no respondería según la autora a una disponibilidad práctica (proximidad de las minas de Laurión), sino a una decisión ideológica que distinguiría la ciudad de aquello vinculado con el oro: el este, las monarquías, etc. La plata sería el metal “medio” (*middling*), como el *meson* es el valor cívico por excelencia. Sin embargo, no hemos de olvidar que el tesoro ateniense estaba también compuesto de talentos de oro (Th. 2. 13). Al atesorar el material máspreciado, los atenienses establecerían una discreta pero real conexión con las monarquías de las que justamente se quieren distinguir. Y al acuñar la moneda con los signos de la ciudad, inscribían, como los nobles de antaño que acuñaban sus escudos de armas, la marca majestuosa de su soberanía. Al fin y al cabo, la emisión de monedas da una “facultad” al emisor (Gernet, 1980, p. 296).

⁴⁶² Heródoto, 2000, t. 5, p. 374, n. 443.

o estatutaria, además de ideológica. En pocas palabras: en el mundo griego la legalidad implica un gasto suntuario.

En una ciudad como Esparta, la crisis que los espartanos atribuyeron a la introducción del dinero es interesante al respecto. Considerado fuente de corrupción según la habitual caracterización de los espartanos, su prohibición hizo que se convirtiera en un objeto de exaltación. Lisandro empleó los bienes saqueados (*laphyra* [λάφυρα]) que había obtenido para construir “estatuas de bronce de sí mismo y de cada uno de sus dos admirantes en Delfos” (Plut., *Lis.*, 18). La inversión del metal preciado en escultura, lejos de disipar el valor, permite que siga circulando bajo la forma del prestigio. Por otro lado, la tensión entre riqueza móvil y gasto monumental muestra claramente aquí su función jurídica, inseparable de su dimensión económica. No es casual que sean las ciudades marítimas dadas al comercio y a la acumulación de valor monetario, como Corinto o Atenas, las que muestren los complejos monumentales más grandes (ver Hanson, 2003, p. 248).

En concreto la *dynamis* ateniense, sostenida por el gasto energético de su tripulación y los tesoros acumulados, se expresó simbólicamente en el complejo monumental de la Acrópolis, elaborado en la época de Pericles. Los monumentos de la Acrópolis se financiaron directamente con los “dividendos de la paz” imperiales, es decir, con el excedente de los tributos pagados por los aliados de Atenas desde el año 470 a. C. “a un cofre de guerra central que se encontraba, desde su traslado desde la isla de Delos en el año 454 a. C., en la Acrópolis” (Cartledge, 1998, p. 57). Mediante esta inversión monumental, la *arkhē* o el imperio ateniense sobre sus aliados deja de marcar únicamente una diferencia de capacidad (la fuerza como diferencial), para pasar a marcar una distinción de estatus. Como resume de manera clara De Romilly, la *arkhē* pasa a ser expresión de la “personalidad de Atenas como ciudad” (1963, p. 311).

2. 4. 5. Tributo y *arkhē* ateniense

Estos signos de poder dependen de la violencia adquisitiva y de la guerra como modo de producción. En su obra *The Greek State at War* de W. Kendrick Pritchett (1975), el autor a quien venimos citando lleva a cabo una cuantificación de los beneficios monetarios que

procuraba la guerra que muestra a la perfección el vínculo entre tesoro y guerra.⁴⁶³ Como afirmación general, podemos asumir que los beneficios que iban a parar al tesoro de Atenas provenían de diferentes fuentes: explotaciones mineras, despojos de guerra, etc. Pero lo cierto es que 1) el tributo que imponían los atenienses sobre los aliados era una fuente nada desdeñable de riqueza y 2) que la sujeción de las ciudades aliadas permitía un alto grado de coordinación que aseguraba múltiples vías de ingresos económicos, como hemos visto ya.

Si tuviéramos que hacer una breve periodización, en absoluto exhaustiva pero suficiente, debemos comenzar con que en el 478 a. C., poco después de la reforma de Temístocles e inmediatamente después de las victorias persas, Atenas impuso un diezmo a los aliados que iba a parar al santuario de Delfos. En el 476 a. C., los atenienses dan un primer paso en el proceso de acaparamiento y centralización de los recursos de la liga mediante el establecimiento de las helenotamías,⁴⁶⁴ magistraturas griegas responsables del cobro del tributo (tesoreros) (Th., 1. 95-96).⁴⁶⁵ El tesoro de la liga se depositaba en Delfos, donde, cabe destacar, se celebraban también las reuniones (1. 96 2). Si hacemos el apunte es porque, de manera persistente, los espacios de reunión quedan cerca de los tesoros; o, como aquí, donde la relación es inversa pero guarda la misma coherencia: allá donde se deposita el tesoro se da la reunión. Es decir, el *meson* político presenta a menudo una proximidad con el tesoro.

Tucídides cuenta que, tras la expulsión de los persas, los atenienses tomaron al asedio Eón, ocupada por persas, esclavizando a su población; tomaron Esciros, isla del mar Egeo, colonizándola; entraron en guerra contra Caristo; y finalmente sometieron a los naxios, que se habían sublevado (ca. 468 a. C.). Es aquí donde se da un desplazamiento político que da pie a una ambigüedad semántica relevante. Atenas pasa de ser líder a ser amo, en un sentido que no es únicamente figurado. Tucídides se encarga de establecer el contraste. En un principio, antes de la campaña expansiva descrita, escribe: “tenían los

⁴⁶³ La guerra era una fuente directa de riqueza atesorable: en Platea los griegos se hicieron con 80 talentos; en el 480 a. C. Gelón de Siracusa se hizo con 80 talentos de los cartagineses; en el 415 a. C. Nicias se hizo con un botín de 100 a 120 talentos; al año siguiente en Argos se acumularon 25; Alcibiades se hizo con 100 en Caria en el 407 a. C. Las sumas descienden en el siglo IV, si bien la actividad depredadora sigue siendo persistente. En cuanto a los cautivos, tenemos los 20 000 de Cimón en el 466 a. C.; 1000 en Cercira en el 433 a. C.; 7500 en Hícaro en el 415 a. C.; 7500 atenienses en Siracusa en el 413. La dinámica tampoco frena en el siglo IV. De manera interesante, ante la dificultad del transporte de cautivos, los mercados de esclavos se organizaban habitualmente sobre el terreno, lo que agilizaba su venta (Pritchett, 1972, p. 77).

⁴⁶⁴ Tucídides, 2013, p. 117, n. 67.

⁴⁶⁵ La acusación contra Pausanias por su filiación persa hace que “los aliados no le concedan más el mando” cediendo la hegemonía a los atenienses (Th., 1. 95 7).

atenienses la hegemonía sobre los aliados independientes y que deliberaban con ellos en Asambleas generales” (Th., 1. 97). Los atenienses lideran (*hēgeomai* [ἡγέομαι]) y deliberan (*bouleuō* [βουλευώ]) en común. Pero cuando la ciudad de Naxos es subordinada, queda reducida a esclavitud (*douleia* [δουλεία]): “esta fue la primera ciudad aliada que fue esclavizada contra lo estatuido (*para to kathestēkos* [παρὰ τὸ καθεστηκός]), más luego fueron también las demás una a una” (Th., 1. 98 4). Tucídides explica así cómo surgió el imperio (*arkhē* [ἀρχή]) ateniense (Th., 1. 97 4).

Diferentes formas de ejercicio de la autoridad se confunden en esta breve cuenta de los hechos. El liderazgo, en el sentido de una hegemonía concedida y consentida por los aliados; la *arkhē* como un mando también legítimo que en la tradición griega se distinguiría de aquello despótico o tiránico; y la esclavitud del igual (*douleia* [δουλεία]), cuyo reverso es precisamente el amo, es decir, el déspota (*despotēs* [δεσπότης]) que Tucídides no menciona. Tucídides no hace explícita la relación, pero parece establecer una complementariedad entre el mando como *arkhē* y la servitud de la *douleia*, identificando el mando despótico y el legítimo. El caudillo puede, por tanto, en una situación dada, afianzar una relación de mando que es percibida como legítima e ilegítima a la vez (*arkhein* y *despozein*).

Pseudo-Jenofonte fue consciente de esta confusión, como otros autores. En su *Constitución de los atenienses* escribe que los aliados se han convertido en esclavos, es decir, *douloi* de los atenienses (1. 18). Pero la confusión no solo concierne el tributo. Recordemos el conocido pasaje de Heródoto en el que Demarato explica que los espartanos, “pese a ser libres (*eleutheroi* [ἐλεύθεροι]), no son libres del todo, ya que rige sus destinos un supremo dueño, la ley (*despotēs nomos* [δεσπότης νόμος]), a la que en su fuero interno, temen mucho más, incluso, de lo que tus súbditos te temen a ti” (7. 104 4). El *nomos*-ley es presentado aquí como un amo temible. Es más temible aún porque el respeto que provoca no es exterior, sino que está inscrito en el fuero interno de cada uno. El espartano (como cualquier otro ciudadano de una ciudad-Estado soberana) no se comprende a sí mismo si no es por mediación de una regla legítima y despótica a la vez. Otros fragmentos muestran que la exclusión del entorno cívico, del espacio político de los intercambios, es vivida por los ciudadanos como una esclavitud. Aristóteles afirma al respecto que cuando los hombres no pueden participar en los intercambios recíprocos “les parece una esclavitud (*douleia* [δουλεία])” (*Et. Nic.*, 1133a 32).

No hace falta hacer una lista exhaustiva de las ocurrencias para percibir que los griegos parecen haber sido muy conscientes de la proximidad semántica y pragmática de

los diferentes modos de ejercer el mando. La nota común a la hegemonía, a la ley, a la *arkhē* y al déspota, es que sea circunstancial o temporal, sea política o económica, se establece una relación mando/obediencia entre semejantes. Dichas formas de ejercer el mando serían declinaciones de un único tipo de reciprocidad jerárquica que entra en contradicción o tensión con la igualdad entendida como una relación de no obediencia. Tucídides es plenamente consciente de esta tensión, por ejemplo cuando afirma que las principales causas de rebelión eran las dificultades en el pago del tributo o las deserciones, “pues los atenienses eran rigurosos en el cobro y al aplicar medios de coacción extremos resultaban insoportables a gentes que no querían sufrir malos tratos” (1. 99). Los atenienses aprovechaban la tímida belicosidad de los aliados para capitalizar aún más su ventaja militar, lo cual hacía más fácil “someter a los revoltosos: cosas de las cuales tuvieron también culpa los aliados” (Th., 1. 99 2). Los aliados habrían caído en una debilidad que los atenienses aprovecharon para imponer una forma coactiva de relación, es decir, una relación condicionada por el dolor (*lypēros*) vinculado a la no demora en los cobros, es decir, a la exactitud (*akribeia*) (1. 99 1). Esta apreciación nos resulta especialmente interesante. Quien manda, por la misma razón por la que tiene el monopolio sobre el perdón, como muestra el decreto de Metone (*IG I³ 61*),⁴⁶⁶ tiene la posibilidad de imponer una presencia y un tiempo inequívocos, situación en la que la cadena de inferencias posibles (las excusas de los aliados, sus argumentos, las circunstancias coyunturales) se interrumpe de forma violenta, mediante la imposición de un vínculo en este caso mediado por el tributo.

En el 454 a. C., el tesoro de la liga delia pasa, como se ha adelantado, a estar en Atenas. Y el decreto monetario del 449 imponía medidas, pesos y estándares de acuñación atenienses (incluida la iconografía) a lo largo y ancho del imperio.⁴⁶⁷ En su cénit, Atenas gobernaba sobre 179 estados. La consignación del tesoro era consagrada a Atenea, “que

⁴⁶⁶ El primer decreto de Metone concierne el pago de tributos de dicha ciudad, que muestra dificultades al respecto. En realidad, la productividad y prosperidad de las ciudades está vinculada a los beneficios obtenibles mediante tributo. De ahí que la condonación de las deudas y la ayuda comercial puedan ser leídas como formas de consolidar un ingreso regular en el “tesoro público” (*to dēmosion* [τὸ δημόσιον]): “si le parece bien que el pueblo pague su tributo inmediatamente o si le basta con pagar a la diosa lo que resulte del tributo que se le impuso en el Panatenea anterior, y quedar exento del resto” (*IG I³ 61, 6-9*). El texto es especialmente interesante porque Atenas opera como protector de los metonios ante los macedonios, como socio benévolo mediante la suavización de las medidas tributarias y al mismo tiempo como beneficiario de ese servicio en el marco de una relación de reciprocidad jerárquica afianzada mediante el pago del tributo.

⁴⁶⁷ La fecha puede oscilar entre 450 y 446 a. C. Una vez decretada la uniformización de medidas, acuñaciones y pesos, “los heraldos se enviarán a varios distritos del imperio bajo la supervisión de los generales para reportar las decisiones de la Asamblea y cada ciudad deberá guardar una copia del decreto en su ágora” (Meiggs & Lewis, 1969, p. 115).

como buena banquera confiscaba un sexto del pago de cada estado” (De Romilly, 1963, p. 62). De Romilly escribe de manera sugerente que tras la muerte de Cimón las cleruquías formaban parte de una estrategia más amplia de “imperialismo pacífico” mediante el cual Atenas afirmaba su soberanía “brutalmente” (pp. 62 y 94). Como afirma George Mathieu, en la medida de lo posible, las cleruquías posibilitaban la desposesión de los aliados (Isócrates, 1938, p. 41, n. 1).

Así se desplaza, progresivamente, el centro de gravedad de la Hélade. Años más tarde el filósofo Jenofonte reflexionará sobre la *arkhē* del siglo V en estos términos: “Se podría creer, no sin razón, que el país está situado en el centro (*ta mesa* [τὰ μέσσα]) de la Hélade y de todo el mundo habitado” (*De los ingresos públicos*, 1. 6). Hay pocas maneras de expresar mejor cómo el *meson* se desplaza junto al poder (*arkhē*) y ambos junto al poder fiscal (tesoro). El argumento de Jenofonte es más interesante aún. Ese centro material/simbólico tiene para Jenofonte una dimensión física o natural. Cuanto más se aleja uno del centro (*meson*), la crudeza del frío y el calor se acentúan. Esa centralidad también se debe a que es un lugar de paso inevitable en la circulación de las personas que van “de un confín a otro de Grecia” (1. 6). La Atenas imperial no lidia con los límites,⁴⁶⁸ sino que alejada de los mismos se asienta, equilibrada, en el centro: “como si fuese el centro de un círculo”. Es decir, lo que ha conquistado es el centro de la Hélade. Jacqueline De Romilly describe así esta centralidad de la *arkhē*: “cada ciudad está en igual peligro, e igualmente deseosa de escapar” (1963, p. 85).

A raíz del imperio ganado, hacia el 450 a. C. el tesoro particular de Atenas ascendía a 9 700 talentos, excluyendo los bienes de los ciudadanos. Compárese con el hecho de que en el 378/7 a. C. la riqueza total (móvil o no) de Atenas ascendía a 5759 talentos, incluyendo todos los bienes particulares (de libres o extranjeros) (Pritchett, 1972, p. 101). No toda la riqueza provenía como se ha dicho del tributo, pero el tributo era esencial para acaparar ese capital. Durante los años 454 y 451/0 a. C. el número de ciudades sujetas a tributo varía entre los siguientes máximos y mínimos: 141/135, 162/158, 147/145, 157/155 (Meiggs, 2008, p. 71). La razón de estas variaciones reside en que el tributo tiene que imponerse cada vez, en cada relación y en cada momento. El proceso de acumulación implica aquí, como en el mundo heroico, el acontecimiento que prueba y revalida cada vez la relación de sujeción. No se trata aquí de grandes conquistas

⁴⁶⁸ Tampoco con los bárbaros: “en las fronteras de la mayoría de los estados habitan bárbaros que los perturban: pero los Estados vecinos de Atenas están alejados de los bárbaros” (*De los ingresos públicos*, 1. 8).

de tierra, al estilo persa, sino de relaciones bilaterales o multilaterales que han de afianzarse caso a caso. De ahí la inestabilidad de esta lista, así como la exigencia de llevar un cómputo detallado, que como muestra las listas de tributos tiene cierto grado de burocratización (ver *SGHI*, 50). El hecho de que la lista de ciudades tributarias se organizara en paneles regionales (“Jonía”, “Helesponto”, “Tracia”, “Caria”, etc.), además de los balances cada cuatro años, muestran la preocupación ateniense por la administración de la *arkhē* (AIO 1172; *IG I³* 287, donde se distingue las “Islas” y el “Helesponto”).

Pero es quizá la apropiación del sistema de tributos persas en Jonia por parte de Atenas lo que marca la continuidad más intrigante desde el punto de vista de las relaciones entre griegos y persas. Heródoto reporta que la reorganización persa de la administración de Jonia tenía como finalidad, justamente, que las ciudades independientes jonias “resolviesen sus diferencias legalmente y evitar mutuos saqueos y pillajes” (6. 42). La resolución del conflicto entre las *poleis* se llevó a cabo mediante un impuesto común, es decir, un tributo compartido que se le debía al imperio persa. Este tributo impuesto implica el establecimiento de un nuevo *metron* territorial: “hizo medir sus tierras en *parasangas*” (Hdt., 6. 42, 2). Es conforme a estas nuevas mediciones y circunscripciones, mediante esta refiguración del *nomos* jurídico, como se puede fijar un tributo a cada uno. La nueva paz se paga porque se debe, es decir, porque se contrae una deuda común que testimonia una común sujeción. Lo interesante desde nuestro punto de vista es que los atenienses se sirvieron de esta organización administrativa existente para imponer su tributo sobre las ciudades jonias en su conjunto.⁴⁶⁹ Es más, los sátrapas todavía gobernaban las regiones cuando al final de la guerra del Peloponeso las ciudades jonias hicieron defección de la liga ateniense. Tucídides reporta que el rey persa todavía exigía el tributo al sátrapa regional, que no había podido proveerlo a causa de los atenienses (8. 5). J. M. Cook interpreta la situación del siguiente modo: las ciudades jonias pagaban tributo a Atenas, por un lado, y renta a los terratenientes persas, por otro (1962, p. 123).⁴⁷⁰

Que persas y atenienses compartan un sistema tributario hace homologables los sistemas de sujeción del reino persa y la liga ateniense. Independientemente de que se trate de una democracia o una monarquía despótica, la relación es idéntica, lo que justifica

⁴⁶⁹ Heródoto, 2000, t. 3, p. 261, n. 199.

⁴⁷⁰ “Consideraba que cobraría mejor los tributos debilitando a los atenienses” (Th., 8. 5.). Los atenienses tenían el control financiero de la liga. Las ciudades sujetas a tributo, “aunque fueran nominalmente libres, se hundieron a la condición de pueblos (*towns*) cuya función era simplemente proveer capital” (Cook, 1962, p. 123).

las apreciaciones de Tucídides en relación con el carácter despótico del tributo que la democracia ateniense sostenía apoyado en su asamblea y su *dēmos*. Pascal Payen (1995) recuerda la insistencia de Heródoto en la asociación dominación y tributo, *arkhē* y *phoros*".^{471, 472} En realidad, para el ciudadano libre, el impuesto directo o capitación era una marca de degradación y tiranía (por eso reservada al extranjero), lo cual refleja la actitud estándar del griego clásico respecto al tributo (ver Finley, 1968, p. 229). De ahí que el tributo sobre otros se leyera en clave despótica. El libro noveno de la *Historia* ahonda justamente en la complicidad entre el despotismo de los persas derrotados y el incipiente poder ateniense fundado en el tributo. Atenas, ante la amenaza persa sobre los jonios, se niega justamente a que estos abandonen sus ciudades (como proponían los espartanos), para poder salvarlos e imponer, mediante su integración en la liga, un tributo a dichas ciudades (Hdt., 9. 106).⁴⁷³

Esta relación despótica mostrará sus rasgos más acusados cuando en el 447 a. C. el pago del tributo se vuelve más urgente y se inste a los morosos a pagar y se organice una embajada.⁴⁷⁴ Los que ofendan el decreto, "atenienses o aliados", serán juzgados por "atenienses o aliados" (Meiggs & Lewis, 1969, p. 120). El decreto está inscrito en una estela de mármol en la que como es habitual los atenienses se expresan empleando la jerga de la *doxa* democrática: "Dioses. El consejo y el pueblo ha decidido (*edokhsen* [ἔδοχσεν])" (IG I³ 34 1). En la inscripción se especifica cómo será mostrada a la Asamblea, "a los atenienses", revelando así "qué ciudades han pagado el tributo en su totalidad y, por separado, / las que no lo han pagado, [¿y aquellas?] que [¿no lo han

⁴⁷¹ Al comienzo de *Historias*, Heródoto deja claro que la sujeción política viene acompañada de la imposición del tributo: "El tal Cresos fue, que nosotros sepamos, el primer bárbaro que sometió a algunos griegos, obligándose al pago de tributo" (1. 6). Antes de ello "todos los griegos eran libres" (*eleutheroi* [ἐλεύθεροι]) (1. 6 2).

⁴⁷² Para un análisis entre el tributo y la *dynamis* ateniense, ver Lisa Kallet (2013). En la misma línea, Garland escribe que "la preponderancia creciente de Atenas y la transformación progresiva de la confederación en 'imperio' (*arkhē*) se habían traducido en la imposición, a la mayoría de los aliados, de un tributo" (1989, p. 43).

⁴⁷³ Los espartanos habían entendido que la permanencia de los jonios en Asia les hacía cautivos de los persas por su simple situación geográfica. Su propuesta, anticipada por Bias, consiste en que abandonen las tierras jonias para situarse en zonas insulares. Ello los hubiera hecho libres de tributo. Pero los atenienses desearán esta solución. Apoyados en los mitos de migración ático-jonios, los atenienses defienden la permanencia en el territorio negándose "en redondo a que se evacuara Jonia y a que gente del Peloponeso determinara la suerte de sus colonias" (9. 106 3). Lo que está en juego es, en realidad, la hegemonía ateniense sobre ciudades como Samos, Quíos o Lesbos (Heródoto, 2000, t. 5, p. 423, n. 609). No en vano, la admisión en la Liga tiene como premisa "que no incurrieran en defección" (9. 106 4). Mediante la neutralización de la movilidad que los hubiera hecho libres y la imposición de una lealtad a la Liga, Atenas se aseguró el tributo de los jonios.

⁴⁷⁴ En la llamada "Paz de Nicias" se hace referencia a un tributo establecido por Aristides a los aliados, el año 424 a. C. El general había elevado la cuantía unilateralmente a las ciudades tributarias (Tucídides, 2013, p. 351).

pagado?]. Los atenienses / elegirán a cuatro hombres y los enviarán a las ciudades / para dar recibos por el tributo que ha sido pagado y para / exigir lo que no se haya pagado” (IG I³ 34 20-25). Este decreto tiene un aire imperial, Atenas no esconde lo que es y lo que puede ser, y no esconde que aquello que es deriva justamente de lo que puede ser.

El interés de este decreto reside en la precisión con la que se sigue el cobro (con las implicaciones que hemos mencionado arriba), así como su alto grado de transparencia. Es a los atenienses a quienes se revela (*apodeixai* [ἀποδείξαι]) la lista de pagadores y deudores, lo que da cuenta del conocimiento de la Asamblea y de una transmisión de información relativamente alta considerando que la primera no constituye un aparato burocrático separado.⁴⁷⁵ El referente de *polis*, el “nosotros” al que Castoriadis aludía, es un sujeto que conoce y está comprometido en una situación informativa en relación con la cual determinará sus decisiones. Este referente no agota en absoluto a los pobladores de la ciudad, pero podemos afirmar que, en su configuración específicamente cívica, el *dēmos* es plenamente consciente de su poder de coerción.⁴⁷⁶ No en vano, Demóstenes escribe que “hace falta tener una armada organizada, asegurarle medios de vida, tesoreros, servicio público, vigilar rigurosamente la gestión financiera [...]” (en Feyel, 1999, p. 209).

Los atenienses se ven por tanto en la situación de acumular mediante una sujeción económico-política que ha de decidirse cada vez. Para ello se apoyarán en la persuasión tanto como en la coacción, es decir, en los mismos términos que el Teseo de Eurípides en *Las suplicantes*: “Iré y rescataré los cadáveres con la persuasión de mis palabras. Y si no, por la fuerza de las armas será entonces” (347-8). Al respecto, Heródoto recoge que, cuando los atenienses liderados por Temístocles se enfrentan a los andrios, que se habían alineado con los persas de Jerjes, aducen que van acompañados de dos grandes divinidades: “Persuasión y Coerción” (*peithō te kai anagkaiēn* [πειθῶ τε καὶ ἀναγκάϊην]) (8. 111 3). Los andrios están obligados a pagar un tributo o multa a los atenienses (que han salido vencedores en Salamina), pero aducen simétricamente que dos

⁴⁷⁵ En el diálogo con los melios, los atenienses plantean como un problema que la negociación no se dé frente al pueblo, lo que podría inclinar la balanza contra los intereses atenienses y no melios (Th., 5. 85).

⁴⁷⁶ En palabras de Nicole Loraux: “en los bellos días de la democracia ateniense, los opositores no dudaban en otorgar al *dēmos* el crédito de una conciencia plena de la extensión de su poder” (1996, p. 194).

divinidades, “Pobreza” (*peniēn* [πενίην]) e “Incapacidad” (*amēkhaniēn* [ἀμηχανίην]) no abandonan su isla, dando a entender que son escasos en recursos y poder bélico.^{477, 478}

Finalmente, creemos que el encuentro entre la dimensión coercitiva del mando político y el beneficio económico del tributo queda ilustrado de manera nítida en el así llamado “diálogo melio”. Como es conocido, los melios quieren mostrarse neutrales en la contienda entre espartanos y atenienses durante la guerra del Peloponeso. A ojos de los atenienses, la razón por la que la esperanza de los melios resulta vana es precisamente la debilidad de su excedente económico (*periousia*) (5. 103 1). Los atenienses, de acuerdo con una lógica económica clara, reprochan a los melios apostar, es decir gastar (*dapanē*) sin asegurar un retorno, “a los que arriesgan todo en una jugada de dados (pues [la esperanza] es derrochadora por naturaleza) (*dapanos gar physei* [δάπανος γὰρ φύσει])”. Y en una afirmación que fusiona la violencia del saqueo y la benevolencia del tributo, defienden lo siguiente: “nosotros saldríamos ganando no aniquilándoos” (Th., 5. 93).

La afirmación viene a comparar un pueblo destruido con uno subyugado, es decir, la productividad de la violencia con la disipación del valor. La agresividad de los atenienses responde, por un lado, al efecto que supondría, desde el punto de vista de la reputación, ceder ante los melios, cosa que descubre nuevamente cómo la economía de la reputación se cruza con la economía de los bienes materiales.⁴⁷⁹ No en vano, el delegado ateniense apela al honor cuando afirma que “todos los pueblos que conocemos consideran honrosas (*kala* [καλὰ]) las cosas que los agradan” (5. 105 4). Por otro lado, la renuncia a la aniquilación es promesa de una ganancia (*kerdos*) y permite mantener una línea regular de ingresos (*prosodoi*) a semejanza del mencionado rey Minos.⁴⁸⁰ Estamos de acuerdo con Lisa Kallet (2002) cuando afirma que hay un aspecto que asemeja el diálogo melio y la Oración Fúnebre: “en ambos, el poder de Atenas es el tema (*subject*) expuesto; y

⁴⁷⁷ “Y de las ciudades del continente subyugadas por los atenienses, las mayores están sometidas por el terror y las pequeñas por absoluta necesidad” (Ps.-Jen., *Const. At.*, 3).

⁴⁷⁸ El argumento de los andrios nos resulta ciertamente interesante y revela la posición de Heródoto ante el poder. Aducen que “no le iban a entregar [a Temístocles] el dinero, pues el poderío (*dynamis* [δύναμιν]) de los atenienses nunca sería superior (*kressō* [κρέσσω]) a su propia impotencia (*adynamiēs* [ἀδυναμίας])” (8. 111 4). Temístocles decide, sin embargo, sitiar la ciudad, aunque, no consiguiendo tomar Andros, parte a Caristo, ciudad que los atenienses devastarán para “repartirse el botín” (*diedasanto tēn lēiēn* [διεδάσαντο τὴν ληίην]) (8. 121 1-2). Lo que resulta interesante es que la impotencia (*adynamia*) de los andrios resultó tener más *kratos* que la potencia (*dynamis*) de los atenienses, es decir, prevaleció sobre ella. En todo caso, los términos de la protección que ofrecen los atenienses quedan bien claros en este paradójico pero rico ejemplo.

⁴⁷⁹ La misma puntualización por Rodríguez Adrados en Tucídides (2013, p. 389, n. 1).

⁴⁸⁰ “[...] y no juzguéis deshonroso el ceder ante la ciudad más poderosa cuando os hace una petición moderada —que os convirtáis aliados suyos continuando siendo dueños de vuestro territorio, pero pagando tributo” (Th., 5. 111).

subyacente a ambos *logoi* está la base tácita de ese poder —*periousia khrēmaton*— o ‘excedente financiero’”. El cálculo económico se confunde por tanto con el cálculo político y la relación de subordinación resulta indisociable del manejo de un *surplus* sobre el que se juega, al modo arcaico, el control sobre la previsión temporal, sobre la *elpis* que los atenienses dominan y los melios no. De ahí que los atenienses recomienden a los melios que no se comporten como los que “abandonan las esperanzas fundadas en realidades visibles” volviéndose a las “cosas inciertas: la mántica, los oráculos y cuantas otras cosas semejantes producen estragos al llevar consigo la esperanza (*elpidōn* [ἐλπιδων])” (5. 103).

Es obvio que Tucídides contrapone un cálculo de tipo lógico a uno que no lo es. Pero no es esto lo único que se juega aquí. En el diálogo son los atenienses quienes, en razón de su poder, deciden sobre aquello que cualifica como visible y manifiesto (*phaneros* [φανερός]) y aquello que no es manifiesto y por tanto es incierto (*aphanēs* [ἀφανής]). Hallamos aquí nuevamente un eco de la relación entre lo ausente y lo presente y del poder de decidir qué cualifica como uno u otro. Es decir, el diálogo es testimonio del poder como poder de fijar un lugar y unos tiempos específicos, una presencia a partir del control sobre un excedente, de manera semejante a cómo se ha analizado en la relación entre la ninfa Coronis y Apolo en el comentario de la *Pítica IX* de Píndaro. Es a la luz de estos hechos y de este poder de obligar a una comparecencia cuyos términos se deciden unilateralmente, quizá, como podemos interpretar algunos fragmentos de la comedia de Aristófanes, en la que permea la historia política de Grecia de manera especialmente acusada. Haciendo equivalentes tipos de mando aparentemente diferentes, el dramaturgo escribe en *Caballeros*: “Demos, tu mando (*arkhēn* [ἀρχήν]) es glorioso / viendo cómo todos los hombres / te temen como / a un tirano (*tyrannon* [τύραννον])” (1114). O el fragmento de Ateneo sobre la nomenclatura de los tributarios: “Pero dice también Calístrato, el discípulo de Aristófanes, que a los mariandinos los llamaban ‘tributarios’ para evitar la aspereza del título de ‘siervos’, lo mismo que hicieron los espartanos con los ilotas” (263 E).

En síntesis, el poder es el poder de poner algo de manifiesto, de hacer que se presente cuando es reclamado. Resulta indisociable del espacio cívico en el interior de la propia *polis* y de las formas de permanencia y visibilidad que imponen el juramento de los efebos, las leyes sobre la deserción o la recaudación de impuestos. La equivalencia de la sujeción entre ciudades y la sujeción de los individuos ante la *polis* es clara cuando Pseudo-Jenofonte escribe que las ciudades quedan subyugadas en el mismo sentido que

la autoridad de ley despierta sobre los ciudadanos un miedo reverencial (*deos*) (*Const. At.*, 2. 3). El *dēmos* sería por tanto agente y paciente de una configuración de la cohabitación fundada en la imposición de un vínculo mediante el cual se asegura una presencia, una comparecencia incitada mediante la persuasión o forzada mediante la necesidad. Creemos que es solo a la luz de estas consideraciones como podemos hacer inteligible el problema de la participación cívica en la democracia antigua. Cosa que autores como Castoriadis o Rancière parecen eludir apoyándose en el carácter activo de la obediencia, como si la obediencia activa fuera equivalente a la no-obediencia: “ser gobernado significa participar en el gobierno de la ciudad, en la elaboración del *nomos* y, en ningún caso, obedecer pasivamente” (Castoriadis, 2008, p. 267).

2. 4. 6. Conclusiones

En la primera parte del trabajo establecíamos una semejanza entre Derrida y Rancière en el sentido de que para ambos la democracia no está nunca plenamente presente. Para el primero queda por venir, para el segundo queda justo antes del decreto soberano, en el momento de la interrupción como una capacidad de actuar conjunta e igualitaria. La envergadura de la reforma de Clístenes es difícil de subestimar, sobre todo en una época que ha hecho de la elección aristocrática o meritocrática la única forma concebible de elegir a los magistrados (ver Manin, 1996). La elección mediante la lotería introduce un nivel alto de indistinción y aleatoriedad entre una población cualificada para ejercer el gobierno, cosa que es coherente no solo con el espíritu de la participación corporativa griega, sino también con la moderna consideración de una igual capacidad de razonamiento entre los individuos. Teniendo en cuenta que la diferencia no es una distinción, podríamos afirmar que, cuanta mayor sea la indistinción, mayor el grado de diferenciación de una comunidad, mientras que, cuanta menor sea la estratificación jurídica e institucional de las especies sociales, mayor grado de expresión de la población en su conjunto.

El problema es que este grado de indistinción se encuentra con los límites de una *polis* que se pone como sustancia e idealidad de la comunidad. La *polis* es, como veníamos diciendo, simultáneamente lo más alto y lo más básico, lo más digno y aquello que provee el sustento material más fundamental. Es también aquello que efectúa la

primera distinción jerárquica, la que distingue a ciudadanos y no ciudadanos, aquella que otorga o quita un título (*timē, atimia*), la que se constituye como una unidad político-militar. La *polis* es el producto y el agente de un primer reparto que distingue entre la reunión y la dispersión e impone un vínculo que garantiza la primera. Así gana una presencia o visibilidad implicada en la idea misma de autoridad pública. La participación (*methexis*) encuentra aquí su estructura sacrificial. El *dēmos* se debe a la *polis*. La ciudad ha de asegurar que subsiste a sus ciudadanos, si bien es cierto que la verdad reprimida de toda ciudad ideológicamente construida consiste en el simple hecho de que su desocupación haría que se desvaneciera. De ahí que sea fundamental instituir toda una serie de mecanismos de dependencia de la ciudadanía respecto al asentamiento. Esta dependencia se traduce política y militarmente en la reemplazabilidad generalizada de los ciudadanos. Como hemos visto, la democracia la instituyen unos trabajadores pero moviliza ciudadanos cuya vida se canjea por la de la ciudad.

Este modo de intercambio no es desinteresado. La relación entre la *polis* como corporación y la ciudadanía es la de un intercambio recíproco en la que los títulos de ciudadanía o partes de dignidad se dan a cambio de una participación militar y, viceversa, la participación militar legitima la asignación de títulos. En ausencia de una salida, un reparto de tierras equitativo o la institución de la ciudad en relación con otro régimen territorial no basado en la toma de la tierra, la *polis* emprende una fuga hacia delante que adopta la forma de una comunidad de intereses polémica. Guerra y democracia es otro nombre para designar esa comunidad de intereses que provee de una serie de recursos y ventajas, materiales e ideológicas, entre las clases bajas y las altas. La *polis* clásica democrática no se entiende, creemos, sin una economía de guerra que complementa la explotación agrícola o minera del propio territorio. La guerra es una de las formas que adopta la ciudad-Estado en el periodo clásico democrático. Como hemos visto, su cotidianidad la convierte a menudo, no sólo en un modo de producción, sino en algo así como una forma de vida sujeta al imperativo político del acrecentamiento.

Es aquí donde la verdad de la democracia se vuelve incómoda. Como si el ideal homérico no se hubiera esfumado, los atenienses o ciudadanos de otras *poleis* hicieron de la violencia adquisitiva un modo de producción en el que se confunden un sobrepoder y la extracción de un *surplus*. La afirmación de Schmitt según la cual, solamente un dios puede repartir sin tomar parece aquí especialmente pertinente. Es sobre esta incómoda verdad sobre lo que la autoridad pública de la ciudad se sostiene parcial pero necesariamente. La violencia regular e irregular, defensiva u ofensiva, es por otro lado

productora de derecho. Es decir, es productora de una autoridad específica que infunde temor tanto en el exterior como en el interior de la ciudad. Su símbolo es el botín que expresa de manera ejemplar la apropiación primera que da pie a los repartos posteriores. Es la condición necesaria de la participación política, la otra cara del *meson* simbólico, del hogar o domicilio común. De ahí que, como se ha mostrado, el botín o, en un sentido más general, el excedente, guarde una relación íntima con la existencia monumental de la ciudad, expresión de su propio estatuto como localidad o sitio del privilegio del que deriva como su el título de ciudadanía. Creemos haber puesto al descubierto cómo se forma ese fondo común, esa riqueza acaparada. Su gasto se canjea por una visibilidad monumental, cerrando así el círculo que ata el despojo a la ley, la ley a la ciudad y la ciudad al ciudadano, participante y *zōon politikon*.

En estas condiciones la igualdad queda cautiva de la democracia, del complejo territorial, jurídico y militar *dēmos-polis*. De ahí que, si damos al presupuesto igualitario de Rancière una fuerza consecencial fuerte, tengamos que poner en cuestión este mismo complejo. Lejos de negarlo categóricamente, en lo que sigue intentaremos presentar algunos de los límites a los que se enfrenta o algunos de los límites que impone y que la propia ciudad griega conocía hasta cierto punto.

Parte 3. LA POLIS EN CUESTIÓN

3. 1. El imposible igualitario: no mandar ni ser mandado

Nos gustaría concluir nuestro análisis apuntando a los límites a los que se enfrenta un igualitarismo restringido al marco cívico. La *polis* estaba sujeta a múltiples tensiones, no únicamente relativas a la *stasis* o la guerra, sino relacionadas con la potencial disolución de la relación de mando (*arkhein/arkhesthai*) que el mundo griego pensó pero no elaboró temáticamente. En el capítulo segundo, hemos mostrado cómo la declaración de la *isonomia* por parte de Meandrio en Samos o la revolución democrática de Clístenes adoptaron la forma de una refundación, es decir, de una recualificación de los criterios en el ejercicio del mando soberano, pero no de lo que podríamos llamar una crítica de la soberanía, ajena relativamente al mundo griego. En su obra *On Being and Acting: from Principles to Anarchy*, Reiner Schürmann elabora una lectura de Heidegger que podríamos resumir, de manera tosca, como un proyecto de abandono de la violencia como “acto fundador” (*founding deed*) que daría paso a una economía del no-principio o “anarquía económica” (*economic anarchy*) (1990, p. 280, 292). La desfundamentación de la metafísica abocaría a una *praxis* a su vez desfundamentada aunque no informe, que encuentra un eco práctico en la introducción de la “fluidez radical en las instituciones sociales así como en la práctica en general” (p. 281). En nuestros términos, esta fluidez institucional podría pensarse desde el punto de vista de la crisis del *nomos* jurídico-político.

En línea con ello, Schürmann va más allá de Heidegger en quien la huella de la soberanía es aún muy marcada y el compromiso con la localidad persistente: “el nuevo sitio difiere de todas las posiciones recibidas como lo nomádico difiere de lo sedentario” (1990, p. 272). Lo que nos interesa de este diagnóstico es que Schürmann identifica en el principio de anarquía un abandono del *nomos* como *nomos* de la tierra. El nuevo “sitio” no se proyecta en el ámbito restringido del *nomos* jurídico-político (fundación y toma de territorio). De ahí que para Schürmann las consecuencias de la filosofía de la diferencia de Heidegger conduzcan más allá de los modelos institucionales típicos (democracia, aristocracia, monarquía y sus degradaciones). Es decir, no se trata ya de “redistribuir poder entre tipos humanos” (1990, p. 292). Esta renuncia implicaría por tanto abandonar

la concepción jurídico-política del *nomos*, presupuesto de toda *polis*, lo que equivale a abandonar la segunda como idea regulativa. A la luz de este desplazamiento, la relación de la filosofía con la igualdad queda transformada y la relación de la filosofía con la *polis* como idea regulativa comprometida. Entendemos que la alusión de Schürmann a lo nómada puede entenderse como la apelación a una rehabilitación del *nomos* pastoral/nomádico como ámbito de proyección del ser en común, que desde el punto de vista estrictamente cívico alude a cierta extraterritorialidad.

El desplazamiento exige por tanto la reapertura de la cuestión del reparto como *nemein* y el análisis de la pluralidad de sus declinaciones posibles, cuestión que como se ha afirmado ya, no escapa a Rancière. Por otro lado, si hemos hecho esta breve mención a la obra de Schürmann no es para ahondar en su interpretación de Heidegger ni en su obra, sino para señalar que su tesis alude a un problema de raigambre griega. En un artículo de 1979, Schürmann argumenta que la filosofía práctica que él deduce de Heidegger no consiste en una “teoría de la organización del hombre en colectividades. Pero tampoco es la celebración de la interioridad pura” (en el sentido de la privacidad). Lo que nos parece revelador es que el artículo viene precedido de una cita de Heródoto que ilustra esta nueva actitud. Se trata de la afirmación citada en la introducción del rey Ótanes en el diálogo de los tres reyes. El rey declara, tras proponer la *isonomia* ante Megabizo y Darío, lo siguiente: “sea quien sea que resulte designado por sorteo (*klerō* [κλήρω]), que encomendemos su elección como tal a la totalidad de los persas, o que lo sea por cualquier otro procedimiento, ha de volverse rey (*basilea genesthai* [βασιλέα γενέσθαι]); sea como fuere, no voy a entrar en liza con vosotros, pues no quiero mandar ni recibir órdenes (*oute gar arkhein oute arkhesthai ethelō* [οὔτε γὰρ ἄρχειν οὔτε ἄρχεσθαι ἐθέλω])” (Hdt., 3. 86). Justo antes, Ótanes se había mostrado partidario de poner los “asuntos de gobierno” (*ta prēgmata* [τὰ πρήγματα]) de Persia “en manos de los persas” (*es meson* [ἐς μέσον]) (Hdt., 3. 80 2). En contraposición con el gobierno tiránico, la *isonomia* como “gobierno de los muchos” (*plēthos de arkhon* [πλήθος δὲ ἄρχον]) no solo tiene el nombre más bello, sino que “no incurre en ninguno de los desafueros en los que cae el monarca”. Heródoto parece describir, mediante Ótanes, el modelo democrático ateniense. Pero lo interesante es que, una vez rechazada su propuesta, Ótanes introduce una idea que hemos de interpretar en continuidad con las anteriores: no querer mandar ni ser mandado.

La *isonomia* queda, por tanto, determinada mediante una definición negativa de la igualdad como no-mando. Lo que hace distintiva la formulación de Ótanes es que

introduce una doble negativa que afecta a los dos polos de la relación jerárquica sobre la que se sostiene la *polis* igualitaria (*arkhein/arkhesthai*). Negar las dos posiciones que articulan la relación de codependencia jerárquica equivale a negar la participación en el sentido aristotélico, que Rancière hace suyo en lo esencial. En un sentido más radical, implica cuestionar el *zōon politikon*, la idea de animal político, que es indisociable de la de ese tener-parte cuya génesis histórica, de manera parcial pero necesaria, hemos expuesto. Si esto es cierto, los problemas que plantearía la vía de Ótanes tendrían un calado antropológico y político más hondos y que aquí nos limitamos a señalar⁴⁸¹.

En todo caso, esta sería la razón por la que nos interesa interrogar esa doble negativa. En primer lugar, porque tiene eco en otros lugares de la producción literaria y filosófica griega. En segundo lugar, cabe articular dos precisiones: como es habitual en el texto de Heródoto, Ótanes equipara el mando regio y el legítimo; por otro lado, reconoce que, desde el punto de vista del mando, el sorteo no cambia nada. En relación con este último punto, Heródoto parece conceder que el sorteo no implica, en sí mismo, la ruptura del vínculo jerárquico, de lo que podemos inferir que el modo de elección resulta irrelevante desde el punto de vista de la *arkhē*. En relación con el primer punto, Heródoto parece asumir que el mando regio y el legítimo formarían parte de una práctica de dominio más amplia. Tanto gobernar como reinar presuponen un *kratos*, una primacía y una posición de autoridad pública vinculada a la misma (*arkhē, basileia, demokratia*, etc.).⁴⁸² Si lo extrapolamos al marco de la ciudad-Estado, podemos hacer nuestras las palabras de Pascal Payen según las cuales el *kratos* “asegura una potencia territorial” y una “autoridad política” (1997, p. 194).⁴⁸³ De ahí que, al renunciar a los dos polos de la relación, Ótanes pase a ocupar un lugar exterior que es en realidad el no-lugar de la igualdad: ámbito imposible al que aboca, en el mundo del pensamiento político griego, la ruptura o negación categórica del vínculo jerárquico de codependencia.

La teoría política contemporánea ha sido sensible a este problema. Hannah Arendt recoge el sentido de *isonomia* como no-mando (*no-rule*) en *On revolution* con una nota a pie de página que explicita su interpretación del siguiente modo: “Sigo los conocidos párrafos en los que Heródoto define —parece que por la primera vez— las tres formas

⁴⁸¹ Es ciertamente llamativo, por otro lado, que Rancière haga referencia al fragmento pero omita esta parte (LM, p. 29).

⁴⁸² Hablamos aquí de autoridad en un sentido estrictamente relacionado con el *kratos*.

⁴⁸³ En *Edipo en Colono* Ismene recuerda a Edipo que a sus dos hermanos les han entrado “una alocada rivalidad por hacerse con el mando (*arkhēs* [ἀρχῆς]) y el poder real (*kratous tyrannikou* [κράτους τυραννικοῦ])” (373). Aquí *arkhē* y *kratos* son inseparables tanto del dominio espacial como de la autoridad soberana.

principales de gobierno [...]. El representante de la democracia ateniense, que, en todo caso, se llama *isonomia*, declina el reino que se le ofrece y da esta razón: ‘no quiero ni gobernar ni ser gobernado (*not to rule nor to be ruled*)’” (2006, p. 285, n. 11). Arendt asume por tanto que la doble negación de la *arkhē* va de la mano en la primera formulación de la *isonomia*. Para Étienne Balibar (2007), la definición aristotélica de ciudadano como aquel que manda y es mandado es una respuesta a la sentencia de Ótanes que, “tomada literalmente”, es un principio anárquico⁴⁸⁴. Sin embargo, Balibar, en su lectura de Arendt, no toma tan literalmente la afirmación de Ótanes y recuerda que Arendt no confunde “democracia y anarquía”. Pero ¿qué significa esto? En primer lugar, significa que no ha confundido la *isonomi* con la democracia, es decir, no ha confundido la igualdad como no-mando (*no rule*) con la democracia como organización igualitaria del mando. Si la *isonomia* implica la doble negación de la *arkhē* (ejercida activa y pasivamente), la no confusión de democracia y anarquía conduce necesariamente a un compromiso con la ley soberana, contestable pero afianzada. Dicho de otro modo: la contestación y la institución de la ley son en la lectura de Balibar el presupuesto de lo democrático, dos rostros por tanto de lo mismo: el vínculo del pacto y el vínculo de la división. El nuevo «sitio» del que habla Schürmann ya no conduciría a extraterritorialidad alguna, sino que es reconducido a las formas institucionales tipo, una de las cuales es la democracia. Se reconduce así la fuerza categórica (“literal”) de la declaración de Ótanes al marco de la participación aristotélica poniendo, eso sí, el énfasis en la desobediencia sobre la que se sostiene toda obediencia legítima.⁴⁸⁵ Pero el cambio de énfasis, entendemos, no altera el marco.

Es quizá Castoriadis quien se aproxima, de una manera que resulta más rica a la vista de nuestro análisis, a la radicalidad de la fórmula del rey democrático. El autor sí toma categóricamente la doble negación e interpreta que Ótanes pasa a formar una “entidad autónoma en el seno del imperio persa”, ganando cierta “extraterritorialidad” (2008, p. 87, 267). Lo que la lectura de Castoriadis recoge y compartimos es que Ótanes abandona el espacio gubernamental: “no entró en liza con ellos [por el gobierno], sino que se mantuvo al margen (*ek mesou* [ἐκ μέσου])” (Hdt., 3. 83 3). Lo interesante es que

⁴⁸⁴ La definición de Aristóteles es la siguiente: ciudadano “es el que participa activa y pasivamente en el gobierno” (*arkhein kai arkhesthai*) (*Pol.* 1283b 44).

⁴⁸⁵ Este argumento tiene a nuestros ojos un aire tautológico porque la ley, como hemos querido mostrar, presupone la transgresión en su comienzo, sin que por ello sea menos violenta. Es más, la ley prevé la transgresión ulterior de la ley, la desobediencia eventual, que es inmanente a la institución de la ley. Si no se penalizara la desobediencia, no habría ley ni habría *arkhē*, que es justamente la vía que, en su texto sobre Arendt, Balibar prefiere no explorar. Pero Ótanes, creemos, puede apuntar a otro tipo de relación.

la doble negación de la *arkhē* implica en el episodio abandonar el centro (*meson*) donde el problema del gobierno se dirime y la participación se asegura. No teniendo parte en dichos asuntos, “hoy en día la familia de Ótanes sigue siendo la única que, en Persia, goza de libertad (*eleutherē* [ἐλευθέρη]) y que, con tal de no conculcar las leyes de los persas, solo obedece las órdenes que tiene a bien”. Además de las cuestiones historiográficas precisas en torno a la familia de los aqueménidas, Heródoto parece estar presentando, mediante la intriga del relato, ideas políticas.⁴⁸⁶ Es cierto que la autonomía es concedida a condición de no transgredir las leyes persas. Pero al contrario que en la democracia de las ciudades-Estado “solo obedece las órdenes que tiene a bien” (Hdt., 3. 83 3). En otros términos, Ótanes no está obligado a obedecer y no estar obligado a obedecer lo emancipa de comparecer a una eventual llamada del Estado soberano (aquí el reino). Su escucha no queda, por tanto, sujeta a la obediencia.

Deducimos así que la igualdad que deriva de la supresión de la relación de codependencia jerárquica, en el texto de Heródoto, no consiste necesariamente en un tomar-parte conflictivo sino en un ponerse a parte libre, en el sentido de una defección que desocupa el centro simbólico. Es decir, en el ámbito extraterritorial que ocupa Ótanes, y teniendo en cuenta la doble negación del vínculo jerárquico, no se dan necesariamente las condiciones que sostienen una *politeia* o garantizan la vigencia de una ciudadanía. Dicho de otra manera, no habría participación, *methexis*, en el sentido aristotélico del término. Lo central para nosotros es que en el gesto de Ótanes que recoge Heródoto no se oponen ya lo libre y lo esclavo, sino que se oponen dos libertades heterogéneas. Esta es, creemos, la conclusión central que se ha de tomar en consideración. No es menos cierto, sin embargo (y esta sería la segunda conclusión que extraemos), que en el mundo griego la posición de Ótanes constituye algo así como un imposible histórico. No tiene salida ni recorrido posibles y, aunque sea perfectamente inteligible lógicamente hablando, su presentación es necesariamente aporética. Esta inteligibilidad lógica que contrasta con una imposibilidad histórica alude al núcleo central de nuestro problema.

La extraterritorialidad del rey persa no es la misma que, por ejemplo, la extraterritorialidad trágica del héroe-pastor del *Filoctetes* de Sófocles. Hemos analizado cómo Filoctetes vive el aislamiento como un déficit que ha de ser colmado.⁴⁸⁷ En la

⁴⁸⁶ Ver Heródoto (2000, t. 3, pp. 164-5, n. 417 y 418).

⁴⁸⁷ “No soy nada, desdichado de mí. Oh estampa de la roca con dos entradas, de nuevo otra vez más entraré junto a ti, desnudo, sin medios de subsistencia, sino que me marchitaré en solitario en este cobijo por no matar con este mi arco ni un pájaro alado, ni una fiera montívaga [...]” (S., *Ph.*, 955). Compárese

tragedia, Sófocles presenta un conflicto entre el ideal aristocrático encarnado en Filoctetes y la astucia de Ulises, representante del pragmatismo antiheroico de la democracia (ver Biancalana, 2005). Es decir, el problema del drama del héroe Filoctetes es, trágicamente hablando, el problema de la conflictiva integración de los valores no utilitarios en la ciudad democrática. Sea como crítica de la democracia o elogio del aristocratismo (Sófocles participó en el complot aristocrático del 411 a. C.), la obra toma como problema la cohesión de la *polis*, en particular, la reconstrucción política de Atenas tras la guerra del Peloponeso. Atenas es por tanto el sujeto del cambio, lo que subyace al mismo. El héroe abandonado al pastoralismo está obligado a errar en una tierra sin trazar. El problema, por tanto, es semejante al de Ótanes en un punto, la extraterritorialidad. El contraste entre los dos casos reside en que en Ótanes esa extraterritorialidad adquiere un valor positivo (como libertad), mientras que en la tragedia el elemento pastoral y la extraterritorialidad que expresa han de ser reintegrados en el espacio cívico mediante una operación catártica.

En nuestra lectura, Filoctetes es, por su pastoralismo, el émulo provisional del Cíclope. Pero el Cíclope, que no manda ni obedece, es el émulo monstruoso de Ótanes. Si mencionamos al Cíclope es porque constituye en el imaginario griego sedentario la figuración monstruosa del pastor seminómada en relación con el cual se elabora, mediante recursos míticos e ideológicos varios, la monstruosidad de una vida sin ciudad (*apolis*). El Cíclope, cerca de silenos y ninfas cuyo modo de ocupación del territorio es prioritariamente rupestre o pastoral,⁴⁸⁸ es un ser sin ley ya en la *Odisea*. En concreto, “no tratan en consejos ni saben de normas (*out’ agorai boulēphoroi oute themistes* [οὐτ’ ἀγοραὶ βουλευφόροι οὔτε θέμιστες])” (*Od.*, 105-110). Es decir, adolece de una institucionalidad cívica y es ajeno a la vida pública que se construye en torno al centro simbólico del ágora. Este déficit de institucionalidad se expresa en la descripción de su país como una tierra de fácil acceso y salida.⁴⁸⁹ Es decir, la tierra de los Cíclopes es ajena a la fundación que inscribe la ley en la tierra y marca sus fronteras. Pastores o nómadas (no queda clara la diferencia), viven en una situación de abundancia,⁴⁹⁰ pero sin arar ni

con el lamento de Creonte al final de *Antígona*: “sacadme fuera; sacad al que es menos que nada” (S., *Ant.*, 1326). Aunque inicialmente Creonte encarna la racionalidad pragmática de la *polis*, su lamento responde al reconocimiento de la nada en la que ha caído por haber faltado al ideal aristocrático-heroico que Antígona encarna y Filoctetes lamenta. En ese sentido, ambos déficits son solidarios, hacen de espejo el uno del otro.

⁴⁸⁸ Las ninfas “levantaron las cabras montesas para que pastasen” (*Od.*, 9. 155).

⁴⁸⁹ “Se atraca y allí se está el tiempo que sea, hasta el día en que el ánimo incita al marino a partir, o hay buen viento” (*Od.*, 9. 137).

⁴⁹⁰ Cuando Ulises y sus compañeros llegan a la isla se encuentran con abundante caza y una isla admirable.

recolectar⁴⁹¹ y no emprenden campañas comerciales, porque no se cuidan de acumular un excedente que los obligaría, por otro lado, a proteger un *stock* y precintar un espacio sobre el cual instituirían un derecho. Resumiendo, la vida del Cíclope es fácil pero no es social en el sentido griego del término (Kirk, 1960, p. 164). Su alimentación no está basada en el cereal (no conocen el pan) sino que, como otros nómadas, beben leche y comen carne. De manera interesante no temen a los dioses. No son como otros hombres que hubieran “hecho de esta isla también un asentamiento hermoso” (*Od.*, 9. 130). Finalmente, el nomadismo del Cíclope se describe de manera ejemplar cuando Homero afirma que no se parece a los hombres sino a su paisaje: “a un pico boscoso de altas montañas, que se destaca a la vista solo, aparte del resto” (*Od.*, 9. 192-4). Todos están marcados, en resumidas cuentas, por el estigma del pastoralismo, al tiempo que encarnan una utopía anárquica, quizá individualista (Shaw, 1982).

Sin asentamientos, sin precintos ni santuarios, la vida del Cíclope encaja bien con el *bios nomadikos* aristotélico. Presenta así un déficit de culturización, acentuado en su reelaboración clásica, por ejemplo en el drama satírico de Eurípides, donde Sileno cae esclavo del Cíclope, a quien sirve apacentando sus rebaños “caminando errante” (*alainōn* [ἀλαίνων]) (E., *Cyc.*, 79). Eurípides reproduce la mayor parte de los rasgos que Homero atribuyó a estas figuras, pero con una diferencia remarcable. Cuando Odiseo llega a la isla de los Cíclopes y se encuentra a Sileno, pregunta por la “murallas y las torres de la ciudad” ausentes (*Cyc.*, 115). Tras conocer que habitan en cuevas, pregunta lo siguiente: “¿A quién obedecen? ¿O tienen un Estado democrático?” (119). A lo que contesta el Sileno que “son nómadas.⁴⁹² Nadie obedece a nadie en nada” (120). El Cíclope es semejante a los demócratas en el sentido de que no obedece a nadie, con la diferencia de que su no-obediencia se proyecta en un mundo ajeno a la fundación política. El término *arkhē* (como mando) está de hecho ausente en el drama (salvo cuando Ulises exige obediencia por ser el caudillo de la expedición), como lo está también, por otro lado, en las primeras líneas de la *Arqueología* de Tucídides, en coherencia con la descripción del seminomadismo ancestral de los griegos (ver caps. 2. 2. 6 y 7). En ese sentido, tanto Eurípides como Tucídides asumen la idea, común entre los griegos, de que en una

⁴⁹¹ Su subsistencia no está mediada por el trabajo de cultivo: “puesto que sin semilla ni arada germinales todo” (*Od.*, 9. 110).

⁴⁹² Sigo la traducción, en cuanto al término “nómadas”, de Medina Gonzáles y López Freier (Eurípides, 1991), así como la de López Férrez y Labiano (Esquilo, Sófocles, Eurípides, 2016). Shaw (1982) no duda en adscribir ya en el texto de Homero el nombre de “nómadas” (*nomades* [νομάδες]), aunque esté ausente en el episodio.

situación de dispersión, es decir, en el marco de un reparto pastoral/nomádico en el que los individuos se distribuyen en puntos remarcables sin tomar tierra alguna, no puede constituirse un mando de tipo político. Los Cíclopes/pastores o nómadas (la diferencia en las fuentes clásicas no es clara) son también en el drama de Eurípides ajenos a la regularidad de los movimientos del arado y la producción de excedente a conservar, defender y repartir. Difieren de los demócratas, por parafrasear a Schürmann, como lo sedentario difiere de lo nómada.

El mencionado fácil acceso de la isla, esa facilidad de arribar y partir rompe con el imperativo de permanencia que, ya sea en el ámbito estrecho del *oikos* o la publicidad de la ciudad, hacen posibles la institución de la reciprocidad jerárquica entre un soberano y sus dependientes. Así, la obra establece una proximidad y una distancia entre la democracia y la vida pastoral: la proximidad consiste en una pretendida condición común, es decir, la no-obediencia; la distancia reside en la ausencia de *polis*, de concentración poblacional, ni tribal ni cívica, y por tanto la completa irrelevancia de un hipotético *synoikismos* o convergencia institucional mediante la cual se instituiría, en una historia de politización progresiva, la rotación en el mando democrática (ver cap. 2. 2. 2). A diferencia de Ótanes, el nómada o pastor es ajeno a la *isonomia*, no parece hospitalario, pero no es ajeno a la libertad respecto al centro o *meson*, vacío en relación con el cual cada punto queda, jurídicamente hablando, sujeto a la misma distancia que cualquier otro. La extraterritorialidad disipa el mando en un espacio no cualificado jurídicamente y, si bien el Cíclope no puede ser ejemplo de igualdad alguna, deja entrever algunas de sus condiciones necesarias, por ejemplo, la libre movilidad que la *polis* conjura. Ótanes, por su parte, no es un pastor, pero su negación categórica del mando lo expone a cierta extraterritorialidad que lo aleja del *meson* simbólico en torno al cual se construye el gobierno cívico. En ambos casos, lo que queda comprometido es la idea de una interioridad gobernable, condición del mando soberano, democrático o no.

3. 2. *Poikilia*, música e igualdad

El problema de cierta extraterritorialidad vinculada a la *isonomia* reaparece en el libro VIII de la *República* de Platón en unos términos que nos resultan especialmente interesantes. Platón compara al hombre igualitario (*isonomikos*) con aquellos griegos que

estuvieron tentados, en la *Odisea*, de vivir una vida placentera junto con el pueblo nómada de los lotófagos en el norte de África.⁴⁹³ En concreto, Platón compara al hombre igualitario con aquellos que convive abiertamente con estos lotófagos, como aquel “que llega a gustar la miel de los zánganos y convive con estos ardientes y terribles animales” (*Resp.*, 561e, 559d). El episodio al que Platón alude es ciertamente interesante. Antes de llegar a la isla del Cíclope, Ulises es empujado por el mar a la tierra de los lotófagos, pueblo pacífico que se alimenta de lo que hoy se conoce como *Diopyros lotus* o “trigo de Zeus”. Al contrario que el Cíclope, este pueblo nómada dado al hedonismo los recibe hospitalariamente y les ofrenda unos frutos: “cuantos iban probando la pulpa melosa del loto no querían traernos noticias ni ansiaban la vuelta [y querían quedarse junto a los hombres lotófagos y comer siempre loto, olvidando el regreso a la patria]” (*Od.*, 9. 94-97). Ante la situación, Ulises decide forzar a sus compañeros para que reemprendan el viaje patriótico (*nostos*) atándolos a las naves: “debajo de los bancos de nuestros navíos les puse ataduras” (9. 99-100). Ulises no puede permitir que sus compañeros de viaje prefieran una vida placentera a las tierras fragosas e intrincadas de la tierra paterna (9. 27). En realidad, se trata de un acto de solidaridad y compañerismo que Eurípides también recoge en un episodio semejante. En *El Cíclope* de Eurípides Ulises hace gala de solidaridad al no abandonar la isla cuando podía salvarse solo. Decide no marchar sin sus compañeros como buen caudillo y compatriota, para que el retorno lo realicen todos (*E. Cyc.*, 477-480). En ambos casos los héroes, míticos y trágicos, actúan como el poema de Tirteo conmina hacer, es decir, respetan el imperativo de permanencia y cohesión cívico-militar. Pero su solidaridad se paga al precio de no faltar al vínculo que sujeta a los iguales a su patria.

Es importante tener en cuenta que todavía en el siglo V a. C. Heródoto cataloga a los lotófagos entre los pueblos libios nómadas, comedores de leche y carne, y compara el fruto con el dátil (4. 186, 177). Si el episodio tiene interés, por tanto, es porque Platón asemeja la *isonomia* al nomadismo y cierta vida suave incompatible con la cohabitación política. La tesis es sencilla: el hombre igualitario (*isonomikos*) es aquel que olvida que su igualdad cívica está sujeta al recuerdo de su patria. Este aspecto vagabundo de la igualdad que Platón identifica con lo democrático/igualitario hace que el ciudadano se comporte como el pastor o el nómada, es decir, sin “orden (*taxis* [τάξις]) ni sujeción (*anagkē* [ἀνάγκη]) alguna en su vida” (*Resp.*, 558e). El episodio, por tanto, da cuenta de

⁴⁹³ Ver Homero, 2015, p. 170, n. **.

la posición que ocupa la libre movilidad en el marco ideológico y conceptual platónico, como principio que expone a la ciudad a una extraterritorialidad disoluta. La *isonomia* es de hecho para Platón como para Ótanes la ruptura o crisis del vínculo jerárquico, la incapacidad de jerarquizar en sentido estricto, y por ello supone la cancelación de las categorías sociales, políticas y jurídicas sobre las que se construye la ciudad como interioridad gobernable, y ello empezando por la distinción fundamental que impone una primera jerarquización entre aquellos a quienes les ha sido asignado el privilegio de ciudadanía y a los que no. Como en un eco de la sentencia de Ótanes, en democracia, afirma Platón, no es “obligatorio el gobernar (*arkhein* [ἄρχειν]), ni aun para quien sea capaz de hacerlo, ni tampoco el obedecer (*arkhesthai* [ἄρχεσθαι]) si uno no quiere” (*Resp.*, 557e). Es decir, *isonomia* es otro término para designar la negación o, como mínimo, la crisis del *nomos* como *nomos* jurídico-político.

Lo cierto es que en la descripción (cuya carga ideológica no ignoramos) Platón describe la igualdad como una situación en la que las categorías que afianzan la ciudad como asentamiento entran en crisis. En primer lugar, el hombre igualitario impide que los elementos ahorrativos o austeros (*pheidōlos*) penetren en la parte regia de su alma donde ella es soberana y ahorrativa. Recordemos que, también en la *Odisea*, Homero describe a los pretendientes como enemigos del ahorro (*pheidō*)⁴⁹⁴ en el sentido de que han violado la estancia o el *oikos* y han dilapidado los bienes de Odiseo sin su permiso. En una continuidad histórica sugerente, los elementos derrochadores penetran aquí en la muralla (*teikhos*) del alma para proscribir “la moderación y la medida en los gastos”, ya sea en lo referente al tiempo, el dinero o el trabajo (*Resp.*, 560 d, 561b). No tienen por tanto una excesiva preocupación por la conservación de lo que hemos defendido que es el corazón de la ciudad: su tesoro o capital (bajo las múltiples formas que pueda adoptar). Por ambas razones la situación de desarraigo cuestiona la *polis* en algunos de sus rasgos decisivos: por ejemplo, el destierro como castigo que permite definir una comunidad es invalidado (558e); el meteco, el forastero y el ciudadano son igualados (562e); las mujeres y los hombres o los esclavos y los libres se confunden (563b); además, no hay preocupación por las leyes, escritas o no, es decir, las leyes pierden toda su fuerza de ley a causa del deseo de no tener señor (*despotēs*) (563e).

Es desde este ángulo desde el cual entendemos que la referencia a los lotófagos adquiere pleno sentido, pues hace converger la sentencia de Ótanes con el *nomos*

⁴⁹⁴ *Od.*, 16. 315

pastoral/nomádico, es decir, con ese otro *nomos* contra el cual la ciudad se ha hecho valer históricamente. Al fin y al cabo, en la ciudad igualitaria no se guerrea si no se quiere, es decir, la leva militar deja de ser obligatoria (*Resp.*, 557e).⁴⁹⁵ Lo que significa que se falta, por ejemplo, al juramento efébio, con su promesa de permanencia y presencia pública que hemos expuesto. Una ciudad en la que ese imperativo deja de ser válido no es una ciudad-Estado, es otra cosa. En este sentido preciso, el filósofo es para Platón la antítesis del hombre *isonomikos*. Fiel al principio arcóntico obedece, antes que a cualquier otro mandato, al principio de no deserción, habiendo de pasar dificultades de todo tipo para demostrar que no es un cobarde y que no huye del peligro (*Resp.*, 504 a). En resumidas cuentas, si, como hemos visto, la democracia de Clístenes consistió más en la refundación político-militar de la ciudad que en su desobramiento, Platón nos ofrece en la *República* un retrato ciertamente ideológico pero sugestivo de un igualitarismo sin Estado.

Es en este marco como Platón hace intervenir la *poikilia*. El término es recurrente en la obra de Platón y significa cualquier variedad rica, abigarrada y contrastada asociada a cierta experiencia o placer estético. El problema con los frutos de los nómadas lotófagos es precisamente que son capaces de “procurar toda clase de placeres (*hēdonas* [ἡδονάς]) con variedad de color (*poikilas* [ποικίλας]) y de especie (*pantoiōs* [παντοίως])” (*Resp.*, 559d). Designa también al “bello y variado” (*poikilon* [ποικίλον]) hombre igualitario (561e). Queda incluida en la lista de adjetivos que caracterizan la vida democrática del hombre igualitario: es simultáneamente franca (en el sentido de la *parrēsia*), libre, aparente, anárquica (*anarkhos*), aneconómica o varia (*poikilos*) (555b-564a). La democracia es “anárquica y abigarrada” (*anarkhos kai poikilē* [ἀναρχος καὶ ποικίλη]) como “un abigarrado manto en que se combinan todos los colores (*himation poikilon* [ἱμάτιον ποικίλον])” (557 c, 558b). Es decir, la *poikilia* es, antes que nada, a ojos de Platón, una variedad no jerárquica.

Este tejido del que Platón se sirve para describir el igualitarismo democrático contrasta con la práctica del legislador-tejedor del *Político*, cuyo arte consiste en unir y separar las partes de la comunidad conforme a medidas exactas (*Pol.*, 282 b, 283 d-e). Es decir, en relación con un “justo medio” (*to metrion* [τό μέτριον]) y por lo mismo no

⁴⁹⁵ Esta posibilidad fue planteada en un registro cómico por Aristófanes en la ya mencionada comedia *Acarnienses*, donde Diceópolis pacta una tregua personal con los espartanos, habida cuenta de la destrucción que han sufrido sus viñas (*Ac.*, 512). Comete por tanto defeción al tiempo que critica la simbiosis entre democracia y militarismo vehiculada por el salario, que hace que el pobre esté ávido de guerra porque está deseoso de obtener plata (*Ac.*, 595-6).

conoce la justicia (*to dikaion* [τό δίκαιον]) (*Pol.*, 284 d). La *poikilia* por el contrario sería para Platón la obra de un tejedor que ignora o desconoce la justa medida de la variación. De ahí que sus telas provoquen una fascinación típica en mujeres y niños (*Resp.*, 557b 8). La *poikilia*, metáfora de la doble negación del mandar y ser mandado, designa estéticamente una experiencia de lo bello que, sin embargo, no participa en la idea de lo bello (Fine, 2021). La metáfora política vendría a referirse, en los mismos términos, a una multitud que no participa de la *polis* como idealidad transcendente y asentamiento amurallado. Antaño un concepto que remitía al lujo aristocrático proclive a la ornamentación innecesaria, Platón resignifica de manera interesante el término como sinónimo peyorativo de los muchos, permitiendo caracterizar la democracia como un “patchwork constitucional” (Villacèque, 2010). Lo que nos interesa es que, al hacerlo, despoja de institucionalidad al *dēmos*, término que no menciona en el libro VIII, empleando únicamente ‘los muchos’ (*hoi polloi*). Si la falta de institucionalidad nos resulta de especial interés es porque justifica nuevamente la referencia a los nómadas lotófagos en el sentido de que el debilitamiento del complejo *dēmos-polis* abriría la posibilidad de otro reparto, otro *nomos*. Es más, cuando Platón afirma que en una democracia cada uno puede llevar su género de vida alude justamente a esta plurificación de *nomoi* que su proyecto filosófico pretende rectificar. Pero esa plurificación desborda por definición el marco de proyección de la ciudad (igualdad restringida).

Merece la pena que nos demoremos de manera sucinta en algunos de los sentidos que el término *poikilia* adopta para comprender la operación de Platón. En primer lugar, parece enemiga de la virtud guerrera, especialmente tras las guerras persas. En el *Agamenón* de Esquilo la *poikilia* es el opuesto de la *andreia* o virtud guerrera: “Un hombre soy: me causa escalofríos / caminar sobre estos ricos bordados (*en poikilos* [ἐν ποικίλοις]) / quiero decir que me honres como a un hombre (*kat' andra* [κατ' ἄνδρα]) / sin bordados ni alfombras, por sí sola, / habla mi gloria ya...” (918-927). Si tenemos en cuenta el contexto histórico de la tragedia, lo que el fragmento parece sugerir es que la *poikilia* atenta contra la virtud cívica del ciudadano-hoplita de la democracia recién instaurada. Próxima a la *habrosynē*, al lujo afeminado, pero no únicamente, está fuertemente vinculada a un cambio perceptivo, vinculado a su vez al régimen visual y cromático, que acompañó la entrada en el periodo clásico.⁴⁹⁶ Desde el punto de vista del

⁴⁹⁶ Leslie Kurke (1992) percibe una tensión entre la expresión de los nuevos ricos y la revolución democrática, a raíz de la cual la *habrosynē* pasa ser una palabra sucia y feminizante en el siglo V, especialmente tras las guerras persas (identificando por tanto al bárbaro con la mujer).

color, la *poikilia*, tal como emplea el término Platón en el fragmento descrito, rompería con el principio de especialización cromática de la sociedad. Como analiza Adeline Grand-Clément (2012), el color sirve para delimitar esferas de identidad y estatutos sociales.⁴⁹⁷ En ese sentido, la *poikilia* no se confunde con la mera policromía, sino con una distribución no jerárquica del color “generada por alianza de materias, texturas y colores contrastados” que no concordaría con la idea de armonía platónica (Grand-Clément, 2018).

En el marco de la pintura de vasos, escribe Neer (1995), la *poikilia* entendida como patronaje de las superficies tiende a lo que especulativamente podríamos llamar una histerización de la expresión que irá perdiendo peso a medida que entremos en el periodo clásico. Artistas como Eufronio son precisos, pero no por un afán de realismo, sino por un deseo de expresión, por ejemplo en el cáliz de Heracles y el León de Nemea (ca. 515-510 a. C.) o en la copa de Teseo y Anfítrite (ca. 500-490 a. C.). En el segundo caso, ese efectismo es especialmente patente en la precisión de los pliegues de la ropa o los rizos del pelo. No tratamos aquí con un dibujo cuya finalidad sea comunicativa. La figuración arcaica en los vasos hace que el detalle sea un valor en sí mismo, lo que contribuye a una pérdida relativa de la coherencia de conjunto.⁴⁹⁸ El mundo clásico acentuará el elemento narrativo en detrimento del efecto de superficie (sin que ello implique, necesariamente, una disminución ornamental).⁴⁹⁹ Con el tiempo, el término irá ganando un peso teórico como concepto opuesto a lo simple y verdadero (Villacèque, 2008). El propio Neer (1995) escribe que la *poikilia* de los vasos preclásicos presenta una superficie más abigarrada “para engañar a la vista”. En *El Cíclope* de Eurípides se argumenta que Helena fue seducida por los “pantalones abigarrados (*poikilos* [ποικίλος])” de Paris (*Cyc.*, 182). Y Píndaro asocia la *poikilia* a la capacidad de engañar mediante fábulas (*mythoi*) “tejidas por variopintas mentiras (*pseudesi poikilois* [ψεύδεσι ποικίλοις])” (*Ol.* 1., 29).

⁴⁹⁷ “Las fronteras coloreadas delimitaban esferas de identidad, subrayaban la existencia de distintos estatus sociales, marcaban el espacio de la experiencia y señalaban las distancias entre el centro y los márgenes. El cromatismo proporcionó un modelo para concebir la alteridad. Mujeres de tez ‘blanca’, es decir, delicada y radiante; viejos canudos; extranjeros de piel negra, quemada por el sol, o pelirrojos de ojos azules, como bestias salvajes: todos llevaban en su cuerpo el estigma de su diferencia. El color también podía convertirse en un signo de excelencia: en la cima de una jerarquía cromática, con implicaciones políticas y sociales, se situaban los colores ‘bellos y buenos’, en consonancia con el ideal aristocrático” (Grand-Clément, 2012).

⁴⁹⁸ Esto es especialmente notable en el Vaso François de Ergotimos, cuyo trabajo de microincisiones es notable (ver Iozzo, 2018, pp. 19, 26-27, 30, 33).

⁴⁹⁹ En el pélice del pintor de Licaón la precisión en los pliegues queda disminuida. La profundidad escenográfica sin embargo se hace patente. Ver Caskey & Beazley (1931).

Su carácter tramposo hace que Platón la asimile a la facultad de las apariencias. En el *Fedón* leemos que “el mundo, si se mira desde las más altas alturas, se asemeja a una de esas esferas o bolas de colores (*poikilē* [ποικίλη]) cubiertas de parches de cuero, como las muestras (*deigmanta* [δείγματα]) que usan los pintores” (*Phd.*, 110B). Del orden, por tanto, de la apariencia,⁵⁰⁰ para Platón es la marca fenoménica de una naturaleza indefinidamente suplementable.⁵⁰¹ En esta línea leemos en el *Protágoras* en boca del sofista: “lo bueno es tan variado (*poikilon* [ποικίλον]) y heterogéneo (*pantodapon* [παντοδαπόν]) que incluso lo mismo que es bueno aquí para uso tópico en el cuerpo del hombre [el aceite], es malísimo para uso interno” (*Pr.*, 334b). Lo verdadero, por el contrario, es breve y conciso, como un discurso completo al que no le falta nada,⁵⁰² pero también como el manto de Sócrates (*tribōn*), versión aún más austera del típico *himation*.⁵⁰³ Resumiendo, filosóficamente la *poikilia* es del orden de lo inesencial y falso, así como de lo móvil y cambiante.⁵⁰⁴

En el plano musical, la *poikilia* será el sello de la llamada Nueva Música de la época clásica, problema que tiene especial relevancia en Platón. Sin entrar en cuestiones técnicas, podemos afirmar que la música gana mayor fluidez, complejidad y variabilidad. Los nuevos músicos se movían libremente de un ritmo a otro o de un modo a otro en “una misma composición” (Csapo, Murray & Wilson, 2004, p. 213). En su afán efectista, la gaita de Timoteo de Mileto imitaba la tormenta en el clímax de *Nauplio*. Timoteo incorporó además cuerdas adicionales a la lira, quizá para alcanzar el rango armónico de la gaita. Razón por la que, cuando actuó en Esparta, según una inscripción del siglo II a. C., los éforos le hicieron cortar las cuerdas adicionales de su lira (Prauscello, 2009, p. 173). La inscripción a la que Prauscello alude justamente a la *poikilia* como una de las razones por las que fue adoptada la decisión. El texto afirma que la multiplicidad de

⁵⁰⁰ El adjetivo *poikilos*, recuerdan Detienne y Vernant, remite a un tejido abigarrado, pero también al brillo de un arma, la ropa moteada de un cervatillo, el dorso de una serpiente (1976, p. 26). Este “abigarramiento (*bariolage*) de colores, esta maraña de formas produce un efecto de centelleo, de ondulación, de juego de reflejos, en el que el griego percibe como la vibración incesante de la luz”.

⁵⁰¹ En ese sentido, lo que Platón detecta en aquello que es *poikilos* se ajusta bien a lo que Giorgio Colli en *Apolíneo y Dionisiaco* detecta en el objeto del filólogo, es decir, una “dispersión fenoménica de la vida, ante un cúmulo de representaciones contrastantes que no permiten que se aviste la esencia” (2020, p. 33).

⁵⁰² Así, en *El político* establecerá, en relación con el exceso y el defecto, la medida de lo bueno y lo malo. Lo que excede “la medida natural... ya se trate de palabras, ya de obras, ¿no hemos de decir que viene a ser esencialmente aquello en que entre nosotros se distinguen (*diapherousi* [διαφέρουσι]) los malos y los buenos (*kakoi kai agathoi* [κακοὶ καὶ ἀγαθοί])” (*Pol.*, 283 e).

⁵⁰³ El símil del tejido tiene un valor cultural, en el sentido en que los griegos clásicos no conocían de primera mano sino la lana, el lino y ciertas pieles (Flacelière, 1989, p. 188). Sin embargo, hay gradaciones en la ornamentación y sencillez. El *tribōn* es “un *himation* sencillez, de tela tosca y sin ningún adorno como el que llevaban los filósofos” (p. 192).

⁵⁰⁴ “Vecino de *poikilos* es el término *aiolos*: lo rápido, móvil y cambiante” (Detienne, 1976, p. 27).

cuerdas (*polykhordia*) viste la musa de “ropas innobles y abigarradas (*agennē kai poikilan* [ἀγεννή καὶ ποικίλαν])” (p. 174). Lo cierto es que la Nueva Música fue percibida como impía y alegal (*paranomos*) (Rocconi, 2016). Pero lo que nos interesa en Platón es que el filósofo juega con la ambigüedad semántica entre *nomos* como canción y *nomos* como ley,⁵⁰⁵ por ejemplo cuando en *Leyes* afirma: “quede pues, como dogma, decimos, esa cosa extraña de que los cantos (*ōdas* [ὠδὰς]) se nos hayan convertido en leyes (*nomous* [νόμους])” (L., 799e). O en la *República*: “no se pueden cambiar los modos musicales (*mousikēs tropoi* [μουσικῆς τρόποι]) sin cambiar las leyes de la ciudad (*politikōn nomōn* [πολιτικῶν νόμων])” (424c).

El juego con la polisemia entre *nomos*-canción y *nomos*-ley es quizá retórico en Platón, pero no deja de ser ilustrativo. Al fin y al cabo, la música apunta, tal como argumenta Zartaloudis, a “cualquier melodía con una identidad de carácter definida: las canciones de los pájaros, la canción de un o una plañidera, las varias canciones en el repertorio de un músico, etc.” (2020, p. 373). Uno de los empleos arcaicos más conocidos de *nomos* en un sentido musical es el poema de Alcmán (620 a. C.): “Y conozco el canto (*nomōs* [νόμως]) de todas las aves” (40P). Alcmán conocería los modos/maneras melódicas de los pájaros, su reparto musical y estético. En el siglo V a. c. Heródoto recoge en el conocido pasaje del aedo Arión el canto del *nomos* ortio, modo musical que se retrotrae al siglo VII a. C., aunque no tengamos un testimonio tan antiguo del término (Rocconi, 2016)⁵⁰⁶. Aristófanes recoge también en *Ranas* el canto del *nomos* citarédico (*Ra.*, 1282)⁵⁰⁷. Emmanuel Laroche escribe que los empleos musicales de *nomos* como “arreglo propio de cada tema musical” remiten al verbo *nemō* (νεμω) como “yo dispongo, yo reparto, yo reglo” (1949, p. 170).⁵⁰⁸

En línea con Laroche, Zartaloudis escribe que, si el sentido prioritario de *nomos* como “asignación/distribución-reparto” (*allotment/distribution-sharing*) es correcto, *nomos* podría referir a “una forma convencional de práctica melódica” inscrita en un contexto social más amplio (2020, p. 374).⁵⁰⁹ Disposición, ordenamiento y arreglo de la

⁵⁰⁵ LSJ, s.v. νόμος: “II. a musical mode or strain”.

⁵⁰⁶ El relato cuenta que Arión tomó la cítara antes de ser arrojado por la borda de un navío corintio y “entonó el *nomos* ortio” (*nomon ton orthion* [νόμον τὸν ὀρθιον]) (Hdt., 1. 24 5).

⁵⁰⁷ “No hasta que hayas oído otra serie de cantos construida a partir de odas de citaristas” (*tōn kitharōdikōn nomōn* [τῶν κιθαρωδικῶν νόμων]) (*A.*, *Ra.*, 1282).

⁵⁰⁸ Así, Laroche identifica que el adjetivo raro *anomōs* (ἄνομος) significa “que desafina”, así como su variante *eknomōs* (ἔκνομος) (1949, p. 171).

⁵⁰⁹ De ahí la relación entre los legisladores arcaicos y la música. Plutarco apunta de hecho a una posible anterioridad del canto respecto a la ley cuando recoge que Solón debió intentar expresar sus leyes en la forma de versos épicos antes de publicarlos (*Sol.*, 3). También hay testimonios de que las leyes (*nomoi*) del

materia fónica, el *nomos*-canción puede ser descrito como la “distribución/difusión de sonido y voz” (p. 383). En este sentido distributivo, *nomos* en un sentido laxo podría referirse a un rango amplio de *performances* musicales y sus variaciones locales o geográficas, es decir, a su reparto o *partage* en el sentido que Rancière da al término.⁵¹⁰ Esta tesis se ve reforzada si tenemos en cuenta que la experiencia de la música como *mousikē* aúna diferentes sentidos: la mirada, el movimiento, el sonido, ciertas cualidades táctiles y quizá olfativas que tienen que ver con una experiencia musical del mundo entendido con un contexto práctico amplio en el que la música se inscribe (LeVen, 2013). Ello permite inferir que la experiencia musical sería indisociable, creemos, de cierto facetamiento musical de la realidad, como un aspecto en la creación de formas de vida, incluida la elaboración de reglas o normas más o menos laxas.

Es posible, por tanto, que Platón hubiera intuido la matriz distributiva común de *nomos* como canción y *nomos* como ley, sin identificar los términos en un sentido técnico, pero siendo quizá consciente de que el hecho de que la experiencia musical como experiencia cosmopoética haga cambiar los modos musicales tiene una carga mayor que una mera variación estilística o una moda y ponga en peligro el reparto cívico y soberano de la ciudad. De ahí quizá que la experiencia musical de la *poikilia* esté llena de peligros. En primer lugar, porque la *poikilia* acentuaría la tendencia propia de la música a la variación y la plurificación. Esta tendencia está bien atestada en Píndaro. En la *Pítica XII* Píndaro menciona que Atenea inventó una “melodía de muchas cabezas” que imitaba un lamento (22). También afirma que las Musas cantan “todo tipo de tonadas” (*pantoión nomōn* [παντοίων νόμων]) y bailan en torno a una lira de “siete lenguas” (*Nem.*, 5. 21-25). La lira es variada en el sentido de una multitonalidad abigarrada en la *Olímpica III*: “mezclar la lira de varios acentos (*poikilogaryn* [ποικιλόγαρυν]), y el clamor de las flautas y el puesto de las palabras” (9). En Hesíodo el ruiseñor, ave emblemática en la tradición griega, es caracterizado como abigarrado (*poikilodeiros*), haciendo también referencia, quizá, a su variado canto (*Op.*, 203). El ruiseñor es caracterizado en Homero

legislador arcaico Carondas (siglo VI a. C.) son cantadas por los mazacenos, mediante la figura del *nomōdos* (*Str.*, 12. 2. 9). Y las leyes de Esparta fueron versificadas por Terpandro (Zartaloudis, 2020, p. 389).

⁵¹⁰ Leemos en el *Himno homérico a Apolo* (ca. 586 a. C.): “Pues en cada lugar a tu alrededor, Febo, todo rango de canción (*nomoi* [νόμοι]) ha sido cantado” (HH3 20). Alberto Bernabé traduce “hay pasto (*nomoi* [νόμοι]) para el canto en tu honor”. En ambos casos el valor de *nomos* es distributivo en un sentido no jurídico. En el segundo caso, la traducción resuena con la apreciación de Zartaloudis según la cual *nomos* ha de ser aquí traducido en un sentido pastoral o musical (como tipos de melodía); es una cuestión abierta en la que no podemos entrar. En todo caso el recurso retórico “pues en cada lugar” parece aludir a la movilidad de la canción del poeta (“la canción del poeta ‘viaja’ y, por lo tanto, tiene que atender a la gama de canciones apropiadas para todos los lugares” (Zartaloudis, 2020, p. 380).

justamente por su multitonalidad.⁵¹¹ Y es así como es designada la ninfa Casandra en el *Agamenón* de Esquilo, donde hallamos un empleo técnico de *nomos* como canción: “entonas un lamento por tu suerte (*nomon anomon* [νόμον ἄνομον]) / cual pardo ruiseñor / insaciable de llanto” (1141).

Esta intimidad de la práctica musical y la variación o diferenciación hará que Platón proponga que “no haya innovaciones (*mē neōterizein* [μὴ νεωτερίζειν]) contra lo prescrito (*para tēn taxin* [παρὰ τὴν τάξιν])” (*Resp.*, 424b). La ciudad platónica debe dar con los ritmos adecuados para una vida ordenada y, ante todo, “no buscar en ellos complejidad ni gran variedad (*mē poikilous* [μὴ ποικίλους]) de elementos rítmicos” (*Resp.*, 399e). Si Timoteo incluyó más cuerdas en su lira, Platón querrá eliminar, entre otros, los instrumentos policordes y poliarmónicos por exóticos y complejos (*Resp.*, 399c). Ante la variedad de estilos, la estrategia de Platón consistirá, especialmente en *Leyes*, en rectificar la música estableciendo por ley “las melodías que se muestran rectas (*orthotēta* [ὀρθότητα]) por naturaleza” (*L.*, 657a).⁵¹² Esta rectitud tenderá a acentuar los elementos representativos, en detrimento, por ejemplo, de instrumentos como la flauta, que arrebató al interprete el *logos*, su capacidad de hablar o cantar.⁵¹³ En su tentativa de dominar y economizar la variación musical, Platón afirma que el modelo a imitar es el egipcio, donde las formas de expresión artística no han cambiado en miles de años (*L.*, 656b). Pero creemos más importante aún remarcar el hecho de que en Egipto todas las melodías tienen un único autor: Isis. La variedad musical encuentra aquí su amarre, su principio y su unidad, en un primer músico (*L.*, 657a). Es así como Platón garantizaría la sujeción del canto a la función soberana.

Todos estos ejemplos dan cuenta de la tendencia anarquizante de la *poikilia* como variación errática, especialmente relevante a nuestros ojos en su proximidad con la práctica musical. No le falta razón a Giorgio Agamben, por tanto, cuando afirma que “la filosofía se afirma como crítica y superación del ordenamiento musical de la *polis* ateniense” (2016, p. 142). Y no es casual que Platón privilegie los modos dorios y frigios por su capacidad de despertar ardor guerrero (*Resp.*, 399c).⁵¹⁴ Es decir, Platón privilegia

⁵¹¹ En el fragmento ya citado: *Od.*, 19. 521.

⁵¹² Sobre las Musas y la rectitud: *L.*, 658b.

⁵¹³ Aristóteles escribe: “la flauta tiene para la educación el inconveniente de impedir el uso de la palabra (*logō* [λόγῳ])” (*Pol.*, 1341 a). Además, la flauta excita al joven. Ateneo de Naucratis recogerá este perjuicio y afirmará: “Al tañedor de ‘aulós’ los dioses no le infundieron inteligencia, sino que con el soplo se le escapa volando” (337 F).

⁵¹⁴ Desde el punto de vista de los modos musicales (lidio, jonio, mixolidio, dorio), el modo dorio es el único que Platón toma como válido, excluyendo los modos orientales: lidios, jonios y mixolidios (*Resp.*, 398e).

los modos musicales más aptos para la defensa de la ciudad, cuya estructura hemos analizado en los capítulos precedentes, a riesgo de que bajo hechizos de la *poikilia* sea abandonada por unos habitantes dados a la huida. Justamente, la experiencia de la belleza aparente es móvil, se mueve “errante” entre el ser y el no ser (379d). Habría por tanto una relación entre la movilidad y la experiencia de la *poikilia* que entraría en contradicción con el reparto cívico del espacio.

En el plano musical, las propias Musas son vagabundas. Como muestra Andrew Barker (2010), las Musas comparten con divinidades como las ninfas un modo de distribución rupestre, pastoral quizá, pues habitan en montañas, flancos o ríos, pero no en palacios. Ellas mismas se desplazan y llegan a pie al Olimpo mientras con sus pies hacen resonar la tierra a cada paso (*Th.*, 68-71). El sonido aquí es la huella reverberante del trayecto que emprenden las Musas. Aunque lleguen a los templos de los dioses soberanos y sean fuente de los himnos dedicados a su fama, la naturaleza de su sonido no es ella misma soberana y tiende a una proliferación resonante y espacialmente compleja:⁵¹⁵ “la voz de lirio de las diosas que se extiende por todas partes (*skidnamenē* [σκιδναμένη]), y resuenan (*ēkhei* [ἤχει]) las cumbres del nevado Olimpo, y los hogares de los inmortales” (*Th.*, 40). Sujeta a las variaciones tonales y espaciales del eco, su sonido es índice de una distribución dislocada y variable del sonido. No en vano, su música se compara al de las cigarras, que envuelven mediante el sonido a sus oyentes extendiéndose, precisamente, como un paisaje (Barker, 2010).

El proyecto musical de Platón consiste principalmente en la reconducción de este elemento móvil y plural del hecho musical, pero también de la estética de la *poikilia*, que tal como hemos visto queda estrechamente vinculada a ella y Platón toma en consideración de manera acusada. Es esencial comprender la filiación entre los mitos de fundación, la *polis* y la reflexión platónica desde este punto de vista. La *Teogonía* es un testimonio valioso del ordenamiento y jerarquización sonora del universo. La victoria de Zeus sobre Tifón, con sus voces (*phōnai*) terribles, su eco, así como sus lenguas variadas y animalizantes, asegura el ordenamiento sonoro del mundo, indisociable del reparto de prerrogativas que el dios oficia (*Th.*, 829-835). El desorden polifónico de Tifón es

⁵¹⁵ “Esta compañía idealizada de cantantes y bailarines se sitúa siempre fuera del mundo civilizado, en los lugares salvajes de las montañas, entre las cumbres rocosas y los arroyos y bosques [...] a veces cantan en el palacio de los dioses en el Olimpo, y en el mundo humano sus santuarios estaban a menudo cerca de las ciudades o incluso dentro de ellas; pero sus hígados imaginarios no están centrados en las ciudades como los de los Olímpicos y algunas divinidades menores, ni en las tierras de cultivo, y sus hogares no están en templos o casas o palacios” (Barker, 2010).

antitético con la estructuración fónica del universo, de ahí que sea reducido a la mudez. En contraste, los sonidos con los que Zeus se impone constituyen la “cartografía del cosmos como terreno bajo la soberanía de Zeus” (Goslin, 2010). Es decir, la polifonía de Tifón, el reparto plural del sonido, es incompatible con el reparto catastral del suelo soberano (apropiación/asignación de la tierra). Lo interesante para nosotros es que Tifón, como las Musas, es una figura del carácter variado y policéfalo del sonido,⁵¹⁶ monstruoso o no.⁵¹⁷ Platón, que ha elevado los mitos de soberanía a rango de reflexión filosófica, emprende un proyecto semejante. El orden de la ciudad exige para el filósofo rectificar su existencia musical adecuándola a su existencia jurídica. Desde el punto de vista de la *poikilia*, entendida como una variedad no jerárquica, esa rectificación pasa por establecer un orden de prioridades (entre lo ornamental y lo esencial, entre el *ergon* y el *parergon*) que haga que la variedad participe de lo bello como los ciudadanos participan de la ciudad.

3. 3. Aristófanes. La *polis* en *Aves*

Se tiene habitualmente a Aristófanes como un comentarista de su tiempo. Es cierto que sus comedias quedan impregnadas de detalles coyunturales y momentos históricos que atravesaron su ciudad, desde rencillas personales a problemas que involucran la ciudad en su conjunto como la guerra. Lo que nos interesa a nosotros es que, a menudo, por ejemplo en *Aves* pero también en *Lisístrata*, Aristófanes no solo dialoga con aspectos coyunturales de su tiempo, sino que toma la *polis* como objeto de interrogación. Consideremos la obra *Acarnienses* (425 a. C.). En primer lugar, juega con el desacople entre individuo y ciudad al proponer como trama inverosímil que un campesino, harto de ver sus campos devastados, pacte una tregua a título individual con el enemigo (*Ac.*, 33, 230-2). Es decir, la trama desajusta aquella relación fundamental que hace de la *polis* una unidad: la relación entre cada parte y la totalidad de las partes. Por otro lado, *Acarnienses*

⁵¹⁶ LSJ, s.v. παντοῖος.

⁵¹⁷ “Y de sus hombros salían las cien cabezas de una temible serpiente, titilando con lenguas oscuras. Los ojos de sus maravillosas cabezas destellaban fuego desde debajo de sus cejas. Y el fuego ardía desde todas sus cabezas mientras miraba. Y había voces en todas sus espantosas cabezas, emitiendo una voz múltiple e ilimitada: pues a veces emitían sonidos (de tal manera que los dioses podían percibirlos, otras veces emitían el sonido de un toro bramando, irresistible en su fuerza, y altivo en su voz, otras veces el sonido de un león de corazón desvergonzado, otras veces un sonido como de cachorros, una maravilla de oír, otras veces siseaba, y la alta montaña” (*Th.*, 824-835).

pone en entredicho un problema que hemos analizado ya, la simbiosis entre economía de guerra y democracia, cuando se señala la convergencia de intereses de los remeros y las campañas militares.

Cuando Diceópolis se dirige al general o estratego Lámaco afirma justamente que es un “vil mercenario” (*mistharkhidēs* [μισθαρχίδης]) (Ac., 597). El problema al que el personaje alude es el sueldo que perciben los soldados, el *misthos* que, no solo servía para participar en las sesiones de la asamblea, sino que incentivaba la disposición a participar en campañas bélicas, especialmente en algunos sectores de la población que veían en la guerra un sustento cotidiano. Lo que resulta interesante es que Aristófanes menoscaba los motivos ideológicos de la guerra con Esparta para poner de relieve la economía de guerra ateniense, describiendo su ímpetu naval y militar: “la ciudad se habría llenado del tumulto de los soldados y el griterío alrededor del trierarca, del pago del salario, de paladíos dorados, del bullicio bajo el pórtico, del racionamiento de víveres, de odres, de estobos, de gente comprando cántaros, de ajo, aceitunas, cebollas en redes [...]” (Ac., 545-550). Aristófanes detecta por tanto uno de los motivos tras el expansionismo militar: la relación entre incentivo económico y proyección militar. A pesar de que la oposición entre la vida noble del agricultor y la guerra sea quizá ingenua, lo que nos interesa es que Aristófanes apela en todo momento a la *polis* como unidad económico-militar (205, 499, 696). Su mofa a los “sufrimientos trágicos” al comienzo de la comedia (9) se ha de leer como una mofa a los ideales cívicos militares. En coherencia la obra concluye con una mofa a la victoria militar en general, estandarte de la virtud ciudadana (1228).

Por tanto, e independientemente de las posiciones políticas particulares que tuviera, Aristófanes parece cuestionar en su alegato de paz algunos aspectos determinantes que configuraban la *polis* como unidad histórica. Si ponemos ahora el foco en la que se considera su obra más brillante, *Aves* (414 a. C.), lo primero que llama la atención es la dificultad que la tradición ha tenido para capturar el tema central de la obra. Teniendo esto en cuenta, nuestra tentativa será justamente eso, una tentativa, pero creemos que no carente de coherencia.⁵¹⁸ La historia narra la aventura de dos ciudadanos atenienses, Pisetero (*Pisthetairos*) y Evelpidés (*Euelpidēs*), que hartos de su ciudad se embarcan en una empresa colonizadora para liberarse de preocupaciones, gravámenes y

⁵¹⁸ “*Aves* es única en el repertorio aristofánico por la obstinación con que ha resistido a los intentos de captar su tema general. ¿Es la obra que vio por primera vez el público ateniense en la Gran Dionisia del 414 a.C. una alegoría de la Expedición a Sicilia, una parábola sobre la naturaleza humana, otra crítica de la modernidad y la técnica sofística, pura fantasía, o una mezcla de todo ello?” (Dobrov, 1990).

litigios atenienses, estableciéndose en otro lugar (*Av.*, 27-48). Buscan a Tereo, figura mítica transformada en una abubilla o upupa (*Upupa epops*) que, por sus revoloteos y vuelos, creen los expedicionarios que puede ayudarles a encontrar el lugar adecuado (46).⁵¹⁹ Acabarán fundado una paradójica ciudad en los aires con las aves de la que Pisetero se erigirá tirano (1708).

La comedia se presta a múltiples lecturas. Es a veces interpretada como una comedia en la que el tema justamente se esfuma en un juego libre de signos y referencias (Whitman, 1964; Dobrov, 1990). En contraste, Willam Arrwosmith (1973) elabora un extenso y rico análisis de la obra en clave política. El autor interpreta que el reino de los pájaros que fundan los colonizadores, un reino que no tiene límites salvo los que marca el espacio aéreo, es una alegoría del expansionismo ateniense y su amor (*eros*) por su propio acrecentamiento. La ausencia de límites territoriales es aquí interpretada a la luz de la sentencia de Alcibíades, ya mencionada, según la cual “no nos es posible calcular exactamente el territorio sobre el que queremos imperar (*arkhein* [ἄρχειν])” (Th., 6. 18 3). El *nomos* pastoral, es decir, el espacio como espacio libre, es interpretado como mero espacio apropiable. En el extremo contrario, Whitman y Dobrov interpretan la comedia a la luz del sinsentido que atraviesa la obra y el carácter errático y embustero del héroe cómico que Cedric Whitman caracteriza como *alazōn* (ἀλαζών). Para Whitman Aristófanes elabora una “anatomía de la nada”, entendida como una “textura finamente tejida de juegos de palabra” (1964, p. 173). Por su parte Dobrov (1990), desde un punto de vista posestructuralista, interpreta que lo propio de la comedia es el continuo diferimiento (*deferral*) de su sentido.

Lo cierto es que ambas lecturas nos parecen coherentes. Pero lo que nos llama la atención es que, tanto en el caso de Whitman como en el de Arrowsmith, se presta atención a los motivos pastorales que atraviesan la obra, con especial énfasis en la polisemia de *nomos* que venimos analizando. En particular, el segundo autor se ve obligado a añadir una nota a su artículo mencionando la ambivalencia de *nomos* como ley

⁵¹⁹ La historia se apoya en el mito de Tereo y Procne que, en la recolección de Apolodoro, narra cómo, teniendo un hijo con Procne, Tereo sedujo a Filomela haciéndole creer que Procne había muerto, mientras la ocultaba. Tras desposar a Filomela Tereo le corta la lengua, pero la mujer pudo mediante signos contarle todo a Procne, quien a su vez buscó al hijo de Tereo Itis, sirviéndoselo como comida. Una vez reconocido el acto de canibalismo, Tereo las persigue con un hacha, pero al verse acorraladas se da una triple metamorfosis: Procne se vuelve un ruiseñor, Filomela una golondria y Tereo una abubilla (Apollod., 3. 14. 8). Procne hará aparición en el drama a guisa de flautista y ruiseñor.

y *nomos* como pasto (*nómos/nomós*). Aristófanes haría referencia, entiende el autor, a un reino pastoral formado por pájaros en clave nostálgica. Whitman habla de un “un mundo despreocupado de felicidad pastoral” al tiempo que analiza la letra errante de la obra (1964, p. 168). Desde nuestro punto de vista, lo interesante de la comedia es que hace converger ambos aspectos, el político y el pastoral, en el sentido en que el cuestionamiento de la *polis* se lleva a cabo mediante un cuestionamiento de su estructura espacial. Es decir, al explotar la polisemia jurídica, pastoral y musical de *nomos*, el comediante estaría cuestionando la forma misma de la vida política. La incorporación de la ambivalencia del término *nomos* como elemento constitutivo del juego cómico introduce el problema de la distribución (*nemō*), no como tema, sino en el espacio conceptual mismo de la obra. Esta es quizá la razón por la que toda interpretación que pretenda ser perfectamente ajustada estará abocada al fracaso. Aristófanes, en *Aves*, habría abierto, creemos, un ámbito de interrogación propio. Al fin y al cabo, lo pastoral no designa aún un género estilístico, sino que se presenta como un motivo mediante el cual se elabora el problema filosófico-político mismo.

La obra no tarda en presentar un espacio sin orientación clara. En contraste con el espacio agrícola, marcado como hemos descrito por sus trayectorias regulares, o el espacio policial cívico o imperial, los protagonistas se presentan estando ya extraviados. Aristófanes nos pone en una situación en la que el retorno a la patria o *nostos* queda impedido de antemano. Hay cierta irreversibilidad en la pérdida de los personajes que aborta de antemano toda reconciliación: “P.—¿Podrías tú volver a hallar la patria desde aquí? E.—No por Zeus” (*Av.*, 10-11). Caminan por un lugar en el que no hay camino (*hodos*) y marchan “errantes (*planōmetha* [πλανώμεθα] a la búsqueda de un lugar libre de preocupaciones (*topon apragmona* [τόπον ἀπράγμονα])” (44). En su extravío sin retorno, cuando encuentran a Upupa-Tereo este “abre el bosque (*anoige tēn hylēn* [ἄνοιγε τὴν ὕλην]) para que puedan salir de una vez” (92). Una vez fuera, el ave les propone una vida sin dinero en la que se nutrirán de lo que “los jardines dispensan” (*nemomestha* [νεμόμεσθα]) (159). Vida sin dinero, por tanto, sin un capital o tesoro que proteger, el hombre-pájaro, al contrario que el efebo y futuro hoplita, “no permanece en el mismo sitio” (*en tautō menōn* [ἐν ταυτῷ μένων]) (170). Las aves carecen de marca definida, son *atekmartos* (ἀτέκμαρτος), es decir, no tienen marcadores o límites (*tekmar*) como recuerda David Konstan (1990). Son por ello “inestables” (*astathmētos* [ἀστάθμητος])” (*Av.*, 179).

Cuando Aristófanes escribe que Procne y Upupa-Tereo son *synnomos*, quiere decir que comparten comida en un sentido pastoral.⁵²⁰ Y cuando tras la súplica de Upupa-Tereo Procne libera “las melodías (*nomous* [νόμους]) de los himnos sagrados”, los hace compañeros de canto como recuerda Dora C. Pozzi (1986). Lo observamos de manera más clara cuando en la Parábasis primera leemos cómo el coro se refiere a Procne como un ruiseñor, “compañera de mis cantos” (*synnome* [συννομέ]) (*Av.*, 678). Aristófanes parece jugar con la relación polisémica entre el *nomos* pastoral y el *nomos* musical como cualidades del modo de distribución de los pájaros en el mundo. Por ejemplo, la multitonalidad del ruiseñor a la que venimos aludiendo, como figura del canto abigarrado, se describe mediante el eco: “Puro, avanza por el denso ramaje, el eco (*ekhō* [ἤχῳ]) hasta la morada de Zeus” (215). En otra instancia en la que se hace mención a *nomos* en su sentido musical el himno es referido justamente a Pan, dios equívoco del ruido o el sonido (745). Este reparto musical y sonoro es referido, por otro lado, a un tipo pastoral/nomádico de habitar que entra en contradicción con el reparto agrícola del espacio. Las aves que moran/pastan (*nemontai* [νέμονται]) en “los campos bien sembrados de cultivo (*agroikōn* [ἀγροίκων])” (230). Aunando las cualidades musicales y pastorales Aristófanes caracteriza las aves como un “pueblo de veloces recolectores de grano, que lanzan un delicado grito” (232-3). Podemos concluir que lo que las aves ponen en cuestión es el *bios geōrgikos*, con su régimen espacial, reproductivo o económico específicos, indisociable de la democracia y su ciudad.

Es este, a nuestro juicio, uno de los problemas centrales de la obra. Y es en virtud de estas cualidades como Aristófanes dará a entender que lo deshonroso según la ley (*nomos* jurídico) no lo es para las aves (*Av.*, 755). El mundo pastoral es una suerte de inversión del mundo agrario. En este despliegue de motivos pastorales el motivo de la *poikilia* no está, de hecho, ausente. La voz de la flauta, que hemos de recordar presenta una voz sin *logos*, es calificada de abigarrada o “iridiscente” (*poikilē* [ποικίλη]) (739). De manera decisiva, la canción que avanza por el ramaje, con todas las connotaciones pastorales que esta travesía tiene, es solidaria con la inversión de la ley como estatuto político. Por ejemplo, la condición del esclavo es invertida mediante el recurso de la *poikilia*. Si entre los fundadores de esta extraña comunidad hay algún esclavo con un estigma en la piel, se le renombrará “francolín multicolor” (*poikilos* [ποικίλος]), recualificando así su estatus (761).

⁵²⁰ También en *Av.* (239).

Al poner en alza todo aquello que la *polis* ha degradado (la libre movilidad, la equivocidad, el abigarramiento), Aristófanes compromete la existencia cívica en su conjunto. De hecho, en este mundo que el cómico ha elaborado, el honor como estima de sí pero también como dignidad jurídica deja de tener pertinencia. David Konstan (1990) detecta, creemos correctamente, que los pájaros son *atimos*, es decir, deshonrados o deshonrosos y desprovistos de unos derechos jurídicos que no echan *a priori* en falta.⁵²¹ Es así como podemos comprender cómo las aves presentan una perfecta oposición al código de virtud militar y cívico al afirmar. Por ejemplo: “para nosotras huir no es una vergüenza” (*Av.*, 768). Podríamos afirmar que la fuerza distributiva musical o pastoral tiene mayor fuerza que la fuerza de ley del *nomos* jurídico. Que el código de virtud, así como la consideración jurídica de *nomos*, dependen del problema de la delimitación territorial queda ejemplificado en el fragmento previo en el que se discute la fundación de la ciudad. En el primer encuentro con Upupa-Tereo, Pisetero plantea el problema de fundar (*oikizō*) una ciudad (173). Aristófanes juega entonces con los términos *polos* y *polis*, es decir, cielo o bóveda celeste y ciudad: “U.—¿El polo? ¿En qué sentido? P.— Como quien en la tierra dice ‘el lugar’. Porque polariza (*poleitai* [πολείται])⁵²² todo lo que mueve y todo pasa por él, se llama polo (*polos* [πόλος]), y una vez lo colonicéis y fortificuéis, se llamará *polis* en vez de polo. De este modo, tendréis dominio (*arxēt'* [ἄρξετ']) sobre los hombres como si fueran langostas. Y en cuanto a los dioses, los haréis morir de muerte ‘melia’” (179-186).

Este pasaje es de especial relevancia. El término *polos* remite aquí a cielo en un sentido coloquial, pero también a la bóveda celestial que gira en torno a un eje y cuya extensión no queda delimitada territorialmente.⁵²³ El producto de su delimitación es justamente la *polis*, razón por la cual hay dominio (*arkhē*) sobre hombres y pueblos. La referencia al “hambre melia” hace alusión al enfrentamiento entre melios y atenienses arriba mencionado (cap. 2. 4. 5). Aristófanes parece sugerir que el parcelamiento que reduce una extensión indefinida a una ciudad es idéntico a la constitución de una posición de dominio. Mandar y amurallar serían dos aspectos del mismo gesto constituyente. En

⁵²¹ Ver el contraste con *Ranas* (692).

⁵²² LSJ, s.v. πολέω. “I. intr., go about, range over, haunt, go”.

⁵²³ Thiery (1997) traduce “immensité”, Van Daele (1962) como “site” en francés a partir de “esfera” y Eugene O'Neill (1938), como “pole”. En LSJ s.v. πόλος se recogen los sentidos habituales de “cielo” pero se incide también en el sentido de “eje” (*axis*). Así lo interpreta Ghislaine Jay-Robert (2007). Si tenemos en cuenta la definición de LSJ, y teniendo en cuenta la consideración de Van Daele, parece que la traducción de Lena Belzaretti (2017) en la que nos basamos es matizada y acertada. Al fin y al cabo, la comedia concluye con la síntesis del plano pastoral y el cívico. Es decir, el cielo no está parcelado, pero es concéntrico, cualidad que acompaña la tensión de la ciudad aérea del final.

ese sentido, el parcelamiento es presentado como la antítesis del mundo pastoral/musical descrito. El mando supone, entre otras cosas, la obligación a una comparecencia eventual de la que los protagonistas justamente huyen (un litigio, un gravamen o una leva militar son las formas de imponer una presencia en el interior gobernable de la ciudad).⁵²⁴

Heidegger también recoge el juego de palabras en su comentario de *Antígona en Hölderlin's Hymn "The Ister"* (1996). Para el autor la *polis* (πόλις) es “*polos* (πόλος), es decir, el polo, la voluta (*Wirbel*) en la cual y en torno a la cual todo gira” (p. 81). Este carácter esencialmente “polar” de la *polis* es lo que otorga “estatus” y “la palabra ‘estatus’ (*status*) significa ‘estado’ (*Staat*)”, escribe Heidegger. Su interpretación es interesante porque recoge el carácter autocentrado de la cohabitación política implícita en la fundación. El autor alemán interpreta que este gesto es lo que vincula el estatuto con el Estado. Aristófanes también explica que el *polos* es la localidad, *topos*, de la *polis*, su sitio o territorio. Ahora bien, en la comedia la relación *polos-polis* queda atravesada por una ambigüedad: sirve para explicar la ciudad pero también para, mediante una tergiversación verbal, arruinar los fundamentos de la nueva ciudad. La bóveda celeste aún a dos características incompatibles desde el punto de vista de la localidad sedentaria: una espacialidad libre que no admite cimiento alguno y una interioridad esférica que hacer girar todo en torno a un eje. La bóveda celeste también es concebida como una esfera perfecta en su interioridad pero ciega al exterior; al contrario que la ciudad, es incapaz de garantizar la estabilidad de un asentamiento.⁵²⁵ Es importante retener esta ambigüedad que recoge los rasgos del *nomos* de la tierra y el *nomos* pastoral, porque permite, simultáneamente, proyectar y arruinar la síntesis espacial pastoral/cívica en la apoteosis final de la comedia.

La referencia al diálogo melio es también interesante por dos razones: la primera, ya mencionada, porque hace alusión al dominio y la subyugación; la segunda, porque apela a un elemento clave de la trama, a la situación de la ciudad de los pájaros entre el mundo de los dioses y el de los hombres. Como remarca David Konstan (1990) de manera oportuna, la ciudad de las aves también está en el centro: “entre (*en mesō* [ἐν μέσῳ]) ellos y la tierra, está, fuera de duda, el aire” (*Av.*, 187). La ciudad de los pájaros constituye una suerte de peaje mediante el cual se puede controlar que los dioses reciban o no sacrificios.

⁵²⁴ Una vez amurallado el cielo reclama a Zeus la *arkhē* (*Av.*, 554).

⁵²⁵ Como escribe Ghislaine Jay-Robert (2007), para construir la “ciudad de los Chorlitos” se pasa de una inmensidad abierta (el cielo) a un mundo esférico cerrado, estableciendo una nueva analogía entre la bóveda y la ciudad (que no las reduce una a otra).

Así, oímos en boca de Prometeo, al final de la obra que “Zeus está muerto” a causa de la ausencia de sacrificios propiciada por la colonización estratégica del aire (1513). Pero ¿es este *meson* idéntico al *meson* cívico? Aristófanes juega nuevamente con la ambigüedad espacial. Por un lado, es un nuevo centro en el sentido que otorga el poder de interrumpir las ofrendas de los mortales a los divinos. Ello interrumpe el acto en relación con el cual se establece justamente la comunidad política como comunidad definida, el sacrificio.⁵²⁶ Por otro lado, sin sacrificios no hay en sentido estricto guerra. La ciudad aérea está por tanto situada estratégicamente en un lugar en el que la comunidad de la guerra, como comunidad del suelo y comunidad del sacrificio, es anulada. En ese sentido, el *meson* de la ciudad de los pájaros es la negación del *meson* de la ciudad política.

Además, la ciudad de los pájaros no llega a constituirse en torno al centro, a pesar de que Aristófanes presente en tono burlón los elementos mediante los cuales se forma. En la ciudad de los pájaros, de la que Pisetero será el tirano, no dejan de entrar magistrados. Como en cualquier otra colonia, entra en escena un geómetra o geónomo con la finalidad de “tomar las medidas del aire para vosotros y dividirlo en lotes” (995-6, ver. cap. 1. 7.). Lleva consigo todo tipo de instrumentos para llevar a cabo la medición: “mediré aplicando la escuadra verticalmente para que el círculo se te haga cuadrado y en el centro una plaza (*agora* [ἀγορά]), y calles rectas (*orthai* [ὀρθαὶ]) conducentes a ella, al centro mismo (*meson* [μέσον]), tal como de una estrella de forma circular” (*Av.*, 1004-1008). Pero el geómetra es expulsado mediante mofas. La ciudad aérea se queda por tanto planta ortogonal, sin ágora ni centro. Esta indeterminación espacial de la ciudad de los pájaros se expresa cuando, antes de dar a Zeus por muerto, Prometeo se pregunta si el dios reúne o dispersa, sin obtener respuesta: “¿Qué hace Zeus, dispersa (*apathriazei* [ἀπαθριάζει]) las nubes o las amontona (*xunnepherei* [ξυννέφει])?” (1515). Aristófanes presenta por tanto la indeterminación del primer reparto, aquel que separa la reunión y la dispersión y que hemos detectado en el corazón de la formación cívica de la comunidad.

Por otro lado, Aristófanes interrumpe de manera decisiva el sacrificio fundacional. Recordemos que el sacrificio presupone una *akosmia* mediante la cual el *kosmos* es restablecido. La comunidad del sacrificio es una comunidad de la transgresión, del hurto (Hermes), el asesinato (bufonía) o la exclusión (ostracismo), comunidad que purga la culpa compartiéndola en clave igualitaria mediante la distribución de partes, que no son

⁵²⁶ La ciudad está por tanto situada estratégicamente en un lugar en el que la comunidad de la guerra, como comunidad del sacrificio, queda interrumpida en su lógica más básica.

quizá sino la asignación de nutrientes (carne, cereal), bienes materiales (tierras) y prerrogativas jurídicas (títulos, *timai*). Esta comunidad del suelo es a su vez una comunidad de la acumulación piadosa, incompatible con la libre movilidad de las aves, como hemos expuesto ya. En Aristófanes el sacrificio fundacional se interrumpe mediante la llegada de un oráculo bufonesco que es despreciado (*Av.*, 958-992). La operación mediante la cual Pisetero iba a convertirse en un águila en los cielos queda así abortada, es decir, la figura del ave de presa es rechazada en clave cómica.⁵²⁷ Entre la llegada del oráculo y el geómetra, ambos objetos de burla, Aristófanes aprovecha para hacer mofa de Apolo, dios arcageta, legitimación divina de la fundación (981-5, ver cap. 2. 2. 4). En resumidas cuentas, Aristófanes interrumpe el sacrificio y por tanto la fundación, que queda diferida, difiriendo a su vez el lazo que vincula la *akosmia* al *kosmos* que permite definir una comunidad política.⁵²⁸

La fundación de la ciudad queda en suspenso, incapaz de configurar una interioridad gobernable. Cuando Iris la mensajera de los dioses llega a la ciudad, Pisetero le pregunta por qué puerta ha entrado, pero Iris es incapaz de responder. En la comedia se da por hecho que no podría haber entrado sino “por el espacio (*tou khaous* [τοῦ χάους])” (1218). El *khaos* como vastedad espacial⁵²⁹ ha servido de puerta de entrada a la ciudad amurallada y pretendidamente soberana. No es por tanto la desconfianza en relación con la muralla, que muestran tanto Platón como Eneas Táctico, lo que explica la escena, sino una insuficiencia de la muralla como dispositivo defensivo en el marco de un espacio no amurallable. En sentido estricto, y este es el valor justamente de la escena, Iris no ha entrado por puerta alguna, no ha transgredido límite alguno. Ante esta disposición del espacio y las contradicciones que elabora Aristófanes, el llamamiento de Pisetero a su compañero Evélpides (el esperanzado, *euelpis*) a que haga rondas como un *peripolos* o a que disponga a los centinelas en sus puestos de vigilancia, descubre su carácter fútil (*Av.*, 841-2). Evélpides es, por otro lado, figura de la esperanza, esencial como su fuerza motriz en la elaboración de este absurdo o imposible nómico.⁵³⁰ “nada de lo que digo podría hacerse sin ti”, le dice Pisetero (847).

⁵²⁷ Recordemos la representación del águila abduciendo una ninfa como emblema de la fundación en el capítulo 2. 2. 3.

⁵²⁸ En este sentido, todas las normas del sacrificio son también objeto de mofa durante el episodio.

⁵²⁹ LSJ, s.v. *χάος*. “II. *infinite space, the expanse*”.

⁵³⁰ Konstan (1990), recogiendo los sentidos pastorales, musicales y jurídicos en juego en el drama, caracteriza la obra menos como una anomia que como un “antinomianismo” (*antinomianism*).

En resumidas cuentas, la integración del espacio pastoral/musical y el espacio cívico, su síntesis si se quiere, aboca a una aporía o inviabilidad que, para Aristófanes, es la inviabilidad de la propia *polis*. El retorno a la normalidad, la reintegración de la peripecia mediante el reconocimiento, queda también abortado. Al contrario que en *Lisístrata*, donde la vuelta a la normalidad no lleva tanta carga de ambigüedad desde el punto de vista del orden reproductivo de la ciudad y la reconciliación dramática se escenifica sobre el cuerpo de una prostituta dada en sacrificio, *Aves* presenta una apoteosis aporética. En ese sentido, si entendemos que la *polis* como asentamiento es la metáfora de la ausencia de metáfora, en el sentido que oblitera el desplazamiento y transforma al migrante en un primer llegado (Cécrope, Erecteo, Teseo), en *Aves* el sentido, el punto de anclaje del mundo como punto de anclaje político, queda diferido, la fundación comprometida, la *polis* en suspenso. Cosa que revela la naturaleza errabunda e impostora (*alazōn* [ἀλαζών]) de la verdad cómica. Resumiendo, la obra compromete, por emplear la expresión de Thiery, la dominación del *logos* sobre la realidad (en Ghislaine Jay-Robert, 2007).

Más allá del problema de la metáfora, la obra contrasta dos series de conceptos que se remiten unos a otros: *polis* y *polos* por un lado; *nomos* jurídico-político y *nomos* musical y pastoral. El *polos* tiene algo de los dos *nomoi* y la *polis* imperial también, aunque en un sentido diferente. Desde el punto de vista histórico de la Atenas imperial, siempre capaz de apropiarse nuevos territorios mediante tributos, pero también desde el punto de vista del imperio persa, por ejemplo, cuya expansión es solidaria con la ateniense pero explícitamente territorial, la comedia revela que quien se expande no puede morar y apropiarse simultáneamente. Porque su dominación es siempre acrecentable, la *arkhē* está volcada siempre sobre el rebasamiento de sus propios límites. Está expuesta por tanto a una extraterritorialidad que eventualmente la arruinará. Pero la relación con esa extraterritorialidad tiene un carácter jurídico, ni musical ni pastoral/nomádico.

Sin embargo, en *Aves* Aristófanes parece apelar constantemente a la insuficiencia de la apropiación, apelando a otro *nomos*. Por ejemplo, mediante la introducción del *khaos* a través del cual Iris se desplaza, vastedad que por definición es de mayor amplitud que el dominio político. La apelación irónica a ese *nomos* pastoral o musical apela a un reparto que, al contrario que las ciudades, no es movido por el deseo de acaparamiento que solo se puede acrecentar trágicamente. El pastor/nómada es, en este sentido, una figura antitrágica, cuya relación con ese *khaos* es libre porque no es política. En resumidas cuentas, *Aves* no es únicamente una comedia sobre el imperialismo ateniense ni un

despliegue de recurso retóricos y simbólicos de la letra errante e impostora, sino que es también una reflexión filosófica sobre las premisas sobre las que se construye la ciudad. La fundación abortada muestra cómo en este régimen espacial paradójico no se puede garantizar reunión ni presencia algunas. En ese sentido, no vemos en la apelación al *nomos* pastoral/nomádico o al *nomos* musical una apelación a un primitivismo del “buen salvaje” como hace Cécile Corbel-Morana (2010).⁵³¹ Tampoco vemos que la comedia se vertebre en relación con la antítesis sofística entre *physis* y *nomos*, sino que de manera más decisiva elabora una reflexión en torno a la heterogeneidad de las formas de distribución en y del territorio. El juego cómico con el carácter polisémico de *nomos* tiene, a nuestros ojos, mayor relevancia que cualquier alegoría nostálgica. El carácter irresuelto de la comedia deja la cuestión abierta, pero la exposición cómica del problema permite pensar en su radicalidad el ser político de la *polis*.

3. 4. *Lisístrata* y las amazonas: la transgresión ritual.

La evaluación moral y el estatuto de las amazonas en el imaginario griego va de la mano de la progresiva consolidación de la ciudad. La épica homérica no las considera seres degradados, sino émulos de los héroes que habitan territorios ricos (*Il.*, 3. 185-189). En particular el término *antianeirai*⁵³² en el sentido de “varoniles”, designaría, en Homero, una relación de equivalencia con el hombre, según Violaine Sebillote Cuchet (2016). Josine H. Blok matiza que la compatibilidad del ser mujer y el ser guerrero las hacía seres ambiguos, pero no jerárquicamente degradados (1995, p. 184). La relación es de oposición y polaridad, no de inferioridad. Heracles se enamora de Hipólita y Aquiles hace lo mismo con Pentesilea. Blok recoge las palabras de Aristarco, para quien son iguales a los hombres (*isandros*) (p. 169). Eran consideradas, en la tradición épica, excelentes guerreras y eran objeto de asombro, sin que su género supusiera, a parte de la mencionada oposición o la polaridad, un tipo de vida inferior. Píndaro todavía les atribuye en el siglo

⁵³¹ “La utopía de Aristófanes es, en primer lugar, una utopía construida sobre una visión primitivista del estado de naturaleza y sobre una concepción de la Historia que hace del buen salvaje el depositario de la felicidad originaria” (Corbel-Morana, 2010). La idea de un buen salvaje o de un estado de naturaleza no podrían ser más desacertadas en este contexto. Quizá no se pueda negar cierta nostalgia irónica del pastoralismo en Aristófanes, pero creemos haber mostrado que su comedia es ajena a los conceptos, en sí mismo problemáticos, que propone Corbel-Morana. La interrogación del comediante es más profunda y determinante.

⁵³² *Il.*, 6. 179-186.

v una formación guerrera regular,⁵³³ fuerza (*alkē*) y poder de doma sobre los hombres.⁵³⁴ Los vasos del siglo VI muestran a menudo figuras amazónicas en posiciones poderosas. Pensamos especialmente en un *skyphos* (bol de cerámica) del 510 a. C., que muestra una mujer de aire amazónico montada sobre un león, con su arco, enfrentada a un monstruo.⁵³⁵ O la arquera escita de mitades del siglo VI a. C. enfrentada de manera interesante a una hoplita. Lo que significa, siguiendo la interpretación de Thérèse David (1976) que la figura de la hoplita se ha dibujado reduplicando a la arquera amazónica, estableciendo una relación de semejanza plástica que atestigua, en el marco de las relaciones con los no griegos, una atención mutua.

La decadencia de la figura de la amazona se encuentra probablemente en el progresivo afianzamiento del mito de la venganza de las amazonas sobre Atenas fruto del rapto por parte de Heracles y Teseo de las amazonas Hipólita y Antíope.⁵³⁶ La representación de ambos raptos ganará preminencia en la iconografía clásica ateniense (Mayor, 2017, p. 150).⁵³⁷ En las metopas del tesoro ateniense de Delfos, remarca Page duBois, Teseo toma el lugar de Heracles como símbolo de la *polis*, como el héroe que reduce al “Otro”, estableciendo los límites del mundo aceptable (1982).⁵³⁸ Las amazonas son de hecho una de las figuras más recurrentes en las metopas y aparecen vestidas con atuendos persas. Con el auge de la *polis* democrática y tras la victoria en las guerras persas, se da una mutación en la representación de la mujer guerrera pasando a adquirir tintes orientalizantes.⁵³⁹ Es interesante que, tras las guerras persas (479 a. C.), el casamiento domesticador de Teseo y Antíope pase a estar connotado negativamente como alianza entre atenienses y bárbaros (Mills, 1997, pp. 31-32). Estas tensiones confluyen en una figuración clásica de la amazona como aquello que Atenas no es.⁵⁴⁰ Pero lo interesantes es que no lo hará ya en términos de polaridad y oposición, como en la épica homérica, sino en términos de degradación jerárquica. En *Prometeo encadenado* de Esquilo (479 a. C.) son, además de figuras lejanas, “doncellas” (*parthenoi* [παρθένου])

⁵³³ *Ol.*, 13. 86-89

⁵³⁴ *Nem.*, 3. 38-9

⁵³⁵ MFA 99.523. Ver: <<https://collections.mfa.org/objects/153526/drinking-cup-skyphos-with-a-warrior-riding-a-lion-confront;jsessionid=e305b28cd4928f27a9f57949e3b32958>>.

⁵³⁶ *Apollod.*, *Epit.*, 1.16

⁵³⁷ Misma tesis comentada por Blok (1995, cap. 2, p. 184).

⁵³⁸ La misma tesis del desplazamiento de Heracles por Teseo es defendida por Neer (2004): “Hay un elemento de promoción en este programa [escultórico]. La entrevista de Teseo con Atenea en la metopa 5 no tiene precedentes: hasta entonces, solo Heracles había sido tan honrado en el arte de Atenas”.

⁵³⁹ Ver Neer (1994); Hardwick (1990); Mac Sweeney (2013, p. 152).

⁵⁴⁰ La amazonomaquia estaría representada en la *Stoa Poikilē* y en el *Teseum* ateniense, según lo recogido por Pausanias (1. 15. 2, 1. 17. 4).

y “odiadoras de hombres” (*styganōr* [στυγάνωρ]) (415-419, 724). La *Oración fúnebre*, de la que hemos ya hablado y que constituye un discurso de movilización patriótico, las incluye como tema tópico, por ejemplo en el *Menéxeno* (239b). Lisias escribe cómo fueron castigadas por su “insensatez” (*anoia* [ἄνοια]) (*Lys.*, 4. 68).

Lo que nos interesa de esta mutación es que la amazona pasa de ser un ser ambiguo a uno imposible en el marco clásico. No solo porque es nómada y, por tanto, *apolis*, sino porque aún dos cualidades incompatibles: la guerra y el género femenino, la batalla y la reproducción biológica. Constituye por sus cualidades un imposible que hay que reducir mediante un acto de desambiguación: o mujer o guerrera. Su presencia tanto en las metopas del tesoro del Partenón como en el tesoro de Delfos ejemplifica aquello que la *polis*, para proteger lo que es precisamente su sustancia, deja fuera (ver duBois, 1994, p. 63; Rookhuijzen, 2020). La amazona no es por tanto únicamente una figura enemiga, sino que encarna la potencial dilapidación de los recursos económicos de la *polis*. Las metopas responderían, además de a una exigencia ideológica y reproductiva, al imperativo económico de la acumulación. La cuestión agraria y el hecho sedentario no pueden desvincularse de esta nueva configuración de la figura mítico-histórica de la amazona.

En lo relativo al léxico la mujer soltera, se puede caracterizar como una mujer “no toreada” (*ataurōtē*) (McInerney, 2010, p. 246). Es así como se describe a las amazonas en *Lisístrata* de Aristófanes (411 a. C.). La traducción de Claudia Fernández recoge el doble sentido de la unción y la virginidad: “Y pasaré los días en casa, pura y casta (*ataurōtē* [ἀταυρώτη])” (Ar., *Lys.*, 217). El argumento de *Lisístrata* consiste justamente en una rebelión de las mujeres que deciden dejar de tener relaciones sexuales con sus maridos hasta que no cesen sus empresas bélicas. Al hacerlo las mujeres se emancipan adoptando roles asignados a los hombres como la presencia pública. Esta condición queda recogida por el escoliasta que emplea los términos *azeuktos* (ἄζευκτος) y *azygēs* (ἄζυγής)⁵⁴¹ para describir la condición de la mujer libre, es decir, desuncida. Siendo precisos, en la comedia la situación de la mujer no es la de la mujer casta, sino la de la mujer libre, condición que permite compararlas a las amazonas: “O tal vez se imaginan a sí mismas como caballería. Es justo: las mujeres saben montar, son buenas en la silla de montar. Piensa en las pinturas de Micón, ¡todas esas amazonas luchando con los hombres! No, es hora de ponerle las riendas (*xulon* [ξύλον]) a estas yeguas salvajes” (*Lys.*, 677-80).

⁵⁴¹ LSJ, s.v. ἄζευκτος: *unyoked*; LSJ, s.v. ἄζυγής: “*not paired*”.

La metáfora animalizante es común pero no por ello está desprovista de un sentido cuya historia podemos comprender desde la metáfora de la unción. La referencia a las amazonas, por otro lado, remite con toda la seriedad de la comedia a una figura temible que la *polis* ha interiorizado bajo la forma de la potencial emancipación de la mujer. El símbolo de esa liberación es justamente la ruptura con uno de los símbolos emblemáticos del vínculo cívico: el yugo cuya presencia hemos detectado en el mito de la bufonía así como en la amistad cívica del rey democrático Teseo y Herácles.⁵⁴² La desunción de la mujer abre un escenario que tiene todos los visos de un alzamiento igualitario. Por ejemplo, cuando la Corifeo y el Corifeo se enfrentan, el segundo pide explicaciones por su insolencia, a lo que la Corifeo responde: “es que soy libre (*eleuthera gar eimi* [ἐλευθέρα γὰρ εἰμι])” (*Lys.*, 379). La afirmación es algo redundante porque las mujeres efectivamente son ciudadanas libres, pero ello no invalida que habiendo roto con su posición social presenten lo que Rancière llama una escena de litigio.⁵⁴³ Desprendidas de sus velos⁵⁴⁴ su levantamiento las enfrenta a las instituciones políticas: “Por Artemis, con que me ponga la punta de un dedo encima, aunque sea un servidor público (*dēmosios* [δημόσιος]), se va a poner a llorar” (435).

Con todo, la situación es ambigua, como es habitual en Aristófanes. La mujer, que ya no es un sujeto doméstico, es ahora una suerte de negociadora sexual (ver Stroup, 2004). La mujer desuncida es además una usurpadora de los roles masculinos: es grosera como los hombres (440); Mirrima usurpa el juramento masculino a Apolo contraviniendo la etiqueta normal (917); Lisístrata es referida por su nombre en tres ocasiones, “transgrediendo la norma que prohibía al hombre referirse a una mujer respetable en público así” (Morwood, 2011, p. 44). Pero estos aspectos no alcanzan, creemos, el corazón del problema. El problema central es el que tiene que ver con la relación entre la mujer libre y el tesoro. Es decir, que la mujer sea una usurpadora, que se haga con la *arkhē*, significa que también queda sujeta a la administración de un tesoro público del cual ella depende.

Por un lado, la puesta en suspenso del funcionamiento reproductivo de la *polis* no solo desliga a la mujer, sino que expone a toda la ciudad como entidad desligada, cosa

⁵⁴² Podríamos dar una imagen más pura del vínculo político como amistad (*philia*), pero no solo resulta más pura, sino que queda desprovista de cualquier remisión a la materialidad de la producción sobre la que sostiene parcialmente aún la *polis* clásica y de la que extrae muchas de sus metaforizaciones.

⁵⁴³ “¿Pensabas acaso que venías contra unas esclavas?” (*Lys.*, 462).

⁵⁴⁴ “M.—¿Callarme yo, porque tú lo dices, despreciable, cuando para colmo llevas velo en la cabeza? Antes me muera. L.—Si esto te lo impide, toma este velo mío, tenlo y recubre tu cabeza, y entonces cállate” (529-534).

que da pie a la aparición del problema de fondo. Aristófanes escribe que las mujeres serán llamadas, si tienen éxito en su empresa, “disuelveguerras” (*lysimakhas* [λυσιμάχας]) (*Lys.*, 462). Se trata de cómo desanudar el nudo de la guerra mediante una “diálisis”: “Como si fuera un hilo, cada vez que se nos enreda, lo tomamos así, tirándolo con los husos, por aquí y por allí. Así también desenredaremos (*dialysomen* [διαλύσομεν]) la guerra si nos dejan, llevando y trayendo por medio de embajadas, por aquí y por allí” (*Lys.*, 567-70). Pero, siendo la defección o la huida un imposible político para el ateniense clásico, la finalidad última de las mujeres no consiste sino en volver a tejer (*hyphainō* [ὑφαίνω]), es decir, volver a reunir (*synagein* [συνάγειν]) los manojos de lana desparramados “cada uno por su lado” (583).

La acción que consiste en retejer lo destejido establece probablemente un parentesco entre la posición de Lisístrata y la sacerdotisa del templo de Atenea Polias, tesorera que además tenía como función tejer (*weaving*) (Hall, 2011, p. 65).⁵⁴⁵ La situación de las mujeres en la Acrópolis como tesoreras adquiere mayor concreción histórica si tenemos en cuenta que las cuentas de la Acrópolis mencionan a Atenea Polias, junto con Atenea Nike, como propietaria del dinero (Rookhuijzen, 2020). La estatua de Atenea Nike parece representar, argumenta Rookhuijzen, la riqueza de la ciudad y “la victoria obtenida gracias a su destreza marcial”. La situación de la Lisístrata tejedora en la Acrópolis, por tanto, no es del todo ajena a la situación de una tesorera cuyo rol es guardar los despojos de la guerra. Aristófanes es claro, el asalto de la Acrópolis se ha llevado a cabo para confiscar el tesoro, “para poner el dinero a salvo e impedir que se haga la guerra” (*Lys.*, 488). Y al ser preguntada sobre lo que hará, Lisístrata contesta que las mujeres “administrarán el tesoro” (*tamieuō* [ταμειύω]) como debiera ser administrado (*Lys.*, 493).⁵⁴⁶ La disputa entre hombres y mujeres por tanto es una disputa en torno al tesoro que como tal no es cuestionado.⁵⁴⁷

⁵⁴⁵ Edith Hall escribe: “Atenea era, por supuesto, la diosa del tejido en su papel de Atenea Ergane, ‘Atenea de la artesanía’. Pero, lo que es aún más significativo, tejer era una de las principales obligaciones de la gran sacerdotisa de la diosa. Formaba a las asistentes adolescentes que oficiaban el culto, incluidas las dos muchachas de alta cuna especialmente seleccionadas para vivir en la Acrópolis durante los nueve meses previos a los Panateneos (la gran fiesta estival de Atenea). Estas dos muchachas, llamadas las *arrephoroi*, tenían que tejer el nuevo vestido para la estatua de la diosa y supervisar a once muchachas más jóvenes que las ayudaban en esta ardua tarea. Es significativo que el coro de *Lisístrata* recuerde haber desempeñado el papel de *arrephoros* en su juventud (638-41)” (2011, p. 73).

⁵⁴⁶ Para el magistrado, es necesario para hacer la guerra con él (*Lys.*, 497).

⁵⁴⁷ El problema de las finanzas públicas es tratado pero para denunciar la corrupción de los magistrados como Pisandro, quien apoyó el golpe de los 400 (Th., 8. 49).

Ahora estamos en mejor situación de interpretar qué significa o, mejor dicho, que implica ligar y desligar, tejer y retejer, en *Lisístrata*. Como en el *Político* de Platón,⁵⁴⁸ la tesorera-tejedora emprende la tarea de la recomposición de la ciudad, la reunión o la congregación (*synagō* [συνάγω]). Aristóteles escribió de la reforma de Clístenes que consistió en “mezclar (*anameixai* [ἀναμίξειαι]) la población” (*Const. At.*, 21). De manera análoga Lisístrata defiende que, a los metecos, a los extranjeros, a todos hay que “mezclarlos” (*katamignymi* [καταμίγνυμι]) (*Lys.*, 549). La tarea consiste en mezclar para unir, en desligar para ligar y, finalmente, “reconciliar” (*diallasō* [διαλλάσσω]). Tenemos en mente, obviamente, las palabras de Loraux: “En la división del prefijo *dia-* renace la posibilidad del ser-con o del estar-juntos (*syn*)” (2008, p. 95).

Fiel al vínculo de la división, al juego circular de la disolución unificadora y el anudamiento disgregador, el drama cómico se proyecta por tanto sobre un horizonte agoracéntrico. La representación de la desunción de las mujeres es parcial, quedando sujeta a un vínculo político que es tomado por dado y que hay que rehacer. En el contexto histórico concreto de la comedia eso se traduce en el poder que Lisístrata tiene de reconciliar a espartanos y atenienses (*Lys.*, 1104). Durante este proceso la *polis*, telón de fondo de la comedia, cumple perfectamente el rol de sujeto, presupuesto de las divisiones y transformaciones que ella misma padece. Y la metáfora de la amazona queda desprovista de su potencial distributivo (*nomos* pastoral/nomádico). En el fondo, el razonamiento económico de la Corifeo se alinea con la idea aristotélica de la comunidad como comunidad de las partes, con el tener-parte como condición necesaria de la membresía política. La legitimidad del alzamiento adopta la forma de una transacción en la que se canjean servicios por participaciones: “¿No es verdad que estoy obligada a dar un buen consejo a la ciudad? Si he nacido mujer, no me odies por eso, cuando sugiero mejores cosas que la situación presente. Porque yo pago mi cuota: contribuyo (*metesti* [μέτεστι]) con hombres” (*Ar., Lys.*, 649-651). Con toda justicia, la mujer exige tener parte en la comunidad de los participantes porque ya participa de hecho mediante la gestación de hombres que fortalecen la ciudad política y bélicamente. Recordemos que la función de la mujer era justamente evitar que la ciudad se viera despoblada (*Th.*, 2. 44). Sin parte (*ammos*) la mujer exige o toma parte (*meros*).

⁵⁴⁸ El arte político es el arte de tejer (*hyphantikēn* [ὑφαντικὴν]) y el tejido es algo fabricado (*dēmiourgoumen* [δημιουργοῦμεν]) (*Pol.*, 279b-c).

Llegados aquí, podemos entender mejor qué es lo que sostiene el vínculo de la división, el vínculo que la *stasis* es, en términos materiales. Es decir, ¿cuál es el tema sobre el que los ciudadanos polemizan? La puesta en valor del tesoro en *Lisístrata* descubre que el sostén material de la polémica, aquello de lo que sin ser mencionado se discute, no es otra cosa que el propio tesoro, entendido como símbolo de los recursos materiales acaparados o concentrados. En términos históricos, que el tesoro sea el objeto de la comedia es lógico teniendo en cuenta la derrota ateniense en Sicilia, que conllevó el gasto de los últimos mil talentos del tesoro para rearmar la flota (Th., 8. 15). Pero más allá de la contingencia histórica, el problema del tesoro es tratado por Aristófanes como un problema político de primer orden. Sobrepasando la situación coyuntural, Aristófanes pone en cuestión algo que, para un griego del periodo clásico, constituiría probablemente un problema límite: la existencia del recurso público acaparable obtenido en gran parte mediante una violencia adquisitiva. En términos políticos, el tesoro es tan central como el vacío simbólico que, desde el medio, organiza la vida pública y política ateniense. En la puesta a resguardo del tesoro se asume la coimplicación entre el mismo y la *polis* como espacio de cohabitación. Dicho de otra forma, el tesoro confiere materialidad al *meson* simbólico.⁵⁴⁹ Gernet había escrito ya que, mediante el tesoro, la idea de valor tiende a un centro ideal que conjuga toda esta serie de elementos económicos, mítico-religiosos, de derecho o estéticos (como belleza, etc.). En concreto, “un tesoro de dios” (el de Atenea en Atenas) es también “un tesoro de ciudad y reserva para la misma”, que habilita al Estado como “prestatario” y que puede dar pie a explotaciones financieras en el marco de la ciudad clásica (Gernet, 1980, p. 121).

El vínculo de la división no es, por tanto, un mero vínculo ideológico, sino una disputa en torno a aquello que da entidad a la *polis*. Esta es la razón por la que creemos que *Lisístrata* invita a pensar, no únicamente el problema de la guerra y la paz,⁵⁵⁰ sino el anclaje material de la comunidad cívica como comunidad centrada en torno a la acumulación de recursos. La *polis* es una idealidad trascendente en un plano discursivo en la medida en que es el sujeto que subyace a los acuerdos y las disputas en un plano

⁵⁴⁹ Lyotard había denominado el *meson* como “vacío transcendental” en *Économie libidinale* (1974). Pero este vacío está, digamos, muy lleno. La comunidad política no se explica de manera suficiente en virtud del vacío, sino en virtud de una serie de recursos materiales concentrados (*polis*) en relación con los cuales se desarrolla una dependencia, mayor o menor, en todas las capas de la sociedad. Es importante, por tanto, tener en cuenta la materialidad del “centro” para no caer en una mirada idealizante.

⁵⁵⁰ Que *Lisístrata* también es una comedia sobre la paz lo muestra el hecho de que en el juramento de las mujeres se vierta vino y no sangre (195-239). Diríamos que se trata de un sacrificio sin cadáver, vegetariano estrictamente hablando, que simboliza la sangre sin la necesidad del asesinato ritual. Morwood vincula esta inversión con la inversión de los roles de género (2011, p. 40).

económico y material. Resumiendo, sin tener en cuenta la relación del ser-sujeto de la *polis* con la reserva de bienes acaparables, no se comprendería el intento de salvar la ciudad mediante la salvación del tesoro que ella misma es. El tesoro pone por tanto un límite a la desunción de las mujeres. O, mejor dicho, la liberación de la mujer las sujeta, ahora mediante una participación activa, al imperativo del cuidado y mantenimiento del tesoro. Su visibilidad o presencia públicas son en cierto sentido producto de la consolidación de ese capital que todos cuidan.

Los recursos públicos, por tanto, no se pueden dilapidar sin contrapartida. La comunidad ha de poner a distancia la destrucción indefinida del valor que conllevaría, mediante la dilapidación completa de los recursos, la destrucción del *a priori* de la coexistencia cívica. El tesoro, la reserva bajo sus múltiples formas, constituye como hemos avanzado una suerte de trascendental histórico de la ciudad. En ese sentido, como hemos avanzado, la conversión de la mujer doméstica en amazona dista mucho de ser completa en *Lisístrata*. La comedia concluye apuntando precisamente en esta dirección. “Reconciliación” (*hē Diallagē* [ἡ Διαλλαγή]) entra desnuda en escena, personificación de la reconciliación en la figura de la prostituta “accesible isonómicamente” por espartanos y atenienses (Strout, 2004). El discurso de Lisístrata rememora en este instante la solidaridad común entre ambas ciudades. En ese sentido el llamamiento a la paz es también un llamamiento a la economización de la disputa. Reconciliación es ofrendada como mercancía canjeable, figura de la mujer sacrificada a cambio de la esposa desuncida, que vuelve a ponerse el yugo que la vincula cívicamente al *oikos* de una ciudad nuevamente una. La comedia restituye el honor de la mujer-esposa al precio de la mujer-*pornē*, sobre cuyo cuerpo simbólico las ciudades registran su negociación de paz.

Fiel al espíritu dionisiaco del festival de las Leneas, la obra concluye con un convite, un festín en la Acrópolis. En el simposio se escenifica la reconquista del equilibrio subvertido por la guerra, recomponiendo los roles sexuales transgredidos mediante la sublimación de la figura de la mujer desuncida en un cuerpo apropiable. De Romilly se hace eco de esta voluntad de “restituir cierto sentido cívico” y de “refundir en un todo la ciudad” (2001, p. 111). Pero ¿cómo se lleva a cabo la recomposición del mundo cívico? La prostituta Reconciliación, como escribe Strout (2004), “incita a sus ‘clientes’ a transferir sus apetitos, al menos momentáneamente, hacia un objetivo cívico”. La autora interpreta, creemos correctamente, que la “topografía de su cuerpo” se ofrece al “deseo masculino de conquista”. Y ello es posible porque no siendo “ni siquiera una persona” Reconciliación puede ofrecerse, como una superficie abusable y desgastable, “a la brutal

carnicería de su cuerpo en términos de distribución política de la tierra”. Efectivamente, los atenienses y espartanos acceden entonces al intercambio de “partes” de territorio tomadas por unos y otros: Equinunte, el golfo de Malia, las “piernas” de Mégara (*Lys.*, 1162-1175). Nuevamente, la comunidad política ejemplifica las contradicciones implícitas en la idea de comunidad de las partes y el paradigma de la participación o el tener-parte, a pesar de la subversión experimentada. En el camino de ida y vuelta que presenta la comedia, la presencia pública de la mujer es reducida a la presencia de la mujer adquirible.⁵⁵¹ En ese sentido, esta lectura permite comprender de qué están hechas las partes de las que se tiene parte.

Hay sin embargo un último apunte que querríamos hacer y que tiene que ver con la ambigüedad típica de Aristófanes en el tratamiento de los temas cívicos, lo que confiere justamente profundidad filosófica a su comedia. Cuando los actores, excepto los esclavos, entran en la Acrópolis al festín, leemos: “A todos os invito a que ahora toméis de mis pertenencias que están en la casa: que nada hay tan bien sellado como para que alguno no pueda retirar el sello, y llevarse lo que hay adentro. Solo que, aunque alguno de vosotros mire, no verá nada, ¡a no ser que tenga una vista más aguda que la mía!” (*Lys.*, 1195-1200). La invitación consiste en dilapidar un tesoro del que no sabemos si está lleno o vacío. Aristófanes escenifica así el reparto paradójico de un tesoro semiausente. En un sentido histórico el tesoro vacío es probablemente el ateniense,⁵⁵² aquel que las mujeres pretendían poner a resguardo, desgastado tras una guerra que pretendía incrementarlo. Pero Aristófanes lo describe también como el botín del astuto, apropiable mediante la agudeza.⁵⁵³ No nos queda claro si el tesoro está lleno o vacío, aunque se describa como un almacén defendido de un exterior amenazante por una perra hambrienta (*Ar.*, *Lys.*,

⁵⁵¹ Que el periodo clásico redujo la presencia pública de la mujer ha sido ampliamente documentado. Al respecto, es interesante cómo en las indagaciones de Heródoto su desaparición coincide con la irrupción de Atenas como potencia en el relato. Cuando la devoción por lo sagrado se convierte en la militarización democrática y la disminución del rol político de lo sagrado, la mujer se ausenta: “la desaparición de la mujer como factor en los asuntos políticos acompaña a la menor influencia de lo sagrado” (Benardete, 1969, p. 148). Eso no significa que la mujer predemocrática fuera libre, aunque su presencia social como obsequio le daba ciertamente una visibilidad social que el mundo democrático anulará. La mujer liberada, en un mundo monetizado, es fundamentalmente cortesana, hasta la llegada de los cínicos, quienes profesan un desprecio radical por las dos formas centrales que adopta el valor en la *polis* clásica: los honores y la riqueza material.

⁵⁵² Plutarco reporta que Lisandro se llevó lo que quedaba de los fondos de Atenas a Esparta antes de partir hacia Tracia (*Lis.*, 16).

⁵⁵³ “Mas no veréis nada, por muy bien que miréis, a menos que uno de vosotros no tenga la vista más fina (*oxyteron* [ὄξύτερον]) que yo” (1200-1202). LSJ, s.v. ὄξυς.

12015).⁵⁵⁴ Esta incertidumbre en relación con ese paradójico tesoro expone las premisas sobre las que se sostiene el tener-parte o *methexis* en un sentido fundamental.

El tesoro muestra toda una serie de contrastes constitutivos de la *polis*: la empresa bélica con el acaparamiento, el acrecentamiento del tesoro público con su potencial pérdida, su utilidad pública con su defensa violenta, el reparto igualitario con la astucia del hurto. Aristófanes saca a relucir la relación entre la *polis*, la guerra y la economía de manera ejemplar. Al cuestionar la naturaleza de este tesoro ambiguo lleno/vacío, el comediante pone en cuestión la propia *polis* en su base material. Si la crítica de Aristófanes es esencial es porque presenta la posibilidad de un tesoro que, esfumado, no puede sostener ciudad alguna. El autor toma pues distancia respecto a la *polis* aludiendo a la posibilidad de una acumulación fracasada. No es casual, por tanto, que el ya mencionado motivo de la *poikilia* sea la marca de este reparto: “abigarradas (*poikilōn* [ποικίλων]) mantas, finas capitas, túnicas costosas y joyas, todo (*pasi* [πάσι]) cuanto tengo, no tengo reparo en permitirles a todos que se lo lleven para sus hijos, o para cuando alguno tenga una hija canéfora” (*Lys.*, 1189-1191).

En un último giro, el tratado de paz es inmediatamente traicionado cuando al son del salto de Dioniso el delegado espartano canta a Atenea, “la diosa siempre guerrera” (*pammakhos* [παμμάχος]) (*Lys.*, 1319). Si Lisístrata se había caracterizado mediante el epíteto “disuelveguerras”, la comedia concluye con la celebración de una diosa guerrera dispuesta a luchar con todos.⁵⁵⁵ La recomposición pacífica de la ciudad coincide con una loa de la guerra política. La *polis* queda sujeta a una dinámica circular en la que todos participan de un expolio que se confunde con la vida misma de los ciudadanos y de las ciudades, sean democráticas u oligárquicas.⁵⁵⁶ El vínculo sociopolítico se vuelve incomprensible sin reparar en esta violencia económica autotélica. El vínculo de la división, la *stasis* entre el reposo y el movimiento (el dinamismo interno del disenso y el consenso), se ha de comprender a la luz de esta lógica. Esta es al fin y al cabo la normalidad a la que quedan sujetas las efímeras amazonas atenienses, que tras el festín

⁵⁵⁴ Históricamente, la defensa del recinto parece estar justificada, si tenemos en cuenta que en el 377-6 los tesoreros del Opistódomo (cámara posterior del Partenón que guardaba el tesoro público) fue incendiada y saqueada por los propios tesoreros en el 377/6 (Demóstenes, 1986, p. 183, n. 143).

⁵⁵⁵ Bailly, s.v. *παμμάχος*, “1. qui lutte contre tous... 2. Qui lutte au pancrace, pret pour tout sorte de lutes ou de discussions”. En *Agamenón* de Esquilo leemos: “el que fue un día grande, desbordando con audacia combativa (*pammkhō* [παμμάχῳ]), no se dirá de él, un día, ni siquiera que ha sido” (169-170).

⁵⁵⁶ Sobre el tesoro de los tebanos y atenienses: “El tesoro de los tebanos procede de una acción de guerra, de la misma manera que el de los atenienses. No sé si los cnidios lo construyeron por alguna victoria o para ostentación de su prosperidad, pero el tesoro de los tebanos procede de los despojos de la batalla de Leuctra y el de los atenienses de los que desembarcaron en Maratón juntamente con Datis” (Paus., 10. 11. 5).

vuelven a sus hogares, asumiendo nuevamente el rol reproductivo que les es asignado y abandonando su amazonía. Recordemos, finalmente, que eran las prostitutas que vagaban por las calles las que en Atenas eran llamadas, coloquialmente, nómadas (Shaw, 1982).

3. 5. Heródoto y las amazonas I

Si *Lisístrata* presenta una desunción ritual de la mujer, la fábula del encuentro de los saurómatas y las amazonas que narra Heródoto presenta, sin tensión trágica alguna, el imposible cultural al que los griegos clásicos solo podían aludir bajo la forma de la negación degradante. En línea con ello, Heródoto elabora una presentación no trágica de la mujer libre y bárbara. Page du Bois (1991), en un trabajo que encontramos de gran valor, concluye que la *Medea* de Eurípides interioriza todo aquello que la ciudad niega, haciendo suya una crisis cuyos ecos alcanzan la guerra del Peloponeso como *stasis* panhelénica. DuBois atribuye a la figura apátrida y bárbara de Medea cualidades amazónicas. Entendemos que la interpretación es errónea, aunque no carente de fundamento. Al fin y al cabo, Medea se presenta dispuesta a guerrear, a hacerse con el escudo en la mano, rompiendo el código cultural que hace que la guerra y la mujer sean mutuamente excluyentes.⁵⁵⁷ Es descrita como un toro y un león, no una mujer (E., *Med.*, 187-8, 1342-3, 1406). Y Jasón la llama Escila, monstruo que vivía de la pesca en una cueva (*Od.*, 12. 101). Estas caracterizaciones la alejan, ciertamente, del *bios geōrgikos* aristotélico y la presentan como una cazadora recolectora del mundo preagrario (*Pol.*, 1256a 35). Todo ello se concreta en el hecho de que Medea se desprende del velo que la marca como mujer (E., *Med.*, 956).

Pero esta aproximación nos resulta errónea en gran medida por las limitaciones del propio género de la tragedia ática. Como hemos avanzado, Medea vive trágicamente, como un déficit inexorable, su condición apátrida (*apolis*), a pesar de que la mirada cívica proyecte sobre ella atributos barbarizantes. Hemos avanzado cómo la metáfora del ancla adquiere sentido en *Medea* a la luz de la membresía cívica. Pero, además, Medea vive como un oprobio que Jasón haya hecho que sus hijos vayan “errantes cual mendigos” (*ptōkhous alasthai* [πτωχὸς ἀλάσθαι]) (E., *Med.*, 512). El motivo del yugo aparece varias veces en el drama: Medea reprocha a Jasón que no tenga en cuenta que lo ayudó

⁵⁵⁷ “Se dice que llevamos una vida sin peligro en casa, mientras que ellos combaten en la guerra. ¡Razonamiento insensato! Preferiría ponerme en pie tres veces con el escudo en la mano, que procrear a uno solo” (E., *Med.*, 248-252).

“cuando fuiste enviado a dominar bajo el yugo (*zeuglaisi* [ζεύγλαισι]) los toros (*taurōn* [ταύρων]) que exhalaban fuego y a sembrar (*sperounta* [σπερουντα]) el campo mortal” (470-480); Egeo, su futuro marido, afirma no estar libre del “yugo nupcial” (673); y, finalmente, el acuerdo con Egeo adopta la forma de la unción: “Si te ligas (*zygeis* [ζυγείς]) a mí con juramentos [...]” (735). Es decir, la unción simbólica es un motivo recurrente y se proyecta al final del drama como aquello que puede salvar, justamente, a Medea. Por otro lado, el infanticidio que podría liberarla de su rol reproductivo parece una respuesta a su condición errante. Solo se halla un caso similar en la memoria, el de Ino, que había sido expulsada de su casa “para que anduviera errante” (*alais* [ἄλαις]) (1285). No es casual por tanto que el coro valorice la tierra de Erectonio que jamás ha sido devastada (825).

En esta serie de contrastes detectamos como motivo de deshonra o *atimia* cívica la errancia de ser apátrida. Efectivamente, Medea es un ser imposible, pero la tragedia no presenta el imposible sino que muestra una tensión que resuelve en clave sacrificial mediante el infanticidio. *Antígona* no es tampoco ajena a los motivos barbarizantes que presenta *Medea*. Por un lado, Antígona radicaliza su insubordinación hasta el punto de quedar reducida a un cuerpo crudo (*ōmos* [ὠμός]) (S., *Ant.*, 1231).⁵⁵⁸ De Hemón se nos describe su mirada *agriōs* (ἄγριος), salvaje, brutal, cruel. Sófocles, en el conocido fragmento, establece un contraste entre lo más alto políticamente hablando (*hypsipolis* [ὑψιπολις]) y el apátrida (*apolis* [ἄπολις]) (369-370).⁵⁵⁹ Antígona, por tanto, también es *apolis*. Pero como hemos adelantado, su insurrección responde al imperativo del rito fúnebre, es decir, al imperativo de honrar las leyes de la tierra (369). Afirmado el *nomos* de la tierra, la tragedia, por mediación de un Dioniso politizado, nos sitúa en un umbral en el que las cosas y la ciudad se enfrentan a sus límites al son de la danza y la música. Pero este juego entre el exterior y el interior no deja de tener como condición la propia ciudad y, en última instancia, halla en ella la razón del sacrificio.

En la tragedia el éxtasis dionisiaco expone la ciudad a la disipación del valor. Pero, por otro lado, como muestra la persistencia de los monarcas en la dramaturgia trágica, la soberanía no es ajena a los excesos de la tragedia. La tragedia es la institución cívica que permite conjugar y escenificar, desde un punto de vista monista pero tensionado, ambas

⁵⁵⁸ Lacan hace de este hecho uno de los ejes de su investigación en *L'éthique de la psychanalyse 1959-1960* (1986).

⁵⁵⁹ Conocemos las dificultades de interpretación del pasaje, pero entendemos que nuestro comentario es ajustado. La traducción de Hölderlin es interesante a nivel especulativo, así como el comentario de Heidegger (1996).

extralimitaciones: la transgresión como exceso y la soberanía como ley y como exceso de ley. Hölderlin ya había reparado en el hecho de que es la división de ambos excesos lo que produce el equilibrio cívico de la tragedia: “la forma racional (*Vernunftform*) que se figura aquí es política y a decir verdad republicana (*republikanisch*), porque entre Creonte y Antígona, lo formal y lo contraformal, es en el exceso donde se mantiene el equilibrio en la igualdad (*zu Gleich*)” (1998, p. 175).

En contraste con este modelo tensionado de orden, lo que la fábula de Heródoto consigue es presentar ese imposible cultural que la tragedia griega no puede presentar, salvo bajo la forma de la alusión⁵⁶⁰ y un *pathos* del desgarrar. Medea y Antígona forman parte de un mundo en el que la mujer es siempre el objeto de reparto y vive como antítesis irresoluble la relación entre guerra y desposamiento.⁵⁶¹ Alejado de este paradigma trágico-heroico, Heródoto establece, por el contrario, una relación de complementariedad entre el ser libre de la mujer y la función guerrera. Situado en el cruce entre el mundo escita, amazónico y griego, su fábula (y esto es lo que nos resulta decisivo) se estructura según un esquema aditivo en el que las amazonas, escitas y griegos establecen relaciones de complementariedad.⁵⁶² Por eso, Heródoto no tiene problema alguno en presentar la articulación no trágica de la fórmula “casamiento y guerra”. Esa lógica aditiva, de la diferencia y la complementariedad, fue recalcada como novedad de su obra por Dioniso de Halicarnaso, quien opina, contra otros historiadores que “adoptan divisiones por pueblos y ciudades”, que Heródoto habría elaborado su obra relacionando los unos con los otros (Payen, 1995).

Para comprender esta manera de proceder, tenemos que demorarnos brevemente en los aspectos filosóficos y en concreto en las formas de juicio y argumentación de Heródoto. En su obra *Polarity and Analogy. Two Types of Argument in Early Greek Thought* (1966), G. F. Lloyd analiza en detalle los modos de juicio analógicos típicos de la filosofía jonia y presocrática, de los cuales, entiende el autor, el propio Heródoto es

⁵⁶⁰ En *Las suplicantes* de Esquilo las “doncellas extranjeras” son comparadas con mujeres nómadas, por lo que son emplazadas a probar que no lo son (han de probar que son griegas). Esquilo presenta a las amazonas como un pueblo del que se ha oído hablar: “Y de tal aspecto, según he oído, son las mujeres nómadas, que montan en camellos por corceles, con sillas acolchadas, y habitan en una tierra vecina de los etiípicos. Y si hubierais estado armadas con el arco, ciertamente habría adivinado que erais las amazonas solteras (*anandrous* [ἀνάνδρους]) y devoradoras de carne (*kreoborous* [κρεοβόρους]). Pero informadme y comprenderé mejor cómo es que trazáis vuestra raza y linaje desde Argos” (284-291).

⁵⁶¹ En ese sentido, la Atenas clásica no es distinta de la Persia de Darío, quien tras la toma de Babilonia ordena que se lleven cincuenta mil mujeres para asegurar la descendencia de signo favorable y consolidar reproductivamente la conquista (Hdt., 3. 159 2).

⁵⁶² Las relaciones en el relato se dan “entre amazonas y los escitas, entre las amazonas y los griegos, entre los escitas y los griegos” (Hartog, 2001, p. 339).

heredero. Resumiendo un análisis extenso, los presocráticos argumentarían empleando una lógica de la polaridad y la analogía no jerárquicas. El aspecto central de este tipo de procedimiento es que los fenómenos se explican a partir de sus diferencias respectivas (polares/analógicas). Estas diferencias respectivas, sin el recurso de un principio de causación exterior y trascendente, permiten explicar a los jonios la génesis de los fenómenos naturales. Por ejemplo, en el conocido fragmento de Anaximandro se elabora un modelo de orden en el que la justicia y la injusticia son relativas “la una respecto a la otra” (*allēlois* [ἀλλήλοισι]) (DK12 A9).⁵⁶³ Las diferencias recíprocas no se apoyan en el “poder supremo de un rey autocrático (como lo es Zeus, en Homero y Hesíodo), sino en el imperio de la ley”, que es inmanente al modelo (Lloyd, 1966, p. 213). En un plano físico, en el fragmento las relaciones físicas entre lo frío y lo caliente se vinculan con un aspecto productivo que remite a la fertilidad y el crecimiento. No en vano, Anaximandro se hace valer de la metáfora analógica del árbol como modelo de crecimiento vertebrado por diferencias recíprocas (calor/frío, húmedo/seco) (DK12 A10).⁵⁶⁴

En Empédocles, las diferencias respectivas entre elementos de igual rango (*timē*), así como la inmanencia de la relación recíproca de dichos elementos, son generadoras de cosmos (“nada nace ni perece fuera de ellos”) (DK31 B 17).⁵⁶⁵ Y cuando afirma que el mar es el sudor de la tierra, hemos de apreciar que se detecta una propiedad común (la salinidad) que en ambos fenómenos debe ocultar una razón semejante (DK31 B55). Para Alcmeón de Crotona, que compara la leche de los mamíferos con la clara del huevo de las aves, infiere que lo que rodea el huevo es un nutriente valioso para el crecimiento, de igual manera que la leche lo es para el embrión (DK24 A16).⁵⁶⁶ Y cuando entiende que la salud es la *isonomia* de los elementos, así como la enfermedad su monarquía, alude a un modelo de equilibrio inmanente en el que, nuevamente, la salud es el producto de relaciones recíprocas entre los elementos constitutivos del cuerpo (DK23 A4). Finalmente, Jenófanes concluye que solo hay un único dios incognoscible mediante la

⁵⁶³ Sobre el problema del vocabulario jurídico-político en la cosmología presocrática, ver Vlastos (1947).

⁵⁶⁴ Los procesos generativos a veces implican el decrecimiento de ciertas sustancias. Por ejemplo, Anaximandro creía que el mar se acabaría secando por completo (DK12 A 27).

⁵⁶⁵ La cita de Simplicio nos dice: “Todos ellos son iguales (*isa* [ἴσα]) y coetáneos, aunque cada uno tiene una prerrogativa (*timēs* [τιμῆς]) diferente y su propio carácter (*ēthos* [ἦθος]), y prevalecen (*krateousi* [κρατεύουσι]) alternativamente, cuando les llega el momento. Nada nace ni perece fuera de ellos” (DK 31 B 17).

⁵⁶⁶ Afirmará también que el bebé en el útero absorbe los nutrientes a través de todo su cuerpo, como una esponja, aunque otro informe sugiere que el embrión ya se alimenta por la boca (DK A 17).

comparación de los dioses etíopes, tracios y griegos, cosa que conduce a absurdo (DK B16).

La relación respectiva entre los elementos constituyentes de la realidad es analizada por Gilbert Simondon en su texto *Historie de la notion d'individu* (1957). Según el autor francés para los *physiologoi*, la unidad homogénea del elemento primero se adhiere al “dinamismo del desarrollo, de crecimiento, más universal y poderoso (*puissant*) que aquel que hace crecer las plantas y engrandecer los animales: la *physis*” (Simondon en Merleau-Ponty, 2005, p. 47). Resumiendo un desarrollo más largo del que no podemos dar cuenta aquí, el cambio respecto a este modelo vendrá dado por Platón y Aristóteles, que se apoyan en el *nous* de Anaxágoras para ir más allá.⁵⁶⁷ Platón establece un método demostrativo (*apodeixis*) cuyo valor es innegable. Sin embargo, el procedimiento demostrativo viene acompañado, escribe Lloyd, por la separación jerárquica de diferentes ámbitos de la realidad, ausente en el modelo jonio. En Platón y Aristóteles, la analogía jerárquica sustituiría las analogías/polaridades horizontales típicas en las formas de argumentaciones presocráticas.

Lo que habría cambiado, por tanto, es el modo de argumentación tipo. En adelante, la realidad se hará inteligible a condición de estructurarse siguiendo una orientación jerárquica.⁵⁶⁸ El cuerpo es esclavo del alma, el alma de lo divino (*Phaed.*, 79e); la “cabeza” (*kefalē* [κεφαλή]), siendo lo “más divino” (*theiotaton* [θειότατον]), “gobierna en déspota sobre todo lo que hay en nosotros” (*pantōn despotoun* [πάντων δεσποτοῦν]) (*Tim.*, 44d); el alma es, de todos los bienes (*ktēmata*) que uno tiene, “la parte superior, la que manda (*despozōto* [δεσπόζωτο]), y la inferior, la que sirve (*douleō* [δουλεύω])” (*L.*, 726a). Platón tiende a ordenar el mundo según un esquema de dignidades ascendente/descendente, con sus ámbitos específicos de legitimidad, vehiculados mediante el recurso de la analogía jerárquica.⁵⁶⁹

⁵⁶⁷ Según Platón, lo que Anaxágoras no puede asegurar es un mundo en el que “la causa de los seres no se dé de acuerdo con mi inteligencia (*kata noun emautō* [κατὰ νοῦν ἐμαυτῷ])” (*Phd.*, 97d). Aristóteles se enfrenta a un problema de prioridades semejante. En *Partes de los animales* reconoce que Anaxágoras había reparado en el hecho de que el grado de organización de un organismo puede medir su grado evolutivo. Pero el filósofo invierte la relación de prioridad entre los principios: “Anaxágoras pretende que es porque tiene manos que el hombre es el más inteligente de los animales. Sin embargo, lo racional (*eulogon* [εὐλογον]) consiste en decir que tiene manos porque es el ser más inteligente (*phronimōtaton* [φρονιμώτατον])” (687a).

⁵⁶⁸ Gregori Vlastos (1943) interpreta justamente que la categoría teórica de esclavo, *doulos*, es decisiva en la filosofía platónica.

⁵⁶⁹ En relación con Aristóteles, nos limitamos a señalar que la relación de mando (*arkhein/arkhesthai*) que se deriva de esta distribución de dignidades es aplicable, como afirma en la *Política*, a todo ente compuesto: “en todo aquello que consta de varios elementos y llega a ser una unidad común, de elementos

Lo desplegado hace de Heródoto una figura antiplatónica, heredero de la tradición jonia con un añadido. La indagación iría más lejos que los fragmentos más políticos de Anaximandro, Empédocles o Heráclito en el sentido de que la *polis* (y los problemas de la justicia y la igualdad) deja de ser el referente privilegiado de su reflexión. La analogía comparativa cumple en este marco teórico una función esencial. Como escribe Munson, en un nivel metanarrativo “el *allos* adicional (otro) y el *kai* adverbial (también) sirven como marcadores de asimilación horizontal” (2001, p. 50). Estos marcadores, ante la complejidad de una realidad abierta (el mundo mismo como objeto de indagación), permiten estructurar la realidad mediante procedimientos de comparación no jerárquicos. La comparabilidad no supone, por el contrario, su reducción. Como afirma Benardete, la “convertibilidad no significa mismidad (*sameness*)” (1969, p. 112). Cuando Heródoto habla de un Dioniso, un Heracles o un Pan egipcios, no reduce sus émulos griegos a los egipcios, pero puede hacer inteligibles, ante su audiencia, realidades heterogéneas (2. 145). De este modo, en sus indagaciones afirmará que la égida e indumentaria de Atenea proviene de las mujeres lidias (4. 189). O que ciertos frutos babilonios tienen otro nombre en Grecia (1. 193 5). Las comparaciones se extienden de hecho a todos los ámbitos de la realidad —flora, fauna, clima, costumbres, constituciones políticas o monumentos— y puede llegar a borrar la frontera entre seres humanos y simios (4. 191).⁵⁷⁰ Así, el laberinto que se construyó en Egipto en honor al pacto de los doce reyes egipcios es superior a todo *logos*, a toda medida y ponderación.⁵⁷¹ Pero esta inconmensurabilidad adscrita al monumento es inmediatamente anulada, porque ya las pirámides eran “superiores a cuanto pudiera decirse” (2. 148). Heródoto compara dos incomparables que además son equivalentes (*antaxios*) “a muchas y aun grandes obras griegas”. Aunque el laberinto, concluye, “supera” (*hyperballei* [ὑπερβαλλει]) incluso las pirámides.

continuos o separados, aparecen siempre el rector y el regido (*to arkhon kai to arkhomenon* [τὸ ἄρχον καὶ τὸ ἀρχόμενον]), tanto en los seres animados en cuanto pertenecen al conjunto de la naturaleza, porque también en lo inanimado existe cierta jerarquía (*arkhē* [ἀρχή]) como la que implica cierta armonía” (*Pol.*, 1254a).

⁵⁷⁰ En Libia oriental Heródoto describe, junto con unas serpientes gigantescas, leones, elefantes, osos, asnos cornudos (antílopes), seres con cabeza de perro (deducido de pinturas rupestres), seres sin cabeza (quizá tuaregs), así como “hombres y mujeres salvajes” (*hoi agrioi andres kai gynaiikes agriai* [οἱ ἄγριοι ἄνδρες καὶ γυναῖκες ἄγριαι]), donde Heródoto se refiere probablemente a chimpancés por analogía (4. 191 4). Ver comentario en Heródoto (2000, t. 2, p. 460, n. 660).

⁵⁷¹ El historiador es testigo directo: “yo lo he visto y es superior a todo lo que puede decirse” (Hdt., 2. 148).

La comparación tiene por tanto un interés explicativo,⁵⁷² pero la explicación acarrea ciertas consecuencias desde el punto de vista de la relación que la *Historia* establece con la realidad. Hartog (2001) ha llamado a esto “retórica de la alteridad”. Pero creemos que las consecuencias son más profundas. Esta sucesión de comparaciones, de medidas y evaluaciones, se opone directamente al modelo político de la participación (*methexis*). La realidad no se piensa en Heródoto según grados de participación y el mundo no es un común distribuable en partes, sino una partición sujeta, en cada nueva observación, a nuevas particiones. Para Heródoto, que no duda por cierto en llevar a cabo deducciones lógicas, apoyarse en la matemática⁵⁷³ o la geometría⁵⁷⁴ y distinguir entre historias más o menos precisas o creíbles, todos los objetos son *a priori* dignos de mención.⁵⁷⁵ Sin que el historiador confunda uno y otro ni los haga equivaler, considera que el esturión, pez sin espinas en la recolección de Heródoto, es también digno de admiración, *thōma* (4. 53 3). Si hacemos esta precisión no es para describir excentricidades, sino para remarcar que Heródoto desarrolla un inventario de semejanzas y diferencias que socavan de antemano las premisas que sostienen toda majestad. Para Meier lo que distingue a Heródoto de la tradición hebrea es, precisamente, que la segunda adopta una “forma literaria majestuosa” ausente en Heródoto (1995, p. 247). En sus reportajes el valor etnográfico de lo majestuoso no está ausente (reyes, imperios, gestas), pero está circunscrito a cada contexto específico en el marco de un inventario siempre inacabado, es decir, de un contexto no saturable.

Ello hizo que la tradición le dedicara panfletos como *De la malignidad de Heródoto* de Pseudo-Plutarco. El autor atribuye mala fe a las comparaciones de Heródoto, así como a sus omisiones. El problema de fondo es que la comparación, la semejanza analógica, impide cualquier jerarquización evaluativa y mezcla lo bárbaro con lo que no lo es. De ahí que emplee el adjetivo “filobárbaro” (*philobarbaros*) para caracterizar a Heródoto.⁵⁷⁶ Pseudo-Plutarco reprocha al historiador que atribuya sentido de la justicia a

⁵⁷² En palabras de Aldo Corcella: “La semejanza entre dos *nomoi* no tiene como finalidad hacer comprensible un *nomos* extranjero, sino que constituye un dato problemático de resolver” (1984, p. 72).

⁵⁷³ Por ejemplo, las medidas del Ponto que Heródoto da son testimonio de un deseo de precisión en la explicación de los fenómenos geográficos. Entre otras cosas porque Heródoto no solo da cuenta de las medidas, sino que explica cómo han sido determinadas (4. 85. 2-3, 4. 86)

⁵⁷⁴ Escitia es un “cuadrado” (Hdt., 4. 101).

⁵⁷⁵ Heródoto se cuida de distinguir entre lo cierto y preciso (*atrekeia*) y lo que no lo es. Por ejemplo, menciona un pueblo de hombres calvos cuya palabra no es digna de crédito (Hdt., 4. 25).

⁵⁷⁶ Al respecto estamos de acuerdo con la siguiente apreciación de Aldo Corcella: “Los juicios de Heródoto sobre los *nomoi* pueden ser sospechosos en algunos casos de helenocentrismo. Sin embargo, el criterio de racionalidad a la luz del cual Heródoto juzga a los *nomoi* no es helenocéntrico, sino que se opone a las propias costumbres griegas” (1984, p. 88).

los egipcios y que, en cambio, critique a Menelao (12). Denuncia que Heródoto atribuye un origen griego a la pederastia, que fue según él en realidad enseñada por los persas (13). Además, Heródoto habría afirmado que fueron los griegos los que aprendieron de los egipcios todo lo relativo a los ritos iniciáticos de Deméter, así como sus festividades (13). En un fragmento que resume lo expuesto, Pseudo-Plutarco escribe que las comparaciones entre dioses conducen a “subvertir la absoluta solemnidad (*semnotata* [σεμνότηαα]) y pureza (*agnotata* [ἀγνόααα]) de la religión griega con las fruslerías y leyendas de los egipcios” (13 E). De hecho, por si fuera poco, Heródoto no considera a los griegos ni a los fenicios como autóctonos, pero sí a los libios y etíopes (ver Hdt., 4. 197 2).

La proliferación de fenómenos dignos de mención, por otro lado, hace de la *Historia* un inventario inexhaustible. Pascal Payen escribe en su obra *Les Îles nomades: conquérir et résister dans l'Enquête d'Hérodote* que Heródoto es heredero del catálogo épico, del *katalegein* cuya finalidad es “inventariar y decir lo real” (1997, p. 98). Pero no es menos cierto que en Heródoto, en contraste con el aedo épico, la naturaleza del catálogo ha cambiado. No se trata de hacer el inventario exhaustivo de los acontecimientos que rodean una gesta memorizada, que orbita siempre en torno a unos héroes y ciudades específicas, sino de enumerar en su multiplicidad y su variedad la singularidad relativa de los fenómenos de un mundo inabarcable temporal y espacialmente hablando. Cambia, por tanto, la motivación y la naturaleza del inventario, que es a todas luces posheroico. El dominio de la memoria queda así ensanchado, incesantemente ampliado.

Heródoto construye un orden de generalidad en el que la nota común es justamente la incapacidad de subsumir los hechos asombrosos bajo una ley. La sucesión de ejemplos no deriva de ni conduce a un modelo o una idealidad transcendente, sino que se descubre mediante un proceso de diferenciación inmanente y abierto, a cuya investigación no renuncia a pesar de las imprecisiones, a un deseo de conocimiento. Los fenómenos comparten una común excepcionalidad que, sin embargo, no los hace inefables. En términos generales, cuanto más asombro más relato habrá (ver Hartog, 2001, p. 248). Lo que significa que Heródoto impide en todo momento el cierre cognitivo de su mundo, como bien afirma Castoriadis (2008, p. 253). No es casual por tanto que Payen lo tome por representante de la *poikilia* jonia (1995). Lo notable es que esa imposibilidad de llevar a cabo el cierre cognitivo del mundo no lo presenta como inefable, sino que propicia hacer

la experiencia de una diversidad comunicable y comprensible, dando pie a menudo a la formulación de hipótesis científicas más o menos rudimentarias.⁵⁷⁷

En contraste con la obra de Tucídides, la pluralidad de series y conexiones causales que despliega Heródoto no son subsumibles bajo un proceso histórico central que concentraría un máximo de valor o dignidad. Esta realidad, por definición más amplia que cualquier hazaña particular, hace que la ruina esté presupuesta en toda institución. De ahí que la perspectiva de un gran conquistador sea contraria a sus intereses o indagaciones. Tomemos el libro IV, en el que el historiador anuncia que narrará el intento de conquista de Escitia por parte de Darío, pero donde lleva a cabo una larguísima digresión en la que describe las costumbres, geografías, flora, fauna y otros detalles del mundo escita. El propio historiador confiesa que “a decir verdad, mi relato ha ido, desde un principio, en busca de digresiones” (Hdt., 4. 30). Este diferimiento de la gesta forma parte de la actitud de Heródoto ante la conquista, que no toma, personalmente, por algo deseable. Inversamente, la narración del fin del imperio lidio se prolonga en una exposición sobre las costumbres lidias (1. 93). Y tras la muerte de Ciro, leemos acerca de las costumbres de los masagetas (1. 215). Estas digresiones y excursos permiten establecer una proximidad de escala entre la empresa bélica y el mundo que la envuelve, de lo alto y lo bajo. Al hacerlo, la gesta pierde el valor que adquiere, por ejemplo, entre los oradores clásicos, que se esfuerzan en aislar el acontecimiento para asignarle un prestigio. Lo que significa que el estatuto mismo de la gesta queda comprometido, así como el valor estatutario de la gesta.

No en vano, tras anunciar en el proemio que el programa tratará de las gestas de griegos y bárbaros “singulares y notables”, escribe inmediatamente que no será ese el problema central de su indagación:

Yo por mi parte no voy a decir al respecto que fuese de una u otra manera, simplemente voy a indicar quién fue el primero, que yo sepa, en iniciar actos injustos contra los griegos; y seguiré adelante en mi relato ocupándome por igual (*homoiōs* [ὁμοίως]) de las pequeñas y de las grandes ciudades de los diferentes pueblos, ya que las que antaño eran grandes, en su mayoría son pequeñas; y las que en mis días eran grandes, fueron antes pequeñas. En la certeza, pues, de que

⁵⁷⁷ Lo que nos interesa es menos la validez de la explicación como la detección de un problema que en Heródoto viene provocada por la comparación de fenómenos semejantes y divergentes. Cuando Heródoto da con un problema, presupone siempre que la *physis*, en su diversidad de las manifestaciones, se comporta según reglas uniformes (ver Corcella, 1984, pp. 72-74).

el bienestar humano nunca es permanente, haré mención de unas y otras por igual (*homoiōs* [ὁμοίως]). (Hdt., 1. 5)

El fragmento resume lo que venimos diciendo. La *Historia* de Heródoto no cesará mediante sus descripciones suplementarias de perturbar la coherencia que uno se esperaría del relato. Todo lo expuesto hace que Heródoto sea un pensador de la igualdad sin ser necesariamente un pensador de la *polis*.⁵⁷⁸ Heródoto presenta además un pensamiento sin rango. En Heródoto los *nomoi* son la matriz común a bárbaros y griegos, a nómadas y sedentarios, etc. El historiador se demorará por eso en la explicación de las costumbres o maneras (*tropoi*) de los caucios (1. 173), de los egipcios que viven en tierras cultivadas (2. 77 2), de otros indios que no matan seres vivos que estén acostumbrados (*nomizousi*) a tener casas (3. 100) o de ciertas maneras queridas para todos los griegos (7. 236). El término *nomos* parece tener para Heródoto un aire prejurídico que se vincula con la articulación de formas de vida antes de proyectarse como estatutos. Llama fuertemente la atención que *nomos* solo ocurre una única vez como descripción de una conducta normal o prescripción juzgada por “estándares puramente humanos” (Hdt., 1. 90. 4; Ostwald, 1969, p. 25).

El éxito o fracaso del conquistador forma parte de un mismo paisaje o cuadro de conjunto del que las figuras eminentes no tienen nunca la última palabra. El amplio rango de expresiones que adopta la realidad humana se vería comprometido de hecho si un conquistador impusiera un único *nomos* sobre la pluralidad de *nomoi*. La única inexorabilidad es la del acaecer y, ante el mismo, la fama del héroe, de la *polis* o el reino, no parece gozar de eminencia alguna. Lo que Heródoto presenta, empleando las palabras de Meier, es la “dinámica regular de la irregularidad de los diferentes entes” (1995, p. 269). Así, los *nomoi* quedan sujetos a cambio, pero incluso en este caso el historiador establece diferencias de velocidad: los persas son dados al cambio y la adopción de nuevas costumbres (Hdt., 1. 135), no así los egipcios, que “observan las normas de los antepasados sin introducir modificación alguna” (2. 79). Finalmente, como muestra el primer caso, el mundo de las costumbres es permeable, es decir, hay una comunicación entre las diferentes formas de vida. Podríamos decir que, en contraposición con el modelo trágico-heroico, la ascensión y la caída no son aquí sino la expresión del devenir compartido del mundo. Este devenir compartido del mundo sería a nuestros ojos la gran

⁵⁷⁸ Ello no hace que su interés por los problemas políticos desaparezca (hay quien le atribuye la participación en la fundación de la colonia de Turios (Berruecos Frank, 2014)). Sin embargo, la *Historia* consiste fundamentalmente en la presentación de un mundo indagable.

aportación de Heródoto, seña del sentido que adopta la historicidad en su obra. Historicidad que, por cierto, no discrimina nunca entre pueblos con o sin historia porque histórica es la propia expresión del mundo como fuente de valor (*axia*).

Todo ello hace que Heródoto sea un pensador idóneo para abordar la figura de las amazonas sin las constricciones del civismo filosófico cuyo destino sea quizá inevitablemente la tragedia. Por ejemplo, en Heródoto, la autoctonía es atribuida a varias etnias, pero no tiene preeminencia respecto al nomadismo (ver Payen, 1996). Algunos pueblos nómadas son de hecho considerados autóctonos sin que su autoctonía esté vinculada a un asentamiento o una estructura cívica determinada. Los nómadas, por lo demás, no son una categoría homogénea, sino que forman una serie de pueblos con sus rasgos singulares, singularidad que no es sino la expresión de su diferencia y semejanza mutuas. En el *logos* saurómata, del que trataremos a continuación, como escribe Rosaria V. Munson, Heródoto “demuestra que las amazonas no eran ni salvajes, ni violentas, ni cobardes, ni sin agallas, ni ansiosas de esclavizar, ni ignorantes de la justicia, ni enemigas de la raza de los hombres. Aquí, como en otras partes de la obra, lo femenino no es la antítesis de lo masculino, lo bárbaro no es la antítesis de lo griego” (citada por Sebillotte Cuchet, 2013). Pero no es exactamente esta demostración lo que nos interesa. Heródoto hace algo más que demostrar que las amazonas no eran lo que los atenienses creyeron, sino que presenta un imposible lógico para la reflexión política: la ruptura del vínculo de la recolección cívica.

3. 6. Heródoto y las amazonas II

El relato del encuentro entre saurómatas y amazonas tiene un aire de fábula, novelesco.⁵⁷⁹ Eso, creemos, no resta relevancia a lo que se expone en él. Para empezar, Heródoto da una versión antitética respecto a los mitos de abducción de las amazonas. Cuenta que, tras ser capturadas por los griegos, se zafaron de ellos para pasar entonces a saquear tierras escitas (Hdt., 4. 110). En tierras escitas provocan asombro entre las poblaciones locales: “no conocían la lengua, ni la vestimenta, ni la raza de sus agresores; todo lo contrario, se preguntaban con asombro de dónde podían proceder. Además, las tomaban por hombres

⁵⁷⁹ Es muy probable que, al contrario que en su etnografía de Egipto, Heródoto no conociera Escitia de primera mano (ver Stephanie West en Bakker, de Jong, van Wees [eds.], 2002, p. 437). Con todo, el estatuto de la mujer que presenta no parece incompatible con los descubrimientos arqueológicos.

que se hallaban en la flor de la vida” (Hdt., 4. 110). Tras entablar combate con ellas, descubren al inspeccionar algunas de las bajas entre las amazonas que son mujeres, motivo por el cual deciden no atacarlas. Los escitas llevan a cabo una estrategia de aproximación. Envían a sus soldados más jóvenes con el propósito de tener hijos con ellas (4. 111 2). Al ver las amazonas que no venían con intención de atacarlas, los dejan tranquilos, “pero cada día un campamento se acercaba más al otro”. Heródoto iguala entonces por vez primera a escitas y amazonas: “y resulta que los jóvenes, al igual que las amazonas, no tenían consigo más que sus armas y sus caballos; es más, seguían el mismo tipo de vida que ellas, dedicándose a la caza y al pillaje” (4. 112).

Cada mediodía las amazonas se dispersaban (*sporazō* [σποράζω]) para “hacer sus necesidades” (esta traducción es cuestionable),⁵⁸⁰ cosa que dio pie a sucesivos encuentros amorosos que concluyeron con que los jóvenes conquistaron a las amazonas, acabando por “unir los campamentos y vivir juntos (*oikeon homou* [οἴκεον ὁμοῦ])” (Hdt., 4. 114). Tras superar las barreras idiomáticas (y son las amazonas quienes aprenden la lengua extraña), los jóvenes hacen la siguiente propuesta: “Nosotros tenemos padres y tenemos también propiedades (*ktēsies* [κτήσιες]). Así que no sigamos llevando por más tiempo este tipo de vida; al contrario, regresemos para residir entre nuestro pueblo (*es to plēthos* [ἐς τὸ πλῆθος]). Desde luego, por esposas (*gynaikas* [γυναῖκας]) os tendremos a vosotras, y no a otras mujeres” (4. 114). Es importante retener que “pueblo” aquí es *to plēthos*, la gente como multitud,⁵⁸¹ pero no *dēmos*. Heródoto no se refiere habitualmente con el término *dēmos* a las gentes de Escitia. De hecho, Escitia no tiene demos o distritos en el sentido ático. Es importante retener estas diferencias porque son la marca de un limitación histórico-conceptual de la noción de *dēmos*.⁵⁸²

⁵⁸⁰ No nos sentimos capacitados para discutir la decisión interpretativa, pero nos interesa las razones que aducen Brown y Tyrrell. Los autores escriben que la palabra de Heródoto aquí (*eumareīēn* [εὐμαρείην]) es la que Godley traduce como “mayor comodidad” y Rawlinson “aliviarse”. Legrand emplea “faire leurs nécessités”, expresión coloquial análoga a la de Rawlinson. Los autores, por el contrario, se decantarían por el sentido de oportunidad que ofrece el Liddle & Scott s.v. εὐμάρεια, en el sentido de “oportunidad [...] para hacer algo” y “facilidad de movimiento”. Las amazonas se dispersarían entonces “separándose lejos unos de otros para facilitar la movilidad” (Brown & Tyrrell, 1985). La interpretación hace hincapié, por tanto, en la movilidad propia del grupo.

⁵⁸¹ Heródoto emplea *dēmos* en tres sentidos distintos: como entidad territorial, como categoría socioeconómica y, en menor medida, como la totalidad del Estado (ver Lévy, 2004). Podríamos decir que, sin ser idénticas, las tres categorías son solidarias porque remiten a una forma específica de repartir el territorio. No hay *dēmos* en una situación de dispersión nomádica/pastoral.

⁵⁸² De manera interesante, en una de sus analogías Heródoto, compara los pueblos que habitan Escitia con los demos áticos (Hdt., 4. 99). Pero se cuida de emplear para los Tauros *ethnos* (ἔθνος) y para los áticos, *dēmos* (δῆμος).

Hecha la propuesta, las amazonas, cuyos padres no son mencionados en ningún momento, dan la siguiente respuesta:

Nosotras no podríamos convivir (*oikeein* [οἰκέειν]) con las mujeres de vuestro país, pues no tenemos las mismas costumbres (*ta auta nomaiia* [τὰ αὐτὰ νόμια]) que ellas. Nosotras manejamos arcos, lanzamos venablos y montamos a caballo, y no hemos aprendido las labores propias del sexo femenino (*erga de gynaikēia ouk emathomen* [ἔργα δὲ γυναικῆια οὐκ ἐμάθομεν]). En cambio, las mujeres de vuestro país no llevan a cabo ninguna de las actividades que hemos enumerado, sino que se consagran a las tareas de su sexo y permanecen (*menousai* [μένουσαι]) en sus carros, sin salir a cazar ni hacer ninguna otra cosa. Por lo tanto, no podríamos congeniar con ellas. Ahora bien, si queréis conservarnos como vuestras mujeres (*gynaikas* [γυναῖκας]) y mostraros verdaderamente justos (*dikaioi* [δίκαιοι]) id a ver a vuestros padres y tomar la parte de los bienes (*tōn ktēmatōn to meros* [τῶν κτημάτων τὸ μέρος]) que os corresponda; luego regresad y vivamos por nuestra cuenta.

El fragmento ha sido ampliamente comentado. Las amazonas desconocen los *erga* de las mujeres que permanecen (*menō*) en los carros. Por otro lado, la asociación entre la permanencia y el carro convierte el mismo en metáfora del *oikos*. No se trata por tanto de un problema de conocimiento sino de movilidad. Las labores femeninas se definen, en el fragmento, en contraposición a una exterioridad vinculada a la caza, al empleo del arco, el venablo y la montura de caballos. Lo interesante es que Heródoto afirma que no salen a cazar “ni hacer ninguna otra cosa”. Parece pues, que la mujer tiene bien definido aquello que hace a partir del lugar que ocupa en un esquema patriarcal. Queda abierto, por el contrario, aquello que podrían hacer o los lugares a los que podrían moverse.

Ante la aceptación de los jóvenes y el temor de las posibles represalias por los saqueos cometidos con anterioridad, las amazonas deciden partir nuevamente: “salgamos sin demora de esta tierra, crucemos el río Tanais y establezcámonos al otro lado” (Hdt., 4. 115). Es importante entender que esta partida es designada como justa (*dikaios*), es decir, que hay una justicia del que parte y no únicamente un derecho del que permanece. Una vez establecidos allí, Heródoto concluye el relato describiendo un estilo de vida idéntico al de los hombres: “también van a la guerra y llevan el mismo atuendo que los hombres” (4. 116). De manera interesante, la tesis de Brown y Tyrrell es que los escitas

aquí ocupan el rol de los griegos efebos,⁵⁸³ en coherencia con la inversión de roles que presenta el relato (quizá como rito de paso). En palabras de Hartog: “frente a las amazonas, los escitas parecen mudarse en griegos” (2001, p. 341). En este juego parcial de inversiones Heródoto introduce un imposible histórico y cultural griego. En el relato es el hombre feminizado quien porta la dote del casamiento, es decir, es el hombre quien es repartido como obsequio.

Esta dote es paradójica en todo caso porque la economía nómada no es una economía de la acumulación. De hecho, las amazonas migran con sus nuevos esposos para establecerse en otro lugar sin fundar una nueva ciudad y no se les conoce tesoro alguno: la amazona no tiene jarra alguna donde almacenar bienes. Finalmente, el matrimonio, si bien parece relevante desde el punto de vista social, no interrumpe las actividades asignadas a unos y otros (Hdt., 4. 117). Cosa que revela una costumbre matrimonial distinta, un régimen reproductivo diferente y una comunidad que delinea sus contornos de un modo no griego.⁵⁸⁴ Frente a la mirada del escita-griego, la amazona es exterior o ajena (ni interior ni suplementaria) a la idea de *polis* y a su régimen reproductivo. No se nombra a sus padres ni se menciona a sus hijos. La familia reproductiva parece completamente ausente. Las amazonas, además, consienten: “no se viola a una Amazona, es contradictorio en sus propios términos” (Hartog, 2001, p. 343). En conclusión, no estamos ante un mero relato de inversión, porque el cuento deja sin responder la siguiente pregunta, que muy convenientemente plantea Hartog: “¿Quién lleva a cabo los ‘trabajos femeninos’?” (p. 347).

Esta ausencia es determinante porque muestra cómo Heródoto no presenta un rito que expulsa para integrar (la efebía). El momento de la integración está ausente y el saurómata-efebos culmina el rito no con un retorno sino con el abandono irreversible de su comunidad. Al respecto, la dimensión espacial de la historia es decisiva: las amazonas y sus nuevos maridos (o el pueblo saurómata) pasan a ocupar lo que, para un griego, un persa o un ciudadano moderno sería un simple yermo. La posibilidad de la migración no forzada, la desvinculación del honor (*timē*) y el deshonor (*atimia*) respecto a la permanencia y el destierro, otorga a la amazona aquí descrita su naturaleza no trágica. La

⁵⁸³ Hartog es cuidadoso al respecto. Afirma que el texto está “trabajado por elementos efébricos”, pero no lo reduce a un mito de inversión.

⁵⁸⁴ Sobre la representación de las amazonas en el mundo antiguo, así como algunos datos arqueológicos que avalan la existencia de la mujer nómada, ver *Amazones et femmes de nomades. A propos de quelques représentations réalistes dans l'iconographie antique* de Thérèse David (1976). En relación con el problema concreto de la historicidad de las amazonas o la mujer nómada guerrera a la luz de los descubrimientos arqueológicos, ver Testart (2002), Guliaev (2003)

amazona de Heródoto no es el suplente insurrecto del hombre. La idea de que una bárbara como Medea pueda invadir trágicamente el corazón de la *polis* resulta del todo ajena al ámbito de referencia al que el relato alude. Resumiendo, el cuento presenta una bifurcación que se concreta en la doble posibilidad de la permanencia o el desplazamiento.

Recordemos cómo Aristóteles describe la fundación de los sículos. El filósofo establece una correlación entre la institución de las comidas en común y la sedentarización forzada de los “pastores (*nomadas* [νομάδας]) por parte de Italo” (*Pol.*, 1329b 14-16). En ese sentido, la amazona de Heródoto constituye una figura que supera al antisimposiasta. No es un vagabundo que ronda la mesa como un parásito, sino que es capaz de proveer a su defección de un contenido positivo. Puede ponerse aparte, renunciar a su lote destinal y material (*meros*), sin ver su existencia afectada por un déficit de plenitud. En la escena que Heródoto presenta, la elusividad es completa, si tenemos en cuenta que el carro imita el *oikos* y, por tanto, la unidad mínima del asentamiento. La amazona figura en la fábula menos como la contestación de una *arkhē* sin fundamento que como la supresión de las condiciones necesarias de su autoposición. Al renunciar al vínculo mediante el cual se constituye la interioridad gobernable (un pacto y una estancia), la Amazona establece una relación igualitaria, es decir, una relación *vis-à-vis* con los saurómatas, fundada justamente en la ausencia de vínculo o escena común. Dicho de otra manera, se establece una relación de recíproca insubordinación en la medida en que la renuncia tiene el mismo rango que el pacto, es decir, que la ausencia de reparto, entendido como la distribución y redistribución de títulos y partes discretas. Al fin y al cabo, si bien el mundo es en Heródoto común, no lo es el *topos* como sitio político, que siempre llevará la marca de cierta propiedad privada/pública.

Adrienne Mayor (2017) ve en el encuentro un espíritu democrático. Pero lo expuesto muestra que la afirmación, cuya intencionalidad podemos intuir, resulta problemática desde el punto de vista del nomadismo que hace de las amazonas seres *apoleis*.⁵⁸⁵ Lo que la autora no toma en cuenta, por un lado, es la diferencia entre democracia e igualdad, en el sentido en que el encuentro es igualitario sin que pueda ser

⁵⁸⁵ “Menos de cien años después de Heródoto, hacia el 380 a. C., el filósofo Platón utilizó el ejemplo de las amazonas y las sármatas reales para defender su idea de que, en una república ideal, tanto las mujeres como los hombres debían servir como soldados. El reto del filósofo a sus compatriotas atenienses era: si las mujeres bárbaras pueden luchar como los hombres, ¿por qué no pueden hacerlo las griegas?” (Mayor, 2017). El problema con esta afirmación es que, si bien las amazonas pudieran tener efecto en la política clásica griega, la inserción de la amazona en el marco de la *polis* es incompatible con el carácter nómada que le atribuye Heródoto. Platón, de hecho, reduce la amazona a la función del centinela.

cualificado como democrático; por otro, lo que olvida es la equivocidad del *nomos* (*nómos/nomós*), problema principal de la fábula y razón tanto del encuentro como del desencuentro igualitario descrito. Finalmente, el ser en común no es negado, aunque no se proyecte bajo el horizonte de la reunión. El *nomos* jurídico-político aparece aquí como una modalidad de los diferentes *nomoi*. Las amazonas no son ajenas a la decisión, sino que como los saurómatas que parten con ellas se hacen cargo de una situación cuya resolución deciden. Resumiendo, Heródoto presenta la idea, aunque no el concepto, de la doble negación del mandar y el ser mandado, que tanto en el caso de Ótanes como en el del hombre isonómico abocaba a una extraterritorialidad imposible. En contraste, el lector se topa aquí con una extraterritorialidad posible y una fórmula imposible. La fábula fuerza un paso atrás que nos sitúa allá donde la forma y el sentido que tomará el ser en común se ha de resolver aún. Este paso atrás hace emerger un mundo común inapropiado, señala de un devenir compartido que se da bajo el signo de la separación, de la ruptura o la partida, cancelación del litigio o ausencia de querrela que puede, por esa misma razón, pensar el desarrollo paralelo de las formas de vida.

La amazona es por tanto la figura de una bifurcación comparable con una bifurcación histórica de tipo más amplio. No en vano, como ya hemos comentado, ha sido el émulo mítico del héroe, tal como muestra su estatus en la epopeya. El héroe nace como escribe Hesíodo en una “tierra sin límites” (*kat’ apeirona gaian* [κατ’ ἀπέριονα γαίαν]) (*Op.*, 160). Pero en contraposición con la mujer nómada, la figura del héroe encarna la autosupresión de la libre movilidad. Fiel a una economía de la acumulación, sus saqueos sirven para fundar un reino precario pero de pleno derecho. El héroe es el arribante, meteco o refugiado si se quiere (*metoikos*, *metanastēs*), a partir del cual el griego niega y redefine la movilidad a partir del principio de autoconservación sedentario, cuya expresión clásica será la autoctonía. Resumiendo, el héroe que prefigura la *polis* y del que la *polis* se apropiará está obligado a disimular su condición de migrado para instituir un sentido del honor vinculado a un territorio jurídicamente definible (civismo). Hemos visto cómo Tucídides elabora en su *Arqueología* un mito de concentración poblacional vinculado a cierta autoctonía asumida tácitamente que se cimienta sobre la reducción de la movilidad arcaica o ancestral. El ciudadano clásico es en este aspecto específico la continuación del héroe.

La tesis que querríamos defender consiste, justamente, en que, frente a la mirada cívica (trágica o cómica), Heródoto no presenta el vínculo de la división sino algo así como un imposible lógico para el pensamiento político: la ruptura del vínculo como índice

de una igualdad relacionada con la movilidad. La presentación de este no-vínculo rompe con la preeminencia de lo permanente respecto a lo esporádico o de la presencia frente a la ausencia, un aspecto central como hemos podido mostrar en el imaginario mítico-filosófico sobre el que se funda la autocomprensión que el griego tiene de sí mismo, tanto en el plano histórico-político como en el filosófico. Lo decisivo en nuestra exposición es que la renuncia de las amazonas es una renuncia al tener-parte. Las amazonas no instituyen una escena polémica en el interior de la comunidad, no toman parte de lo que no tienen parte, sino que, siendo ajenas al problema de la participación en el sentido griego del término, decide partir, justamente, asumiendo el abandono como la lógica de otro reparto u otro *nomos*. En ello consiste el valor igualitario de su gesto.

3. 7. El *nomos* de la conquista. Conclusión

Si bien el nómada funciona como un tipo teórico en la reflexión filosófica de raigambre greco-romana (entre la nostalgia por una vida sin trabajo y la monstruosidad de una vida sin Estado), no constituyen en Heródoto una categoría homogénea. Los andrófagos, que visten como los escitas, tienen las costumbres más salvajes porque comen seres humanos (4. 106). Los melanclenos no llevan los atuendos escitas, pero sí conservan sus costumbres (4. 107). Los budinos tienen ojos azules y tez rojiza y no tienen el mismo género de vida que los gelonos (griegos afincados entre ellos). La autoctonía de los budinos no está reñida, por otro lado, con su nomadismo y difieren del resto de los habitantes en cuanto a la alimentación (4. 109). Entre los libios nómadas, los nasamones son polígamos, pastores y recolectores de dátiles (4. 172). Hay pueblos que rehúyen a todas las personas y “toda sociedad” (*pantos homiliēn* [παντὸς ὁμίλην]), carecen de armas y no saben defenderse, lo que los hace poco belicosos (4. 173). No parecen especialmente dados a la guerra los lotófagos, que hemos citado ya (4. 177). Y los auseos desconocen el matrimonio, aunque Heródoto les atribuya cultos griegos (4. 180). Heródoto se demora en detalles precisos sobre la vestimenta, alimentación, peinados, armas, etc. que no son pertinentes aquí sino para dar cuenta del alto grado de diferenciación etnográfica, así como del alto grado de tipificación que el nómada representa a ojos del griego en un plano ideológico.

La diferencia principal tiene que ver obviamente con la movilidad y la ocupación del espacio. Los nómadas (pastores, recolectores, trashumantes) necesitan por norma general de territorios o regiones en los que la movilidad garantice la supervivencia. De

ahí que, contra el prejuicio cívico, el yermo o el desierto absoluto no convenga al nómada o pastor (M. Sartre, 2009). La tierra infértil no garantiza la movilidad sino que la impide. El mundo escita nace y se forma en un yermo pero ese yermo “proporciona al ganado pastos (*hos nomas te kallistas* [ὅς νομάς τε καλλίστας]) excelentes y muy provechosos, cuantiosos peces de una calidad verdaderamente exquisita” (Hdt., 4. 53 2). Por otro lado, el nómada no constituye una exterioridad perfecta. Dependiendo del grado de proximidad con las ciudades, puede establecer relaciones de complementariedad con las poblaciones sedentarias, los Estados o los imperios como el romano.⁵⁸⁶ Un rasgo que parece seguro es que su movilidad garantiza su libertad, de ahí que sean a menudo desplazados (Hdt., 4. 13). Diodoro de Sicilia escribe que las costumbres de los pastores nómadas árabes garantizan su libertad: “viven al aire libre y llaman paria a ese territorio sin habitaciones (*aoikēton* [ἀοίκητον]), que no tiene ni ríos ni fuentes abundantes para avituallar con agua una armada. Tienen por costumbre (*nomos* [νόμος]) no sembrar granos, ni plantar árboles fruteros, ni beber vino ni construir casas” (19. 96 2). En un apunte lleno de ambigüedad, Diodoro relata que matan a los que faltan a las costumbres para evitar que nadie se ponga a las órdenes de otro: “aman apasionadamente la libertad (*phileleutheroi* [φιλελεύθεροι]) y cuando un fuerte grupo enemigo se avanza, huyen al desierto que les sirve de fortaleza” (19. 96. 6).

El pasaje tiene quizá un aire romantizante, pero no está exento de verdad. Heródoto hace la misma precisión cuando afirma que los escitas, a pesar de ser los pueblos “menos evolucionados” (*amathestata* [ἀμαθέστατα]), como “no viven de la labranza, sino del ganado, y tienen sus viviendas en carros, ¿cómo no habían de ser semejantes individuos a la vez invencibles e inaccesibles (*amakhoi kai aporoi* [ἀμαχοί τε καὶ ἄποροι])” (4. 46). El apoyo de los escitas en su territorio es especialmente patente cuando Heródoto escribe que “sus ríos cooperan con ellos” (4. 47).⁵⁸⁷ Estamos de acuerdo

⁵⁸⁶ “Es cierto que la economía nómada era, en parte, una economía depredadora. Ciertamente representaban una amenaza potencial y su fuerza intimidatoria era real, pero el mundo de los cultivadores y el de los pastores, a veces estrechamente entrelazados geográficamente hablando, eran económicamente complementarios, y las relaciones distaban mucho de ser siempre hostiles” (Schiltz, 2018).

⁵⁸⁷ En ese sentido, la descripción de los distritos escitas que lleva a cabo Heródoto es problemática desde el punto de vista de su delimitación (Hdt., 4. 62). No está claro que Escitia tuviera circunscripciones precisas. La atribución de ciudadanía a un escita es igual de inverosímil, ya que se trataba de poblaciones no urbanas sin Estado. Es posible que solo sirvieran como tierras de pasto, aunque el hecho de que Heródoto da testimonio de escitas sedentarios puede hacer pensar en que los escitas regios cobraran un tributo o que existiera alguna forma de dependencia cuya estructura no es clara (Heródoto, 2000, t. 2, p. 338, n. 263). En ese caso, el escita real emula al héroe homérico, cuya existencia está todavía marcada en alto grado por una vida pastoral. Esa emulación, como hemos adelantado en el caso de las amazonas, también es la marca de una bifurcación.

cuando Pascal Payen afirma que un pueblo “que hace del espacio su única arma de resistencia es, en las *Historias*, invencible” (1997, p. 227). La afirmación serviría perfectamente para describir la estrategia de los árabes citada. Al nómada lo distingue del sedentario no la idiosincrasia de sus costumbres (que es diversa), sino la movilidad y la posibilidad de desplazarse en un territorio sin particiones. Su estrategia consiste no en una superabundancia de recursos militares sino en una superabundancia de espacio disponible y de medios para desplazarse en él.⁵⁸⁸ Esta superabundancia, por otro lado, no se ha de entender únicamente en términos cuantitativos, porque lo que queda alterada es la determinación del espacio, su espacialidad o cualidad.

Esta es la razón por la que un imperio nómada es un oxímoron y que todo imperio nacido de poblaciones nómadas es el producto de su sedentarización, es decir, de un cambio en su modo de vida específico y una cualificación que nosotros llamaríamos jurídica del territorio (Schiltz, 2018). De ahí también que, desde el punto de vista económico, el estatuto del botín haya de ser por fuerza diferente, aunque la violencia como medio de adquisición sea propia de nómadas y sedentarios.⁵⁸⁹ Como hemos adelantado, no es únicamente el régimen espacial lo que queda alterado, sino que los nómadas son incapaces de acumulación. Recordemos que Darío, cuando atraviesa tierras escitas, es incapaz de saquear nada (Hdt., 4. 123). El poder de los escitas (de las poblaciones nómadas de la estepa en el área de Ucrania y el sur de Rusia entre el siglo VII y el III a. C.) es por tanto diferente del poder político o imperial. Es cierto que la jerarquización interna del grupo, su cohesión, instituye el cuerpo del jefe como centro simbólico del grupo (Hartog, 2001, p. 217). Pero ello no lo hace equivalente, al menos en el texto Heródoto, al mando político. Lo interesante, la ambigüedad del nómada así descrita, así como su límite desde el punto de vista del análisis de la igualdad, tiene que ver con que el poder niega en el seno del grupo nómada, como escribe Hartog, el propio nomadismo, es decir, la libertad de partir (p. 317). Al penalizar la defección, el grupo de vagabundos establece una solidaridad con los sedentarios en este aspecto preciso porque es incapaz de pensar su propia divisibilidad.⁵⁹⁰

⁵⁸⁸ En ese sentido, en el caso concreto del espacio indefinido del noroeste occidental, funciona en la tradición occidental, como muestra Dan (2018), como una suerte de más allá, ya sea en tragedias como *Prometeo Encadenado* de Esquilo o en el nuevo y viejo testamento.

⁵⁸⁹ Hdt., 4. 64. En palabras de Veronica Schiltz (2018), los escitas, “a falta de la posibilidad de distinguirse ostentando una rica residencia y riquezas acumuladas, solo contaban las cualidades personales de valor e intrepidez en la batalla”.

⁵⁹⁰ Esta sería una posible explicación de por qué Hestia, diosa del hogar entre los griegos, es proyectada por Heródoto como la diosa principal de estas poblaciones sin hogar (4. 59).

Si bien este límite es interesante, lo que nos concierne mostrar aquí es cómo el enfrentamiento entre Darío y los escitas saca a relucir la heterogeneidad del *nomos* pastoral y el *nomos* jurídico-político (*nómos*, *nomós*). Y nos interesa por un problema preciso: el rey persa es incapaz de instituir una escena común, y esa ausencia de comunidad es lo que garantiza la ausencia recíproca de mando. Darío es a causa de ello incapaz de realizar lo que todo buen rey debe realizar: hacer que su Estado siga siendo “florecente y los habitantes prosperen en [él]” (Hesiod., *Op.*, 225-230). Lo cierto es que al contrario de lo que canta Hesíodo, es decir, que en tiempos de paz (*eirēnē*) la prosperidad aumenta, en este episodio es la incapacidad de llevar a cabo la guerra lo que disminuye la prosperidad persa. Como hemos visto, Darío emprende su guerra porque ha de hacer crecer (*auxēsis*) su imperio a imagen de su joven cuerpo mediante nuevas adquisiciones (tierras y pueblos) (ver cap. 2. 2. 7). Por el contrario, la cultura escita nómada, en el sentido de que es ajena a la acumulación apropiativa de tierras y recursos, es una cultura ajena al principio de acrecentamiento, acumulativo y expansivo, que Heródoto y Tucídides detectan en griegos y persas.

Relatado brevemente, Darío, rey de Persia, emprende una campaña para conquistar las tierras de Escitia y reducir a los escitas, campaña que fue quizá motivada por las minas de oro de los agatirsos (Heródoto, 2000, t. 2, p. 380, n. 391). Darío se enfrenta a un pueblo cuya localización espacial es incierta. Es por eso advertido desde un inicio de la “inviabilidad (*tēn aporiēn* [τὴν ἀπορίην]) de una campaña contra los escitas” (Hdt., 4. 83 1). El ejército de Darío es presentado como un ejército helenizado de manera que concentra rasgos del ejército hoplítico griego y el persa. Heródoto recalca que “el grueso del ejército estaba compuesto por infantería (*mezou stratou* [μεζοῦ στρατοῦ]) y no conocía los senderos (dado que los mismos no estaban trazados) (*ou tetmēmeneōn* [οὐ τετμημένεων])” (4. 137 2). Darío por tanto se presenta en Escitia con un ejército regular incapaz de distribuirse de forma eficiente en un espacio sin dividir (*temnō*). El espacio resulta simultáneamente fácil de transitar (libre) pero es justamente por ello que resulta carente de salida. El escita es en este sentido *aporos* en un sentido paradójico únicamente desde el punto de vista del persa.

Resumiendo la batalla, ante la tentativa de invasión, la estrategia escita consistirá en no presentar batalla. Pero lejos de ser una táctica que pueda adoptar eventualmente un ejército regular (por ejemplo Atenas durante la guerra del Peloponeso), se trata en realidad de la mera continuación de su modo habitual de distribuirse en el espacio. Ante la imposibilidad de presentar batalla, Darío, mediante un mensajero, se dirige al rey escita

Idantirso en los siguientes términos: “¡Maldito! ¿Por qué huyes sin cesar (*ti pheugeis aeiei* [τί φεύγεις αἰεῖ]), cuando está en tu mano decidirte por una de las dos opciones que te voy a indicar? Mira, si en tu fuero interno te crees capaz de enfrentarte a mi poderío, detente, pon fin a tu táctica esquivada (*planēs* [πλάνης]) y pelea. En cambio, si reconoces tu inferioridad, en ese caso pon también fin a tus correrías, ofrece a tu dueño (*despotē* [δεσπότη]), a título de presentes (*dōra* [δῶρα]), la tierra y el agua, y entra en conversaciones conmigo (*es logous* [ἐς λόγους])” (Hdt., 4.126).

El fragmento nos resulta de especial interés. En primera instancia, tierra y agua son dos condiciones mínimas para instituir un territorio sobre el que dominar, pero ello implicaría sedentarizar a su oponente. Lo que Darío desea es fijar un vínculo o, mejor dicho, quiere imponer un vínculo que adoptará por su simple imposición la forma de una sumisión y un intercambio de protección a cambio de ofrendas. Darío necesita lo que hemos detectado que existe en el corazón de toda forma de gobierno, instituir el vínculo de codependencia jerárquico. Pero su oponente es errabundo (*planēs*) y huye (*pheugō*) cuando debería emprender una batalla simétrica, es decir, una batalla en la se instituyera una igualdad o relación *inter pares* que pudiera resolverse con una eventual victoria o derrota, con la consiguiente jerarquización de la igualdad bélica. Los nómadas no están sin embargo interesados en establecer esa igualdad de *status* con sus adversarios. Dicho de otra manera, Darío es incapaz de instituir una primera situación polémica entre iguales. Es decir, lo que falta es el comienzo, la *arkhē* (temporal, dinámica) que pueda dar pie al mando y su contestación. De manera simétrica, lo que Darío es incapaz de establecer es una relación de interlocución, es decir, no puede instituir una escena de diálogo: Idantirso se niega a entrar en conversación (*es logous*) con Darío. Lo que no puede darse, por tanto, es una forma de reconocimiento vehiculada por la palabra que procuraría la definición problemática de una comunidad de la interlocución, así como su participación en la misma. Falta, por tanto, lo que a lo largo del trabajo hemos venido designando como el consenso mínimo del disenso.

Guerrear, en un sentido político, significa asumir una polémica, un desacuerdo, pero el desacuerdo implica asumir un campo de acción o una situación compartida. Dicho de otra manera, la igualdad de los contendientes, entendida como una relación no-despótica en la que ni se manda ni se es mandado, se obtiene en el episodio al precio de impedir que se dé una asociación polémica. Darío, para dominar, necesita instituir una situación en la que haya partes a contar o recontar; los escitas necesitarían para emanciparse instituir un vínculo contestable mediante un recuento de las partes. Pero la

estrategia escita consiste en mantener una separación que es, justamente, condición de la doble negación del mandar y ser mandado, que no tiene lugar. Ello no impide, por otro lado, comunicación alguna. Los contendientes, que son iguales porque no mandan uno sobre el otro y no porque entren en diálogo (consensual o polémico), se atienden el uno al otro. Pero la situación en la que se mueven es anterior a la institución de una deuda, así como de su condonación posible. Habría por tanto comunicación sin que esta se cualifique como comunicación política. La tesis de Rancière según la cual la política está hecha no de relaciones de poder sino de relaciones entre mundos adquiere aquí una expresión precisa, con la excepción de que la relación entre los mundos enfrenta dos regímenes espaciales incompatibles. Es decir, el consenso tácito sobre el que se erigen la división y la unión, el acuerdo y el desacuerdo, los participantes y los sin parte, no se llega a dar.

Como en el caso de las amazonas, los escitas no son, por tanto, el suplemento revoltoso de los persas. Y si son libres es porque han renunciado a tener-parte, no han caído en el paradigma de la participación (*methexis*). La relación entre persas y escitas es anterior a la institución del comienzo (*arkhē*). Razón por la cual no hay nada que repartir, simplemente una partición ininterrumpida. Y esta imposibilidad se da porque ambos contendientes se mueven en un espacio que se puede recorrer en cualquier dirección. En ese sentido, no hay simetría alguna entre el *nomos* jurídico-político y el *nomos* pastoral/nomádico en el episodio. La aventura se juega en todo momento en el yermo escita y los escitas, sobra decirlo, no tienen nada que pueda ser tomado. Cuando los escitas en su retirada huyen en dirección a los países vecinos atrayendo consigo a los persas, los diferentes grupos huyen también, replegándose (Hdt., 4. 125). Esta sucesión de defecciones es posible porque en Escitia los límites delimitan zonas en un sentido laxo. Los nómadas de Heródoto son ajenos a la idea de un dominio territorial. La única preocupación del escita son las tumbas de los antepasados situadas en los límites de su mundo (*eskhatiai*), y no en el centro o *meson*, como el lote fúnebre del fundador (*oikistēs*). El episodio nos devuelve así al Ática ancestral que el mito y ritual de la bufonía habrían reducido a un asentamiento protopolítico. Pero es importante tener en cuenta que este paso atrás no es en modo alguno arcaizante, por la simple razón de que es ajeno a un principio.

Darío deviene por tanto nómada por fuerza. Y esta es la razón por la cual el rey persa no será capturado ni conquistado, sujeto a mando. Darío puede irse, es decir, huir en la deshonra que impone su código de virtud, volviendo por donde ha venido. Su incapacidad de imponer un tributo o impuesto sobre los escitas se redobla como libertad

respecto a cualquier impuesto o tributo de signo contrario. Los escitas no quieren por otro lado mandar ni ser mandados. De hecho, de las palabras de Darío, lo único que toman como afrenta es la posibilidad de ser reducidos a esclavitud (Hdt., 4. 128). La serie de ofensivas que tras esta afrenta emprenden contra los persas parecen tener como finalidad debilitarlos para que emprendan la huida.

Al final de la peripecia, Heródoto relata finalmente un enfrentamiento regular entre escitas y persas que no podemos sino interpretar en clave cómica o fabulesca. En primer lugar, porque los escitas no tenían infantería, como en cambio afirma el texto;⁵⁹¹ en segundo lugar, porque el enfrentamiento es interrumpido por una liebre que pasa por el medio, razón por la cual los escitas ignoran nuevamente a los persas y se lanzan a la caza del animal, abortando en tono burlesco el anticipado enfrentamiento entre formaciones regulares e iguales (Hdt., 4. 134).⁵⁹² En concreto, la liebre pasa por en medio (*meson*) de las dos formaciones, espacio al cual Nicole Loraux atribuía el valor del *meson* en Solón, como aquel espacio entre dos formaciones regulares. No es un legislador, figura de la intermediación y la integración del conflicto, sino una liebre, figura errática y verdad cómica, la que pasa por ese medio que anticipa la batalla y reconoce una simetría, desordenando el espacio regular (militar, político).

En la huida de Darío, damos con una nueva situación paradójica: los perseguidores no dan con el perseguido y ambos acaban perdidos. Darío se ve nuevamente en dificultades de encontrar el camino porque “no estaban trazados” (*tetmēmeneōn tōn hodōn* [τετμημενέων τῶν ὁδῶν]) (Hdt., 4. 136 2). Es decir, no estaban divididos, cortados o marcados. En un último apunte interesante, Heródoto toma a los jonios por sumisos por ser “reacios a huir” (*adrēsta* [ἄδρηστα]) (4. 142 1).⁵⁹³ El historiador parece inferir del episodio que la posibilidad de huir es un signo de la no-sumisión. O reformulado en nuestros términos, que la libre movilidad es índice de la igualdad. Pascal Payen (1995) recuerda con razón que la errancia es el modo defensivo predilecto para Heródoto: “no solo el campo léxico del miedo no acompaña nunca al de la errancia, sino que el comportamiento del errante no es un rechazo del combate”. En su obra, como

⁵⁹¹ Heródoto (2000, t. 2, p. 402, n. 437).

⁵⁹² Reproducimos el fragmento: “Los escitas que se habían quedado en sus tierras, después de que los presentes hubieran llegado a manos de Darío, tomaron posiciones frente a frente a los persas, con su infantería y sus jinetes, con el propósito de trabar combate. Pero cuando los escitas estaban en sus puestos, una liebre pasó corriendo por entre sus filas; y a medida que los soldados la iban viendo, se lanzaban en su persecución” (Hdt., 4. 134 1).

⁵⁹³ Los escitas habían pedido ayuda a los jonios para destruir el puente que permitiría volver a Darío, pero en el último momento se mantuvieron bajo los mandos de los persas (Hdt., 4. 141).

hemos adelantado, el espacio constituye la línea de fuga de la conquista, su fracaso presupuesto. Pero esto es cierto a condición de comprender que el espacio conceptual de Heródoto es un espacio también abierto y concreto, incorporación en el plano de la reflexión filosófico-histórica de la ilimitación afín a la libre movilidad.

Resumiendo, en el relato de Heródoto descubrimos dos inconmensurables que no son el de la policía y la política, que son dos caras de lo mismo (*polis*), sino el del *nómos* y el *nomós*, equívocos sin mismidad. Lo que da pie a una situación aporética en apariencia pero perfectamente lógica en su desarrollo, en la que hay contienda sin guerra, igualdad sin asociación. Pero de manera más importante hay comunicación sin reconocimiento jurídico. La conquista no ha tenido lugar o, mejor dicho, no ha hallado su lugar, su localidad. Es este el sentido de la respuesta del rey escita cuando Darío lo emplaza a reconocerlo como amo (*despotēs*): “No hago más que lo que solía hacer también en tiempos de paz” (Hdt., 4. 127). Entre el pasto del nómada (*nomós*) y el territorio jurídicamente cualificado (*nómos*) no se construyen, por tanto, puentes. Ningún recurso analógico puede llevar a cabo una transposición efectiva entre un tipo de espacialidad y otro. No es por tanto casual que, cuando más tarde Jerjes se decida a conquistar Grecia, el argumento sea precisamente el inverso. Artábano recomienda la conquista porque “nos dirigimos contra labradores y no contra nómadas” (Hdt., 7. 50 4). Es decir, las tierras de los persas y los atenienses no son las mismas, pero son transferibles porque responden ya a un mismo reparto espacial. De ahí que Jerjes no se tenga que esforzar en instituir una escena polémica. Esta escena polémica está en realidad dada desde el momento en que para persas y griegos el *nomos* es en su sentido espacial el *nomos* de la tierra.

La cualificación jurídica de la tierra es quizá una de las figuras míticas de lo dado en la tradición filosófica política. “Filosofía política” es otra manera de hablar de ese dado, que en Rancière toma como punto de partida al *dēmos* como espacio de aparición recortado de la *polis* (LM, p. 95). Para Rancière esa constitución ya está dada de antemano: “el *dēmos* está ya ahí” (*déjà là*), escribe Rancière, sin que haya que esperar un buen principio (*arkhē*) cuya efectuación sería él mismo. Pero ¿cómo es posible tomar el *dēmos* como estando ya ahí sin hacer de él un valor no inferido? Es decir, ¿qué es ese *dēmos* que está ya ahí antes y después de empezar a pensarlo como “constitución de un espacio de aparición” sino otro nombre para lo dado? En Rancière la existencia del *dēmos* se explica a sí misma. Nuestra intención ha sido la de arrojar luz sobre las premisas históricas incuestionadas que se presuponen en algo llamado *dēmos* y de manera más amplia en algo llamado *polis*. El *dēmos*, al fin y al cabo, no siempre estuvo ahí ni lo estará

quizá. Dicho de otra manera, el animal político o *zōon politikon* no estuvo siempre ahí ni lo estará quizá. El trabajo explorado hasta ahora pretendía trabajar esta misma hipótesis que nos expone a otra situación que podemos caracterizar como una anterioridad sin principio. Anterioridad que no es cronológica, como un primitivismo, sino que apela a una bifurcación implícita como posibilidad en cualquier coyuntura histórica.

Volvamos a Aristóteles para concluir, en concreto a la definición del animal político. Su conocida definición dice que “resulta manifiesto que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal político (*anthrōpos physei politikon zōon* [ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον]), y que el apolítico por naturaleza (*ho apolis dia physin* [ὁ ἄπολις διὰ φύσιν]) y no por azar o es mal hombre (*phaulos* [φαῦλος]) o más que hombre (*kreittōn* [κρείττων]), como aquel a quien Homero increpa: ‘sin tribu, sin ley, sin hogar’, porque el que es tal por naturaleza es además amante de la guerra, como una pieza aislada (*azyx* [ἄζυξι]) en los juegos”⁵⁹⁴ (*Pol.*, 1253 a). De manera interesante, el término *phaulos* aquí empleado en el sentido peyorativo también designa algo trivial o también ligero.⁵⁹⁵ De rango inferior, podríamos inferir que carece de consistencia. Por otro lado, Aristóteles parece emplear *azux* en el sentido del aislamiento de la pieza en el juego de damas.⁵⁹⁶ Creemos que el ser suelto del mal hombre se ha de interpretar a la luz del triple vínculo tribal, legal y doméstico cuya integración efectúa, en el fragmento, la *polis*. La pieza suelta es la que no tiene asociación en el sentido cívico de la palabra. La pieza desparejada es el no-participante que Aristóteles es incapaz de imaginar si no es bajo la forma del déficit ontológico-político, como una exterioridad sin figura ni entidad. Sin embargo, el no-participante, lo hemos visto en las figuras del antisimposiasta, de la mujer libre, del desertor o el nómada, no carece de mundo o, mejor dicho, carece de mundo únicamente desde la mirada particular del hombre de la *polis*. Nos podríamos preguntar por eso si el filósofo político no ha ganado la *polis* (como principio y división del principio) justamente para perder el mundo, cuya amplitud Heródoto permite justamente atender. Al fin y al cabo, el deseo de Darío puede definirse como un deseo de imponer una presencia, y ese deseo está recogido en la definición aristotélica de animal político, al menos a la luz de su determinación histórica concreta. Ambos son producto de la misma necesidad de asegurar que los seres humanos estén

⁵⁹⁴ No vemos adecuado emplear «social» en vez de «político» como hace la traducción que seguimos.

⁵⁹⁵ LSJ, s.v. φαῦλος.

⁵⁹⁶ Así se recoge en el LSJ, en el DGE, en el Bailly 2020.

eventual pero necesariamente presentes, ya sea para mandar o contestar, a la luz del día y en un mismo lugar.

Conclusiones

¿De qué tienen parte los sin parte?

Llega ahora el momento de establecer una serie de conclusiones. Nos gustaría recorrer brevemente nuestra peripecia. Nuestro trabajo ha comenzado explorando ese origen “mezquino” del banquete espartano que incomodaba, afirma Rancière, al socialista Leroux (ABP p. 134). Se ha centrado en explorar eso que puede significar el ‘bote común’ (*pot commun*), el acopio público o privado que antecede a todo reparto y que asegura mediante una serie de mecanismos de codependencia la institución y conservación del vínculo político. Tal como se describe en la expresión que Rancière emplea en *La méésentente*, se han explorado las condiciones de posibilidad del tener-parte (*methexis*), es decir, de esa participación apropiativa en relación con la cual la suspensión igualitaria del reparto puede justamente darse. Hemos seguido con cierto detalle el rastro y las expresiones de ese excedente a través de un periodo histórico más bien extenso, ampliando y reduciendo la escala del análisis de la estela o el epigrama al marco mitológico e ideológico, de la expresión simbólica y ritual del sacrificio a la alimentación reproductiva de los cuerpos o de la expresión democrática de la igualdad a la violencia de una ciudadanía que hace del despojo de guerra una manifestación de su existencia jurídica. La investigación ha concluido finalmente en ese yermo que antecede y sucede a la *polis*, *topos* privilegiado de la política y *topos* del privilegio que asegura una visibilidad y una recolección en relación con la cual la tradición filosófica ha imaginado políticamente la dramaturgia de lo justo y lo injusto. Creemos haber mostrado, a su vez, que esa dramaturgia y esa visibilidad políticas no son necesariamente garantía de igualdad alguna y que tampoco constituye el horizonte inevitable de la cohabitación humana.

Por otro lado, el trayecto que nos ha conducido del *nomos* de la tierra al *nomos* pastoral nos ha permitido medir la igualdad que se proyecta en la estrechez de la *polis* con un régimen territorial heterogéneo. La sospecha que guiaba el trabajo consistía justamente en que la genericidad de la igualdad de cualquiera con cualquiera a partir de la cual piensa Rancière exige poner en duda o cuestionar el régimen espacial que sostiene la *polis* y, por extensión, una república o un Estado-nación. Podríamos afirmar, además, que si lo expuesto tiene algún peso, la categoría *polis* como idea regulativa quedaría comprometida también en un plano filosófico, es decir, que nuestra relación con el hecho

democrático quedará alterada. El argumento presentado tiene una fuerza consecuencial fuerte, si bien es cierto que en la coyuntura histórica actual tiene una débil proyección práctica. Con todo, entendemos que al pensamiento lo mueve la fuerza de las necesidades que es capaz de elaborar y expresar. Al menos ese ha sido el tono filosófico que hemos buscado y que identificamos con un pensamiento que puede todavía pensar. Si la vida en las sociedades contemporáneas, en una época en la que el destino personal y el colectivo parecen haberse separado, es ella misma *de facto* una moral provisional, la reflexión no podría replicar esa provisionalidad sin suprimirse a sí misma o verse debilitada

Hechas estas precisiones nos gustaría abordar las conclusiones de manera más concreta. Creemos, en primer lugar, que el diagnóstico que se ha hecho de las así llamadas teorías de la democracia radical ha permitido tomar distancia respecto a las mismas. Esto es especialmente interesante en una época como la nuestra, que se ha cerrado sobre sí misma mediante la reformulación disensual del consenso liberal-democrático. La aproximación a Rancière nos ha permitido justamente ir más allá mediante el cuestionamiento de la premisa mayor de las teorías de la democracia, la *polis*. En nuestra interrogación hemos dado con que el *nomos* jurídico-político o *nomos* de la tierra de Carl Schmitt explica bien la localidad o régimen espacial de la *polis*. La toma de la tierra y su redistribución en partes discretas constituye un presupuesto incuestionado de la teoría democrática o de la teoría política en un sentido más amplio, así como la razón de mucha de sus contradicciones.

Ahondando en esta dirección, la puesta en contraste del *nomos* de la tierra o *nomos* jurídico-político y el *nomos* pastoral/nomádico, que ha sido un elemento central en el trabajo, ha permitido aproximarnos a la experiencia griega desde un nuevo ángulo. Brevemente, el problema se ha desplazado de la habitual relación entre libres y no libres (esclavos, mujeres, jóvenes) al contraste entre dos tipos heterogéneos de libertad. En el marco de las sociedades homéricas la igualdad se ha revelado inseparable de al menos dos factores: el acopio y acumulación violenta de la riqueza y su posterior redistribución igualitaria y legítima. A su vez, dicho reparto se ha mostrado inseparable de un derecho compartido, de la distribución/asignación de inmunidades que lo estructuran y forman. Dicho de otra manera, la igualdad en su sentido proto-político nace como un marcador de rango, vinculada estrechamente a cierto estatuto. Por otro lado, si bien la sociedad homérica es habitualmente abordada a partir de cuestiones de tipo simbólico (como la ascendencia divina del héroe o una economía del don, a menudo retratada sin la violencia ni las obligaciones que implica), nuestra estrategia ha consistido, por el contrario, en

resaltar la materialidad de las relaciones de dependencia que estructuran el mundo antiguo. El sacrificio o el banquete, además de tener una función simbólica, son formas de redistribución de bienes de primera necesidad en los que quedan implicados los títulos o prerrogativas que confieren derecho a repartir o acceder a los mismos.

El reparto no se explica, por tanto, sin apelar a las necesidades fisiológicas de reyes y comunes, aspecto que se ha examinado y expuesto. En el reparto queda involucrada la vida reproductiva de la sociedad, cosa que permite arrojar luz sobre la división reproductiva de la misma y de la posición de la mujer en este marco, como aquello que es simultáneamente degradado y sublimado, entre el consumo reproductivo de una matriz (*gastēr*) y la pura castidad de una superficie sin fondo (*parthenos*). Esta aproximación nos ha permitido pensar la proximidad entre las dignidades sociales y la fisiología de los cuerpos, dando concreción a la relación de codependencia jerárquica que se establece en varios niveles entre las diferentes especies sociales. Por otro lado, la violencia se ha revelado como el modo de adquisición de bienes por excelencia, a partir del cual se oficia precisamente el reparto. Las gestas del héroe, sus hazañas, son otra manera aludir al saqueo que sostiene el reparto igualitario. El héroe no es no un mero atleta, sino que es también un señor de la guerra. Poner énfasis en estos aspectos ha permitido dar una imagen del héroe menos idealizada. El héroe no es la figura semidivina cuya ascendencia lo marca con el signo de la inconmensurabilidad, es antes que nada un acaparador. Y su dignidad (*timē*) no es sino el producto de la sublimación de ganado, mujeres, trípodes y otros bienes de prestigio que ha obtenido mediante la concienzuda labor del pillaje y el ahorro, aspectos de su particular *ponos*. En este marco histórico que en el trabajo hemos problematizado al detalle, podríamos concluir que violencia, reparto e igualdad forman una estructura precisa que hemos podido describir y que no se puede separar de la emergencia de las ideas de justicia, igualdad o política. La génesis histórica del igualitarismo griego no podría desvincularse de la misma.

En línea con ello nos ha resultado especialmente pertinente remarcar la relación entre derecho y economía, que a menudo pasa desapercibida. La violencia de la acumulación es una violencia productora de derecho y el derecho, en contrapartida, un hecho económico vinculado al reparto. La coimplicación entre violencia, economía y derecho se apoya por otro lado en el mencionado régimen territorial jurídico en el que la legitimidad del acopio y el reparto se inscriben. En este cruce entre el reparto y la localidad territorial es donde el sentido distributivo de *nomos* entendido como asignación/distribución de partes adquiere especificidad. Esta localidad o ámbito

territorial define un interior dentro del cual las prerrogativas implicadas en el reparto son reconocidas como legítimas y fuera del cual dejan de serlo. Pero este análisis es aún demasiado simple. Lo que el estudio de la escena homérica ha revelado es que el reparto no define únicamente un centro material (el granero, el tesoro, el botín) sino que define también una temporalidad que oscila entre la previsión y la imprevisión, entre la *promētheia* y la *epimētheia*. Si la institución de un excedente supone determinar quién decide sobre su distribución, no es menos cierto que el control sobre la distribución es un control sobre el ritmo de distribución. El vínculo de codependencia jerárquica entre *dēmos* y reyes, entre comunes y soberanos, se ha de pensar como estando implicado en esta situación distributiva en la que el rey homérico, que no es el rey de una monarquía palaciega, tiene un control suficiente sobre el *stock* que media entre cierto miedo y cierta esperanza.

Excedente, territorio, temporalidad y distribución son rasgos esenciales del reparto en relación con el cual se instituye la igualdad. Hemos podido mostrar, por otro lado, que es a partir de la transgresión o *akosmia* primera (de la violencia fundadora, de la apropiación directa) de la que derivan la serie de inmunidades (*timai*) a partir de las cuales la igualdad adquiere un estatuto político o proto-político, formando un *kosmos*. El *dēmos*, por otro lado, participa o tiene parte de ese modelo redistributivo vehiculado por la violencia. El pillaje y el saqueo no son ajenos al *dēmos* aunque participe de sus beneficios e inconvenientes en un grado diferente que los reyes. A menudo el *dēmos*, lo hemos mostrado, padece la violencia de los monarcas. Pero no es menos cierto que entre reyes y comunes se establece una comunidad de intereses asimétrica. La dependencia jerárquica entre caudillos y *dēmos* nombra un pacto o compromiso mutuo en el que los intereses y los perjuicios se equilibran mediante un cálculo valorativamente ambiguo. En este sentido afirmamos, que cuando Tersites toma la palabra en el ágora de los reyes hace algo más que insolentar el reparto de la palabra que define quien puede y quien no puede ejercerla. Si queremos eludir imágenes idealizantes del *dēmos* hemos de asumir que Tersites toma parte en la empresa guerrera cuyo producto será el despojo del que participará de acuerdo con su rango.

Creemos que el análisis que hemos llevado a cabo hace que la emergente *polis*, con su bandidaje endémico y su economía agraria, no resulta comprensible sin tener en consideración esta comunidad de intereses ambigua. Este primer análisis nos ha permitido abordar el problema de la democracia antigua sobre bases más sólidas. En primer lugar, se ha examinado cómo la constitución de la *polis* como unidad histórica pasa por cierta

neutralización, negación o depreciación de la libre movilidad. La *polis* no dejó de ser nunca una unidad marcada por el hecho sedentario del hacinamiento. El análisis de los mitemas pastorales/nómadas nos ha permitido observar que son indispensables si queremos dar una explicación convincente de los mitos de fundación. En contraste con dichas figuras, los mitos de fundación han revelado ser mitos de concentración poblacional. En síntesis, se ha podido apreciar que la progresiva minusvaloración del pastoralismo y el nomadismo coincide con los dos factores arriba expuestos: la concentración político-económica que habilita un reparto de bienes y títulos y la consolidación territorial de la ciudad como entidad jurídico-política que se toma a sí misma como centro de sentido.

La formación de este marco mítico-ideológico de los griegos nos ha permitido comprender mejor el espíritu que mueve el proceso de integración política que condujo a la *polis* democrática clásica, desde el mítico Teseo a Clístenes. El ejemplo de Teseo ha resultado paradigmático. La ciudad clásica integra la figura mítica semipastoral de un rey que mediante su fuerza superlativa llevó a cabo la integración cívica del Ática. El contraste con Heracles ha resultado ser esclarecedor. Heracles es también una figura semipastoral pero, al contrario que Teseo, se le atribuyen valores vinculados a la inestabilidad, espontaneidad o intermitencia quedando por ello a cierta distancia de la *polis*. No es casual que en la época clásica Teseo pase a expresar la capacidad de fundar y unir mediante la persuasión o la coerción, ejemplificando la paradójica figura de un monarca democrático que no expresa sino la soberanía, es decir, la monarquía del *dēmos* (los ejemplos más claros de ello son obviamente Esquilo y Eurípides). El mundo clásico tuvo que resignificar o reducir una serie de figuras míticas para adecuarlas al marco ideológico de la *polis* incipiente, que se puso como ideal de sí misma entrando en contradicción creciente con el mundo pastoral o semi-nomádico. Al hacerlo también integró la violencia que caracteriza a esas figuras, violencia que se vincula al saqueo o a la integración forzada del Ática. Es importante retener que esta fuerza (*bia*) que vincula la cohesión política, la justicia (*dikē*) y la igualdad queda patente en legisladores históricos como Solón o Licurgo.

Ahondar en estas cuestiones nos ha llevado al análisis de la fundación de las colonias en el periodo arcaico, caso de estudio cuyo valor no podemos subestimar. En continuidad y contraste con el mundo homérico, la colonia (*apoikia*), tal como hemos podido mostrar, está íntimamente ligada a la génesis de un igualitarismo de corte político. Instituye un principio (*arkhē*) mediante la apropiación y el acondicionamiento de un

territorio repartido igualitariamente. Por otro lado, la figura del *oikistēs* o fundador reduplica el comienzo cronológico de la fundación como principio de mando. Este proceso de fundación escenifica la reducción mítico-ideológica de figuras marcadas por los signos del pastoralismo o la vida rupestre. El ejemplo del rapto de las ninfas ha resultado ser un claro ejemplo de ello, quedando directamente vinculado con el régimen reproductivo del asentamiento. Podemos destacar como ejemplo paradigmático de este proceso el rapto/politización de la ninfa Cirene que se relata en la *Pítica* IX de Píndaro, si bien la fenomenología de los casos que hemos presentado es más amplia y el caso de la ninfa Coronis ha hecho patentes una serie de ambigüedades de gran valor. Estas abducciones alegorizan la interiorización de elementos extraños a la comunidad política de los iguales. Dicho de otra manera, alegorizan la sujeción del exterior pastoral (intermitente, elusivo, móvil) a la interioridad política marcada por una presencia y permanencia igualitarias. Podríamos concluir que el *dēmos* como unidad política emerge de estas operaciones, perfilando sus contornos en íntima relación con esa fundación. La colonia permite pensar cómo tener-parte o participar (*methexis*) es otra manera de hablar de la comunidad política como una comunidad del suelo. En síntesis, que hemos podido apreciar cómo la igualdad en un sentido marcadamente político es indisociable de la constitución de la toma de la tierra. El escrúpulo que los colonizadores mostraron en el reparto igualitario de los lotes de tierra no puede abstraerse, por otro lado, de la violencia implícita en la toma de la tierra que habilitaba dicho reparto. La experiencia colonizadora ha revelado ser esencial para comprender el igualitarismo griego permitiendo dar un contenido concreto al marco mítico-ideológico analizado y, en segundo lugar, porque el eco de estas experiencias incluye eventos centrales como la reforma democrática de Clístenes en el 506. a. C.

Estas cualidades sedentarias y fundacionales de la comunidad política se irán acentuando y llegando a su paroxismo con el mito de autoctonía ateniense de la época clásica. La autoctonía articula la igualdad de derechos y la igualdad de nacimiento. Expresa un máximo apego a una tierra jurídicamente y míticamente cualificada como inengendrada y que hoy llamaríamos nación. En esta misma línea, la *Arqueología* de Tucídides nos ha resultado ejemplar. El ateniense ha de disimular que en el comienzo no hay otra cosa que un primer desplazamiento. Suprimido ese equívoco primero, Tucídides podrá presentar a los ancestros como doblemente deficientes: son pobres porque migran con facilidad y son migrantes porque son incapaces de atesorar bienes. Lo esencial, y es una de las conclusiones que querríamos rescatar, es que esa movilidad impide que se den

las condiciones mínimas de la comunidad política: un suelo jurídicamente cualificado y una economía de la acumulación fundado en la economía agraria. A la luz de estos factores hemos podido explicar en su materialidad los imperativos político-económicos de la permanencia (*menein*) y el acrecentamiento (*auxēsis*) de la *dynamis* de la ciudad, típicos de la época clásica. Permanente y dinámica, la *polis* desea su propio crecimiento y se embarca en una dinámica autorreproductiva en la que se pone como fin de sí misma. Al hacerlo enlaza el poder con el poder, el crecimiento con el crecimiento, la permanencia con la permanencia, la presencia con la presencia. El caso de Atenas ha resultado especialmente esclarecedor al respecto. Siendo su punta de lanza durante el siglo V a. C. forma parte de una historia que involucra al mundo griego en un sentido más amplio.

Llegado aquí, es importante mencionar la gestión interior de la ciudad. El análisis de las medidas policiales mediante las cuales la ciudad llevó un control mínimo sobre sí misma y sobre sus enemigos o elementos externos nos ha permitido comprender cómo la *polis* no niega categóricamente la movilidad sino que pone una atención suficiente sobre ella. Defensa y vigilancia del territorio, controles comerciales de entrada y salida, registro de leyes o inscripción de la ciudadanía en los demos, impuestos... estas medidas a las que podríamos añadir otras permiten determinar un tipo específico de visibilidad interna que la ciudad ha de asegurar o imponer. La participación política es indisociable, tal como hemos mostrado, de la construcción o creación de una presencia público-cívica que adopta la forma de una disponibilidad eventual pero constante de los ciudadanos. Esta disponibilidad eventual pero constante es otra manera de referirse al imperativo de permanencia que la ciudad se impone a sí misma y a sus ciudadanos. Podríamos afirmar que la especulación filosófica en torno a la presencia encuentra aquí una matriz histórico-política concreta. La unidad o integración de una ciudad pasa por efectuar un control sobre sí misma para poder referirse a sí misma en todo momento. Pero esta autorreferencialidad pasa a su vez por la consolidación de un espacio de visibilidad que impone una presencia a la ciudadanía. Mandar, en última instancia, es ser capaz de hacer comparecer al otro, de determinar el lugar y el momento de esa comparecencia, ya sea para cobrar un tributo, un impuesto o imponer un servicio cívico o político. Categorías jurídicas como *timē* o *atimia* se pueden explicar a partir de esta necesidad de la que bebe la ciudad.

A partir de estas consideraciones hemos podido entender mejor en qué sentido la *polis* se pone a sí misma simultáneamente como lo más digno, concentrando un máximo de valor, y lo más común, en el sentido que es aquello que provee a los ciudadanos su

sustento más elemental. Hemos mostrado el modo en que la dignidad del ciudadano se sublima en la *polis* y la subsistencia del animal político depende de los recursos que provee directa o indirectamente. Reparto de títulos y bienes materiales, según recuerda incesantemente Rancière, establecen una relación de complementariedad cuyo punto de anclaje es la ciudad. No es casual que la *atimia* o desposesión de los derechos de ciudadanía equivalga al destierro, a una *apodēmia* forzada. El tener-parte tiene, por tanto, bien delimitado el marco dentro del cual se proyecta, así como los materiales de los que se compone o los compromisos que adopta.

Aunque no hayamos dedicado especial énfasis al problema, es importante entender que el imperativo de la permanencia se da en el marco de un respeto temeroso ante la ley (*deos, aidōs*). Recordemos de pasada que sofistas y Platón están de acuerdo en lo fundamental, problema que Rancière ignora completamente. Para Protágoras la ciudad nace para hacer frente a dos peligros: el peligro de las fieras y la enemistad entre humanos. Tiene, por tanto, una finalidad esencialmente defensiva vinculada a la salvación (*Pr.*, 322b). En su exposición Zeus instaura en los hombres el indispensable “respeto reverencial y la justicia” (*aidō te kai dikēn* [αἰδῶ τε καὶ δίκην]) (*Pr.*, 322 c). De manera interesante, Platón introduce en boca de Protágoras la figura del incorregible, es decir, aquel que no obedece o presta oído (*hypakouō* [ὑπακούω]), es decir, quien “no conoce” (*mē epistōntai* [μὴ ἐπίστωνται]) y “no aprende” (*mē mathousi* [μὴ μαθοῦσι]). A este, afirma Protágoras, hay que desterrarlo o matarlo y “tras la muerte, viene la confiscación de bienes” que destruye la familia o el *oikos* (*Pr.*, 325 b). Si introducimos este fragmento es porque los ecos del diálogo tienen su correspondencia en la constitución de Turios que probablemente redactó Protágoras. La constitución de la colonia de Turios proponía medidas de corte democrático semejantes a las defendidas en el diálogo y, en concreto, preveía dar muerte a los que queriendo alterarla fueran rechazados (Muir, 1982)⁵⁹⁷.

Esta breve digresión permite entender cómo la democracia no puede funcionar sin un mínimo de coacción cuya expresión límite es la muerte o la deserción. Nuestro análisis del ostracismo ha dado una buena muestra de ello. Lo que creemos que se puede extraer como conclusión, si lo que hemos desplegado es cierto, es que ese respeto ante el marco nómico de la ciudad es otra palabra para *methexis*, participación. Si bien la ciudad, como

⁵⁹⁷ El testimonio principal es de Diógenes Laercio (9. 50). La hipótesis es tomada por verdadera también por Jacqueline de Romilly (2001, p. 85). Para un análisis en el contexto de las *poleis* italianas y su relación con la democracia de Atenas: Berger, S. (1989). Democracy in the Greek West and the Athenian Example. *Hermes*, 117(3), 303–314.

hemos podido apreciar, emplea toda una serie de mecanismos ideológicos o policiales para garantizar su unidad, la ciudad-Estado no podría subsistir sin el recurso de la punición. Creemos que estamos lejos de asumir que el mero deseo cooperación es lo que marca el hecho político. No porque este deseo de cooperación esté ausente, sino porque implica otras cosas sin las cuales no podríamos comprender el fenómeno que hemos investigado. A su vez, estas precisiones son esenciales para comprender cómo a partir de las reformas democráticas de Clístenes en el 506 a. c. el ciudadano se convertirá en una unidad militar movilizable. Tal como hemos examinado, la democracia no atenuó sino que intensificó el militarismo griego. Conceptos de gran recorrido filosófico como *isonomia* o *isēgoria* son indisociables, en este marco histórico específico, de la reconfiguración militar de la ciudad y una economía de guerra democráticas. Esta relación constituye quizá uno de los puntos más incómodos de nuestra investigación, pero son índice de un problema cuya profundidad o calado hemos de de explorar. En este punto en el que la igualdad y la depredación se topan hemos detectado el eco arcaico que correlaciona la violencia, la acumulación, reparto e igualdad. Lo que creemos que deberíamos poner de relieve es que la configuración histórica precisa a la que nos referimos (ciudad-Estado democrática) no deja de mostrar inclinaciones arcaizantes que conviven con una prodigiosa y valiosa indistinción democrática que no hemos querido recusar categóricamente, aunque hayamos problematizado su génesis histórica.

Como hemos visto, hay una racionalidad económica de la violencia que da forma a la economía de guerra del mundo clásico que permite resolver operacionalmente las contradicciones de clase que oponen a ricos y pobres en el seno de un mismo espacio político. La economía de guerra habilita la acumulación de riqueza atesorable, monopolizada en gran medida por las capas altas de la sociedad aunque no solamente (este proceso de acumulación es especialmente patente en el caso de la Atenas imperial). En el marco de la ciudad, la acumulación adquiere una forma redistributiva mediante las instituciones de la coregía o la trierarquía. Lo interesante es que esa redistribución no es estática sino que se proyecta al exterior bajo la forma de una política exterior agresiva cuya finalidad es la sujeción de otras ciudades y la toma de recursos mediante los cuales ese modelo redistributivo se reproduce. Finalmente, intensifica la fuerza jurídico-política de la ciudad a partir de la inversión monumental de la riqueza mediante ofrendas, estelas y complejos arquitectónicos financiados directa o indirectamente con los despojos de guerra o los tributos impuestos sobre los aliados. Creemos que este vínculo que hemos traído a la luz entre la fuerza vinculante de la ley y la expresión monumental de la misma,

ha permitido comprender cómo, en el periodo clásico, el despojo de guerra y el excedente, el gasto suntuario y la expresión monumental de la ley forman una estructura coherente.

Es decir, no hay ley sin cierto grado de monumentalización y no hay monumento sin un gasto suntuario que es simultáneamente un don y la condición económica de una majestad. La ciudad se tiene que presentar ante sus ciudadanos y ante los extraños como un complejo monumental porque en ese complejo monumental que ella misma es, la ciudad expresa jurídica y políticamente su propia existencia, su valor como estatuto y ordenamiento. Si los ciudadanos tienen parte en la dignidad de la ciudad (dignidad cuya expresión más práctica es el simple título de ciudadanía) no podemos desentendernos de este elemento que, por otro lado, intensifica la visibilidad del espacio de aparición público. El monumento, en su heterogeneidad de expresiones, es una manera de producir presencia. Y es únicamente sobre aquello que queda presente/disponible sobre lo que el marco jurídico-político de la ciudad puede tener legitimidad o derecho. Por el contrario, la ausencia, la opacidad o el anonimato son formas de relación con el espacio que niegan la centralidad atribuida a la monumentalidad. Son elementos que el monumento, en su sentido jurídico-político, ha de neutralizar para hacerse ver y valer. Una ciudad que no se hace ver y que no hace ver no es una ciudad. En esta línea, podríamos concluir que la mirada y el valor son históricamente inseparables desde el punto de vista de su existencia jurídico-política de la *polis*. Establecen una íntima relación con la violencia que funda y conserva sus prerrogativas.

La participación y el tener-parte de Rancière están implicados en este elemento expresivo de la ciudad. Uno de los aspectos más relevantes de nuestro estudio es quizá el hecho de que hemos podido articular la relación entre la expresión monumental de la ciudad y el empleo de una violencia que adopta dos formas fundamentales: el modelo hoplítico y el cinegético, la guerra ordenada y la caza, la violencia regular y la irregular. O mejor dicho, hacen de la acumulación originaria (apropiación directa) un modo de producción que convive con la regularidad de la labor agraria. Como en el mundo homérico, en el marco de la *polis* clásica el pillaje o el saqueo no cesan sino que constituyen lo que podríamos llamar en la jerga marxista un modo de producción. El hecho de que la virtud heroica fuera apropiada por la propia ciudad en su conjunto no deja de ser ilustrativo en este sentido. Si como se ha adelantado Schiller apreciaba en la falange hoplítica la majestad formal de la ley, no es menos cierto que la realidad de esa majestad está atravesada por la astucia del saqueador o el cazador.

Recordemos que, como hemos podido apreciar, la caza en Aristóteles incluye, además de objetivos vinculados a la subsistencia, la redada cuya finalidad es la adquisición de esclavos. En esta línea creemos haber mostrado que las múltiples incursiones que se relatan en la literatura de guerra y los mitos clásicos no son un suplemento prescindible (si hubiera tal cosa) sino que forman parte integral de una práctica mediante la cual la ciudad-Estado hace valer sus poderes y derechos. En síntesis, la ciudad democrática es también un *rogue State* o *État voyou*⁵⁹⁸. Como hemos visto, el hecho de que a Zeus se le atribuya no solamente la fuerza sino también la astucia alude a esa génesis irregular de la soberanía, irregularidad que la majestad pretende a menudo ocultar pero que ha de asumir como propia. Testimonio de ello es que reyes y hoplitas se presentan a menudo en la guisa licántropa del hombre-lobo.

Lo desplegado, en resumidas cuentas, nos permite entender mejor la definición aristotélica de ‘animal político’ (*zōon politikon*). La investigación presentada, que tiene una carga antropológica fuerte, confiere concreción al enunciado aristotélico y permite pensar una potencial ruptura respecto a los presupuestos que lo sostienen. El desarrollo que va de la sociedad homérica al mundo clásico nos ha permitido como esta figura antropológica y política central emergía de una matriz histórica precisa. Rastrear las condiciones históricas del tener-parte ha revelado ser semejante a rastrear las condiciones de emergencia del animal político. La genealogía de la participación ha descubierto ser la genealogía, parcial y necesaria si se quiere, de esta segunda figura. Podríamos afirmar que tras el participante que buscábamos hemos encontrado las trazas del animal político, *zōon politikon*, figura cuya negación es metaforizada por Aristóteles mediante la pieza suelta del tablero (*azyx*), es decir, mediante la metáfora del que se ponen aparte. Se dirá que el análisis es todavía insuficiente, pero entendemos que los materiales aportados son de un valor indispensable para comprenderla y, por lo mismo, para comprendernos. Comprensión, que como hemos analizado en la última parte del trabajo, no nos devuelve a nosotros mismos, sino que conduce necesariamente a un equívoco desde el que podemos tomar distancia para, justamente, pensar la igualdad sin los compromisos del civismo.

Es quizá por esta razón por la que creemos que lo que hemos desplegado no sólo se circunscribe a la *polis* clásica, sino que tiene ecos a lo largo de la historia política occidental y algunos de sus elementos fundamentales, especialmente relativos a la toma de la tierra y la apropiación/acumulación, constituyen una serie de invariantes de largo

⁵⁹⁸ *Canallas. Dos ensayos sobre la razón* (Derrida, 2005).

recorrido histórico. En resumidas cuentas, si la investigación que hemos llevado a cabo tiene valor demostrativo, nuestra relación con aquello que entendemos como ‘animal político’ quedará necesariamente afectada. Esto es especialmente pertinente en relación con lo que Rancière toma como el momento inaugural de la política, la democracia. Además de la luz que arroja sobre la definición aristotélica del animal político, la investigación presentada permite pensar la ciudad como aquello que parcial pero necesariamente es, la unidad corporativa de sus participantes. La noción de ‘parte’ es central para comprender esta unidad que lleva el nombre *polis*. El ciudadano es aquel que tiene una participación (un *share* o *Anteil*). Participar de la *polis* es ser un derechohabiente, un *part-prenant* o un *share-holder*, traducciones cuasisinónimas del tener-parte. Hemos querido además mostrar de qué están hechas estas partes en el periodo histórico analizado y qué contradicciones o problemas plantean.

Recapitulando estas primeras conclusiones, podemos afirmar que en el periodo histórico que estudiamos la adquisición violenta o la acumulación pacífica se ponen como condiciones *sine qua non* de la participación política. A su vez, la acumulación es indisociable de la institución de un derecho sobre el reparto polémico pero funcional. Ello supone la determinación y consolidación de una localidad propia en la que dicha legitimidad es reconocida, así como la neutralización de la libre movilidad entendida como movilidad sin centro, que es pensada como ontológica, política o económicamente deficiente. La institución de un vínculo de codependencia jerárquica cuya expresión paradigmática es la de mandar y ser mandado (*arkhein/arkhesthai*) impone además una permanencia constante bajo la forma de una disponibilidad eventual pero persistente e instituye así una visibilidad pública, es decir, que el poder pasa por imponer una presencia. Finalmente, implica también la institución de dos imperativos que pueden sintetizarse en el principio de autorreproducción de la *polis*: el imperativo de autoconservación y el de acrecentamiento de la potencia de la ciudad. Estas serían, a nuestro entender, las condiciones mínimas que explican a lo largo de un proceso histórico complejo y lleno de matices en qué consiste tener-parte de una comunidad política. Permite entender, en el mundo griego, que significa y qué implicaciones tiene la tesis de Rancière según la cual es del *dēmos* aquel que toma parte en lo que no tiene parte (ABP, p. 223). Son, a su vez, las condiciones históricas dentro de las cuales la igualdad se pensó y tomó forma y, en relación con las cuales la racionalidad política occidental se ha forjado en gran medida.

Es a la luz de estos factores como podemos comprender mejor el sentido de la llamada a una participación polémica en la vida pública, sin caer en el inefabilismo que pospone la democracia en un porvenir inminente o en un acontecimiento siempre anterior al decreto soberano. Creemos haber dado una respuesta históricamente circunscrita a la pregunta que Rancière invita a pensar en *Aux bords du politique*, ya apuntada al comienzo del trabajo: “el todo de la política está en esta relación específica, este tener-parte que hay que interrogar sobre su sentido y sus condiciones de posibilidad” (ABP, p. 224). La investigación, por otra parte, lejos de dar una respuesta intrateórica al problema, ha permitido compilar y trabajar toda una serie de materiales que dan justamente concreción a la respuesta y la sitúan históricamente. En ese sentido podemos afirmar que las conclusiones que presentamos han emergido a partir de un trabajo íntimo con toda una serie de figuras e imágenes, testimonios literarios o epigráficos, fuentes filosóficas o mitológicas, así como un diálogo con la literatura existente, que nos ha permitido tejer y presentar una imagen más compleja y matizada del objeto histórico sobre el que hemos trabajado. Son estos materiales y el trabajo minucioso que hemos llevado a cabo lo que nos permite argumentar que hemos elaborado una genealogía de la ciudad democrática que da cuenta de ella como fenómeno y remarca los aspectos que nos resultan más acuciantes hoy.

La igualdad contra la *polis*

Nos gustaría valorar las aportaciones de la tercera parte del trabajo mediante una breve digresión. Los motivos de nuestra investigación se explican bien a partir de estas palabras de Mario Tronti extraídas de su artículo *Towards a critique of political democracy* (2009):

“En el seno de la democracia, en el seno de su historia, encontramos anudadas una práctica de dominación y un proyecto de liberación –siempre se presentan juntos, están copresentes–. En algunos periodos (periodos de crisis, estados de excepción) estas dos dimensiones están en conflicto. En otros (como en la situación contemporánea, que es un estado de normalidad, o al menos así lo interpreto yo) están integradas. Y esas dos dimensiones -práctica de dominación y proyecto de liberación- no son dos caras; son la cara única, un *Janus bifrons*, de la democracia.

Dependiendo de cómo se establezca, articule y constituya el equilibrio de fuerzas entre la parte superior y la parte inferior de la sociedad, a veces una es más visible que la otra. Creo que en esta coyuntura el equilibrio de fuerzas está tan inclinado hacia un lado -el lado hostil hacia nosotros- que sólo podemos ver una cara. Esta es la razón por la que la democracia ya no es lo mejor de lo peor; es lo único que hay. Es decir, no hay nada más fuera de ella”

Según Tronti, tal como ocurrió con el socialismo real, no podríamos hoy distinguir una ‘democracia real’ y una ‘verdadera’. En la configuración histórica contemporánea “es imposible salvar este concepto de su realización efectiva” (2009). El problema que ve Tronti en la democracia es que es fundamentalmente despolitizadora. En un análisis de raigambre schmittiana, Tronti percibe en esta despolitización la neutralización de los antagonismos: “hay un proceso de despolitización y neutralización que la impregna, la impulsa, la estabiliza” (Tronti, 2009). Aunque compartamos su diagnóstico, es justo en este punto en el que no podemos seguir al autor. La razón por la que no podemos hacerlo esclarece en gran medida los problemas que hemos expuesto. Desde nuestro punto de vista habría una proximidad entre democracia y política, una relación de co-implicación si se quiere. Tal como hemos podido mostrar democracia y política se encuentran en un punto preciso: el *nomos* entendido como *nomos* de la tierra, es decir, como *nomos* jurídico-político. Es este régimen espacial subyacente lo que posibilita que haya política y democracia, *polis* y *dēmos*. No hay política en una banda nómada por la misma razón por la que no hay democracia en una banda nómada. Sacar a relucir la equívocidad del *nomos*, cuya primera demostración consiste para nosotros en separar *nomos* de la tierra y *nomos* pastoral, ha constituido para nosotros la condición necesaria de llevar a cabo una crítica de la democracia que es a su vez una crítica de la *polis* y la política de la que es una de sus figuras.

Separar *polis* de política se nos antoja imposible porque constituye dos rostros de una misma realidad espacial fundada en la toma y apropiación intensiva del territorio sobre el que se funda un derecho. ¿Por qué conservar por tanto la política cuando queremos desembarazarnos de la democracia? ¿Desembarazarse de una no es acaso desembarazarse de la otra? Al fin y al cabo, los antagonismos sólo son factibles en una espacialidad específica que divide y reúne bajo el signo de lo mismo. La igualdad, por el contrario, entendida como una relación no despótica, implica un ámbito de proyección heterogéneo al *nomos* jurídico-político. Brevemente, su espacialidad es necesariamente

otra. Como creemos haber mostrado la igualdad queda cautiva en la *polis*, sujeta a un centro cuya materialidad hemos puesto en evidencia.

Hay un punto, sin embargo, en el que nuestra tentativa ha resultado próxima a la que propone Tronti. El autor italiano escribe que “No habrá una crítica genuina y efectiva de la democracia sin una profunda investigación antropológica, una antropología social pero también una antropología individual, entendiendo aquí ‘individual’ también en el sentido del pensamiento-práctica de la diferencia” (2009). Nuestro trabajo ha consistido en una investigación parcial de esta empresa a la que apela. Ahora bien, no hemos tratado de llevar a cabo una crítica de la democracia para salvar la política, sino que hemos elaborado una crítica de lo que hemos llamado complejo *dēmos-polis* para salvar la igualdad, entendida en los términos arriba descritos. Tronti se pregunta, al fin y al cabo, la razón por la que era las luchas proletarias “cambiaron el capitalismo pero no cambiaron el mundo, y la razón de ello es precisamente lo que aún hay que comprender”. Este es, creemos, el centro del problema que nosotros hemos querido abordar. Nuestra investigación sugiere justamente que la política sacrifica el mundo para salvar el régimen territorial político-democrático. Si es concebible una fractura histórica pasará por tanto por el cuestionamiento del *nomos* de la política.

La tercera parte del trabajo ha tenido justamente como finalidad poner la ciudad en cuestión. Uno de los ejes conceptuales de la tesis ha consistido en prestar atención a la institución, imposición o ruptura del vínculo político. La *polis* se sostiene sobre la posibilidad de instituir y fijar un vínculo que no adopta únicamente la forma del vínculo horizontal de la cociudadanía, sino que adopta la forma del vínculo arcóntico que sujeta al ciudadano a la *arkhē* entendida como instancia soberana (*kyrion*). La aproximación de Rancière ha resultado en ese sentido insuficiente porque el autor apuesta por la desnaturalización de la legitimidad que da derecho al mando, pero no elabora una crítica de las condiciones por las que ese vínculo arcóntico se da en primer lugar. Como hemos podido adelantar, la igualdad queda en cierto sentido cautiva, a lo largo de la historia que va de Homero a Pericles, por ese vínculo de codependencia jerárquica que adopta diferentes figuras (relación reyes/*dēmos*, relación aristocracia/*dēmos*, relación *dēmos/dēmos*).

De ahí que los momentos en los que el vínculo jerárquico queda en entredicho hayan sido de gran importancia en nuestra exposición. Lo son porque, de múltiples maneras, desarticulan la triple relación entre la soberanía, una población más o menos integrada y un territorio específico. Al respecto es de sumo interés, por ejemplo, que los

griegos no atribuyan a los pastores que son los cíclopes gobierno alguno. Su modo de vida se ajusta al *bios nomadikos* que tematiza Aristóteles y no les es atribuida *arkhē* o gobierno alguno, ni en Homero ni en Eurípides. La proximidad, desde el punto de vista de la igualdad, entre el pastor y la igualdad es recalçada por Eurípides cuando compara el modo de vida del Cíclope con la democracia, como hemos examinado. Hemos mostrado al respecto que Tucídides tampoco atribuye *arkhē* alguna a los mencionados ancestros, habida cuenta de su facilidad para migrar. Como hemos visto el pastoralismo, así como el nomadismo, fueron interpretados por los griegos como formas de vida ociosas en los que el poder político no puede llegar a darse en la medida en que el pastor/nómada es incapaz de fijar un territorio, de tomarlo y repartirlo en partes discretas entre una población que se considera pertinente. El *bios nomadikos* es ajeno al reparto político cuyos rasgos hemos expuesto. Hay por tanto un nacimiento, una génesis precisa *bios politikos*.

Las formas de abordar esta tensión que remite a cierta extraterritorialidad que palpita en la *polis* griega son muchas. En nuestro caso nos hemos apoyado en cuatro momentos: la crítica a la democracia griega efectuada por Platón en el libro VIII de la *República*; la crítica a la *polis* en *Aves* de Aristófanes; el episodio de las amazonas y los saurómatas en Heródoto; y el encuentro entre Darío y los escitas también en Heródoto. Platón describe el igualitarismo democrático, mediante el motivo de la *poikilia* (cuyo alcance en el mundo griego clásico ha sido examinado en detalle), como una multiplicidad o variedad no jerárquica. Lo interesante es que al acentuar tanto los males de la democracia Platón acaba describiendo el igualitarismo como una situación en la que todas las categorías que hacen funcional la *polis* como entidad gobernable queda canceladas, incluida la del mando y la obediencia. Ese múltiple heterogéneo, como afirma Platón, desarticula la reciprocidad jerárquica del mandar y ser mandado (*arkhein/arkhesthai*). Lo relevante es que al hacerlo Platón va más allá de la democracia. De manera más interesante aún, Platón se apoya en un mitema nómada para describir la situación igualitaria. Al traer a colación a los lotófagos de la *Odisea*, tribu nómada del norte de África del que Heródoto aún da noticia, Platón reconoce en la desarticulación del vínculo arcóntico una extraterritorialidad que nosotros interpretamos como cierta crisis del *nomos* de la tierra. La igualdad radicalizada rompe con las determinaciones que hacen de la ciudad un ordenamiento jurídico-político y un asentamiento (*Ordnung, Ortung*).

El problema del pastoralismo es central también en *Aves* de Aristófanes. En este caso el *nomos* pastoral es metaforizado mediante unas aves que organizan y arruinan la

fundación de una ciudad. La equivocidad de *nomos* en la comedia es aún más acentuada porque Aristófanes juega con la polisemia del *nomos* pastoral y musical para articular un espacio conceptual y cómico que apela a una espacialidad ajena a la ciudad. Las aves no permanecen en el mismo sitio, al contrario que los hoplitas; no tienen marcadores o límites espaciales fronterizos al contrario que la ciudad; no acumulan o atesoran bienes, sino que se desplazan para buscar alimento o pastar; su tonada (*nomos*) es abigarrada y se queda marcada por la multitonalidad y la multilocalidad del eco. No es deshonroso para un ave, escribe Aristófanes, huir. La transitoriedad de su estancia, la provisionalidad de su alimentación o ausencia de *stock*, la irregularidad del espacio que atraviesan, la equivocidad y variedad de su canto, así como la ruptura con el código de virtud cívico, constituyen una forma de relacionarse con el mundo que suspende el vínculo que sostiene la *polis* atando al ciudadano a una visibilidad y presencia *intra muros*. Aristófanes presenta una de las críticas más agudas de la *polis* que, para nuestro interés, está vehiculada justamente a partir de la contraposición del *nomos* pastoral/nomádico y el *nomos* de la tierra.

Finalmente, Heródoto provee ejemplos valiosos de ese otro *nomos* que no es el *nomos* de la tierra. Tal como hemos mostrado, lo interesante de la mirada de Heródoto es que no es agoracéntrica. Su etnografía da cuenta del inventario inacabado de un mundo facetado por una pluralidad de formas de vida o *nomoi*. Si Aristófanes y Platón representan un cuestionamiento intrapolítico de la *polis*, la mirada etnográfica de Heródoto establece una relación de exterioridad con la misma. Lo que nos interesa recuperar de las historias de las amazonas y los escitas es que Heródoto presenta el encuentro entre nómadas y sedentarios. El punto de partida es por tanto distinto. No se cuestiona un régimen territorial ya existente, sino que se nos presenta una situación en la que ese régimen no se toma por dado ni se privilegia sobre otros. Lo que Heródoto presenta es por tanto una bifurcación que hace que la génesis del *zōon politikon* quede por resolver.

En el caso de las amazonas, su renuncia a formar parte de un pueblo semi-sedentario en calidad de esposas otorga el mismo rango y valor a la permanencia y la movilidad. Al hacerlo, Heródoto nos pone en cierto modo fuera de la historia del pensamiento político occidental, en una suerte de paso atrás que no conduce a ninguna casa del ser ni a ningún claro del bosque, sino que asume la ruptura del vínculo como índice de una igualdad que nace de la renuncia al tener-parte. Es así como hemos podido mostrar que Heródoto permite pensar la justicia del que parte y no el derecho del que es

acogido. En el caso del encuentro entre Darío y los escitas, hemos analizado cómo el intento fallido de conquista de Darío se explica en virtud de la heterogeneidad entre el *nomos* pastoral/nomádico y el *nomos* de la tierra. Darío es incapaz de tomar nada porque en sentido estricto no hay nada que tomar. El yermo y los prados por los que se distribuyen los nómadas sin apropiarse de tierra alguna, es decir, sin fundar ciudad alguna, erigir templos o atesorar recursos, hacen de la exigencia de tierras y agua de Darío una contradicción en los términos. Lo interesante es que los escitas, como hemos remarcado, no huyen, es decir, no se dan a la fuga y, lo que es más importante, no hacen defección o desertan de un espacio cívico, sino que se desplazan como es habitual en ellos de un lado a otro sin que Darío pueda dar con ellos.

Heródoto presenta por tanto una situación en la que la conquista es negada y con ella la toma de la tierra. Por otro lado, no hay entre Darío y los escitas una alteza y una bajeza, lo que equivale considerar que la situación es simultáneamente igualitaria y carente de una localidad política propia. Al contrario que en Rancière la igualdad no necesita manifestar un agravio en el interior del Estado que Darío encarna. La movilidad impide la formación de una interioridad sujeta a mando dentro del cual un agravio podría escenificarse. Esta incapacidad es la marca igualitaria del episodio, del reparto pastoral del espacio que habilita la comunicación libre entre escitas y persas. Esta comunicación es de naturaleza diferente a la escena comunicativa del desacuerdo porque no está vehiculada por el estatus de los que se reparten la palabra. Heródoto es muy explícito: el rey escita no quiere entrar en conversaciones (*es logou*) con Darío. Pero la comunicación no está ausente. El episodio es un testimonio valioso de un diálogo sin sitio ni ordenamiento, del reparto común de la palabra que reduplica el común reparto del territorio.

En ambos ejemplos Heródoto presenta un escenario que elude la tragedia que la política es y permite desplazar los términos dentro de los cuales se da la reflexión en torno a la igualdad⁵⁹⁹. La bifurcación que presenta nos expone a un mundo que no ha sido aún sacrificado a la ciudad. Si esto es valioso es porque el debate en torno a la política está dominado hoy por lo que podríamos llamar el paradigma de la *stasis*. En la historia que hemos investigado el conflicto civil ha revelado ser una modalidad de

⁵⁹⁹ En este sentido nos permitimos hacer alusión nuevamente a *L'expérience de la liberté* de Jean-Luc Nancy (1996) que aunque elabora su especulación ontológica a partir de Heidegger piensa la libertad en estrecha relación con el problema pastoral/nómada, con el reparto prejurídico del espacio.

participación en la ciudad. El conflicto hace que la ciudad pueda funcionar mediante una serie de valores cohesionadores que hemos descrito⁶⁰⁰. La *stasis* se resuelve mediante una redistribución o reasignación de honores y deshones (*timē/atimia*) que es funcional y fundacional a la propia *polis*. Jugar al juego del honor y el deshonor, de los derechos de ciudadanía y su pérdida, forma parte de la lógica mediante la cual la comunidad política no cesa de redefinirse por exclusión, el ostracismo es ejemplo de ello. En la *stasis* se representa un conflicto en el que la ciudad, como invariante, adopta la función del sujeto (en el sentido de *subiectum* o *hypokeimenon*) y subsiste al conflicto civil⁶⁰¹. La *stasis* es coherente por tanto con la afirmación de Pericles según la cual “una ciudad es capaz de sobrevivir a las desgracias de sus miembros” (Th., 2. 60).

La etnografía de Heródoto nos ha presentado una serie de oposiciones y enfrentamientos sin *stasis*, es decir, sin *status* ni derecho y, por la misma razón, sin participación político-democrática. Heródoto descubre dos incommensurables que no son los de la policía y la política (aspectos de lo mismo), sino los del *nomos* pastoral y el *nomos* de la tierra. Y entre el *nomos* de la conquista y el *nomos* pastoral/nomádico no hay analogía o transposición posible (el puente en el relato es testimonio de la inviabilidad o aporía de la empresa de Darío). El episodio revela así la contingencia histórica del *nomos* de la tierra, la eventualidad que presupone en ella una génesis y un hipotético acabamiento. Razón por la que podemos comenzar a pensar ese otro *nomos* en su positividad y concreción. Contra la mirada agoracéntrica de Rancière, que entiende que fuera de la política quedan únicamente el caos del desorden o la naturalidad del dominio (LM p. 31), Heródoto expone el mundo que el pensador político no puede ver.

No es casual que la oposición central para Rancière sea la que enfrenta al sofista que introduce una duplicidad en la supuesta naturalidad de la dominación con figuras como la de Platón, que imponen un principio naturalizador a la comunidad política. Como hemos podido apreciar los sofistas y Platón están por norma general de acuerdo sobre el

⁶⁰⁰ Quizá el único momento en el que la *polis* dejó de existir para los atenienses es cuando fue asolada por la peste durante la Guerra del Peloponeso. Según Brun y Lafargue (2016) el relato de la peste en Tucídides es una metáfora de la *stasis*. Pero creemos que es más bien al contrario, la peste es la negación de la *stasis* en la medida en que disuelve la fuerza integradora del conflicto y suspende las categorías fundamentales que articulan todo conflicto civil.

⁶⁰¹ “...en caso de conflicto entre lealtades, la pertenencia al grupo social de uno a menudo importaba más que la pertenencia a la *polis* de uno. Eso es, sin duda, traición, pero sólo contaría como traición para la facción perdedora” (Hansen, Nielsen, 2005, p. 125).

valor de la ciudad como sitio privilegiado de la cohabitación⁶⁰². El análisis que hemos llevado a cabo, por el contrario, permite desplazar los términos del debate. No se trata de contestar la dominación en el marco de la *polis* sino de cuestionar el régimen espacial que la sostiene. No es la nuestra una apuesta por la renaturalización del mundo, pero el desplazamiento que planteamos se interesa menos por la refiguración sofisticada de la ciudad que por el contraste entre repartos o distribuciones espaciales heterogéneas. Ello nos ha permitido argumentar que pensar la igualdad pasa por pensar la diferencia entre el *nomos* pastoral y el *nomos* de la tierra. En un sentido más amplio pensar esa diferencia implicaría abordar el problema de la equivocidad del *nomos* efectuando un desplazamiento que suspende el problema de la política en favor de la creación de formas de vida o de la creación de mundo en un sentido amplio.

En síntesis, en Rancière reconocíamos dos problemas: la oscuridad en la que quedaba el fenómeno histórico de la democracia y la circularidad entre consenso y desacuerdo como aspectos de lo mismo. Creemos haber dado una respuesta adecuada al primer problema, exponiendo las implicaciones o presupuestos de aquello que Rancière entiende por tener-parte. Y en segundo lugar, creemos haber desplazado los términos del debate en torno a la igualdad. Las siguientes palabras de Nicholas Purcell son pertinentes al respecto: “La *polis* en general, podríamos decir, era un *cul-de-sac*, una respuesta de poca ayuda ante los retos de la realidad mediterránea, si construir sociedades grandes y relativamente armoniosas e inclusivas se considera un objetivo deseable” (Purcell, 1990, p. 58). No sabemos si el objetivo de crear “sociedades grandes y relativamente armoniosas” es deseable o no, pero sí entendemos la idea que opera en la afirmación. El autor contrasta ese problema con una situación de mayor fluidez institucional que detecta en la época preclásica y que hemos analizado en la primera parte del trabajo⁶⁰³. Lo que le falta a la afirmación, para que no quede en una vacua celebración de la fluidez, es tener en cuenta que lo que constituye un *cul-de-sac* es en primer lugar la concepción política del *nomos*.

Por otro lado, no deberíamos olvidar que la libre movilidad es también un hecho económico. En ese sentido, lo que distingue el *nomos* patoral/nomádico del *nomos* de la tierra no es simplemente un problema relativo al desplazamiento sino que separa una

⁶⁰² Aquí deberíamos mencionar la excepción de Antifonte. Ver Cassin (1992); De Romilly (2001, p. 82)

⁶⁰³ Reiner Schürmann llegó a una conclusión similar en su estudio sobre Heidegger cuando identificó las conclusiones a las que conducía su pensamiento (especialmente en el último Heidegger) como un corte semejante a lo que separa lo nómada de lo sedentario que exigía la “introducción de una fluidez radical en las instituciones sociales y la práctica en general” (1987, p. 281).

economía de la acumulación de una economía de la no-acumulación. La crítica que Kōjin Karatani vierte a Gilles Deleuze y Félix Guattari en *Two types of mobility* orbita precisamente en torno a esta cuestión. El filósofo japonés afirma que “después de los años noventa, la nomadología pasó a ser indistinguible de la ideología del neoliberalismo (...), los nómadas como máquina de guerra pueden arruinar un Estado, pero establecerán un Estado más grande (un imperio)” (Karatani, 2016). No estamos convencidos de que el problema del pastoralismo/nomadismo en *Différence et répétition* de Deleuze sea ajeno al problema de la acumulación, pero no nos interesa el problema exegético. Sí que nos interesa remarcar que la movilidad, si tiene algo que ver con la igualdad y, por tanto, con algo así como la emancipación entendida como una reciprocidad no jerárquica, ha de poder repensar el sentido que damos a la riqueza. Desde esta perspectiva, la aproximación marxista de Karatani al problema de la movilidad nos parece pertinente.

Podríamos afirmar que hay *nomos* de la tierra allá donde un capital organiza las relaciones del mundo que rodean, sea público o privado. La verdad de la toma de la tierra no es jurídica sino jurídico-económica. De ahí que la movilidad que se piensa a la luz de la igualdad no pueda reducirse a la movilidad de la intermediación entre núcleos soberanos. Pensar la equivocidad del *nomos*, del reparto, pasa por emancipar la movilidad de esta función subalterna. En la misma línea cuestionar el *nomos* de la tierra no significa celebrar una suerte de movilismo. Como podemos comprobar cada día, en el contexto del capitalismo global el desplazamiento no es por sí mismo índice de igualdad o emancipación alguna. Nuestra tentativa ha sido más modesta y ha señalado las condiciones materiales de la permanencia cívica (el excedente, el territorio y la población), atribuyendo además un contenido positivo a los dos pares de la disyunción que constituyen la partida y la estancia. Esta no es sino otra manera de defender que hay una justicia en quien parte, en contraposición con la retórica estado-céntrica de la acogida, es decir, del derecho de quien tiene parte (*hexis, methexis*). En resumidas cuentas, que la comunidad o el reparto del mundo no puede reducirse a la comunidad o reparto jurídico-político. Los episodios que Heródoto nos brinda son el mejor ejemplo de que la ruptura del vínculo, el aspecto disociativo de un encuentro, no es déficit alguno. Dicho de otra manera, la separación y la defección son creadoras de mundo, aunque en unos términos que el pensador de la *polis* no será capaz de comprender⁶⁰⁴.

⁶⁰⁴ La vía cínica, que no olvidamos pero no hemos explorado en este trabajo, puede interpretarse como una tentativa de ir más allá de las constricciones de la *polis*. El cínico asume la *adoxia* porque no renuncia a

A modo de cierre

Nos gustaría concluir con unas apreciaciones en relación con el alcance de la investigación. Como hemos avanzado, el propósito de la investigación consideramos que ha sido resuelto de manera suficiente. Además reabrir la cuestión del *nomos* permite abordar desde otro ángulo los problemas a los que se enfrenta el pensamiento. Queríamos evitar afirmar en qué dirección lo debe o puede hacer y queremos tomar distancias en relación con cuestiones específicas de tipo práctico, pero sí que podemos afirmar que hoy día reaccionarios y progresistas parecen asumir la inevitabilidad del *nomos* jurídico-político, aunque se posicionen de forma diferente al respecto. Esta asunción se expresa a menudo en fórmulas justas como el derecho a la ciudadanía, la reivindicación de una redistribución de la riqueza o el reconocimiento de derechos específicos. En ese sentido, la cuestión abierta es simultáneamente delicada y de una relevancia determinante desde el punto de vista de las posibilidades que abre.

Por otro lado, si bien la investigación se apoya en estudios parciales sobre fenómenos específicos relacionados con el mundo griego, creemos que se la integración y presentación histórico-filosófica que hemos efectuado es determinante si queremos cuestionar los presupuestos de lo que entendemos como cohabitación. El trabajo de autores como Kōjin Karatani en *Isonomia* (2017) despliega cuestiones semejantes pero sin la especificidad y el rigor en el detalle que podría conferir concreción a su exposición. Los trabajos en el campo específico del helenismo, por otro lado, no resuenan de manera suficiente en un plano teórico. En ese sentido, la tesis que se presenta nos resulta especialmente pertinente. Dicho esto, creemos que las vías de investigación que abre merecen ser exploradas. En primer lugar, el análisis de la ciudad griega que presentamos es todavía demasiado dependiente de Atenas. Si queremos dar cuenta de la experiencia griega con un grado mayor de precisión debería ampliarse la escala o descentrar el foco del análisis, teniendo en cuenta menos la culminación del hecho político que representa

participar de de la economía de las dignidades y los bienes materiales que sostienen la ciudad. En la *Epístola a Diógenes* leemos las palabras de Crates al respecto: “somos de hecho libres de la riqueza, pero la fama no nos ha liberado aún de su cautiverio” (Malherbe, 1977, p. 59). El cínico se sitúa o se quiere situar a un lado de la historia política que hemos estudiado. No renuncia a la igualdad en el sentido de la negación del vínculo jerárquico, pero sí a su localidad política. Para Finley el cosmopolitismo es testimonio de que la idea de ciudadanía había acabado en sin sentido (*meaningless*) (1963, p. 135). Schmitt comparte el mismo diagnóstico: “podemos dejar a parte aquí las generalizaciones filosóficas de la época helénica que convierten la *polis* en una *kosmopolis*; estaban faltas de *topos*, es decir, de asentamiento, y por lo tanto no constituían una ordenación concreta (*keine konkrete Ordnung*)” (2002, p. 12). Sin asentamiento ni ordenamiento, sin tesoro ni granero y por lo mismo sin soberanía, el ámbito sobre el que proyecta la igualdad del cínico es pospolítico, aunque no esté exento de problemas.

Atenas y atendiendo así a la complejidad de relaciones culturales que se dieron en el mediterráneo.

No olvidemos que la filosofía no nace en Atenas sino en Asia menor o lugares fronterizos y sólo tardíamente hace su aparición en la ciudad que ha servido de referencia al mundo occidental. Las ciudades jonias parecen haber gozado de una flexibilidad institucional desconocida en la Atenas clásica. Sirva como ejemplo mínimo, que en la isla de Cumas de Eólida no se cobraban tasas portuarias (Grass, 1999, p. 63). Para Michel Grass la cultura jonia preclásica se asemejaría a renacimiento italiano, cosa que entendemos tuvo que influir en la constitución del pensamiento. Para Eren “ni los límites geográficos ni el contenido de lo que se llama Jonia están perfectamente claros durante el periodo arcaico” (Eren, 2013). Para Greaves “aunque es una analogía simplista decir que Jonia era un ‘mosaico’ de comunidades, cada una de las cuales era a su vez un mosaico de unidades territoriales distintas, es difícil de negar”. (Greaves, 2010, p. 66). Para Crieland a pesar de que la guerra fomentara una identidad colectiva, lo cierto es que la identidad de los jonios del Este estaba marcada por fronteras “suaves” que permitían establecer regularmente alianzas variables con los pueblos vecinos (en Derks, Royman, 2009, p. 73, ver a su vez Emlyn-Jones, 1980). Hay razones, por tanto, que invitan a desplazar nuestra relación con el mundo antiguo. En todo caso, aunque Jonia se caracterizó por un cosmopolitismo y una proximidad con las culturas llamadas bárbaras desconocidas en Ática⁶⁰⁵, hay suficientes testimonios como para no caer en una idealización de las ciudades jonias⁶⁰⁶. Si traemos Jonia a colación es a modo de ilustración y somos conscientes de que una investigación debería incorporar una realidad histórica más amplia.

Baste lo desplegado, sin embargo, para afirmar que una historia del mundo antiguo que tenga en cuenta la complejidad del mundo mediterráneo, su ecología socio-política si se quiere, permitiría establecer un vínculo con el mundo griego menos atenocéntrico y, en general, puede contribuir a repensar nociones heredadas de la antigüedad que determinan aún hoy la filosofía. En el plano de la filosofía política contemporánea creemos que la vía democrática está quizá agotada. Moral provisional y fin de la historia

⁶⁰⁵ En palabras de Mac Sweeney “los colofonios no tenían problema en tomar tipos de vestimenta y decoración personal que se podían asociar con bárbaros afeminados” (2013., p. 125). La arqueología da cuenta hoy de ese mestizaje. Ello incluía la cerámica importada de lidia y empleada en ofrendas funerarias.

⁶⁰⁶ El propio Eren (2013), que reconoce la dispersión jonia, data el amurallamiento de ciudades al comienzo del siglo VI en el golfo de Focea (Asia menor). A finales del siglo VII la muralla de la Vieja Smyrna es ya una fortificación de defensa de varios metros de altura y grosor (Cook, 1962, p. 73).

disensual, la democracia no sólo no puede separarse del todo del Estado democrático sino que no parece capaz de proyectar ángulos nuevos que no se basen en el trabajo de las exclusiones o el reclamo de demandas insatisfechas. De ahí que la investigación de otras experiencias igualitarias sea relevante, de las cuales podemos mencionar de manera sucinta la Comuna de París de 1871, que no se tomó a sí misma como una democracia.

Si hay algo que llama la atención de la Comuna es que renunció a la vieja dramaturgia de la toma de poder desmarcándose de la Revolución Francesa. Su posición denostada en la historia del republicanismo francés da cuenta quizá de que abrió una bifurcación que no se ha explorado aún. Así, leemos el 4 de abril en el *Journal Officiel* que una guillotina infiltrada por la reacción fue requisada y quemada, caracterizándola de “instrumento servil de la dominación”. El 8 de abril, se menciona otra guillotina requisada y quemada entre aplausos del público (*Journal Officiel*, 1871, p. 208, 216). No se trataba, por tanto, de decapitar al rey o sus homólogos en el teatro macabro de la soberanía. Es quizá por eso que, teniendo el tesoro de Francia a su disposición, renunció a requisarlo, como también se olvidó de emprender una rápida ofensiva sobre Versalles. Los comuneros no quisieron tomar Versalles porque “hecha la revolución” no se tenían a sí mismos como “usurpadores” (Rougerie, 1971, p. 116). La ruptura con la tradición política occidental es ejemplar. En la misma línea, tenemos el testimonio de un orador que se expresaba de la siguiente manera sobre la toma de Versalles: “¿Qué me importa que salgamos victoriosos sobre Versalles, si no encontramos la respuesta al problema social, si el trabajador permanece en las mismas condiciones?” (Eugene W. Schulkind, 1960). En resumen, la Comuna renunció a hacerse con la base económica del derecho soberano, así como con su sede de autoridad. En consecuencia declaró, contra el universalismo republicano, una república universal sin dominio (territorial, jerárquico)⁶⁰⁷. Creemos que se podría elaborar una investigación de la Comuna del 1871 a partir de la hipótesis de que apeló a otro *nomos*. La Comuna no fue, quizá, una *politeia*⁶⁰⁸.

Fue quizá el esbozo fugaz de la idea de esa “sociedad cooperativa de consumidores y productores” que Schmitt identificó en *El concepto de lo político* (1927/1932) con una situación que no conocería “ni estado ni imperio, ni república ni monarquía, ni

⁶⁰⁷ Cabe recordar que La Comuna redefinió políticamente la relación del continente con las colonias. El 28 de Marzo, leemos en el *Journal Officiel* que contra la centralización administrativo-militar de la colonia “toda Argelia reclama libertades comunales” pues “la colonia ha entendido desde hace mucho tiempo que la emancipación completa de la comuna es la única manera para que pueda alcanzar la libertad y la prosperidad”.

⁶⁰⁸ La bibliografía es abundante, baste con referirnos a *Communal Luxury* de Kristin Ross (2015).

aristocracia ni democracia, ni protección ni obediencia, habría perdido todo carácter político” (1992, p. 100). En este caso, como en otros muchos (pensamos en Joseph de Maistre), un autor conservador como Schmitt fue quizá más agudo que otros pensadores al comprender que el internacionalismo obrero no era equivalente a una inter-estatalidad. Schmitt argumenta que el primero remite a un movimiento que “atravesando las fronteras entre Estados y los muros entre ellos, ignoran el carácter de territorio cerrado, impermeable e impenetrable de los Estados vigentes” (1992, p. 85). El internacionalismo obrero fue para Schmitt heterogéneo al *nomos* político. Apunta a una “sociedad universal despolitizada”, es decir, a la desarticulación de los tres elementos que componen un ordenamiento concreto para el autor: soberanía, población y territorio. No es nuestra intención reivindicar aquí el internacionalismo obrero de los siglos XIX y XX, que al fin y al cabo abocó a una intensificación del *nomos* jurídico-político (lejos de la predicción de Schmitt), ni tampoco reivindicar una especie de solución utópica surgida *ex nihilo*, pero sí nos interesa otorgar un valor positivo a lo que Schmitt percibe como déficit para atender a las múltiples posibilidades que puedan surgir (el ejemplo de la Comuna constituiría una hipótesis de trabajo entre otras).

En todo caso, no es este el lugar de introducir temas ajenos al tema que se ha presentado, pero basten estas pinceladas para remarcar la necesidad de estudiar nuevas experiencias que conduzcan quizá más allá de un horizonte filosófico que solo parece poder pensar la democracia contra algo peor. En términos especulativos pensar la equivocidad de *nomos* responde a la necesidad de indagar en las posibilidades de una potencial ruptura histórica.

Referencias bibliográficas

- Abensour, M. (1993). "Démocratie sauvage" et "Principe d'anarchie". *Revue Européenne Des Sciences Sociales*, 31(97), 225-241.
- Abensour, M. (1997). *La démocratie contre l'État*. Paris: Presses universitaires de France.
- Abensour, M., Nancy, J.-L., & Rancière, J. (2009). Insistances démocratiques. Entretien avec Miguel Abensour, Jean-Luc Nancy & Jacques Rancière / Entrevistados por Stany Grelet, Jérôme Lèbre y Sophie Wahnich. *Vacarme*, 48, 8-17.
- Adrados, F. R. (1981). *Líricos Griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos (siglos VII-V a. c.) Vol. II*. Madrid: CSIC.
- Agamben, G. (2013). *Che cos'è la filosofia?* Macerata: Quodlibet.
- Agamben, G. (2013). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2019). *El reino y la gloria. Una genealogía de la economía y del gobierno*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G., Badiou, A., Bensaid, D., Brown, W., Nancy, J.-L., Rancière, J., Zizek, S., & Ross, K. (2012). *Democracy in what State*. Nueva York: Columbia University Press
- Alexiou, M. (2002). *The Ritual Lament in Greek Tradition*. Oxford: Cambridge University Press.
- Althusser, L. (1964). Problèmes étudiants. *La Nouvelle Critique*, 152, 80-111.
- Anderson, G. (2005). Before Turannoi Were Tyrants: Rethinking a Chapter of Early Greek History. *Classical Antiquity*, 24(2), 173-222.
- Anderson, G. (2021). Tyranny and Social Ontology in Classical Athens. *Dialogues d'histoire ancienne*, 21, 13-35.
- Andrewes, A. (1982). The growth of the Athenian state. En J. Boardman & N. Hammond (Eds.), *The Cambridge Ancient History*. Cambridge: Cambridge University Press
- Antifonte. Andócides. (1999). *Discursos y fragmentos*. Madrid: Gredos editorial.
- Apolodoro. (1985). *Biblioteca*. Madrid: Gredos.
- Apter, E. (2017). The Hatred of Democracy and "the Democratic Torrent". En P. M. Bray, (Ed.), *Understanding Rancière, Understanding Modernism*. Nueva York: Bloomsbury.
- Arendt, H. (1999). *La condición humana*. Barcelona: Círculo de lectores.
- Arendt, H. (2005). *The promise of politics*. Nueva York: Schocken Books.
- Arendt, H. (2006). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza.
- Arendt, H. (2006). *On revolution*. Londres: Penguin.
- Aristófanes. (2017). *Las once comedias*. Buenos aires: Losada.
- Aristófanes. (1962). *Les Thesmophories. Les Grenouilles* (H. Van Daele, trad.). París: Les Belles Lettres.

- Aristófanes. (1963). *Les Oiseaux. Lysistrata* (H. Van Daele, trad.). París: Les Belles Lettres.
- Aristófanes. (1997). *Théâtre complet (Édition Pascal Thiery)* (P. Thiery, trad.). París: Gallimard.
- Aristófanes. (1938). *Birds* (E. O'Neill, trad.). Editado por F. W. Hall and W. M. Geldart. Perseus Digital Library.
- Aristóteles. (1998). *Metafísica*. Madrid: Editorial Gredos.
- Aristóteles. (2000). *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Barcelona: Editorial Gredos.
- Aristóteles. (2000). *Partes de los animales*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (2005). *Constitución de los atenienses*. Madrid: Abada Editores.
- Aristóteles. (2005). *Política*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Aristóteles. (2012). *Categorías De Interpretatione. Porfirio. Isagoge*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Aristóteles. (2014). *Acerca del alma*. Barcelona: Editorial Gredos.
- Aristóteles. (2022). *Retórica*. Madrid: Editorial Gredos.
- Arnush, M. (2007). Pilgrimage to the Oracle of Apollo at Delphi: Patterns of Public and Private Consultation. En J. Elsner & I. Rutherford (Eds.), *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity: Seeing the Gods*. Oxford: Oxford Academic.
- Arrowsmith, W. (1973). Aristophanes' Birds: The Fantasy Politics of Eros. *Arion: A Journal of Humanities and the Classics*, 1(1), 119-167.
- Atack, C. (2014). The discourse of kingship in classical Athenian thought. *Histos*, 8, 360-63.
- Atack, C. (2019). *The discourse of kingship in Classical Greece*. Londres: Routledge.
- Ateneo de Náucratis. (1998). *Banquete de los eruditos I-II*. Madrid: Gredos.
- Athanassakis, A. N. (1992). Cattle and honour in Homer and Hesiod. *Ramus*, 21(2), 156-186.
- Aubenque, P. (1981). *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Taurus Ediciones.
- Austin, M., & Vidal-Naquet, P. (1986). *Economía y sociedad en la antigua Grecia*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Badiou, A. (1998). *Abrégé de métapolitique*. París: Seuil.
- Badiou, A. (2009). The lessons of Jacques Rancière: knowledge and power after the storm. En G. Rockhill & P. Watts (Eds.), *Jacques Rancière: History, Politics, Aesthetics*. Durham: Duke University Press.
- Badiou, A. (2018). *Deleuze: El clamor del Ser*. Buenos Aires: Manantial.
- Bakker, E. J. (2013). *The Meaning of Meat and the Structure of the Odyssey*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Balibar, E. (2007). (De)Constructing the Human as Human Institution: A Reflection on the Coherence of Hannah Arendt's Practical Philosophy. *Social Research*, 74(3), 727-738.
- Balibar, É. (2017). *La igualibertad*. Barcelona: Herder Editorial.

- Ballanche, P. S. (2017). *Première Sécession de la plebe*. Rennes: Pontcerq.
- Baquílides de Ceos. (1988). *Odas y fragmentos*. Madrid: Editorial Gredos.
- Barcelia, A. M. (2019). *El llanto y la pólis*. Madrid: La Oficina de Arte y Ediciones.
- Barker, A. (2010). The music of muses *VIS: Rivista do Programma de Pãos-Graduação e Arte da Universidades de Brasilia*, 9(2), 11-19
- Barrère, A., Rémond, R., & Lecroix, J. (1964). *La Sociedad Democrática*. Barcelona: Editorial Nova Terra.
- Bastani, A. (2018). *Fully Automated Luxury Communism. A Manifesto*. Londres: Verso.
- Bataille, G. (2017). *La Souveraineté*. París: Lignes.
- Beauvoir, S. (1976). *Le deuxième sexe*. París: Gallimard.
- Bednarek, B. (2013). The Sacrificial Ritual in Homer. *Classica Cracoviensia*, 16, 5-17.
- Benardete, S. (1969). *Herodotean inquiries*. La Haya: Nijhoff.
- Bennett, L. J., & Tyrrell, W. B. (1990). Sophocles' Antigone and Funeral Oratory. *The American Journal of Philology*, 111(4), 441-456.
- Benveniste, É. (1969). *Le vocabulaire des institutions indo-européennes (vols. 1 y 2)*. París: Les Éditions de Minuit.
- Berent, M. (2000). Anthropology and the classics: war, violence, and the stateless polis. *The Classical Quarterly*, 50(1), 257-289.
- Bergen, V. (2001). *L'ontologie de Gilles Deleuze*. París: Harmattan.
- Berger, S. (1989). Democracy in the Greek West and the Athenian example. *Hermes*, 117(3), 303-314.
- Bertrand, J.-M. (1992). *Inscriptions historiques grecques*. París: Les Belles Lettres.
- Bertrand, J.-M. (2004). Frontières externes, frontières internes des cités grecques. En C. Moatti (Ed.), *La mobilité des personnes en méditerranée de l'antiquité à l'époque moderne. Procédures de contrôle et documents d'indentification* (pp. 71-98). Roma: École française de Rome.
- Biancalana, J. (2005). The politics and law of Philoctetes. *Law & Literature*, 17(2), 155-182.
- Biesta, G. (2009). Sporadic Democracy: Education, Democracy, and the Question of Inclusion. En M. S. Katz, S. Verducci, & G. Biesta (Eds.), *Education, Democracy, and the Moral Life*. Nueva York: Springer.
- Bignan, A. (1841). *Petits Poèmes Grecs*. París: Lefèvre.
- Blanchot, M. (1983). *La communauté inavouable*. París: Les Éditions de Minuit.
- Bliss, C. (2013). The Marketization of Identity Politics. *Sociology*, 47(5), 1011-1025.
- Blok, J. H. (1995). *The early Amazons: modern and ancient perspectives on a persistent myth*. Leiden: Brill.
- Blok, J. H., & Krul, J. (2017). Debt and its aftermath: the Near Eastern background to Solon's seisachtheia. *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, 86(4), 607-643.

- Blundell, M.W. (1991). *Helping Friends and harming enemies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Borreil, J. (1993). *La raison nomade*. Paris: Payot.
- Bourdieu, P. (2016). *La distinction*. Londres: Routledge.
- Bowden, H. (1993). Hoplites and Homer. Warfare, hero cult, and the ideology of the polis. En: Rich, J., & Shipley, G. (Eds.), *War and society in the Greek world* (pp. 45-63). Londres: Routledge.
- Bowra, C. (2015). *La Atenas de Pericles*. Madrid: Alianza.
- Breaugh, M. (2006). La démocratie: histoire des idées. *Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique*, 39(3), 728-730.
- Breaugh, M. (2013). *The Plebeian Experience: A Discontinuous History of Political Freedom*. Nueva York: Columbia University Press.
- Bresson, A. (2016). *The making of the ancient Greek economy*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Brock, R., & Hodkinson, S. (2002). *Alternatives to Athens: varieties of political organization and community in ancient Greece*. Oxford: Oxford University Press.
- Brown, F. S., & Tyrrell, W. B. (1985). ἐπιλώσαντο: A Reading of Herodotus' Amazons. *Classical Journal*, 80(4), 297-302.
- Brown, W. (1995). *States of Injury. Power and freedom in late modernity*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Brun, P., & Lafargue, P. (2016). Peut-on parler de démocratie radicale à Athènes? *Dialogues d'histoire ancienne*, 42(1), 27-52.
- Burkert, W. (1984). Sacrificio-sacrilegio: Il "Trickster" fondatore. *Studi Storici*, 25(4), 835-845.
- Burkert, W. (2000). *Greek Religion Archaic and Classical*. Oxford: Blackwell
- Burton, J. (1998). Women's Commensality in the Ancient Greek World. *Greece & Rome*, 45(2), 143-165.
- Butler, J. (2000). *Antigone's claim*. Nueva York: Columbia University Press.
- Butler, J. (2006). *Precarious life: the powers of mourning and violence*. Londres: Verso.
- Calhoun, G. M. (1935). Zeus the Father in Homer. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 66, 1-17.
- Calímaco. (2019). *Himnos*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Canfora, L. (1977). La Préface de Thucydide et la critique de la raison historique. *Revue des Études Grecques*, 90(430-431), 455-461.
- Cappelletti, Á. El sentido antidemocrático del Menéxeno de Platón. *Ideas y Valores*, 36(70), 67-76.
- Carchia, G. (2019). *Orphisme et tragédie. Le mythe transfiguré*. Burdeos: Editions la Tempête.
- Carlier, P. (1984). *La royauté en grèce avant Alexandre*. Estrasburgo: AECR.

- Cartledge, P. (1998). *The Cambridge Illustrated History of Ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Caskey, L. D., Beazley, J. D. (1931). *Attic Vase Paintings (MFA)*. Oxford: Oxford University Press. <https://collections.mfa.org/objects/153840>.
- Cassin, B. (1992). “Barbariser” et “citoyenner” OU On n’échappe pas à Antiphon. *Rue Descartes*, 3, 19-14.
- Castoriadis, C. (1986). La polis grecque et la création de la démocratie. *Le débat*, 38(1), 126-144.
- Castoriadis, C. (2008). *La cité et les lois. Ce qui fait la Grèce (Vol. 2)*. Paris: Seuil.
- Castoriadis, C. (2011). *Thucydide, la force et le droit. Ce qui fait la Grèce (Vol. 3). Séminaires 1984-1985*. Paris: Seuil.
- Cawkwell, G. L. (1995). Early Greek Tyranny and the People. *The Classical Quarterly*, 45(1), 73-86.
- Cervera-Marzal, M. (2019). Une “démocratie radicale” pas si radicale: Chantal Mouffe et la critique immanente du libéralisme. *Raisons politiques*, 75, 13-28.
- Chantraine, P. (1956). Quelques termes du vocabulaire pastoral et du vocabulaire de la chasse. En P. Chantraine, *Chantraine. Études sur le vocabulaire grec* (pp. 31-96). Paris: C. Klincksieck.
- Chantraine, P. (1999). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoire des mots*. Paris: Klincksieck.
- Chic, G. G. (2013). Violencia legal y no legal en el marco del estrecho de Gibraltar. En Á. O. Rivas, E. F. Albelda, & E. G. Vargas (Eds.), *Piratería y seguridad marítima en el Mediterráneo Antiguo*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Cicerón. (1996). *L’amitié*. Paris: Les Belles Lettres.
- Cicerón. (2002). *Sobre la República. Sobre las leyes*. Madrid: Tecnos.
- Clark, H. F. (1947). Richard Payne Knight and the Picturesque Tradition. *The Town Planning Review*, 19(3/4), 144-152.
- Clastres, P. (1974). *La société contre l’état*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Clavo, M. (1986). Ninfas de Apolo, ninfas de Dioniso. *Faventia*, 8(2), 5-20.
- Cook, J. M. (1962). *The Greeks in Ionia and the East*. Londres: Thames & Hudson.
- Corbel-Morana, C. (2010). L’imaginaire utopique dans la comédie ancienne, entre eutopie et dystopie (l’exemple des Oiseaux d’Aristophane). *Kentron. Revue pluridisciplinaire du monde antique*, 26, 49-62.
- Corcella, A. (1984). *Erodoto e l’analogia*. Palermo: Sellerio.
- Corner, S. (2013a). The politics of the parasite (Vol.1). *Phoenix*, 67(1/2), 43-80.
- Corner, S. (2013b). The politics of the parasite (Vol.2). *Phoenix*, 67(3/4), 223-236.
- Cornford, F. M. (1991). *De la Religión a la Filosofía*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Coucouzeli, A. (2007). From megaron to oikos at Zagora. *British School at Athens Studies*, 15, 169-181.

- Crieland, J.-P. (2009). The Ionians in the Archaic period. Shifting identities in a changing world. En T. Derks, & N. Roymans (Eds.), *Ethnic constructs in antiquity: the role of power and tradition* (pp. 37-84). Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Csapo, E., Murray, P., & Wilson, P. (2004). *Music and the Muses: The Culture of Mousike in the Classical Athenian City*. Oxford: Oxford University Press.
- Cuchet, V. S. (2013). Femmes et guerrières, les Amazones de Scythie. En S. Boehringer, & C. V. Sebillotte (Eds.), *Des femmes en action: L'individu et la fonction en Grèce antique*. Paris: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.
- Cuny, D. (2002). Le corps souffrant chez Sophocle: les Trachiniennes et Philoctète. *Kentron. Revue pluridisciplinaire du monde antique*, 18, 69-78.
- Dalmon, S. (2011). Les Nymphes dans la *Théogonie* hésiodique. *Pallas*, 85, 109-117.
- Dalmon, S. (2015). Les Nymphes entre maternité et courtoisie dans les Hymnes homériques. *Cahiers "Mondes anciens". Histoire et anthropologie des mondes anciens*, 6.
- Dan, A. (2018). Galateia in the Land of the Amazons: The silver plate of Yenikend (Azerbaijan) and cultural transfers between the Greco-Roman world and the Caucasus. *Khazar Journal Of Humanities and Social Sciences*, 20-79.
- David, T. (1976). Amazones et femmes de nomades: A propos de quelques représentations de l'iconographie antique. *Arts Asiatiques*, 32, 203-231.
- Davidson, J. F. (1990). The Cave of Philoctetes. *Mnemosyne*, 43(3/4), 307-315.
- Davies, John K. (2003). Democracy without Theory. En P. Derow, & R. Parker (eds), *Herodotus and his World: Essays from a Conference in Memory of George Forrest*. Oxford: Oxford University Press.
- Day, J. W. (1989). Rituals in stone: early Greek grave epigrams and monuments. *The Journal of Hellenic Studies*, 109, 16-28.
- De Jong, I. J. F. (2012). Homer. En I. J. F. de Jong (Ed.), *Space in Ancient Greek Literature: Studies in Ancient Greek Narrative* (pp. 21-38). Leiden: Brill.
- De la Boétie, E. (2010). *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Madrid: Tecnos
- De Lisle, C., Liddel, P., & Low, P. (2022). *Attic Inscriptions in UK Collections: National Museums Scotland*. Attic Inscriptions in UK Collections, 14.
- De Romilly, J. (1947). *Thucydide et l'impérialisme Athenie: la pensée de l'historien et la genèse de l'œuvre*. Paris: Les Belles Lettres.
- De Romilly, J. (2001) *La loi dans la pensée grecque*. Paris: Les Belles Lettres.
- Dean-Jones, L. (2003). The Cultural Construct of the Female Body in Classical Greek Science. En M. Golden, & P. Toohey (Eds.), *Sex and Difference in Ancient Greece and Rome* (pp. 111-137). Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Deleixhe, M. (2019). La démocratie radicale et la critique du marxisme: Démocratie, État et conflictualité. *Raisons politiques*, 75, 29-44.
- Deleuze, G. (1968). *Différence et répétition*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1980). *Capitalisme et schizophrénie. Tome II: Mille Plateaux*. Paris: Éditions de Minuit.
- Demóstenes. (1968). *Sobre la corona*. Madrid: Aguilar.

- Demóstenes. (1985). *Discursos políticos II*. Madrid: Gredos.
- Demóstenes. (1985). *Discursos políticos III*. Madrid: Gredos.
- Denis, V. (2008). Édit de mars 1667 créant la charge de lieutenant de police de Paris. *Criminocorpus. Revue d'Histoire de la justice, des crimes et des peines*. <https://doi.org/10.4000/criminocorpus.80>
- Dent, J. M. (1910). *Thucydides: The Peloponnesian War*. Nueva York: EP Dutton.
- Deranty, J.-P. (2003). Rancièrre and Contemporary Political Ontology. *Theory and Event*, 6(4).
- Derks, T., & Royman, N. (Eds.) 2009. *Ethnic Constructs in Antiquity: The Role of Power and Tradition*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Derrida, J. (1972). *La dissémination*. París: Seuil.
- Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Derrida, J. (1995). *Mal d'archive*. París: Galilée.
- Derrida, J. (2003). *Voyous: deux essais sur la raison*. París: Galilée.
- Derrida, J. (2005). *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Editorial Trotta.
- Derrida, J. (2006). *Marges de la philosophie*. París: Les Éditions de Minuit.
- Derrida, J. (2007). Le souverain bien - ou l'Europe en mal de souveraineté: La conférence de Strasbourg 8 juin 2004. *Cités*, 30, 103-140.
- Derrida, J. (2018). Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad. Madrid: Tecnos.
- Descat, R. (2010). Thucydide et l'économie, aux origines du Logos Oikonomikos. En V. Fromentin, S. Gotteland, & P. Payen (Eds.), *Ombres de Thucydide: La réception de l'historien depuis l'Antiquité jusqu'au début du xx^e siècle*. Burdeos: Ausonius Éditions.
- Detienne, M. (1998). *Dionysos mis à mort*. París: Gallimard.
- Detienne, M. (2009). *Apollon le couteau à la main*. París: Gallimard.
- Detienne, M. (2016). *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque*. París: Le livre de poche.
- Detienne, M., & Doueïhi, A. (1986). Apollo's Slaughterhouse. *Diacritics*, 16(2), 46-53.
- Detienne, M., & Vernant, J.-P. (1978). *Les ruses de l'intelligence: la mètis des Grecs*. París: Flammarion.
- Detienne, M., & Vernant, J.-P. (1979). La cuisine du sacrifice en pays grec. *Revue de l'histoire des religions*, 197(2), 204-209.
- Detienne, M. & Vernant, J.-P. (1998). *The Cuisine of Sacrifice Among the Greeks*. Chicago: Chicago University Press.
- Diodoro de Sicilia. (2017). *Biblioteca histórica. Libros I-III*. Madrid: Gredos Editorial.
- Diodoro de Sicilia. (2006). *Biblioteca histórica. Libros IX-XII*. Madrid: Gredos Editorial.
- Diodoro de Sicilia. (2008). *Biblioteca histórica. Libros XIII-XIV*. Madrid: Gredos Editorial.

- Diodoro de Sicilia. (2016). *Biblioteca histórica. Libros XVIII-XX*. Madrid: Gredos Editorial.
- Diógenes Laercio. (2016). *Vidas y opiniones de filósofos ilustres*. Madrid: Alianza.
- Dobrov, G. (1990). Aristophanes' "Birds" and the Metaphor of Deferral. *Arethusa*, 23(2), 209-233.
- Donlan, W. (1973). The Tradition of Anti-Aristocratic Thought in Early Greek Poetry. *Historia: Zeitschrift Für Alte Geschichte*, 22(2), 145-154.
- Donlan, W. (1982). Reciprocities in Homer. *The classical world*, 75(3), 137-175.
- Donlan, W. (1993). Duelling with Gifts in the Iliad: As the Audience saw it. *Colby Quarterly*, 29(3), 3.
- Donlan, W. (2007). Kin-Groups in the Homeric Epics. *The Classical World*, 101(1), 29-39.
- Dougherty, C. (1993). *The poetics of colonization: from city to text in archaic Greece*. Oxford University Press on Demand.
- Dougherty, C., & Kurke, L. (1998). *Cultural Poetics in Archaic Greece: Cult, Performance*. Oxford: Oxford University Press.
- DuBois, P. (1982). On the invention of hierarchy. *Arethusa*, 15(1/2), 203-220.
- DuBois, P. (1991). *Centaur and amazons: Women and the pre-history of the great chain of being*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Ducrey, P. (1999). Aspects juridiques de la victoire et du traitement des vaincus. En J. P. Vernant (Ed.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne* (231-244). Paris: Seuil.
- Duploy, A. (2014). Les prétendues classes censitaires soloniennes: À propos de la citoyenneté athénienne archaïque. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 69, 629-658.
- Durand, J.-L. (1986). *Sacrifice et labour en Grèce ancienne: essai d'anthropologie religieuse*. Paris-Roma: Ed. La Découverte/Ecole française de Rome.
- Ebbinghaus, S. (2005). Protector of the City, or the Art of Storage in Early Greece. *The Journal of Hellenic Studies*, 125, 51-72.
- Ehrenberg, V. (1943). An Early Source of Polis-Constitution. *The Classical Quarterly*, 37(1/2), 14-18.
- Ehrenberg, V. (1950). Origins of Democracy. *Historia: Zeitschrift Für Alte Geschichte*, 1(4), 515-548.
- Ehrenberg, V. (1964). *The Greek State*. Nueva York: Norton & Company.
- Ehrenberg, V. (2011). *From Solon to Socrates. Greek history and civilization during the 6th and 5th centuries b.c.* Londres: Routledge.
- Ekroth, G. (2011). Meat for the gods. En V. Pirenne-Delforge, & F. Prescendi (Eds.), *Nourrir les dieux ? Sacrifice et représentation du divin* (pp. 15-41). Paris: Presses universitaires de Liège.
- Emlyn-Jones, C. (1980). *The Ionians and Hellenism. A study of the cultural achievement of the early Greek inhabitants of Asia Minor*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Eneas Táctico. (1991). *Poliórcética: la estrategia militar griega en el siglo IV a. C.* Madrid: Gredos.

- Epicuro. (1974). *Ética de Epicuro. La génesis de una moral utilitaria*. Barcelona: Barral Editores.
- Eren, K. (2013). Une relecture archéologique de la géographie historique de l’Ionie à l’époque archaïque. *Collection de l’Institut des Sciences et Techniques de l’Antiquité*, 1277(1), 141-149.
- Esquilo, Sófocles, & Eurípides. (2016). *Obras completas*. Madrid: Cátedra.
- Etxabe, J., & López Lerma, M. (2018). *Rancièrè and Law*. Nueva York: Routledge.
- Eurípides. (1991). *Tragedias I. El Cíclope. Alcestitis. Medea. Los Heráclidas. Hipólito. Andrómaca. Hécuba*. Madrid: Gredos.
- Ewanjé-Epée, B. F., Magliani-Belkacem, S., Merteuil, M., & Monferrand, F. (2017). *Pour un féminisme de la totalité*. París: Éditions Amsterdam.
- Fabiano, D. (2021). Les Nymphes et l’enjeu du territoire. Une lecture d’Eurípide, *Électre* 774-858. *Revue de l’histoire des religions*, 238, 461-499.
- Fawcett, P. (2016). “When I Squeeze You with Eisphorai”: Taxes and Tax Policy in Classical Athens. *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, 85(1), 153-199.
- Fernández, P. (2019). El líder populista y la soberanía moderna: ¿el exceso hobbesiano de Ernesto Laclau? *Revista de Reflexión y Análisis Político*, 24(2), 409-432.
- Ferraté, J. (1991). *Líricos griegos arcaicos*. Barcelona: Sirmio.
- Feyel, C. (1999). Aperçu sur le financement de la guerre dans la cité classique. En F. Prost (Ed.), *Armées et sociétés de la Grèce classique. Aspects sociaux et politiques de la guerre aux V et IV s. av. J.-C.* París: Editions Errance.
- Filocoro di Atene (2007). *Testimonianze e Frammenti Dell’Atthis*. Roma: Tored.
- Fine, J. (2021). Plato and the dangerous pleasures of *poikilia*. *Classical Quarterly*, 71(1), 152-169.
- Finkelberg, M. (1998). Timē and Aretē in Homer. *The Classical Quarterly*, 48(1), 14-28.
- Finley, M. (1954). *The world of Odysseus*. Nueva York: The Viking Press.
- Finley, M. (1966). *The Ancient Greeks*. Londres: Penguin Books.
- Finley, M. (1978). *La economía de la antigüedad*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Finley, M. (1980). *Vieja y nueva democracia*. Barcelona: Ariel.
- Fjeld, A. (2015). Anti-Machiavellian Rancièrè: Aesthetic Cartography, Sites of Incommensurability and Processes of Experimentation. *Revista de Estudios Sociales*, 55, 151-162.
- Fjeld, A., & Tassin, É. (2015). Subjectivation et désidentification politiques. Dialogue à partir d’Arendt et de Rancièrè. *Ciencia política*, 10(19), 193-223.
- Flacelière, R. (1989). *La vida cotidiana en Grecia en el siglo de Pericles*. Madrid: Temas de hoy.
- Flament, C. (2017). Étude sur les sociétés minières du Laurion au ive s. av. J.-C. *Pallas. Revue d’études antiques*, 105, 237-255.

- Fleck, R. K., Hanssen, A. F. (2013). How Tyranny Paved the Way to Democracy: The Democratic Transition in Ancient Greece. *The Journal of Law and Economics*, 56(2), 389-416.
- Foley, H. (1995). Tragedy and democratic ideology. En E. Goff (Ed.), *History, Tragedy, Theory: Dialogues on Athenian Drama* (pp. 131-150). Austin: University of Texas Press.
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir*. París: Gallimard.
- Foucault, M. (1979). *La naissance de la biopolitique*. París: Seuil.
- Foucault, M. (1990). *Les mots et les choses*. París: Gallimard.
- Foucault, M. (1994). *Omnes et Singulatim en Dits et écrits 1954-1988*. París: Gallimard.
- Foucault, M. (2002). *Historia de la locura en la época clásica*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2004). *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*. París: Gallimard/Seuil.
- Foucault M. (2004b). *Sécurité, Territoire, Population*. París: Seuil.
- Foucault, M. (2005). *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2011). *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France. 1970-1971*. París: Seuil/Gallimard.
- Foucault, M. (2017). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.
- Foxhall, L. (1992). The Control of the Attic Landscape, in Agriculture in Ancient Greece. En B. Wells, *Proceedings of the Seventh International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 16-17 May, 1990* (pp. 155-159). Estocolmo.
- Fragmentos de épica griega arcaica* (1979). Madrid: Editorial Gredos
- Frankenthaler, H. (2007). *Painting History, Writing Painting*. Londres: I. B. Tauris & Co.
- Fuster Peiró, À. L. (2020). Primeros ensayos sobre lo irreconocible: estrategias para sobrevivir en un impasse. En X. Arakistain, & L. Méndez (Eds.), *Perspectivas Feministas en las Producciones Artísticas y las Teorías del Arte* (pp. 217-240). Bilbao: Azkuna Zentroa.
- Gallant, T. W. (2003). Los hogares antiguos y su ciclo de vida. En J. Gallego (Ed.), *El mundo rural en la Grecia antigua* (pp. 103-133). Madrid: Akal.
- García Gual, C. (2021). *La secta del perro. Diógenes Laercio. Vidas de los filósofos cínicos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Garlan, Y. (1972). *La guerre dans l'Antiquité*. París: Fernand Nathan.
- Garlan, Y. (1989). *Guerre et économie en Grèce ancienne*. París: Editions La Découverte.
- Garlan, Y. (1999). Fortification et histoire grecque. En J. P. Vernant (Ed.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne* (pp. 245-260). París: Seuil.
- Garland, R. (2014). *Wandering Greeks. The Ancient Greek Diaspora from the Age of Homer to the Death of Alexander the Great*. Nueva Jersey: Princeton.
- Gastaldi, E. C. (2014). "To Destroy the Stele": Epigraphic Reinscription and Historical Revision in Athens. AIO Papers (2).

- Gauny, G. (2020). *El filósofo plebeyo*. Buenos Aires: Cactus.
- Geddes, A. G. (1984). Who's Who in Homeric Society? *The Classical Quarterly*, 34(1), 17-36.
- Germany, R. (2005). The Figure of Echo in the "Homeric Hymn to Pan". *The American Journal of Philology*, 126(2), 187-208.
- Gernet, L. (1980). *Antropología de la Grecia antigua*. Madrid: Taurus Ediciones.
- Glotz, G. (1988). *La cité grecque. Le développement des institutions*. París: Éditions Albin Michel.
- Gómez-Villar, A. (2018). *Ernesto Laclau i Chantal Mouffe: Hegemonia i populisme*. Barcelona: Gedisa.
- Goslin, O. (2010). Hesiod's Typhonomachy and the Ordering of Sound. *Transactions of the American Philological Association*, 140(2), 351-373.
- Grand-Clément, A. (2012). Poikilia. Pour une anthropologie de la bigarrure. En C. Bonnet, P. Payen, & E. Scheid (Eds.), *Anthropologie de l'Antiquité. Anciens objets, nouvelles approches* (pp. 239-262). Turnhout: Brepols.
- Grand-Clément, A. (2017). "Il est interdit de...": Rituels et procédures de régulation sensorielle dans le monde grec ancien: quelques pistes de réflexion. *Mythos*, 11, 49-58.
- Grand-Clément, A. (2018). La saveur de l'immortalité: les mille et une vertus de l'ambrosie et du nectar dans la tradition homérique. *Pallas. Revue d'études antiques*, 106, 69-83.
- Grass, M. (1999). *El mediterráneo arcaico*. Madrid: Aldebarán.
- Greaves, A. M. (2010). *The Land of Ionia. Society and Economy in the Archaic Period*. Oxford: Oxford University Press.
- Grossman, J. B. (2013). *Funerary sculpture. The Athenian Agora*. Atenas: American School of Classical Studies at Athens.
- Guliaev, V. I. (2003). Amazons in the Scythia: New finds at the Middle Don, Southern Russia. *World Archaeology*, 35(1), 112-125.
- Hall, E. (2011). The Many Faces of Lysistrata. En D. Stuttard (Ed.), *Looking at Lysistrata: Eight Essays and a New Version of Aristophanes' Provocative Comedy*. Londres: Bloomsbury.
- Hall, J. M. *A History of the Archaic Greek World, ca. 1200-479*. Chichester: BCE.
- Hallward, P. (2005). Jacques Rancière and the Subversion of Mastery. *Paragraph*, 28(1), 26-45.
- Hansen, M. H. (2001). *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes. Structure, Principles, and Ideology*. Londres: Bristol Classical Press.
- Hansen, M. H., & Nielsen, T. H. (2004). *An inventory of archaic and classical poleis*. Oxford: Oxford University Press.
- Hanson, V. (2003). Antes de la democracia: el igualitarismo agrícola y la ideología subyacente tras el gobierno constitucional griego. En J. Gallego (Ed.), *El mundo rural en la Grecia antigua* (pp. 222-268). Madrid: Akal.

- Hardwick, L. (1990). Ancient Amazons: Heroes, Outsiders or Women? *Greece & Rome*, 37(1), 14-36.
- Harris, E. M. (2002). Did Solon Abolish Debt-Bondage? *The Classical Quarterly*, 52(2), 415-430.
- Harris, E. M. (2012). Homer, Hesiod, and the “origins” of Greek slavery. *Revue des études anciennes*, 114(2), 345-366.
- Hartog, F. (2001). *Le miroir d’Hérodote*. Paris : Folio
- Hathorn, R. Y. (1958). Sophocles’ “Antigone”: Eros in Politics. *The Classical Journal*, 54(3), 109-115.
- Hedreen, G. (1994). Silens, nymphs, and maenads. *The Journal of Hellenic Studies*, 114, 47-69.
- Hegel, G. W. (1991). *The philosophy of history*. Nueva York: Prometheus Books.
- Hegel, G. W. (2006). *La phénoménologie de l’Esprit. Tome I*. París: Aubier
- Hegel, G. W. (2006). *La phénoménologie de l’Esprit. Tome II*. París: Aubier
- Heidegger, M. (1980). *Introducción a la metafísica*. Buenos Aires: Nova.
- Heidegger, M. (1996). *Hölderlin’s hymn “The Ister”*. Indianápolis: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2001). Construir, habitar, pensar. En M. Heidegger, *Conferencias y artículos*. Madrid: Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (2006). *GA 11 Identität und Differenz (1955-1957)*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2013). *Identidad y diferencia. Identität und Differenz*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Heidegger, M. (2018). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza.
- Henrichs, A. (2013). Répandre le sang sur l’autel: ritualisation de la violence dans le sacrifice grec. En P. Bonnechere, & R. Gagné (Eds.), *Sacrifices humains: Perspectives croisées et représentations*. París: Presses universitaires de Liège.
- Heródoto. (2000). *Historia. Libros I-II*. Barcelona: Biblioteca Basica Gredos.
- Heródoto. (2000). *Historia. Libros III-IV*. Barcelona: Biblioteca Basica Gredos.
- Heródoto. (2000). *Historia. Libros VII*. Barcelona: Biblioteca Basica Gredos.
- Heródoto. (2000). *Historia. Libros VIII-IX*. Barcelona: Biblioteca Basica Gredos.
- Heródoto. (2000). *Historia. Libros V-VI*. Barcelona: Biblioteca Basica Gredos.
- Heurgon, J. (1982). *Roma y el Mediterráneo occidental hasta las guerras púnicas*. Barcelona: Labor.
- Higino. *Fábulas*. Madrid: Gredos, 2009.
- Himnos Homéricos* (2017). Edición bilingüe de Alberto Bernabé Pajares. Madrid: Abada.
- Hoffman, G. (1985). Pandora, la jarre et l’espoir. *Études rurales*, 97-98, pp. 119-132.
- Hölderlin. (1998). *Antigone de Sophocle*. París: Christian Bourgois éditeur.

- Hölkeskamp, K.-J. (2000). (In-)Schrift und Monument. Zum Begriff des Gesetzes im archaischen und klassischen Griechenland. *Zeitschrift Für Papyrologie Und Epigraphik*, 132, 73-96.
- Hölkeskamp, K.-J. (2010). *Reconstructing the Roman Republic. An ancient political culture and modern research*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Holst-Warhaft, G. (1992). *Dangerous voices. Women's laments in ancient Greek literature*. Londres: Routledge.
- Homero. (2014). *Iliada*. Madrid: Editorial Gredos.
- Homero. (2015). *Odisea*. Barcelona: Penguin.
- Honig, B. (2013). *Antigone, interrupted*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Honneth, A., Rancière, J., Genel, K., & Deranty, J.-P. (2017). Recognition and disagreement. A critical encounter on the politics of freedom, equality and identity. Nueva York: Columbia University Press.
- Hooker, J. T. (1987). Homeric Society: A Shame-Culture? *Greece & Rome*, 34(2), 121-125.
- Hunter, V. J. (1994). *Policing Athens*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Hurtado, J. C. (2018). "La política no es nomos sino nemein". Sobre el sentido del reparto de lo sensible en J. Rancière. En F. C. Vega, & V. R. Lozano (Eds.), *Estética del disenso: políticas del arte en Jacques Rancière* (pp. 25-36). Santiago de Chile: Editorial Doble Ciencia.
- Inda, J. X. (2014). *Racial prescriptions: Pharmaceuticals, difference, and the politics of life*. Londres: Ashgate Publishing.
- Iozzo, M. (2018). *Il Vaso François: rex vasorum: guida breve*. Florencia: Polistampa.
- Irwin, E. (2009). Herodotus and Samos: Personal or Political? *The Classical World*, 102(4), 395-416
- Isócrates. (1960). *Discours. Tome III : Sur la paix - Aréopagitique - Sur l'échange*. París: Les Belles Lettres.
- Isócrates. (1979). *Discursos I*. Madrid: Gredos.
- Isócrates. (1980). *Discursos II*. Madrid: Gredos.
- Jackson, M., & Grace, D. (2017). Commensality, Politics, and Plato. *Gastronomica*, 17(2), 51-62.
- Jacoby, F. (1949). *Atthis: The Local Chronicles of Ancient Athens*. Oxford: Oxford University Press.
- Jaeger, W. (1947). *Paideia: the Ideals of Greek Culture*. Oxford: Basil Blackwell.
- Jakob, A. O. L. (1933). The Constitution of the Peloponnesian League. *Classical Philology*, 28(4), 257-276.
- Janvier, A., & Mancuso, E. (2013). Peuple(s) et subjectivations politiques chez Claude Lefort: Une lecture du Machiavel. *Tumultes*, 40, 145-162.
- Jay-Robert, G. (2007). L'espace dans les Oiseaux d'Aristophane. *Collection de l'Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité*, 1079(1), 175-188.

- Jeanmaire, H. (1913), "La cryptie lacédémonienne," *Revue des études grecques* 26, no. 117
- Jenofonte, & Pseudo-Jenofonte. (1989). *La república de los Lacedemonios; La república de los Atenenses*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Jenofonte. (1971). *Recuerdos de Sócrates*. Madrid: Alianza.
- Jenofonte. (1993). *Económico*. Madrid: Editorial Gredos.
- Jenofonte. (2007). *Ciropedia*. Barcelona: Editorial Gredos.
- Jenofonte. (2007). *Helénicas*. Barcelona: Editorial Gredos.
- Jordan, B. (2000). The crews of Athenian triremes. *L'Antiquité classique*, 69, 81-101.
- Journal Officiel (1871). *Réimpression du Journal officiel de la République française sous la Commune, du 19 mars au 24 mai 1871*. Paris: Victor Bunel.
- Kahn, C. H. (1960). *Anaximander and the origins of Greek cosmology*. Nueva York: Columbia University Press.
- Kallet, L. (1989). Did Tribute Fund the Parthenon? *Classical Antiquity*, 8(2), 252-266.
- Kallet, L. (1993). *Money, Expense, and Naval Power in Thucydides' History 1-5.24*. Berkeley: University of California Press.
- Kallet, L. (2001). *Money and the Corrosion of Power in Thucydides. The Sicilian Expedition and its Aftermath*. Berkeley: University of California Press.
- Kallet, L. (2013). The origins of the Athenian economic arche. *The Journal of Hellenic Studies*, 133, 43-60.
- Kant, I. (2000). *Critique de la raison pratique*. Paris: Quadrigue/PUF.
- Kant, I. (2004). *Crítica del juicio*. Madrid: Espasa.
- Kaplan, S. L. (1981). Note sur les commissaires de police de Paris au XVIIIe siècle. *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 28(4), 669-686.
- Karatani, K. (2016). Two types of mobility. *Journal of Japanese philosophy*, 4, 3-15.
- Karatani, K. (2017). *Isonomia and the Origins of Philosophy*. Durham: Duke University Press.
- Karatani, K. (2014). *The Structure of World History: From Modes of Production to Modes of Exchange*. Durham: Duke University Press.
- Ker, J. (2000). Ker, James. Solon's "Theôria" and the End of the City. *Classical Antiquity*, 19(2), 304-29.
- Kierkegaard, S. (2003). *Antígona*. Sevilla: Editorial Renacimiento.
- Kirk, C. S., Raven, J. E., & Schofield, M. (1999). *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Madrid: Gredos.
- Kirk, G. S. (1976). *Homer and the oral tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Know, O. (1973). [Megarons and METAPA: Homer and Archaeology](#). *Classical Quarterly*, 23(1), 1-21.
- Konstan, D. (1990). A City in the Air: Aristophanes "Birds". *Arethusa*, 23(2), 183-207.

- Konstantinou, A. (2016). Hestia and Eos: Mapping female mobility and sexuality in Greek mythic thought. *The American Journal of Philology*, 137(1), 1-24.
- Kopestonsky, T. (2016). The Greek cult of the Nymphs at Corinth. *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, 85(4), 711-777.
- Kosmin, P. J. (2015). A phenomenology of democracy: Ostracism as political ritual. *Classical Antiquity*, 34(1), 121-162.
- Kunstler, B. (1991). The werewolf figure and its adoption into the Greek political vocabulary. *The Classical World*, 189-205.
- Kurke, L. (1992). The Politics of “abrosyne” in Archaic Greece. *Classical Antiquity*, 11(1), 91.
- Kurke, L. (1999). *Coins, bodies, games, and gold: the politics of meaning in archaic Greece*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Kyriakidis, E. (2010), “Collectors” as stakeholders in Mycenaean governance: property and the relations between the ruling class and the state. *Cambridge Classics Journal*, 56(1), 140-77.
- Kyriakou, P. (1996). “Pergite Pierides”: Aemulatio in Vergil’s “Ecl.” 6 and 10. *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 147-157.
- La Genière, J. (1983). Entre Grecs et non-Grecs en Italie du Sud et Sicile. Avec un appendice: Accumulation et habillement en Grande Grèce. *Actes du colloque de Cortone*, 67, 257-285.
- La Mare, N. (1705), *Traité de la police*. Paris: J. et P. Cot. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1098988>
- Lacan, J. (1986). *L'éthique de la psychanalyse 1959-1960*. Paris: Seuil.
- Laclau, E. (2005). *On Populist Reason*. Londres: Verso.
- Laclau, E. (2007). *Emancipation(s)*. Londres: Verso.
- Laclau, E., Butler, J., & Laddaga, R. (1997). The Uses of Equality. *Diacritics*, 27, 2-12.
- Laclau, E., & Mouffe, C. (2018). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI.
- Laroche, E. (1949). *Histoire de la racine -NEM en Grec ancien*. Paris: Librairie C. Klincksieck.
- Larson, J. L. (2001). *Greek nymphs: Myth, cult, lore*. Oxford University Press, USA.
- Lebreton, S. (2015). Zeus Polieus à Athènes: Les Bouphonies et au-delà. *Kernos*, 28, 85-110.
- Lefèvre, F. Contrôle d'identité aux frontières dans les cités grecques. Le cas de entrepreneurs étrangers et assimilés. En C. Moatti, *La mobilité des personnes en méditerranée de l'antiquité à l'époque moderne. Procédures de contrôle et documents d'indentification* (pp. 99-125). Roma: École française de Rome.
- Lefort, C. (1971). *Éléments d'une critique de la bureaucratie*. Ginebra: Librairie Droz.
- Lefort, C. (1975). Le travail de l'œuvre de Machiavel. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 5, 1135-1138.

- Lefort, C. (1981). L'invention démocratique, les limites de la domination totalitaire. *L'homme et la société*, 67-68, 227-231.
- Lefort, C. (1983). *A invenção democrática. Os limites de la dominação totalitária*. San Pablo: Editora Brasileira.
- Lefort, C. (1986a). *Essais sur le politique. XIX^e-XX^e siècles*. Paris: Seuil.
- Lefort, C. (1986b). *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. Paris: Gallimard.
- Lefort, C. (1992). *Écrire à l'épreuve du politique*. Paris: Agora.
- Lefort, C. (2004). L'Europe: civilisation urbaine. *Esprit*, 303, 225-243.
- Leroux, P. (1848). *L'Égalité*. Lausana: École des sciences sociales de l'Université de Lausanne.
- Lefort, C. & Rossanvallon, P. (2011/2012). À l'épreuve du politique. Dialogue entre Claude Lefort et Pierre. *Esprit*, 17-31.
- LeVen, P. A. (2013). The colors of sound: Poikilia and its aesthetic contexts. *Greek and Roman Musical Studies*, 1(1), 229-242.
- Lévêque, P. (1993). Répartition et démocratie: A propos de la racine *da-. *Esprit*, 197(12), 34-39.
- Lévêque, P., & Vidal-Naquet, P. (1964). *Clisthène l'Athénien: essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VI^e siècle à la mort de Platon*. Paris: Macula.
- Lévy, E. (2004). Dèmos chez Hérodote. *Ktèma*, 29(1), 81-93.
- Lewis, J. D. (2008). *Solon the thinker*. Londres: Bloomsbury.
- Lewis, J. D. (2013). *Solon the thinker: political thought in archaic Athens*. A&C Black.
- Lewis, S. (2009). *The Greek Tyranny*. Bristol: Phoenix Press.
- Lincoln, B. (1978). The Indo-European Cattle-Raiding Myth. *History of Religions*, 16(1), 42-65.
- Lisias. (1982). *Discursos I*. Madrid: Gredos.
- Livio, T. (1990). *Historia de Roma desde su fundación IV-VII*. Madrid: Gredos.
- Lloyd, G. F. (1966). *Polarity and Analogy. Two Types of Argument in Early Greek Thought*. Indianápolis: Hackett Publishing.
- Lombardini, J. (2013). Isonomia and the public sphere in democratic Athens. *History of political thought*, 34(3), 393-420.
- Loroux, N. (1981). *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*. Paris: Maspero.
- Loroux, N. (1982). "Ponos". Sur quelques difficultés de la peine comme nom du travail. *AION. Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli Número*, 4.
- Loroux, N. (1996). *Né de la terre Mythe et politique Athènes*. Paris: Seuil.
- Loroux, N. (1999). *La voix endeuilée. Essai sur la tragédie grecque*. Paris: Gallimard.
- Loroux, N. (2003). Éloge de l'anachronisme en histoire. *Le Genre humain*, 27, 23-39.

- Loroux, N. (2008a). *La ciudad dividida. El olvido en las memorias de Atenas*. Madrid: Katz editores.
- Loroux, N. (2008b). *La guerra civil en Atenas. La política entre la sombra y la utopía*. Madrid : Akal
- Loroux, N. (2012). *La invención de Atenas. Historia de la oración fúnebre en la “ciudad clásica”*. Madrid: Katz Editores.
- Louis XIV. *Édit de création de l'office de Lieutenant de Paris*. 15 de Marzo de 1667. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8601530q>
- Lukács, G. (1984). *Historia y consciencia de clase I*. Madrid: Sarpe.
- Lukács, G. (1984). *Historia y consciencia de clase II*. Madrid: Sarpe.
- Lye, S. (2019). The goddess Styx and the mapping of world order in Hesiod's *Theogony*. *Revue de Philosophie Ancienne*, 27(2), 3-31.
- Lyotard, J.-F. (1974). *Économie libidinale*. París: Les Éditions de Minuit.
- Mac Sweeney, N. (2013). *Foundation myths and politics in ancient Ionia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Macé, A. (2014). Deux formes du communen Grèce ancienne. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 69, 659-688.
- Mackowiak, K. (2013). The monkey as a mirror for man? The issues surrounding a confrontation in ancient Greece. *Revue de l'histoire des religions*, 230, 5-36.
- Maffi, A. (2009). Assenza nel mondo greco. En C. Moatti, C., W. Kaiser, & C. Pébarthe (Eds.), *Le monde de l'itinérance: En Méditerranée de l'Antiquité à l'époque moderne*. Burdeos: Ausonius Éditions.
- Malabou, C. (2022). *Au voleur!: Anarchisme et philosophie*. París: PUF.
- Malherbe, A. J. (1977). *The Cynic Epistles: A Study Edition*. Missoula: Scholars Press.
- Malkin, I. (1985). What's in a name? The eponymous founders of greek colonies. *Athenaeum*, 63, 114-130.
- Malkin, I. (2001). The Odyssey and the Nymphs. *GALIA. Revue interdisciplinaire sur la Grèce ancienne*, 5(1), 11-27.
- Malkin, I. (2022). Reflections on egalitarianism and the foundation of Greek poleis. En S. Greaves, & A. Wallace-Hadrill (Eds.), *Rome and the Colonial City: Rethinking the Grid* (pp. 27-40). Oxford: Oxbow Books.
- Manin, B. (1995). *Principes du gouvernement représentatif*. París: Flammarion.
- Maquiavelo, N. (2015). *El príncipe*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Maquiavelo, N. (2018). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marx, K. (1844). Sobre la cuestión judía. *Marx, Escritos de Juventud*, 461-490.
- Marx, K. (1953) *Forced Emigration*. Moscow: Progress Publishers
- Marx, K. (2005). *La ideología alemana*. Buenos Aires: Santiago Rueda.
- Marx, K. (2015). *El capital. 1. Crítica de la economía política*. México D. F. : Siglo XXI.
- Marx, K. (2019). *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Greenbooks editore.

- Marx, K., & Engels, F. (1957). *Obras escogidas*. Buenos Aires: Editorial Cartago.
- May, T. (2008). *The Political Thought of Jacques Rancière. Creating Equality*. Edinburgh: Edinburgh University Press
- May, T., Noys, B., & Newman, S. (2008). Democracy, anarchism and radical politics today: An interview with Jacques Rancière. *Anarchist Studies*, 16(2), 173.
- Mayor, A. (2017). *Les Amazones, quand les femmes étaient les égales des hommes*. Paris: La Découverte.
- McDonald, K., & Clackson, J. (2020). The Language of Mobile Craftsmen in the Western Mediterranean. En J. Clackson, P. James, K. McDonald, L. Tagliapietra, & N. Zair (Eds.), *Migration, Mobility and Language Contact in and around the Ancient Mediterranean* (pp. 75-97). Cambridge: Cambridge University Press.
- McInerney, J. (2010). *The Cattle of the Sun: Cows and Culture in the World of the Ancient Greeks*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- McInerney, J. (2020). The “entanglement” of gods, humans, and animals in ancient Greek religion. En J. Kindt, *Animals in Ancient Greek Religion* (pp. 17-40). Londres: Routledge.
- Meier, C (1995). *La Naissance du politique*. Paris: Gallimard
- Meiggs, R. (2008). The Growth of Athenian Imperialism. En P. Low (Ed.), *The Athenian Empire* (pp. 58-80). Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Meiggs, R., & Lewis, D. M. (Eds.). (1969). *A selection of Greek historical inscriptions to the end of the fifth century BC* (Vol. 1). Oxford: Clarendon.
- Meiksins, W. E. (2015). *Peasant-Citizen and Slave. The Foundations of Athenian Democracy*. Londres: Verso.
- Menéxeno. (1993) *Diálogos II*. Madrid, Biblioteca Clásica Gredos.
- Mengue, P. (2003). *Deleuze et la question de la démocratie*. Paris: Editions l’Harmattan.
- Meritt, B. D. (1950). *The Athenian Tribute Lists* (Vol. III). Princeton: American School of Classical Studies at Athens.
- Merleau-Ponty, M. (2014). *Signes*. Paris: Gallimard.
- Meyer, E. A. (1993). Epitaphs and Citizenship in Classical Athens. *The Journal of Hellenic Studies*, 113, 99-121.
- Meyer, E. A. (2013). Inscriptions as honors and the Athenian epigraphic habit. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 453-505.
- Migeotte, L. (2000). Les dépenses militaires des cités grecques: essai de typologie. En: *Économie et finances publiques des cités grecques, volume I. Choix d’articles publiés de 1976 à 2001* (pp. 261-294). Lyon: [MOM Éditions](#).
- Míguez, A. B. (2019). *El llanto y las pólis*. Madrid: La Oficina.
- Millot, V. (2003). Saisir l’espace urbain: mobilité des commissaires et contrôle des quartiers de police à Paris au XVIII^e siècle. *Revue d’Histoire Moderne et Contemporaine*, 50-1, pp 54-80.
- Mills, S. (1997). *Theseus, tragedy, and the Athenian empire*. Oxford: Oxford University Press.

- Minkinen, P. (2018). En J. Etxabe, & M. López Lerma (Eds.), *Rancière and Law*. Nueva York: Routledge
- Moatti, C., Kaiser, W., & Pébarthe, C. (2009). *Le monde de l'itinérance: En Méditerranée de l'Antiquité à l'époque moderne*. Burdeos: Ausonius Éditions.
- Monbrun, P. (2001). Apollon: de l'arc à la lyre. En P. Brulé, & C. Vendries (Eds.), *Chanter les dieux: Musique et religion dans l'Antiquité grecque et romaine*. Rennes: Presses universitaires de Rennes.
- Montiglio, S. (2005). *Wandering in ancient Greek culture*. University of Chicago Press.
- Moreno Pestaña, J. L. (2019). *Retorno a Atenas. La democracia como principio antioligárquico*. Madrid: Siglo XXI.
- Morris, I. (1989). Attitudes toward Death in Archaic Greece. *Classical Antiquity*, 8(2), 296-320.
- Morris, I. (2012). The Eighth-Century Revolution. En A. Raaflaub, & H.V. Wees (Eds.). *A companion to Archaic Greece* (Vol. 195). Nueva York: John Wiley & Sons.
- Morris, P., & Papadopoulos, K. (2005). Greek towers and slaves: an archeology of exploitation. *American Journal of Archaeology*, 109(2), 155-225.
- Morwood, J. (2011). Upside-down World of Aristophanes' *Lysistrata*. En D. Stuttard (Ed.), *Looking at Lysistrata: Eight Essays and a New Version of Aristophanes' Provocative Comedy* (pp. 20-28). Londres: Bloomsbury.
- Mossé, C. (1971). *Las doctrinas políticas en Grecia*. Barcelona: A. Redondo Editor.
- Mouffe, C. (1996). *Deconstruction and Pragmatism. Simon Critchley, Jacques Derrida, Ernesto Laclau and Richard Rorty*. Londres: Routledge.
- Mouffe, C. (2000). *The Democratic Paradox*. Londres: Verso.
- Mouritsen, H. (2015). The Incongruence of Power: The Roman Constitution in Theory and Practice. En D. Hammer (Ed.), *A Companion to Greek Democracy and the Roman Republic*. Oxford: Wiley Blackwell.
- Muir, J. V. (1982). Protagoras and Education at Thourioi. *Greece & Rome*, 29(1), 17-24.
- Munson, R. V. (2001). *Telling wonders: ethnographic and political discourse in the work of Herodotus*. Michigan: University of Michigan Press.
- Naddaf, G. (2009). Algunas reflexiones sobre la noción griega temprana de inspiración poética. *Areté*, 21(1), 51-86.
- Nancy, J.-L. (1988). *L'expérience de la liberté*. París: Galilée.
- Nancy, J.-L. (2008). *Vérité de la démocratie*. París: Galilée.
- Nancy, J.-L. (2013). *Être singulier pluriel*. París: Galilée.
- Ndoye, M. (2010). *Groupes sociaux et idéologie du travail dans les mondes homérique et hésiodique*. Franche-Comté: Presses Univ. Franche-Comté.
- Neer, R. T. (1995). The Lion's Eye: Imitation and Uncertainty in Attic Red-Figure. *Representations*, 51, 118-153.
- Neer, R. T. (2001). Framing the Gift: The Politics of the Siphnian Treasury at Delphi. *Classical Antiquity*, 20(2), 273-344.

- Neer, R. T. (2004). The Athenian treasury at Delphi and the material of politics. *Classical Antiquity*, 23(1), 63-93.
- Neils, J. (2005). The girl in the pithos: Hesiod's Elpis. En J. M. Barringer, J. M. Hurwit, J. J. Pollitt (Eds.), *Periklean Athens and Its Legacy: Problems and Perspectives* (pp. 37-46). Austin: University of Texas Press.
- Nieto, A. (1974). Algunas precisiones sobre el concepto de policía. [Revista de administración pública](#), 81, 35-75.
- Nightingale, A. (2007). The Philosopher at the Festival: Plato's Transformation of Traditional Theōria. En J. Elsner, & I. Rutherford (Eds.), *Pilgrimage in Graeco-Roman and early Christian antiquity: Seeing the Gods*. Oxford: Oxford University Press.
- Nudell, J. P. (2018). "Who cares about the Greeks living in Asia?": Ionia in Fourth-Century Attic Oratory. *Classical Journal*, 114(2), 163-190.
- Ober, J. (1985). *Fortress Attica: defense of the Athenian land frontier, 404-322 BC*. Leiden: Brill.
- Ober, J. (1989). *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Ober, J. (1999). *The Athenian revolution: Essays on ancient Greek democracy and political theory*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Ober, J. (2005). "I Besieged that Man": Democracy's Revolutionary Start. *Princeton/Stanford Working Papers in Classics*, 110513. <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.1426858>
- Oradores menores. Discursos y fragmentos* (2002). Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- Osborne, R. (1993). Women and sacrifice in classical Greece. *The Classical Quarterly*, 43(2), 392-405.
- Osborne, R. (2004). Homer's society. En R. Fowler (Ed.), *The Cambridge Companion to Homer* (pp. 206-219). Cambridge: Cambridge University Press.
- Ostwald, M. (1969). *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*. Oxford: Clarendon Press.
- Ostwald, M. (1996). Shares and rights: "citizenship" greek style and american style. En J. Ober, & C. Hedrick (Eds.), *Demokratia: A Conversation on Democracies, Ancient and Modern* (pp. 49-62). Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Otto, W. F. (2001). *Dioniso. Mito y culto*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Ovidio. (1983). *Metamorfosis*. Barcelona: Bruguera.
- Paresi, N. (2003). *El origen de la moneda. Signos premonetarios y formas arcaicas de intercambio*. Barcelona: Bellaterra.
- Parker, R. (2011). *On Greek Religion. Cornell studies in classical philology*. Nueva York: Cornell University Press.
- Parker, V. (2007). Tyrants and Lawgivers. En H. A. Shapiro (Ed.), *The Cambridge Companion to Archaic Greece*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pasquier, A. (1977). Pan et les nymphes à l'Antre Corycien. *Études delphiques*, 4, 365-387.

- Pausanias. (1994). *Descripción de Grecia. Libros I-II*. Madrid: Gredos
- Payen, P. (1995). Comment résister à la conquête ? Temps, espace et récit chez Hérodote. *Revue des Études Grecques Année, 108(2)*, 308-338
- Payen, P. (1997). *Les îles nomades: conquérir et résister dans l'Enquête d'Hérodote*. Paris: Editions de l'Ecole des hautes études en sciences sociales.
- Payen, P. (2006). Préhistoire de l'humanité et temps de la cité : l'“Archéologie” de Thucydide. *Anabases, 3*, 137-154.
- Payen, P. (2012a). *Les revers de la guerre en Grèce ancienne. Histoire et historiographie*. Paris: Belin Éditeur.
- Payen, P. (2012b). Sur la violence de guerre en Grèce ancienne. Anthropologie, histoire et structure. En B. Vermander, & É. Scheid-Tissinier (Eds.), *Anthropologie de l'Antiquité. Anciens objets, nouvelles approches*. Paris: Archives de sciences sociales des religions.
- Payne Right, R. (1794). *The Landscape: A didactic poem in three books*. Londres: W. Bulmer and Co.
- Pébarthe, C. (2009). Émigrer d'Athènes. Clérouques et colons aux temps de la domination athénienne sur l'Égée au v^e siècle a.C. En C. Moatti, W. Kaiser, & C. Pébarthe (Eds.), *Le monde de l'itinérance: En Méditerranée de l'Antiquité à l'époque moderne*. Burdeos: Ausonius Éditions.
- Pelikidis, C. (1962). *Histoire de l'éphébie attique des origines à 31 av. J.-C.* Paris: De Boccard.
- Pelletier, C. (2009). Emancipation, equality and education: Rancière's critique of Bourdieu and the question of performativity. *Discourse: Studies in the Cultural Politics of Education, 30(2)*, 137-150.
- Peñafiel, R. (2016). Espaces utopiques ou l'eutopie concrète de l'action transgressive. *Tumultes, 47*, 27-42.
- Perrin, C. (2007). Égalité et réciprocité: les clés de la philia aristotélicienne. *Le Philosophoïre, 29*, 259-280.
- Pigeaud, J. (2007). *La couleur, les couleurs: XI^{es} Entretiens de La Garenne-Lemot*. Rennes: Presses universitaires de Rennes.
- Píndaro. (1984). *Odas y fragmentos*. Madrid: Gredos
- Platón. (1917). *Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus*. Londres: Heinemann
- Platón. (1994). *El político. Critón. Menón*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Platón. (1998). Protágoras. Gorgias. Carta Séptima. Madrid: Alianza.
- Platón. (1999). *Timeo*. Buenos Aires: Ediciones Colihue.
- Platón. (2001). *La República*. Madrid: Alianza.
- Platón. (2014). *Leyes*. Madrid: Alianza.
- Platón. (2022). *Diálogos VI. Filebo. Timeo. Critias*. Barcelona: Gredos.
- Plutarco. (1980). *The rise and fall of Athens*. Penguin Books.
- Plutarco. (1985). *Vidas paralelas - Licurgo*. Madrid: Gredos.

- Plutarco. (1985). *Vidas Paralelas - Teseo*. Madrid: Gredos.
- Plutarco. (1987). *Obras morales y de costumbres III*. Madrid: Gredos.
- Plutarco. (2002). *Obras morales y de costumbres (Moralia) IX: Sobre la malevolencia de Heródoto*. Madrid: Gredos.
- Plutarco. (2008). *Vidas paralelas - Solón*. Madrid: Gredos.
- Plutarco. (2011). *Demóstenes-Cicerón. Vidas paralelas*. Madrid: Gredos.
- Plutarco. (2011). *Teseo-Rómulo. Vidas paralelas*. Madrid: Gredos.
- Polakoff, M. E., & Dhrymes, P. J. (1958). On the economic and sociological consequences of debt bondage and detribalization in ancient Greece. *Economic Development and Cultural Change*, 6, 88-108.
- Polanyi, K. (1950). Aristotle discovers the economy. En K. Polanyi, C. M. Arensberg, & W. Pearson (Eds.), *Trade and market in the early empires: economies in history and theory*. Glencoe: The Free Press.
- Polanyi, K. (2016). *La gran transformación*. Barcelona: Virus.
- Pomeroy, S. B. (1999). *Diosas, ramerías, esposas y esclavas. Mujeres en la Antigüedad clásica*. Madrid: Ediciones Akal.
- Porfirio. (2003). *Isagoge*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Pozzi, D. C. (1986). The pastoral ideal in the *Birds* of Aristophanes. *Classical Journal*, 81, 119-129.
- Prauscello, L. (2009). Wandering poetry: travelling music. En R. Hunter, & I. Rutherford (Eds.), *Wandering Poets in Ancient Greek Culture* (pp. 168-94). Cambridge: Cambridge University Press.
- Prier, R. A. (1976). Some thoughts on the archaic use of metron. *The Classical World*, 70(3), 161-169.
- Pritchard, D. M. (2009). Sport, war and democracy in classical Athens. *The International Journal of the History of Sport*, 26(2), 212-245.
- Pritchard, D. M. (2014). The position of Attic women in democratic Athens. *Greece & Rome*, 61(2), 174-193.
- Pritchard, D. M. (2016). Sport and democracy in classical Athens. *Antichthon*, 50, 50-69.
- Pritchard, David (2010). *The symbiosis between democracy and war: The case of ancient Athens*. Edited by David Pritchard. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press.
- Pritchett, W. K. (1969). The Transfer of the Delian Treasury. *Historia: Zeitschrift Für Alte Geschichte*, 18(1), 17-21.
- Pritchett, W. K. (1971). *The Greek State at War. Part 1*. Berkeley: University of California Press
- Pritchett, W. K. (1972). *The Greek State at War. Part 2*. Berkeley: University of California Press
- Pritchett, W. K. (1974). *The Greek State at War: Part I*. Berkeley: University of California Press.
- Pucci, P. (1987). *Odysseus Polytropos*. Nueva York: Cornell University Press.

- Purcell, N. (1990). Mobility and the *Polis*. En O. Murray, & S. Price (Eds.), *The Greek City from Homer to Alexander*. Oxford: Clarendon Press.
- Raaflaub, K. A., & Van Wees, H. (Eds.). (2012). *A companion to Archaic Greece*. Nueva York: Wiley & Sons.
- Radin, M. (1923). Roman concepts of equality. *Political Science Quarterly*, 8(2), 262-289.
- Rancière, J. (1975). Utopistes, bourgeois et prolétaires. *L'Homme et la société*, 37-38, pp. 87-98.
- Rancière, J. (1976). Les maillons de la chaîne (prolétaires et dictatures). *Les Révoltes logiques*, 2, 3-22.
- Rancière, J. (1978). Le bon temps ou la barrière des plaisirs. *Les Révoltes logiques*, 7, 25-66.
- Rancière, J. (1990). *Courts voyages au pays du peuple*. Paris: Seuil.
- Rancière, J. (1992). *Les mots de l'histoire. Essai de poétique du savoir*. Paris: Seuil.
- Rancière, J. (1993). *Les noms de l'histoire*. Paris: Seuil.
- Rancière, J. (1996). *La Mécontente*. Paris: Galilée.
- Rancière, J. (1996). Le concept d'anachronisme et la vérité de l'historien. *L'inactuel*, 6(1), 53-68.
- Rancière, J. (1998). *La chair des mots*. Paris: Galilée.
- Rancière, J. (2000). *Le partage du sensible. Esthétique et politique*. Paris: La fabrique éditions.
- Rancière, J. (2001). *L'Inconscient esthétique*. Paris: Galilée.
- Rancière, J. (2004). *Aux bords du politique*. Paris: Gallimard.
- Rancière, J. (2004). Dix thèses sur la politique. En: J. Rancière, *Aux bords du politique* (pp. 223-254). Paris: Gallimard.
- Rancière, J. (2004). *La malaise dans l'esthétique*. Paris: Galilée.
- Rancière, J. (2005). *La haine de la démocratie*. Paris: La fabrique éditions.
- Rancière, J. (2007). *Le philosophe et ses pauvres*. Paris: Éditions Flammarion.
- Rancière, J. (2008). Aesthetics against incarnation: An interview by Anne Marie Oliver. *Critical Inquiry*, 35(1), 172-190.
- Rancière, J. (2008). *Le Spectateur émancipé*. Paris: La Fabrique.
- Rancière, J. (2009). La division de l'arkhé. En J. Rancière, *Moments politiques. Interventions 1977-2009* (pp. 54-65). Paris: La Fabrique.
- Rancière, J. (2009). *Moments Politiques. Interventions 1977-2009*. Paris: La Fabrique éditions.
- Rancière, J. (2010). *La Parole muette: Essai sur les contradictions de la littérature*. Paris: Fayard.
- Rancière, J. (2011). *Aisthesis. Scènes du régime esthétique de l'art*. Paris: Galilée
- Rancière, J. (2011). *La Leçon d'Althusser*. Paris: La Fabrique éditions.

- Rancière, J. (2012). La démocratie est-elle à venir? Éthique et politique chez Derrida. *Les Temps Modernes*, 3, 157-173.
- Rancière, J. (2012). *La Nuit des prolétaires: Archives du rêve ouvrier*. Paris: Fayard.
- Rancière, J. (2017). *Le maître ignorant*. Paris: Fayard.
- Rancière, J. (2020). *Le temps du paysage. Aux origines de la révolution esthétique*. Paris: La fabrique éditions.
- Rancière, J. (2021). *Les mots et les torts*. Paris: La Fabrique éditions.
- Rancière, J., & Panagia, D. (2000). Dissenting words: A conversation with Jacques Rancière. *Diacritics*, 30(2), 113-126.
- Reden, S. (2010). *Money in Classical Antiquity (Key Themes in Ancient History)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ridler, M. (2006). Landscaping Helen Frankenthaler. Syracuse University Honors Program Capstone Projects. 614. https://surface.syr.edu/honors_capstone/614
- Rihll, T. (1993). War, slavery, and settlement in early Greece. En H. Bowden, J. Rich, & G. Shipley (Eds.), *War and society in the Greek world* (pp. 77-108). Londres: Psychology Press.
- Robbins, E. (1978). Cyrene and Cheiron: the myth of Pindar's ninth Pythian. *Phoenix*, 32(2), 91-104.
- Roebuck, C. (1953). The economic development of Ionia. *Classical Philology*, 48(1), 9-16.
- Rookhuijzen, J. Z. (2020). The Parthenon treasury on the Acropolis of Athens. *American Journal of Archaeology*, 124(1), 3-35.
- Rosanvallon, P. (2011). *La société des égaux*. Paris: Seuil.
- Rosivach, V. J. (1988). The tyrant in Athenian democracy. *Quaderni urbinati di cultura classica*, 30(3), 43-57.
- Ross, K. (2016). *Communal Luxury. The political Imaginary of the Paris Commune*. Londres: Verso.
- Rougerie, J. (1971). *Paris libre 1871*. Paris: Seuil.
- Runciman, W. G. (1982). Origins of States: The Case of Archaic Greece. *Comparative Studies in Society and History*, 24(3), 351-377.
- Rundin, J. (1996). A politics of eating: feasting in early Greek society. *American Journal of Philology*, 117(2), 179-215.
- Sahlins, M. D. (1984). *Las sociedades tribales*. Barcelona: Labor.
- Saldía, I. C. (2013). El texto de la "Estela de los Fundadores" de Cirene. Un ejemplo del empleo de fuentes epigráficas en la antigüedad y en la actualidad. En *Grecia ayer y hoy* (pp. 107-125). Santiago de Chile: Ediciones Universidad de Chile.
- Salmon, J. (1997). Lopping off the heads? Tyrants, politics and the polis. En L. G. Mitchell, & P. J. Rhodes (Eds.), *The development of the polis in archaic Greece* (pp. 32-37). Londres: Routledge, 1997.
- Sartre, J.-P. (1943). *L'être et le néant*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1966). *La conscience de classe chez Flaubert*. Paris: Denoël.

- Sartre, M. (2006). *Histoires grecques*. Paris: Seuil.
- Schaps, D. M. (2014). *The Invention of Coinage and the Monetization of Ancient Greece*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Scheidel, W. (2003). The Greek Demographic Expansion: Models and Comparisons. *The Journal of Hellenic Studies*, 123, 120-140.
- Scheid-Tissinier, E. (2016). Le roi et ses alliés, cohésion et dissensions dans l'alliance achéenne homérique. *Dialogues d'histoire ancienne*, 51-65.
- Schelling (2004). *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*. Madrid: Anthropos.
- Schiltz, V. (2018). III. La guerre nomade: le modèle scythe. En J. Baechler (Ed.), *Les Armées* (pp. 37-55). Paris: Hermann.
- Schmitt, C. (1992). *La notion de politique. Théorie du partisan*. Paris: Flammarion.
- Schmitt, C. (2002). *El nomos de la Tierra*. Granada: Comares.
- Schmitt, C. (2006). *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*. Nueva York: Telos Press Publishing
- Schmitt, C. (2007/2019), *Tierra y mar: Una reflexión sobre la historia universal*. Madrid: Editorial Trotta.
- Schmitt, C. (2009). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.
- Schmitt, C. (2016). *Political theology*. Chicago: Chicago University Press
- Schulkind, E. W. (1960). The Activity of Popular Organizations during the Paris Commune of 1871. *French Historical Studies*, 1(4), 394-415.
- Schürmann, R. (1979). The Ontological Difference and Political Philosophy. *Philosophy and Phenomenological Research*, 40(1), 99-122.
- Schürmann, R. (1987). Heidegger on being and acting: From principles to anarchy. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 178(3), 370.
- James C. Scott (2022). *Contra el estado. Una historia de las civilizaciones del Próximo Oriente antiguo*. Madrid : Trotta
- Seaford, R. (1995). *Reciprocity and ritual*. Oxford: Clarendon Press.
- Seaford, R. (2000). Aristotelian Economics and Athenian Tragedy. *New Literary History*, 31(2), 269-276.
- Seaford, R. (2004). *Money and the early Greek mind. Homer, philosophy, tragedy*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Seaford, R. (2006). *Dionysos*. Nueva York: Routledge.
- Seaford, R. (2012) *Cosmology and the polis: the social construction of space and time in the tragedies of Aeschylus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Seaford, R. (2018). *Tragedy, ritual and money in ancient greece*. Nueva York: Cambridge University Press
- Sebillotte, C. V. (2016). Ces citoyennes qui reconfigurent le politique. Trente ans de travaux sur l'Antiquité grecque. *Clio. Femmes, genre, histoire*, 43, 185-215.

- Segal, C. P. (1964). Sophocles' Praise of Man and the Conflicts of the "Antigone". *Arion: A Journal of Humanities and the Classics*, 3(2), 46-66.
- Segal, C. P. (2013). *El mundo trágico de Sófocles*. Madrid: Editorial Gredos.
- Serna, P. (2014). « Surveiller les animaux et contrôler les citoyens, ou comment policer les bêtes pour mieux hiérarchiser les humains entre 1789 et 1799... », *Annales historiques de la Révolution française*, 377.
- Shapiro, H. A. (1983). Amazons, Thracians, and Scythians. *Greek Roman and Byzantine Studies*, 24, 105-114.
- Shaviro, S. (2014). *The universe of things: On speculative realism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Shaw, B. D. (1982). "Eaters of flesh, drinkers of milk": The ancient mediterranean ideology of the pastoral nomad. *Ancient Society*, 13/14, 5-31.
- Sickinger, J. P. (1994). Inscriptions and archives in classical Athens. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 3, 286-296.
- Simondon, G. (2005). Histoire de la notion d'individu. En M. Merleau-Ponty, *Vie et individuation: avec des inédits de Merleau-Ponty et Simondon* (pp. 339-502). Paris: Vrin.
- Sirczuk, M. (2014). La invención democrática. Una lectura de Lefort. *Las torres de Lucca*, 5, 7-23.
- Sneed, D. (2020). The architecture of access: ramps at ancient Greek healing sanctuaries. *Antiquity*, 94(376), 1015-1029.
- Snell, B. (1960). *The Discovery of the Mind. The Greek Origins of European Thought*. Nueva York: Harper & Brothers.
- Sófocles. (2006). *Áyax. Las Traquinias. Antígona. Edipo Rey*. Madrid: Alianza Editorial.
- Sourvinou-Inwood, C. (1986). Crime and punishment: Tityos, Tantalus and Sisyphus in "Odyssey" 11. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 33, 37-58.
- Spinoza, B. (2008). *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza.
- Srnicek, N., & Williams, A. (2015). *Inventing the future: Postcapitalism and a world without work*. Londres: Verso Books.
- Stadter, P. A. (1992). Herodotus and the athenian "arche". *Annali Della Scuola Normale Superiore Di Pisa. Classe Di Lettere e Filosofia*, 22(3), 781-809.
- Starr, C. G. (1987). Athens and its Empire. *The Classical Journal*, 83(2), 114-123.
- Stavrianopoulou, E. (Ed.). (2013). *Ritual and communication in the Graeco-Roman world*. Lieja: Presses universitaires de Liège.
- Steiner, D. (2013). The Priority of Pots: Pandora's pithos re-viewed. *Mètis- Anthropologie des mondes grecs anciens*, 11, 211-238.
- Steiner, D. (2015). "Wolf's Justice": The Iliadic Doloneia and the Semiotics of Wolves. *Classical Antiquity*, 34(2), 335-369.
- Steiner, G. (2000). *Antígonas. La travesía de un mito universal por la historia de Occidente*. Barcelona: Gedisa Editorial.

- Stergiopoulou, K. (2014). Taking Nomos: Carl Schmitt's Philology Unbound. *October*, 149, 95-122.
- Stevens, G. P. (1946). Architectural studies concerning the Acropolis of Athens. *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, 15(2), 73-106.
- Straehle, E. (2017). *Claude Lefort. La inquietud de la política*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Straehle, E. (2020). *Memoria de la revolución*. Girona: Documenta Universitaria.
- Stroud, R. S. (1998). The Athenian grain-tax law of 374/3 BC. *Hesperia Supplements*, 29.
- Stroup, S. C. (2004). Designing Women: Aristophanes' Lysistrata and the "Hetairization" of the Greek Wife. *Arethusa*, 37(1), 37-73.
- Struve, V. V. (1979). *Historia de la Antigua Grecia*. Madrid: Akal Editor.
- Swift, L. A. (2012). Archilochus the "anti-hero"? Heroism, flight and values in Homer and the new Archilochus fragment (P.OXY LXIX 4708). *The Journal of Hellenic Studies*, 132, 139-155.
- Takahiro, S. (2013). Between Death and Exile - Polis, Individual, and the Body. *The 10th China-Korea-Japan Symposium on Ancient European History*.
- Tanguay, D. (2018). Permanence du théologico-politique dans la démocratie moderne. Claude Lefort et la théologie politique négative. *Raison publique*, 23, 129-144.
- Tassin, E. (2017). *Usos del pensamiento: la proximidad negada de Jacques Rancière*. Buenos Aires: Eudeba.
- Taylor, J. W. (1918). The Athenian Ephebic Oath. *The Classical Journal*, 13(7), 495-501.
- Testart, A. (2002). Les Amazones, entre mythe et réalité. *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, (163), 185-194.
- Testart, A., & Brunaux, J. L. (2004). Don, banquet et funérailles chez les Thraces. *L'homme*, (2), 181-197.
- Thomson, G. D. (1977). *The First Philosophers. Studies in Ancient Greek Society*. Londres: Lawrence & Wishart.
- Tito Livio. (2000). *Historia de Roma desde su fundación. Libros I-III*. Barcelona: Gredos
- Todd, S. C. (1993). *The shape of the Athenian law*. Oxford: Clarendon Press.
- Tréziny, H. (2010). Fortifications grecques et fortifications indigènes dans l'Occident grec. En Tréziny, H. (Ed.), *Grecs et indigènes de la Catalogne à la mer Noire: Actes des rencontres du programme européen Ramses*. Aix-en-Provence: Errance.
- Tridimas, G. (2011). A political economy perspective of direct democracy in ancient Athens. *Constitutional Political Economy*, 22, 58-82.
- Tronti, M. (2009). Towards a critique of political democracy. *Cosmos and History: the journal of natural and social philosophy*, 5(1), 68-75.
- Tucídides. (2009). *El discurso fúnebre de Pericles*. Madrid: Ediciones Sequitur.
- Tucídides. (2021). *Historia de la guerra del Peloponeso*. Barcelona: Editorial Crítica.

- Tzanetou, A. (2002). Something to do with Demeter: Ritual and Performance in Aristophanes' Women at the Thesmophoria. *American journal of philology*, 123(3), 329-367.
- Valdés Guía, M. (2005). La position sociale des dèmiourgoi et leur intégration dans la politeia au VI^e siècle. *DHA*, 31, 9-24.
- Vallet, G. (1996). La cité en son territoire dans les colonies grecques d'Occident. *Publications de l'École Française de Rome*, 218(1), 33-85.
- Van Effenterre, H., & Ruzé, F. (1994). *Nomima. Recueil d'inscriptions politiques et juridiques de l'archaïsme grec*. Paris: Persée-Portail des revues scientifiques en SHS.
- Van 'T Wout, P. E. (2010). Solon's law on stasis: promoting active neutrality. *The Classical Quarterly*, 60(2), 289-301.
- Van Wees, H. (2002). Megara's Mafiosi: Timocracy and Violence in Theognis. En R. Brock, & S. Hodkinson (Eds.), *Alternatives to Athens: Varieties of political organization and community in Ancient Greece*. Londres, Oxford University Press.
- Van Wees, H. (2009). The economy. En K. A. Raaflaub & H. Van Wees (Eds.), *A companion to Archaic Greece (445-467)*. Londres: Blackwell Publishing.
- Van Wees, H., & Raaflaub, K. A., (Eds.). (2009). *A companion to Archaic Greece*. Nueva York: Wiley & Sons.
- Vanackere, S. (2017). Équivalence, adversité et populisme: Réflexions autour d'Ernesto Laclau. *Esprit*, 43, 2004-2014.
- Vernant, J.-P. (1965). *Mythe et pensée chez le Grecs*. Paris: Maspero.
- Vernant, J.-P. (1971). *Mythe et pensée chez les Grecs II*. Paris: Maspero.
- Vernant, J.-P. (1985). A la table des hommes. Mythe de fondation du sacrifice chez Hésiode in La cuisine du sacrifice en pays grec. En J.-P. Vernant, & M. Detienne (Eds.), *La cuisine du sacrifice en pays grec* (pp. 37-92). Paris: Gallimard.
- Vernant, J.-P. (2011). *Los Orígenes del Pensamiento Griego*. Madrid: Paidós.
- Vernant, J.-P., & Detienne M. (1979). La cuisine du sacrifice en pays grec. *Les loups au festin ou la Cité impossible*, 6, 215-237.
- Vidal-Naquet, P. (2002). *Le miroir brisé. Tragédie athénienne et politique*. Paris: Les Belles Lettres.
- Vidal-Naquet, P. (2014). *Le chasseur noir: formes de pensée et formes de société dans le monde grec*. Paris: La Découverte.
- Villacañas, J. L. (2014). *Poder y conflicto: ensayos sobre Carl Schmitt*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Villacañas, J. L., & Ledo, J. (2010). The Liberal Roots of Populism: A Critique of Laclau. *The New Centennial Review*, 10, 151-182.
- Villacèque, N. (2008). Histoire de la poikilia, un mode de reconnaissance sociale dans la démocratie athénienne. *Revue des Etudes Anciennes (REA)*, 110(2), 443-449.
- Villacèque, N. (2010). De la bigarrure en politique (Platon République 8.557c4-61e7). *The Journal of Hellenic Studies*, 130, 137-152.
- Vlastos, G. (1946). Solonian Justice. *Classical Philology*, 41(2), 65-83.

- Vlastos, G. (1947). Equality and Justice in Early Greek Cosmologies. *Classical Philology*, 42(3), 156-178.
- Vlastos, G. (1953). Isonomía. *The American Journal of Philology*, 74(4), 337-366.
- Von Reden, S. (1997). Money, law and exchange: coinage in the Greek Polis. *Journal of Hellenic Studies*, 117, 154-176.
- Von Reden, S. (2010). *Money in classical antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Walcot, P. (1979). Cattle raiding, heroic tradition, and ritual: the Greek evidence. *History of religions*, 18(4), 326-351.
- Walter, B. (2018). *Crítica de la violencia*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Webster, T. B. L. (1954). Additional homeric notes. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 1(1), 15-16.
- Weil, S. (1962). *Simone Weil, Selected Essays: 1934-1943*. Londres: Oxford University Press.
- Weil, S. (2019). *La persona y lo sagrado*. Madrid: Hermida Editores.
- Weilharter, J. (2017). Working for a Feast: Textual Evidence for State-Organized Work Feasts in Mycenaean Greece. *American Journal of Archaeology*, 121(2), 219-236.
- Wells, B. (1992). *Agriculture in ancient Greece: proceedings of the seventh international symposium at the Swedish institute of Athens*. Estocolmo: Åströms förlag.
- Werlings, M.-J. (2014). *Le dèmos avant la démocratie*. París: Presses universitaires de París.
- West, S. (2002). Scythians. En E. J. Bakker, I. J. de Jong, & H. Van Wees (Eds.), *Brill's companion to Herodotus*. Leiden: Brill.
- Whitlock Blundell, M. (1991). *Helping Friends and Harming Enemies. A Study in Sophocles and Greek Ethics*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Whitman, C. H. (1964). *Aristophanes and the comic hero*. Cambridge: Harvard University Press.
- Woodhead, G. (1970). *Thucydides on the Nature of Power*. Cambridge: Harvard University Press.
- Yamagata, N. (1997). Ἄναξ and Βασιλεύς in Homer. *The Classical Quarterly*, 47(1), 1-14.
- Zartaloudis, T. (2020). *The birth of nomos*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Zeitlin, F. I. (1996). *Playing the other: gender and society in classical Greek literature*. Chicago: University of Chicago Press.