

La ciudad dividida

De la misma autora

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

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

Madres en duelo, Madrid, 2004

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

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

Nicole Loraux

La ciudad dividida

El olvido en la memoria de Atenas

Traducido por Sara Vassallo

Primera edición, 2008

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

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

© 1997, Éditions Payot & Rivages

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

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

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

ISBN España: 978-84-96859-43-2

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

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

Diseño de colección: tholön kunst

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

Índice

- 9 Agradecimientos
- 11 Prefacio

LA CIUDAD DIVIDIDA: ALGUNOS INDICADORES

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

- 43 II. Volver a politizar la ciudad

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

BAJO EL SIGNO DE ÉRIS Y DE ALGUNOS DE SUS HIJOS

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

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

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

Agradecimientos

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

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

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

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

Prefacio

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

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

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

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

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

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

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

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

La ciudad dividida: algunos indicadores

I

El olvido en la ciudad¹

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

Plutarco, *Charlas de sobremesa**

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

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

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

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

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

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

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

LAS DOS CIUDADES

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

2 Véase el capítulo 11.

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

4 Véase el capítulo 2.

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

Consideremos la ciudad clásica, la ciudad de los historiadores clásicos. Claramente separada de sus márgenes y cortada en buena parte de sus raíces sociales –tanto como, en lo esencial, religiosas⁵– la ciudad es un grupo de hombres (de machos, para ser precisos; los griegos dicen *ándres*) asociados entre sí por una constitución (*politeía*) que puede ser democrática u oligárquica (en ese nivel de generalidad, el tirano no detentaría ningún lugar ya que, como lo dicen los mismos griegos, está excluido de la ciudad; a lo sumo se ve en él un momento siempre superado del desarrollo de la irresistible evolución de la historia constitucional de las ciudades griegas). La vida de la ciudad es política y militar ya que los *ándres* hacen la guerra y, reunidos en asamblea, toman decisiones en las que prima el sistema mayoritario de votantes. La ciudad tiene una historia que, para beneplácito de sus “colegas” modernos, ha sido ya escrita por los historiadores griegos (véase Loraux, 1980).⁶ Esa historia habla de constituciones y guerras y es indiferente a la vida silenciosa de las mujeres, los extranjeros y los esclavos. La ciudad relata sus *érga* (sus “actos”, en este caso sus altas hazañas militares). La ciudad habla consigo misma y se relata.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

UNO SE DIVIDE EN DOS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

EN LA INTERSECCIÓN, *STÁSIS*

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

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

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

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

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

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

25 Para el sentido de *krátos*, véase Benveniste (1969: 11, 74-77).

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

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

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

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

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

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

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