

Emiliano J. Buis. "Sentimientos creados: tecnologías jurídicas de lo afectivo y justicia postconflicto en la antigua Grecia". *Circe, de clásicos y modernos* 25/2 (julio-diciembre 2021).

DOI: <http://dx.doi.org/10.19137/circe-2021-250201>.



SENTIMIENTOS CREADOS: TECNOLOGÍAS JURÍDICAS DE LO AFECTIVO Y JUSTICIA POSTCONFLICTO EN LA ANTIGUA GRECIA

Emiliano J. Buis [Conicet/ Universidad de Buenos Aires]

[ebuis@derecho.uba.ar]

ORCID: 0000-0002-8138-1962

Resumen: Las experiencias de justicia transicional en la antigüedad griega muestran hasta qué punto las emociones pueden jugar un papel específico en el restablecimiento social de la memoria, la justicia y la verdad. A partir de un estudio de fuentes clásicas provenientes de Atenas, Dicaea y Nacone, el propósito del presente trabajo es identificar la ficción afectiva sobre la que reposan estos marcos institucionales: al proyectar el plano emocional desde los individuos hasta la colectividad, se produce una instalación política del *páthos* que, mediante la planificación, procura superar los efectos traumáticos de la guerra civil y diseñar una comunidad emocional basada en las virtudes de la reconciliación.

Palabras clave: reconciliación; emociones; tecnología afectiva; amnistía; *stásis*

Created Feelings: Legal Technologies of Affect and Post-Conflict Justice in Ancient Greece

Abstract: The experiences of transitional justice in Greek antiquity show to what extent emotions can play a specific role in the social reestablishment of memory, justice and truth. Based on a study of classical sources from Athens, Dikaia and Nakone, the purpose of this paper is to describe the affective fiction supporting this institutional framework: by expanding the emotional dimension from the realm of individuals to the society, a political installation of *pathos* is achieved with the aim of overcoming the traumatic effects of the civil war through the planning and design of an emotional community based on the virtues of reconciliation.

Keywords: reconciliation; emotions; affective technology; amnesty; *stasis*



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons 4.0 Internacional (Atribución - No Comercial - Compartir Igual) a menos que se indique lo contrario.

CIRCE N° 25/2 / 2021 / pp. 17-37

Introducción¹

Memoria, verdad y justicia constituyen la tríada esencial de lo que conocemos como justicia transicional, es decir, de aquellas experiencias de reconstrucción social que una sociedad determinada dispone como respuesta a una situación grave de crisis político-institucional. Mucho se ha escrito acerca de los modos en que cada nación o pueblo ha privilegiado, con mecanismos particulares, alguno de estos tres elementos a la hora de saldar cuentas con su pasado y avanzar, con mayor o menor resiliencia, hacia el restablecimiento y la recuperación postconflicto².

1 Este artículo se inscribe en el marco de las tareas llevadas a cabo en el Proyecto de Investigación UBACYT (convocatoria 2020-2022) “Representar el *páthos*. Dinámicas emocionales y regulaciones afectivas en los testimonios literarios e iconográficos de la antigua Grecia” (Código 20020190100205BA, Modalidad 1 / Tipo C / Conformación III), que dirijo en el Instituto de Filología Clásica de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (Exp. UBA N° EX-2020-01595677-UBA-DME#SG), así como en el Proyecto “Pensar las emociones en la Atenas democrática: diálogo entre la comedia y la filosofía (PATHE)”, financiado por el Programa LOGOS de ayudas a la investigación en Estudios Clásicos (Fundación BBVA, España).

2 Respecto del caso argentino y del valor de la educación en los tres valores, por ejemplo, puede consultarse BUIS, ADAMOLI, LUTERSTEIN Y ROISENSTRAJ (2014: 71-92). Acerca de los complejos sentidos de la “justicia transicional”, cfr. ANDRIEU (2012). Un

Precisamente hace dos décadas la jurista argentina Ruti TEITEL, profesora de derecho comparado en la Universidad de New York, publicaba su célebre libro *Transitional Justice* (2000), en el que discutía desde una mirada interdisciplinaria diferentes respuestas que, a fines de siglo, podían esgrimirse con el fin de poner coto a los regímenes autoritarios y permitir el restablecimiento de patrones democráticos. El debate dio lugar a una propuesta vinculada con la necesidad de consolidar estrategias de imaginación jurídica para proponer experiencias superadoras, capaces de reemplazar el castigo penal con otros criterios alternativos que podían facilitar el cambio radical de las circunstancias sociopolíticas. Este ejercicio de imaginación jurídica, en mi opinión, lleva a la necesidad de entender la singularidad de los distintos procesos colectivos a través de los cuales las diferentes sociedades, a lo largo de la historia, lidiaron con sus experiencias de crisis.

A pesar de ser un período mayormente excluido de las reflexiones contemporáneas, la antigüedad griega supone un terreno fecundo para indagar los modos en los que, históricamente, las sociedades han podido enfrentar las consecuencias y los efectos de la violencia armada. En

hito ineludible para quien desee introducirse en el tema es Louis Joinet (1934-2019), quien supo identificar los principales desafíos a los que se enfrentan las sociedades que buscan recuperar su normalidad después de situaciones de violencia exacerbada. Véase, por ejemplo, una síntesis de estos desafíos centrales en JOINET (2008).

efecto, la omnipresencia de la guerra (externa –*pólemos*– o civil –*stásis*–) en el mundo helénico ha generado experiencias concretas respecto de lo que hoy conocemos como *ius post bellum* o justicia transicional, en la medida en que, a lo largo de sus vaivenes conflictivos, las distintas ciudades-Estado lograron desarrollar mecanismos técnicos concretos, en términos jurídicos, para reinstalar la integridad social tras períodos de violencia generalizada³.

En este trabajo me ocuparé de relevar ciertas experiencias que conocemos a través de fuentes jurídicas y extrajurídicas de los s. V a III a.C., en las que diversas *póleis* establecieron algunas de estas soluciones mediante dispositivos normativos particulares. Me refiero, primero, a la experiencia de la reinstalación democrática en Atenas en el 404 a.C.; en segundo lugar, a los ejemplos del decreto asambleario que impone las estrategias de pacificación establecidas en la ciudad de Dicea, una colonia de Eretria en Calcídice; finalmente, me referiré al texto del arreglo propuesto por los enviados de Segesta para poner fin al conflicto interno ocurrido en la pe-

3 No es posible, por razones de espacio, abreviar en las interminables discusiones a las que ha dado lugar el concepto de *stásis* en la Grecia clásica. Acerca de las complejidades inherentes a este fenómeno en el mundo antiguo, GRANGÉ (2015) ofrece una mirada filosófica en la que la guerra civil se reconoce como parte de la coyuntura cotidiana, pero se conjura, disfraza y oculta de múltiples maneras. Las tecnologías jurídicas de lo afectivo que analizaré en este trabajo podrían funcionar como uno de esos mecanismos de desactivación del horror.

queña ciudad de Nacone, en la isla de Sicilia.

A pesar de las diferencias entre los tres casos de estudio, es posible identificar algunos puntos en común, entre los cuales me centraré en relevar las tecnologías desplegadas de manipulación afectiva. En efecto, si en algo coinciden estas decisiones institucionales, a pesar de su aparente distanciamiento (político, cronológico y geográfico), es que se trata de tres medidas de orden y reconciliación basadas en una técnica de proyección a la esfera pública de institutos propios de la dimensión doméstica. Así, en el marco de una investigación más amplia sobre el papel de las regulaciones afectivas en las prácticas políticas de la antigüedad griega, propondré aquí una lectura de dichos testimonios a partir del cruce entre la normatividad privada de las emociones interpersonales y su proyección institucional al plano político colectivo.

Del afecto individual a las comunidades emocionales

Comencemos recordando la importancia que ha tenido el llamado “giro afectivo” en los estudios sobre la cultura antigua, que para el caso del mundo griego ha producido un enorme caudal bibliográfico en los últimos años⁴. Este interés por el plano emocional en el mundo helénico se ha centrado en gran medida en

4 Acerca de una introducción a los fundamentos históricos de este interés por las emociones, ver ROSENWEIN, B. H. y R. CRISTIANI (2018: 19-25).

la teorización aristotélica, que entiende el *páthos* como una pieza central de la construcción discursiva de los alegatos retóricos⁵. Según el filósofo, entre las pruebas fundamentales suministradas mediante el discurso (*písteis éntekhnoi*) o modos de persuasión, sin las cuales no es posible construir un argumento, se incluyen las “emociones” (*πάθη*), definidas como “aquello por lo que los hombres cambian y difieren para juzgar, y a las cuales sigue pena y placer” (*Retórica* 1378a20-3)⁶. Ello lo lleva a identificar un inventario de diez “emociones” particulares, presentadas en pares contrapuestos, respecto de las cuales reconoce causas y efectos definidos.

En esta teorización aristotélica, en que confluyen *páthos*, *lógos* y *éthos*, deviene claro que los afectos no se imponen de modo irrefrenable por la naturaleza, sino que, a través del lenguaje, el hombre puede moderarlos, orientarlos o incluso producirlos⁷.

- 5 A partir del libro señero de KONSTAN (2006), focalizado en las emociones aristotélicas, pero en relación con el resto de los testimonios literarios de la Atenas clásica, pueden citarse las destacadas contribuciones de los volúmenes colectivos de MUNTEANU (2011); CHANIOTIS (2012); CHANIOTIS y DUCREY (2013) y CAIRNS y FULKERSON (2015).
- 6 Respecto de la teoría de Aristóteles en torno de los *páthe*, es imprescindible consultar como punto de partida el volumen de FORTENBAUGH (1975), así como las contribuciones que desde la filosofía han hecho BOERI (2006) y TRUEBA ATIENZA (2009).
- 7 Cfr. BÉGORRE-BRET (2009: 54-57), quien identifica en esta “manipulación” una propuesta didáctica: mediante las emociones se podría instalar una educación afectiva del buen ciudadano. CAMPS (2011: 58)

Aunque la mayor parte de la bibliografía se ocupa de trabajar las emociones en su faceta individual y estática (sobre todo en torno de la pregunta referida a qué es una emoción), el pasaje del estagirita precisamente enfatiza su naturaleza cambiante y dinámica. La idea de que las emociones producen cambios es de capital importancia porque, en tanto resultan generadoras de juicios, develan un componente cognitivista que antecede en mucho las recientes tendencias críticas que examinan las emociones desde la psicología.

Uno de los principales desafíos críticos a los que suele hacer frente quien estudia el fenómeno de las emociones es, evidentemente, su definición esquiva⁸. Pero más allá de esa complejidad inherente, es posible

apunta que un mayor dominio de la retórica favorece siempre la generación de emociones en el auditorio.

- 8 El problema de la indeterminación de la noción está sin duda en el corazón de los debates teóricos; cfr. CAIRNS y FULKERSON (2015: 1-2). Es posible reconocer que existen diferencias entre las nociones de “afecto”, “emoción” y “sentimiento”. Mientras que los afectos representan una dimensión más preconscious y material, las emociones son fenómenos más conscientes y relacionados con estados mentales; por su parte, los sentimientos representarían una dimensión más prolongada, personalizada y social; cfr. HOGGETT y THOMPSON (2012); ARIAS MALDONADO (2016: 55-56). Para DAMASIO (1994: 127-163), por ejemplo, los sentimientos funcionan como “percepción de las emociones”. En este planteo sobre la tecnología de las emociones, no es necesario recuperar la sutileza de dichas clasificaciones y distinciones teóricas. Aun teniendo en cuenta sus diferencias de fondo, al formar parte de la misma experiencia

afirmar que, al menos desde los postulados del cognitivismo que sustentan mi interpretación, las emociones constituirían un conjunto extendido de complejos diferenciados que están constituidos por lo menos por interacciones mutuamente transformadoras entre sistemas biológicos y otros sistemas físicos y socioculturales (McDERMOTT 2004: 692). Hablar de “emociones”, por tanto, significa referirse a experiencias y expresiones socialmente significativas que, lejos del universalismo que les atribuyó DARWIN hace dos siglos (1872)⁹, dependen en rigor de costumbres, usos e instituciones comunes. Siguiendo algunas líneas teóricas, podría decirse que habría dos sistemas interdependientes y necesarios de las emociones en la experiencia humana: uno primero, más intuitivo, automático, pre-consciente e irreflexivo, y uno segundo, más lento, reflexivo y gobernado por reglas (KHANEMAN 2011: 211).

En su complejidad, entonces, todo ejercicio racional puede implicar una impronta afectiva en sus cimientos¹⁰. Las pasiones devienen imprescindibles para comprender de modo cabal el comportamiento o la conducta de los sujetos involucrados en determinado accionar y, por lo tanto, sirven para

explicar el surgimiento de las reglas que condicionan su ejecución¹¹. Esta característica de las emociones, pues, conduce a pensar la consagración y reproducción de regulaciones sentimentales en un plano comunitario que excede la individualidad. En efecto, la revolución cognitiva ha indicado que las emociones, experiencias en inicio corporales, son susceptibles de devenir construcciones colectivas. Del mismo modo en que los individuos están caracterizados por emociones, es posible afirmar que las sociedades pueden desarrollar una orientación afectiva de grupo (JARYMOWICZ y BAR-TAL 2006: 367-392)¹², como bien ha desarrollado ROSENWEIN al identificar en la Edad Media “comunidades emocionales”, es decir, grupos en los cuales los integrantes adhieren a las mismas normas de expresión emotiva y aprecian (o no) las mismas o semejantes emociones (2006: 2)¹³.

11 Cfr. FRIJDA (1986).

12 En el mismo sentido, BAR-TAL, HALPERIN y DE RIVERA (2007: 441-460) concluyen que las emociones colectivas son siempre resultado de experiencias compartidas ocurridas en determinado contexto social.

13 Sobre la idea de una “cultura emotiva”, entendida como fenómeno social desde una mirada antropológica sobre los afectos, se ha expresado LE BRETON (2004: 179-207). Proyectado a un plano más amplio, se ha incluso hablado de “sentimientos estatales”, representados por patrones que distintas naciones desarrollan entre sus ciudadanos (al interior y en sus asuntos exteriores) por motivaciones históricas, políticas, económicas o religiosas. MOÏSI (2007: 8-12), ha sentado así el concepto de “cultura emotiva”, que resulta útil para comprender, en las relaciones internacionales, cómo ciertos países experimentan afectos que van desde el miedo o la humillación hasta la esperanza.

emotiva emplearé los tres términos como sinónimos.

9 En la misma línea, identificando gestos de tipo universal y rechazando el carácter relativo y cultural de las expresiones emotivas, cfr. EKMAN (1982).

10 “*L'émotion ne s'oppose pas frontalement à la rationalité mais tisse des liens étroits avec elle*”, como indica FLÜCKIGER (2009: 77).

Me interesa precisamente este alcance grupal de la experiencia afectiva, que ha llevado a la idea de que en un ámbito social las emociones circulan, se potencian y se convierten en expresiones supraindividuales¹⁴. Y es precisamente en aquellos casos en los que las sociedades atraviesan experiencias traumáticas vinculadas con conflictos armados, tensiones internas o disturbios institucionales, donde las emociones son capaces de contribuir en la regeneración en conjunto de un nuevo estado de cosas (Ross 2014: 123-150)¹⁵.

El caso de la Grecia antigua, como adelanté, es particularmente relevante desde esta mirada. Como se planteará en las páginas que siguen, entiendo que los intentos jurídicos de imposición de una paz social, generados como consecuencia de una ruptura, desavenencia o discordia en la trama colectiva, funcionaron en ciudades como Atenas, Dicea o Nacone como

instancias normativas convencionales de apropiación política del *páthos* y de construcción de una comunidad emocional unitaria. A partir de una suerte de tecnología de lo emocional, dicho espacio colectivo pasará a verse definido sobre la base de sentimientos positivos que pretenden reproducirse desde la esfera individual/familiar hasta el ámbito del *dêmos*.

Emociones colectivas en la Atenas clásica

Por cuatro meses, el gobierno oligárquico de los Treinta Tiranos que tomó el poder en una Atenas debilitada por la derrota ante Esparta llevó adelante persecuciones políticas que culminaron con crímenes masivos¹⁶. Cuando en 404 a.C. se reestableció la democracia, las fuentes disponibles nos indican que se dispuso en Atenas un sistema por medio del cual, por un lado, se sancionó a quienes habían ocupado los lugares de autoridad, pero, por otro, se acordó una amnistía con relación al resto de los partícipes (considerando que ellos no habían dado las órdenes de ejecutar las masacres, sino que se habían limitado a obedecer los mandatos de los cargos superiores)¹⁷. El recurso aquí

14 La noción de “circulación de los afectos” ha servido, por ejemplo, para explicar algunas de las características de las experiencias políticas internacionales en la actualidad; cf. Ross (2014).

15 Sobre el alcance político de las emociones comunitarias en la recuperación de un trauma colectivo, ver HUTCHISON (2016). Acerca de la importancia de la construcción de esas comunidades afectivas en situaciones postconflicto, concluye МИХАЙ (2016: 169): “... *engaging emotions constructively is an important normative and prudential concern for all democratic communities, at all times, and across persons*”. Esta socialización emotiva, que se verá a continuación en los ejemplos escogidos, repercute de modo positivo en una idea más inclusiva de democracia capaz de alejar los recuerdos de un pasado violento.

16 Según Isócrates (7.67), el número de víctimas fue altísimo: contabiliza unas mil quinientas personas masacradas sin juicio previo y otras cinco mil obligadas a desplazarse forzosamente de la ciudad. Cfr. Arist. *Ath. Pol.* 35.4.

17 La amnistía del 404 a.C. fue examinada en profundidad por DORJAHN (1946), LOENING (1987) y CARAWAN (2013), quienes dedicaron trabajos específicos sobre

a la amnistía como mecanismo de superación de la experiencia traumática preanuncia elementos que son propios de las experiencias modernas de justicia transicional. Ello porque traduce el hecho de que, para superar la espiral de violencia propia de una *stásis* profunda, no siempre el castigo penal es suficiente. A veces se ha visto como más apropiado recuperar los vínculos de sociabilidad a partir del olvido colectivo de los daños sufridos, con el fin de mirar hacia el porvenir y no permanecer atados a las heridas muy próximas del pasado.

Las operaciones afectivas que se ponen en juego a la hora de fijar la amnistía como respuesta a los delitos cometidos son claras. De hecho, en el cruce entre emociones privadas y plano político, el perdón público se vislumbra como una superación de la violencia, se entiende como un modo efectivo de dejar atrás, con un nuevo estado afectivo, las consecuencias negativas del conflicto interno. Según Andócides (1.81), en este caso concreto de la Atenas de fines del s. V a.C. se trató de valorar las ventajas de la reconciliación en relación con la repetición de afectos signados por una historia sangrienta:

Y cuando regresaron del Pireo, y les llegó a ustedes la posibilidad de ven-

garse (τιμωρεῖσθαι), consideraron que lo pasado había pasado y valoraron más la salvación de la ciudad que la venganza privada y decidieron que no había que reprocharse entre sí, mediante el recuerdo de los males, las cosas pasadas (ἔδοξε μὴ μνησικακεῖν ἀλλήλοις τῶν γεγενημένων).

El propósito de esta amnistía, que fue producto de un delicado acuerdo entre diversos sectores, consistía en dar por terminada la *stásis*¹⁸ y reinstalar el tejido social democrático luego de la imposición oligárquica de los Treinta¹⁹. De acuerdo con la cita, la amnistía consistió literalmente en la imposición de un olvido. Se trataba de impedir que se recordaran aquellos eventos malos que habían tenido lugar (μὴ μνησικακεῖν)²⁰, como se señala de modo específico al describirse el texto del juramento que debía ser pronunciado por cada ciudadano:

No reprocharé mediante el recuerdo de los males (οὐ μνησικακήσω) a ningún ciudadano con excepción de los Treinta y los Once, ni siquiera a aquel que quiera rendir cuentas por la magistratura que ocupó (Andócides 1.90).

El ejercicio de borrar la memoria implica en estos testimonios una decisión de la *pólis*. La salvación colec-

ella. Sobre la importancia de este episodio en nuestras experiencias contemporáneas, cf. ELSTER (2004: 7-8) y LANNI (2010: 551-594). A pesar de ser el caso más documentado, no se trata del único ejemplo registrado de amnistías concedidas en el mundo clásico, como permite apreciar SMITH (1921: 345-346).

18 Como opina JOYCE (2008: 517-518).

19 En términos políticos, claramente se trataba de una contraposición entre valores democráticos y antidemocráticos, como explica COHEN (2001: 347).

20 Cfr. CARAWAN (2006: 57-76) y (2012: 567-581).

tiva de la ciudad se construye como contraria al mantenimiento de una emoción privada, ajena al control político, como es el caso de la venganza²¹. Es evidente que el juramento funciona aquí como dispositivo adecuado para consolidar la reconciliación, en tanto instala al individuo en un espacio de compromiso frente al resto²². Durante este período de recuperación social, el principal objetivo de haber acordado este juramento es instalar desde los órganos de la ciudad mecanismos institucionales para reconstruir la unidad ateniense y la paz social (LANNI 2010: 593-594). Esta puesta en acto de una nueva voluntad política, en mi opinión, recayó en una fuerte manipulación del elemento afectivo. Mediante una ficción creada por medio de la ley, se anuló la *timoria* para dar lugar a la experiencia forzada del olvido.

Un testimonio muy anterior puede servir de contrapunto para ayudarnos a comprender este mecanismo público de control sentimental. Me refiero a la representación teatral de la toma de Mileto en el año 494 a.C. Allí las fuentes nos indican que, tras la puesta en escena de la obra por parte del tragediógrafo Frínico, la *pólis* fijó no sólo una sanción pecuniaria, sino que además se decidió “regular” el flujo de emociones de los ciudadanos:

21 COHEN (2001: 339), precisamente, resalta que el infinitivo negado μη μνησικακείν presuponia la superación de la lógica tradicional de venganza interpersonal.

22 Cfr. SOMMERSTEIN & BAYLISS (2013: 129-144).

Los atenienses hicieron evidente que estaban padeciendo en extremo por la captura de Mileto en muchos modos y cuando Frínico escribió un drama sobre la toma de Mileto y lo representó, el teatro rompió en lágrimas y lo multaron con mil dracmas por haber hecho recordar males familiares (ὡς ἀναμνήσαντα οἰκία κακά) y establecieron que nunca más se podría mostrar ese drama (Heródoto *Historia*, 6.21.10).

La materialización teatral de la captura de la ciudad de Mileto se presenta aquí en términos emotivos: el recuerdo (ἀνάμνησις) de aquel episodio se opone a la lógica del μη μνησικακείν que al final de la *stásis* oligárquica establecerá Atenas. La guerra se describe en el pasaje de Heródoto como un mal (κακόν) que produjo emociones negativas (lágrimas) en el público. El evento bélico, así, se “domesticó” al ser procesado afectivamente como una experiencia centrada en afectos que resultaban propios del ámbito privado: οἰκία κακά. De la guerra al conflicto intestino, entonces, lo que provocó la representación de la tragedia de Mileto fue un quebrantamiento de la integridad emocional del *dêmos*. El contraste con el pasaje de Andócides es claro: las amnistías y reconciliaciones desempeñarán –como técnica política– una función contraria, en tanto servirán para reinstalar las bondades de la paz familiar, trasladando de modo ficcional esas experiencias positivas al espacio de lo público.

¿Cómo entender, entonces, esta práctica de institucionalización afec-

tiva que la *pólis* ateniense consagró mediante sus dispositivos jurídicos? La puesta en acta de la experiencia postconflicto no parece ser ajena a otros casos en los que se pretendió, desde la propia ciudad, canalizar las emociones individuales y llevarlas por vía de la analogía a la dimensión grupal con el fin último de construir una comunidad afectiva y dejar de lado reacciones sentimentales adversas. Es posible traer aquí a colación el ejemplo de la ley de Dracon en materia de homicidio, ya que allí he relevado oportunamente²³ una operación semejante en la que se pretendió superar la venganza interpersonal para consolidar una nueva práctica jurídica desde la propia *pólis*²⁴. En dicha norma asistimos al reemplazo de viejas emociones ligadas con la represalia por la cimentación de afectos positivos. El establecimiento del perdón (*aídesis*) funciona en el texto legal como dispositivo capaz de conjurar, en ciertos casos, los efectos negativos de la mancha de sangre propia del homicidio (líneas 13-20):

Se otorga perdón si hay un padre o hermanos o hijos, por parte de todos ellos, o tiene prioridad quien lo impide. Y si no hay éstos, se otorga perdón por parte de aquéllos hasta el grado del hijo del primo y el primo, si todos quieren perdonarlo; tie-

23 Cfr. BUIS (2020).

24 La datación de la ley es dudosa, pero su adopción puede fijarse hacia fines del s. VII a.C. Conocemos el texto no por su versión original, que está perdida como casi todos los *thesmoi* arcaicos, sino por el testimonio epigráfico de su copia, reescrito en 409/8 a.C.

ne prioridad quien lo impide. Y si siquiera hay alguno de éstos vivos, y el asesino actuó involuntariamente, y los Cincuenta y Uno, los efetas, deciden que actuó involuntariamente, que entonces los miembros de la fratría lo admitan en la ciudad, si diez (de ellos) quieren. Que los Cincuenta y Uno elijan a estos hombres según su rango.

La *aídesis* que aquí aparece se refiere a una comunión posible entre quien resulta responsable de la comisión del crimen y los familiares del muerto. Más allá de que la norma se encarga de fijar de modo eficaz quiénes son los parientes que podían efectuar el perdón, el texto draconiano considera fundamental la existencia de un acuerdo unánime²⁵. En caso de ausencia de familiares de la víctima, correspondía a los efetas seleccionar una decena de miembros de la fratría, entre aquellos de mayor rango, para que acordaran o no el otorgamiento del perdón²⁶. Esta lógica institucional resulta interesante para la lectura aquí propuesta: no sólo se concibe al grupo de parientes de quien fue asesinado como un conjunto ficticio (al serle exigido una actuación común, sin posibilidad de disensos internos), sino que la apelación a los *phráteres* transforma la emoción del “perdón”

25 Cfr. MEYER (1965: 531). Más allá de los deseos y emociones de cada integrante de ese *oikos*, cobra especial trascendencia aquí la imagen de la familia como una unidad, lo cual sin duda implica un mecanismo de subjetivación del colectivo. Al respecto, ver GLOTZ (1904: 68); RUBINSTEIN (2000: 87) y MCHARDY (2017: 72).

26 STROUD (1968: 50); MACDOWELL (1963: 124).

en una ficción²⁷. En efecto, la *aídesis* deja de reposar en la voluntad personal de quien, de modo subjetivo, decide concederla; ahora la dimensión emotiva está atravesada por decisiones que exceden el cuerpo de las víctimas en pos de una actuación de la *pólis*. Ocurriría aquí un fenómeno que, en aquel trabajo previo²⁸, identifiqué como “institucionalización afectiva”: el *páthos* propio de las relaciones interpersonales es apropiado por parte de los órganos de la ciudad. Lejos de combatir las pasiones (Ost 2018: 26), el derecho se vale de ellas para proyectarlas al plano social, consolidando mediante una técnica precisa las bases normativas de una comunidad emocional asentada en ficciones comunes.

La institucionalización afectiva a la que hacemos referencia (consistente entonces en la posibilidad de que los miembros de la fratría escogidos por los efetas pudieran reemplazar el perdón otorgado por los primeros grados del orden familiar) permite comprender mejor los entretelones afectivos de la experiencia política posterior al gobierno oligárquico que tomó el poder *de facto* en Atenas²⁹. Muestra bien de qué modo, desde sus primeros ensayos legislativos, la *pólis* implementó una verdadera tecnología afectiva a partir de la progresiva

ficcionalización de las emociones colectivas, con miras al establecimiento de una comunidad afectiva capaz de compartir valores positivos de coexistencia.

Las regulaciones postconflicto de Dicea y Nacone: el diseño de tecnologías de lo afectivo

Corresponde ahora analizar el caso de otras experiencias de reconciliación fuera de Atenas, a los efectos de contrastar las operaciones involucradas con lo que se ha descrito para el caso de la amnistía del 404 a.C. Se focalizará la atención en los testimonios epigráficos de Dicea y Nacone, que nos dan a conocer dos modalidades diferentes de reacción ante la superación de situaciones de conflicto interno. El primero de ellos (*Supplementum Epigraphicum Graecum* [SEG] 57.576) se refiere a una colonia eretria en la costa de la Calcídice³⁰. En particular se ha conservado en la zona una serie de normas jurídicas aprobadas en tiempos del reinado de Pérdicas III de Macedonia (365-359 a.C.), por medio de las cuales se aceptaba el regreso de quienes habían sido exiliados durante la *stásis*. Poseemos cinco textos de la asamblea, un relato de los acontecimientos y el texto de un juramento. El documento sobre el que me focalizaré detalla con precisión el alcance de las

27 Sobre esta “institucionalización” del procedimiento y la participación de individuos que no forman parte del círculo familiar originario, cfr. PAPA-KONSTANTINOY (2008: 85).

28 Cfr. BUIS (2020: 13-40).

29 Este aspecto fue trabajado ya en BUIS (2015: 27-61).

30 Acerca de la información con que contamos sobre la ciudad de Dicea (*Dikaía*), cfr. FLESTED-JENSEN (2004: 826-827).

obligaciones fijadas para los ciudadanos (líneas 1-13)³¹:

Buena fortuna. Resuelto por la Asamblea. Licio y los conciliadores hicieron la siguiente propuesta respecto de la reconciliación. Que Licio sea autorizado a hacer votar en la asamblea y a hacer adoptar todas estas disposiciones. La asamblea decidió que todos los ciudadanos pronuncien el juramento que ha sido colocado en los tres templos más sagrados y en el ágora, por Zeus, la Tierra, el Sol y Poseidón, tras sacrificar un jabalí. Que Licio y la comisión de reconciliación estén presentes en la prestación del juramento. Que el juramento y todos los compromisos sean inscritos en piedra y colocados en el santuario de Atenea. Que el mismo juramento y los mismos compromisos sean del mismo modo colocados en el ágora e inscritos en una piedra. Que todos pronuncien su juramento dentro de los tres días...

El texto normativo impone, por tanto, la pronunciación de un *hórkos* por parte de cada uno de los ciudadanos (τοὺς [π]ολίτας πάντας ὁμόσ[α] ι ὄρκον). Se destaca la naturaleza obligatoria de la norma acordada (mediante la fórmula de inicio típica de los decretos asamblearios), así como su carácter universal. El contenido de este juramento, precisamen-

te, aparecerá poco después en la inscripción (líneas 67-80):

Seré justo en mi conducta como ciudadano hacia todos, en los asuntos públicos y privados. No cambiaré la constitución ancestral (τῆμ πολιτεῖαν οὐ μεταστήσω τῆμ πα-/τριαν) ni admitiré extranjeros en perjuicio de la comunidad de los diceopolitanos ni de ningún individuo. No reprocharé mediante el recuerdo de los males a nadie ni en palabra ni en hechos (καὶ οὐ μν-/ησικακήσω οὐδενὶ οὐτ[ε] λόγῳ οὔτε ἔργῳ). No mataré ni castigaré a nadie al exilio ni confiscaré la propiedad de nadie por lo que ocurrió en el pasado (ἐνεκα τῶμ παρηκόντων). Y si alguno reprochara recordando males, no lo permitiré (καὶ ἂν τις μνησικακήῃ, οὐκ αὐ[τ]-/ῶι ἐπιτρέψῳ). Y alejaré de los altares y seré alejado de ellos. Daré y recibiré la misma buena fe (καὶ πίστιν δώσω καὶ δέξομαι τὴν αὐτήν). Purificaré y seré purificado de acuerdo a lo establecido (τάξ[η]ι) por la comunidad [τὸ] κοινόν. Y si asumí un compromiso frente a alguien o lo hicieron frente a mí, daré y recibiré (δώσω καὶ δ-/ [έ]ξομαι) según lo asumido por mí o por otro...

El vocabulario del pasaje reproduce en gran medida la terminología que ya hemos encontrado en las fuentes referidas a la experiencia ateniense de amnistía. Así, las líneas de la inscripción fijan de modo expreso la obligación del olvido de las experiencias negativas, en una primera persona del futuro que reproduce la misma expresión que se hallaba en el juramento ateniense de amnistía: οὐ μνησικακήσω. La voluntad de erradicar

31 El texto está disponible en CHANIOTIS, CORSTEN, STROUD y TYBOUT (2007). La *editio princeps* corresponde a VOUTIRAS y SISMANIDIS (2007: 253-274). Véase además VOUTIRAS (2008: 781-792) para un estudio preciso de sus cláusulas.

los actos de memoria, del mismo modo que habíamos visto al examinar el restablecimiento democrático en Atenas, presupone un dispositivo por el cual se construye, a partir de una ficción que prohíbe la evocación, una nueva realidad que de manera explícita deja atrás los acontecimientos negativos que vivió la *pólis*.

Pero lo más interesante quizás en el contenido de este *hórkos* tiene que ver con el establecimiento institucional de una suerte de reciprocidad que, a partir del intercambio mutuo de promesas, termina sellando el acuerdo colectivo. Los pares antitéticos de la entrega y la obtención de compromisos (mediante el juego de verbos en futuro δάσω/δέξομαι y en pasado ἐπίστωσα/ἐπίστωσάμην) fomentan el intercambio de manifestaciones de confianza. En términos léxicos, se traduce aquí una realidad contractual bilateral que el juramento recupera a partir de una obligación jurídica asumida: se impone a los ciudadanos, hacia el porvenir, la puesta en acto conjunta de una reciprocidad propia de los intercambios mercantiles, sustentados en la lógica de las prestaciones referidas al dar y al recibir³². Ello responde a una construcción social, a un dispositivo de ordenamiento generado por la propia comunidad, como se reconoce en forma explícita: es lo que la propia comunidad establece. El sinalagma funciona, en gran medida, como una suerte de contrato

32 DRISCOLL (2016: 137-142) ya reconoció que esta reconciliación en realidad está basada en la forma contractual propia del derecho privado.

social que deja en claro las conductas admitidas en el nuevo estado de cosas.

En lo que se refiere al Decreto de Nacone (*SEG* 30.1119), del s. IV/III a.C., cabe indicar en principio que se trata de un documento legal, inscripto en una tablilla de bronce, en que la asamblea de esta pequeña ciudad al oeste de Sicilia³³, en la Magna Grecia, aprobó la reconciliación decidida por árbitros de la vecina localidad de Segesta³⁴. La decisión tomada es definida en el texto conservado en los siguientes términos (líneas 10-27):

Entre aquellos que tuvieron la divergencia porque se opusieron sobre los asuntos comunes, que sean convocados por la Asamblea para reconciliarse entre sí, habiéndose escrito previamente una lista de treinta miembros de cada grupo. Que quienes fueron adversarios en el pasado establezcan las listas respectivas, cada uno del otro grupo. Los magistrados deben anotar los nombres de cada grupo separadamente en tablillas, y colocarlas en dos urnas, y luego sacar una tablilla de cada una. Y que del resto de los ciudadanos agreguen a esos dos por sorteo otros tres, por fuera del paren-

33 Las fuentes históricas acerca de la ciudad de Nacone, con excepción de este decreto y algunas fuentes numismáticas, son inexistentes. Cfr. FISCHER-HANSEN, NIELSEN y AMPOLO (2004: 217-218).

34 El texto ha sido objeto de variados análisis. Además de aquellos estudios que mencionaremos de modo preciso en las notas que siguen, también se han ocupado de él ASHERI (1985: 135-145); DÖSSEL (2003: 235-247) y EICH (2004: 95-99), todos ellos con acertados comentarios vinculados con la forma y el oscuro contenido de la norma.

tesco (ἔξω τᾶν ἀγχιστεῖαν) que la ley ordena excluir de los tribunales. Aquellos que han sido sacados juntos deberán ser hermanos elegidos entre sí, unidos por la concordia con toda justicia y amistad (καὶ ἐς τὸν αὐτῶντα οἱ συν-/λαχόντες ἀδελφοὶ αἰρετοὶ ὁμονοοῦντες ἀλλ'ἀ<λ>οις με-/τὰ πάσας δικαιοτάτος καὶ φιλίας). Luego de sacar las sesenta tablillas (...) se asignará el resto de los ciudadanos por sorteo en grupos de cinco, y ellos serán hermanos entre sí como los que habían sido elegidos en primer lugar (καὶ ἐς / τὸν αὐτῶντα ἀδελφοὶ καὶ οὗτο καθὰ [κ]αὶ τοῖς ἔμπροσ-/θεν αὐτοῖστα συνλελογχότες).

El texto, que ha suscitado el debate entre especialistas, instala la idea de una hermandad convencional (ἀδελφοὶ αἰρετοὶ) sustentada en la determinación política. De forma explícita se sostiene que en la creación de estos nuevos vínculos corresponde excluir los tradicionales vínculos de familia (ἔξω τᾶν ἀγχιστεῖαν). Se deja de lado, por lo tanto, la *ankhisteia* y se la reemplaza por círculos políticos de solidaridad por fuera de ella. Con esta suerte de pseudo-fraternidad (SEBILLOTTE CUCHET 2006: 197-198), se insiste en el carácter convencional del nuevo nexo de colateralidad, que ahora pasa a tener un fundamento exclusivamente social y anula las relaciones de origen natural³⁵.

El acto de colocar los nombres en tablillas para luego escoger pares que simularán un vínculo familiar

responde con detalle a las prácticas habituales del ejercicio judicial de la época, en el que muchas veces los jueces de los tribunales populares eran elegidos a partir de un sistema de sorteo mediante procedimientos muy específicos. La presencia de tabillas y urnas, pues, da cuenta de este mecanismo creado, de esta tecnología implementada para fundar los soporres del nuevo orden comunitario. En las líneas 27-33 de la inscripción se retomará esta misma idea y se explicará la lógica de funcionamiento del dispositivo:

Que los *hieromnamones* ofrezcan una cabra blanca en sacrificio, y el ayudante proporcione todo lo que sea necesario para el rito. Y de modo semejante que los sucesivos magistrados sacrifiquen ese mismo día todos los años a los antepasados y a la Armonía (τᾶι Ὁμονοίαι) un animal que hayan evaluado, uno para cada uno, y que los ciudadanos participen todos en un festival por grupos, de acuerdo con las hermandades creadas (κατὰ τὰ <ς ἀ>δελφοθετίας).

Como sostiene LORAUX en su célebre texto sobre la ciudad dividida, no hay duda de se trata aquí de la consagración de una consanguinidad artificial: la *adelphothetia* (nótese el verbo *tithemi* vinculado de modo directo con la fijación o imposición) (2008: 197-198)³⁶. En términos metafóricos, el decreto pretende recuperar un tiempo

35 Acerca del sentido de αἰρετοί en contraposición con el vínculo natural surgido ἐκ γένους, cfr. Platón *Menexeno* 238d3-4.

36 Anteriormente había estudiado en la inscripción las referencias a la fraternidad LORAUX (1987: 5-35). Ver también BÖRM (2018: 65-66).

remoto de lazos fraternos a partir de la ficción de los sentimientos positivos que genera la necesidad de recuperar la concordia perdida. Responde en este sentido a un planteo fuertemente impregnado por la dimensión cronológica: la recuperación de los viejos nexos de parentesco implica dejar sin efecto el pasado reciente y volver, casi míticamente, sobre la unidad originaria del colectivo político.

La alusión a los “hermanos elegidos” como modo de afianzamiento de un parentesco determinado por la ciudad recuerda, por lo demás, la estrategia legislativa referida a la apelación a los *phráteres* en la ley de Dracon: en ambos casos se busca con esta construcción política de los vínculos propios de la familia naturalizar mediante el *nómos* una decisión jurídica que nada tiene que ver con la matriz biológica de la familia consanguínea (propia de la *phýsis*).

Se ha dicho que el documento de Nacone es ciertamente único, puesto que no poseemos otros testimonios de una fraternización acordada por medio de un decreto (VAN EFFENTERRE y VAN EFFENTERRE 1988: 698). Sin embargo, detrás de esa originalidad subyace una tecnología jurídica recurrente, según la cual la *pólis* se vale del vocabulario inherente a la dimensión emotiva de los vínculos de sangre para imponer una institucionalidad, generando vínculos de parentesco ficticios que servirán para restablecer la unidad perdida. En este sentido debe ser entendido el alcance cívico de los rituales posteriores a la *adelphothetía*. La *Homónoia*, en

tanto tipo especial de reconciliación, no sólo presenta un alcance religioso en el pasaje a través de su presentación divinizada (ASHERI 1982: 1034-1035): sirve asimismo como un concepto aglutinador de una emotividad compartida sobre bases armónicas comunes³⁷.

En la apropiación de un lenguaje del plano privado para su empleo funcional en la dimensión política, cabe decir que no estamos lejos de las conclusiones del trabajo de MITCHELL (1997), quien analizaba el uso diplomático de las relaciones privadas de *philia* para explicar los acercamientos internacionales no sólo entre ciudades griegas sino además con macedonios, tracios y persas. En efecto, la cercanía de los vínculos de amistad promueve un imaginario de simetría que sirve para asentar la actividad política. Pero aquí, a mi juicio, se suma a ese juego terminológico una clara arista afectiva, una recuperación del *páthos* solidario entre hermanos que se proyecta a la *pólis* en su conjunto (la cual, en la eficacia de la analogía, funcionaría en este ideal como un gran *oikos*). La inclusión de la referencia a la *adelphía*, por cierto, repercute de modo claro en el plano emocional con claros ribetes políticos. Mediante la tecnología legislativa de la reproducción de la lógica doméstica intrafamiliar al plano cívico se busca reproducir la comunión de emociones que muchas fuentes grie-

³⁷ Acerca de la *Homónoia* y su valor como superador de la *stásis* en estas experiencias de recuperación política, ver GRAY (2017: 66-85).

gas atribuyen a la relación entre *adelphoi*³⁸.

Los dos testimonios epigráficos descritos en esta sección resultan relevantes para pensar estrategias destinadas a revertir los efectos de una crisis institucional. El contraste a simple vista puede mostrar sus desencuentros. En efecto, existen profundas diferencias entre los casos de Dicea y de Nacone, que han llevado a que un autor como GRAY postulara en ellos paradigmas claramente opuestos: el primero centrado en la individualidad de quien jura, el segundo en el carácter colectivo de quienes resultan hermanados. En su mirada, se trata de dos modelos netamente distintos, que expresan mecanismos y dispositivos alternativos para hacer justicia luego de una ruptura del acuerdo social (2015: 35-78).

Es mi opinión, en cambio, que una mirada que preste atención sólo a ese aspecto deviene sesgada, puesto que deja de lado otros elementos interesantes que justifican esos avances jurídicos. Considero que en la estructura profunda de ambas decisiones postconflicto pueden hallarse las grandes similitudes de fondo: a pesar de sus contenidos disímiles, ambos decretos de reconciliación se fundan en la creación de dispositivos jurídicos a partir de las normatividades propias del ámbito del derecho interno.

En el primer caso de Dicea, se trata del establecimiento de vínculos con-

tractuales, lo que supone una institucionalización colectiva de la confianza privada comercial. En el supuesto de Nacone, por su parte, se advierte la determinación de vínculos políticos de parentesco, es decir, la institucionalización en el nivel comunitario de nexos familiares privados como el de la hermandad. Ambas relaciones del orden de lo emocional (la *pístis* comercial y la armonía fraterna, respectivamente) son útiles en este despliegue tecnológico por parte de las *póleis*.

En sus obras en torno de la consolidación del *ius civile* romano como sistema regulatorio, Yan THOMAS insistía con criterio en la eficacia que en la emergencia del derecho han tenido los distintos procesos de institucionalización pública del orden jurídico, entendidos como un artificio ficcional capaz de imitar lo natural (2011)³⁹. Su razonamiento resulta extrapolable a otros contextos, dado que todo sistema de derecho construye a menudo su legitimación normativa a partir de la réplica analógica, metafórica, de experiencias privadas que conocemos y damos por sentadas. En el caso de las experiencias posteriores a un conflicto intestino, como las que se han analizado aquí, se impulsan tecnologías destinadas a crear un orden de justicia transicional apoyado en la expansión de las emociones particulares al plano colectivo. Se trata de estrategias concebidas para reconciliar las facciones

38 Es el caso, por ejemplo, de Aristóteles, para quien la conexión entre hermanos implica proximidad de temperamento y de emociones; cfr. *Ética a Nicómaco* 8, 1161a25-27, 1161b33-1162a1, 1162a9-15.

39 El derecho, en su opinión, consigue imitar la naturaleza a partir de "*opérations de la pensée*", instalando un discurso institucional mediante el artificio; cfr. THOMAS (2011: 40).

opuestas a partir de la institución de una comunidad emocional imaginaria. Con ello, la *pólis* pasa entonces a convertirse en una unidad sentimental y, por lo tanto, en un solo bloque político que reposa (o pretende hacerlo) en valores normativos compartidos⁴⁰.

A modo de conclusión: tecnologías del *páthos*

Los ejemplos de Atenas, Dicea y Nacone permiten concluir que, mediante artificios de progresiva institucionalización, muchas *póleis* consagraron un novedoso plano afectivo en el que el *páthos* podía abandonar su sustrato individual y su carácter natural para convertirse en un elemento más de la ficción del derecho. En la amnistía ateniense (así como en el *thesmós* draconiano) la emoción del perdón dejaba de preexistir al orden jurídico para ser impuesta por él. En esta refundación del tejido emotivo se sentaban los cimientos de una justicia colectiva, fundamentada en la intervención de terceros, con miras a una reconciliación más amplia.

El trabajo con las inscripciones de Dica y Nacone permite añadir que las respuestas que se establecieron jurídicamente para restablecer el or-

den y la reconciliación en estos ejemplos postconflicto recuperaron en la esfera pública institutos propios de la dimensión doméstica, tales como los juramentos de confianza mutua de los contratos interpersonales y al establecimiento institucional de vínculos familiares.

A partir de las normas interpersonales y los afectos entre particulares, estas tres instancias jurídicas de pacificación post-*stásis* reposaron en una apropiación institucional y en la construcción artificial de un colectivo como unidad, capaz de asegurar la integridad emocional de la *pólis* a partir de una proyección expansiva de las reglas más estables de los vínculos interpersonales. Una mirada cognitiva del *páthos* permite ver cómo, en estos ejemplos, se consigue delinear una comunidad emocional mediante una arquitectura jurídica precisa, a través de una tecnología de lo afectivo diseñada con cuidado.

Asimismo, los casos examinados permiten llegar a una conclusión más genérica, relacionada con la pretendida racionalidad que atribuimos con frecuencia al derecho. Si bien parece ser cierto que con los decretos estudiados se empezó a dejar de lado el ejercicio de la venganza interpersonal propio de los conflictos intestinos, ello de ninguna manera implicó un abandono de la afectividad en el diseño de la estructura jurídica postconflicto⁴¹. A pesar de sus distancias, las propuestas

40 El concepto de “comunidad emocional”, que como vimos fue acuñado por ROSENWEIN (2006), ha sido empleado para comprender los rituales religiosos en la Grecia clásica por CHANIOTIS (2011: 264-290). En este sentido, creo haber mostrado cómo las experiencias políticas de reconciliación, como las examinadas, cumplen un rol semejante de promoción de valores afectivos compartidos.

41 Acerca de la importancia de las emociones en los testimonios oficiales preservados en inscripciones de la época ya se expresaba CHANIOTIS (2013: 745-760).

formuladas en Atenas, Dicea o Nacone consistieron en programar nuevos resortes artificiales de afectividad que, a partir de este momento de inflexión y a falta de experiencias individuales, podían ser ahora determinados por el cuerpo legislativo. Se optó en los tres ejemplos por constituir, instituir y regular un *páthos* de la ciudadanía para asegurar –ficción eficaz mediante– los valores comunes y la integridad subjetiva de la comunidad. Ello es prueba de que las emociones, como indicaba el propio Aristóteles, no se apartan de un manejo racional y están sujetas a estrategias retóricas de apropiación.

En definitiva, la institucionalización de las emociones a través de las fuentes del derecho, como dejan entrever las experiencias de la amnistía entre los atenienses o los dos decretos de reconciliación estudiados, da cuenta de un fenómeno claro de imaginación jurídica que nos habilita a repensar, a pesar de los profundos cambios, en los fundamentos de algunas experiencias modernas, muy cercanas algunas, de justicia transicional. Con la imposición del perdón, del olvido, de la confianza o la fraternidad, los modelos transicionales procesan la tensión entre verdad, memoria y justicia. Por intermedio de estas emociones artificialmente decretadas, el objetivo subyacente es superar el caos vivido mediante la reproducción de una tecnología de lo afectivo: se busca promover la ingeniería de un programa sentimental que, lejos de ser espontáneo, se revela a fin de cuentas como un instrumento racionalmente concebido, ideológicamente diseñado y eficazmente dispuesto.

Ediciones y traducciones

- BURNET, J. (1922). *Platonis Opera*, vol. III (Oxford Classical Texts). Oxford: Clarendon Press.
- BYWATER, I. (1962 [1894]). *Aristotelis Ethica Nicomachea* (Oxford Classical Texts). Oxford: Clarendon Press.
- CHANOTIS, A., CORSTEN, T., STROUD, R. S. y TYBOUT, R. (eds.) (2011). *Supplementum Epigraphicum Graecum*. Vol. LVII (2007). Leiden/Boston: Brill.
- EDWARDS, M. (1995) *Andocides* (Greek Orators, IV), Warminster: Aris & Phillips.
- HUDE, C. (1927) (ed.). *Herodoti Historiae*, Vol. I: Libri V-IX (Oxford Classical Texts), Oxford: Clarendon Press.
- KENYON, F. G. (ed.) (1920). *Aristotelis Atheniensium Respublica* (Oxford Classical Texts). Oxford: Oxford University Press.
- NOLIN, G. (1929). *Isocrates*, Vol. II: On the Peace. Areopagiticus. Against the Sophists. Antidosis. Panathenaicus (Loeb Classical Library, 229). Cambridge (MA): Harvard University Press.
- ROSS, W. D. (ed.) (1959). *Aristotelis Ars Rhetorica* (Oxford Classical Texts). Oxford: Clarendon Press.

Bibliografía citada

- ANDRIEU, K. (2012). *La justice transitionnelle. De l'Afrique du Sud au Rwanda*. Paris: Gallimard.
- ARIAS MALDONADO, M. (2016). *La democracia sentimental. Política y emociones en el siglo XXI*. Barcelona: Página Indómita.
- ASHERI, D. (1982). "Osservazioni storiche sul decreto di Nakone" en NENCI, G.

(ed.). *Materiali e contribute per lo studio degli otto decreti da Entella*. Pisa: Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa; 1033-1053.

- ASHERI, D. (1985). "Formes et procédures de réconciliation dans les cités grecques: le décret de Nakone" en FERNÁNDEZ NIETO, F. (ed.). *Symposium 1982. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*. Colonia/Viena: Böhlau; 135-145.
- BAR-TAL, D., HALPERIN, E. y DE RIVERA, J. (2007). "Collective Emotions in Conflict Situations: Societal Implications": *Journal of Social Issues* 63/ 2; 441-460.
- BÉGORRE-BRET, C. (2009). "Aristote et les émotions. D'une physique des affects à une politique des caractères" en ROUX, S. (ed.). *Les émotions*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin; 33-57.
- BOERI, M. (2006). "Pasiones aristotélicas, mente y acción" en SANTIAGO, T. y TRUEBA ATIENZA, C. (eds.). *De acciones, deseos y razón práctica*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Juan Pablos; 23-54.
- BÖRM, H. (2018). "Stasis in Post-Classical Greece: The Discourse of Civil Strife in the Hellenistic World" en BÖRM, H. y LURAGHI, N. (eds.). *The Polis in the Hellenistic World*. Stuttgart: F. Steiner; 53-83.
- BUIS E., ADAMOLI, M. C., LUTERSTEIN N. M. y ROISENSTRAJ, A. (2014). "L'Argentine face à son passé violent: justice pénale, politiques de la mémoire et défis éducatifs" en SAADA, J. y AÏT SAADI, L. (eds.). *Enseigner le passé violent. Conflit, après-conflit, et justice à l'école*. Artois: Presses de l'Université d'Artois; 71-92.
- BUIS, E. J. (2015). "Between *Isonomía* and *Hegemonía*: Political Complexities of Transitional Justice in Ancient Greece" en BERGSMO, M., CHEAH, W. L., SONG, T. y YI, P. (eds.). *Historical Origins of International Criminal Law Vol. 3*. Bruxelles: Torkel Opsahl (FICHL Publication Series 22); 27-61.
- BUIS, E. J. (2020). "Emociones draconianas: la institucionalización afectiva del perdón en la ley ateniense sobre homicidio (IG I³ 104, 13-20)": *Nova Tellus* 38/ 2; 13-40.
- CAIRNS, D. y L. FULKERSON (2015). "Introduction" en CAIRNS, D. y L. FULKERSON (eds.). *Emotions Between Greece and Rome*. London: Institute of Classical Studies; 1-22.
- CAMPS, V. (2011). *El gobierno de las emociones*. Barcelona: Herder.
- CARAWAN, E. (2006). "Amnesty and Accountings for the 'Thirty': *Classical Quarterly* 56/1; 57-76.
- CARAWAN, E. (2012). "The meaning of *mē mnēsikakein*": *Classical Quarterly* 62/2; 567-581.
- CARAWAN, E. (2013). *The Athenian Amnesty and Reconstructing the Law*. Oxford: Oxford University Press.
- CHANOTIS, A. (2011). "Emotional Community through Ritual. Initiates, Citizens, and Pilgrims as Emotional Communities in the Greek World" en CHANOTIS, A. (ed.). *Ritual Dynamics in the Ancient Mediterranean: Agency, Emotion, Gender, Representation*. Stuttgart: F. Steiner; 264-290.
- CHANOTIS, A. (ed.) (2012). *Unveiling Emotions. Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*. Stuttgart: F. Steiner.
- CHANOTIS, A. (2013). "Affective Epigraphy: Emotions in Public Inscriptions of the Hellenistic Age": *Mediterraneo Antico* 16/ 2; 745-760.
- CHANOTIS, A. y DUCREY, P. (eds.) (2013). *Unveiling Emotions II. Emotions in Greece and Rome*. Stuttgart: F. Steiner.

- CHANOTIS, A., CORSTEN, T., STROUD, R.S. y TYBOUT, R.A. (2007). "SEG 57-576. Dikaia. Dossier of documents concerning the reconciliation of the Dikaipolitai, ca. 364/3 B.C." en *Supplementum Epigraphicum Graecum*, consultado en: <http://dx.doi.org/10.1163/1874-6772_seg_a57_576> [fecha de consulta: 10-05-2021]
- COHEN, D. (2001). "The rhetoric of justice: strategies of reconciliation and revenge in the restoration of Athenian democracy in 403 BC": *Archives européennes de Sociologie* 42/2; 335-356.
- DAMASIO, A. (1994). *Descartes' Error. Emotion, Reason, and the Human Brain*. New York: Putnam.
- DARWIN, Ch. (1872). *The Expressions of Emotions in Man and Animals*. London: John Murray.
- DORJAHN, A. P. (1946). *Political Forgiveness in Old Athens: The Amnesty of 403 B.C.* Evanston: Northwestern University.
- DÖSSEL, A. (2003). *Die Beilegung innerstaatlicher Konflikte in den griechischen Poleis vom 5.-3. Jahrhundert v. Chr.* Frankfurt: P. Lang.
- DRISCOLL, E. (2016). "Stasis and Reconciliation: Politics and Law in Fourth-Century Greece": *Chiron* 46; 119-155.
- EICH, A. (2004). "Probleme der staatlichen Einheit in der griechischen Antike": *ZPE* 149; 83-102.
- EKMAN, P. (1982). *Emotions in the Human Face*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ELSTER, J. (2004). *Closing the Books. Transitional Justice in Historical Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FISCHER-HANSEN, T., NIELSEN, T. y C. AMPOLO (2004). "Sikelia" en HANSEN, M. H. y NIELSEN, T. H. (eds.). *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*. Oxford: Oxford University Press; 172-248.
- FLENSTED-JENSEN, P. (2004). "Thrace from Axios to Strymon" en HANSEN, M. H. y NIELSEN, T. H. (eds.). *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*. Oxford: Oxford University Press; 810-853.
- FLÜCKIGER, A. (2009). "Pourquoi respectons-nous la soft law? Le rôle des émotions et des techniques de manipulation": *Revue européenne des sciences sociales* 47(144); 73-103.
- FORTENBAUGH, W. (1975). *Aristotle on Emotion*. London: Duckworth.
- FRIJDA, N. H. (1986). *The Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GLOTZ, G. (1904). *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*. Paris, Fontemoing.
- GRANGÉ, N. (2015). *Oublier la guerre civile? Stasis, chronique d'une disparition*. Paris: J. Vrin/EHESS.
- GRAY, B. (2015). *Stasis and Stability: Exile, the Polis, and Political Thought, c. 404-146 BC*. Oxford: Oxford University Press.
- GRAY, B. (2017). "Reconciliation in Later Classical and Post-Classical Greek Cities" en MOLONEY, E. y M. S. WILLIAMS (eds.). *Peace and Reconciliation in the Classical World*. New York/London: Routledge; 66-85.
- HOGGETT, P. y THOMPSON, S. (2012) (eds.). *Politics and the Emotions. The Affective Turn in Contemporary Political Studies*. London: Continuum.
- HUTCHISON, E. (2016). *Affective Communities in World Politics. Collective Emotions after Trauma*. Cambridge: Cambridge University Press.
- JARYMOWICZ, M. y BAR-TAL, D. (2006). "The Dominance of Fear over Hope in the Life of Individuals and Collec-

- tives": *European Journal of Social Psychology* 36; 367-392.
- JOINET, L. (2008). "Face aux dilemmes de l'instauration des processus de justice transitionnelle": *Mouvements* 53(1); 48-53.
- JOYCE, Ch. J. (2008). "The Athenian Amnesty and Scrutiny of 403". *Classical Quarterly* 58(2); 507-518.
- KHANEMAN, D. (2011). *Thinking, Fast and Slow*. New York: Farrar, Strauss and Giroux.
- KONSTAN, D. (2006). *The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*. Toronto: University of Toronto Press.
- LANNI, A. (2010). "Transitional Justice in Ancient Athens: A Case-Study"; *University of Pennsylvania Journal of International Law* 32; 551-594.
- LE BRETON, D. (2004 [1998]). *Les passions ordinaires. Anthropologie des émotions*. Paris: Payot.
- LOENING, T. C. (1987). *The Reconciliation Agreement of 403/402 B.C. in Athens: Its Content and Application*. Stuttgart: F. Steiner.
- LORAUX, N. (1987). "Oikéios polemos. La guerra nella famiglia": *Studi storici* 28; 5-35.
- LORAUX, N. (2008 [1997]). *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*: Buenos Aires: Katz.
- MACDOWELL, D. M. (1963). *Athenian Homicide Law in the Age of the Orators*. Manchester: Manchester University Press.
- MCDERMOTT, R. (2004). "The Feeling of Rationality: The Meaning of Neuroscientific Advances por Political Science": *Perspectives on Politics* 2; 691-706.
- MCHARDY, F. (2017). "The role of the extended family in exacting blood revenge in classical Athens" en HUEBNER, S. R. y NATHAN, G. S. (eds.). *Mediterranean families in antiquity. Households, extended families and domestic space*. Malden: Wiley Blackwell; 65-78.
- MEYER, E. (1965). *Geschichte des Altertums Band 3*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- MIHAI, M. (2016). *Negative Emotions and Transitional Justice*. New York: Columbia University Press
- MITCHELL, L. G. (1997). *Greeks Bearing Gifts. The Public Use of Private Relationships in the Greek World, 435-323 BC*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MOÏSI, D. (2007). "The Clash of Emotions: Fear, Humiliation, Hope, and the New World Order": *Foreign Affairs* 86; 8-12.
- MUNTEANU, D. (2011) (ed.). *Emotion, Genre, and Gender in Classical Antiquity*. Bristol/London: Bristol Classical Press.
- OST, F. (2018). *Le droit, objet de passions? I crave the law*. Bruxelles: Académie Royale de Belgique.
- PAPAKONSTANTINOÛ, Z. (2008). *Law-making and Adjudication in Archaic Greece*, London: Duckworth.
- ROSENWEIN, B. H. (2006). *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press.
- ROSENWEIN, B. H. y CRISTIANI, R. (2018). *What is the History of Emotions?* Cambridge: Polity.
- ROSS, A. A. G. (2014). *Mixed Emotions. Beyond Fear and Hatred in International Conflict*. Chicago/ London: University of Chicago Press.
- RUBINSTEIN, L. (2000). *Litigation and Cooperation: Supporting Speakers in the*

- Courts of Classical Athens*. Stuttgart: F. Steiner.
- SEBILLOTTE CUCHET, V. (2006). *Libérez la patrie! Patriotisme et politique en Grèce ancienne*. Paris: Belin.
- SMITH, G. (1921). "The Prytaneum in the Athenian Amnesty Law", *Classical Philology* 16/4; 345-353.
- SOMMERSTEIN, A. H. y BAYLISS A. J. (2013) *Oath and State in Ancient Greece*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- STROUD, R. S. (1968). *Drakon's Law on Homicide*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- TEITEL, R. (2000). *Transitional Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- THOMAS, Y. (2011). "L'institution juridique de la nature. Remarques sur la casuistique du droit naturel à Rome" en *Les opérations du droit*. Paris: Galimard/Seuil; 21-40.
- TRUEBA ATIENZA, C. (2009). "La teoría aristotélica de las emociones": *Signos Filosóficos* 11(22); 147-170.
- VAN EFFENTERRE, H. y VAN EFFENTERRE, M. (1988). "L'acte de fraternisation de Nakone": *Mélanges de l'École française de Rome Antiquité*, 100/ 2; 687-700.
- VOUTIRAS, E. (2008). "La réconciliation des Dikaiopolites: une nouvelle inscription de Dikaia de Thrace, colonie d'Érétrie": *CRAI* 152(2); 781-792.
- VOUTIRAS, E. y SISMANIDIS, K. (2007). "Δικαιοπολιτών συναλλαγáι. Μία νέα επιγραφή από τη Δικαία αποικία της Ερετρίας": *Ancient Macedonia* 7; 253-274.

Recibido: 19-09-2021
Evaluado: 30-09-2021
Aceptado: 01-10-2021

