

Prácticas estatales y violencia en las sociedades premodernas



Eleonora Dell'Elicine, Héctor Francisco,
Paola Miceli y Alejandro Morin
(compiladores)

PRÁCTICAS ESTATALES Y VIOLENCIA
EN LAS SOCIEDADES PREMODERNAS

Eleonora Dell'Elicine, Héctor Francisco,
Paola Miceli y Alejandro Morin
(compiladores)

Prácticas estatales y violencia en las sociedades premodernas

Eleonora Dell'Elicine, Julián Gallego, Ángel Gordo Molina,
Fernando Piantanida, Adrián Piva, José Rivair Macedo
y Elsa Rodríguez Cidre

EDICIONES **UNGS**



Universidad
Nacional de
General
Sarmiento

Prácticas estatales y violencia en las sociedades premodernas /
Eleonora Dell'Elicine ... [et al.] ; Compilación de Eleonora
Dell'Elicine ... [et al.]. - 1a ed. - Los Polvorines : Universidad
Nacional de General Sarmiento, 2021.
Libro digital, PDF - (Humanidades ; 47)

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-630-540-2

1. Estado. 2. Violencia. 3. Sociedades. I. Dell'Elicine, Eleonora, comp.
CDD 303.6

EDICIONES **UNGS**

© Universidad Nacional de General Sarmiento, 2021
J. M. Gutiérrez 1150, Los Polvorines (B1613GSX)
Prov. de Buenos Aires, Argentina
Tel.: (54 11) 4469-7507
ediciones@campus.ungs.edu.ar
ediciones.ungs.edu.ar

Diseño gráfico de colección: Andrés Espinosa
Diseño de tapa: Daniel Vidable
Diagramación: Eleonora Silva
Corrección: Edit Marinozzi

Hecho el depósito que marca la Ley 11723
Prohibida su reproducción total o parcial
Derechos reservados



Libro
Universitario
Argentino

Índice

Violencia y Estado: una perspectiva histórica <i>Eleonora Dell'Elicine, Héctor Francisco, Paola Miceli,</i> <i>Alejandro Morin</i>	9
“No existe mujer griega que se hubiera atrevido a eso” (E. Med. 1339-1340). Tensiones ciudadanas en la <i>Medea</i> de Eurípides <i>Elsa Rodríguez Cidre</i>	15
Una tragedia política. Guerra civil y violencia en la Atenas de fines del siglo v a. C. <i>Julián Gallego</i>	29
“Violencia legítima”, esclavitud y libertad en las guerras serviles sicilianas <i>Fernando Piantanida</i>	55
De los doctores iracundos. El tratamiento de la ira obispal en Isidoro de Sevilla <i>Eleonora Dell'Elicine</i>	73
“E vos, como malo, aleboso e perjuro, non merecedor de aber corona y nombre de rey, non cumpliste lo jurado [...] vos rieta, en nombre del concejo de ávila”. El concejo de Ávila y Alfonso I de Aragón y Pamplona en la Segunda Leyenda de la población de Ávila <i>Ángel G. Gordo Molina</i>	83

Sobre la naturaleza del poder en las antiguas formaciones sociales de África Occidental. El caso Mandinga – siglos XIII-XVI <i>José Rivair Macedo</i>	105
Algunas reflexiones sobre el carácter histórico de la “forma Estado” <i>Adrián Piva</i>	127

Una tragedia política

Guerra civil y violencia en la Atenas de fines del siglo v a. C.

Julián Gallego

UBA-CONICET/PEFSCEA

I

Entre las acepciones que el Diccionario de la Real Academia Española enumera para la palabra violencia, hay una que debe destacarse: “Acción violenta o contra el natural modo de proceder”. Respecto de las otras tres acepciones dadas, esta definición se distingue porque deja entrever un sesgo que parece no agotarse en lo puramente individual, un sesgo más amplio y complejo que sugiere la posibilidad de la acción colectiva y que se abre, por ende, a los conflictos sociales en todas sus formas. En efecto, podríamos parafrasear la definición indicando que se predica en ella la existencia de un modo natural de proceder social en contra del cual se producen acciones violentas, cuyos resultados vendrían a desnaturalizarlo. Así, la forma aceptada de actuar implica, pues, una suerte de segunda naturaleza, una naturalización de lo socialmente admitido, produciendo entonces la violencia esa desnaturalización de la que hablamos, vale decir, una destotalización, en la medida en que la irrupción violenta vendría a mostrarnos la falla constitutiva de la operación discursiva que sutura lo social con lo natural.

Como destacaba Michel Foucault (2000: 28-29), la naturalización del contrato social como proceder deseable y permanente implica una fórmula que hace desaparecer del horizonte social el conflicto en pos de la armonía del consenso. Pero lo que hay, dice Foucault, es una situación permanente de

guerra, de la que el pacto nos devuelve un estado de las relaciones de fuerza en un momento dado, con los ganadores de la guerra en el poder; por eso la inversión de la fórmula de Carl von Clausewitz: la guerra no es la continuación de la política por otros medios, sino que la política es continuación de la guerra. La solidez con que se suele presentar la vigencia de la práctica estatal opera sobre este imperativo, luego olvidado; como indica Ignacio Lewkowicz (2004: 167-168), se construye sobre la arena como si fuera piedra; se olvida la arena cuya fluidez socava permanentemente la solidez y se actúa como si lo normal hubiera sido siempre el modo pétreo de proceder. La práctica estatal (sólido del contrato social como modo natural de proceder) solo parece operar a condición de olvidar la violencia constitutiva (fluidez como acción violenta contra natura) sobre la que aquella se organiza como operación de unidad.

Vamos poner a prueba esta perspectiva en el análisis de la guerra civil o *stásis* en la Atenas de fines del siglo v a. C., a partir del lugar que ocupa la violencia en las prácticas y en los discursos de esta coyuntura política. En efecto, el período que se extiende entre 411 y 403 a. C. es uno de los más violentos de la historia ateniense.¹ Y aun cuando otras circunstancias puedan haber sido igual de violentas, la extensión temporal de la situación aludida la torna única en el marco de la antigua Atenas. Los constantes llamados a la unidad que las fuentes destacan ponen de relieve en realidad su reverso, es decir, la *στάσις*, que sin un dispositivo político eficaz cuya actividad práctica la someta a su regla de procedimiento, amenaza entonces con desgarrar el tejido social. Esta exacerbación de la *στάσις*, su carácter cada vez más violento, no se restringe solamente a los eventos implicados en los cambios sucesivos y momentáneos de regímenes políticos en los años 411-410 y 404-403, de la democracia a la oligarquía y de esta nuevamente a la democracia. Lo que también se verifica en este período es la instalación de una situación de violencia permanente, una habilitación ya no al exilio, sino a la eliminación del que, sin más, se convierte en un enemigo político al que se tiende a exterminar.

Así pues, el golpe oligárquico de 411, la restauración de la democracia en 410, su accionar hasta 405, el golpe oligárquico de 404 y la rebelión democrática que le siguió hasta la amnistía de 403 configuran un proceso que se suele percibir como una guerra civil abierta en la que se da curso al uso sistemático de la violencia, inhibiendo la efectividad de los procedimientos institucionales y apelándose, según los casos, a la represión o a la movilización de la multitud

¹ Para una visión de conjunto del proceso, con análisis sutiles de las cambiantes circunstancias, Shear (2011).

para garantizar el control del espacio político. Las matanzas perpetradas por los grupos oligárquicos o los mecanismos punitivos arbitrados por los demócratas anularon la posibilidad de que la política se realizara conforme a los procedimientos vigentes mediante los cuales se realizaba la política. A través de toda esta coyuntura es fácil advertir no ya la tensión inherente al funcionamiento político pautado según el modo naturalizado de proceder ante los conflictos, sino sobre todo el desfundamiento de esa supuesta solidez institucional, siguiendo el derrotero de una guerra bajo cuyo signo las acciones violentas abisman las reglas de un “contrato” en constante fluidez, que desnaturaliza la idea de estabilidad del pacto social.

II

Comencemos con la reflexión de Tucídides (8.63.3-65.3) sobre el golpe oligárquico y la abolición de la democracia en 411. Con el telón de fondo permanente de la Guerra del Peloponeso (derrota ateniense en Sicilia, ocupación espartana de Decelia, etcétera), el historiador destaca la existencia de una orquestación previa de la conspiración por parte de los oligarcas, que incluyó asesinatos perpetrados por pandillas de jóvenes aristócratas armados. Las operaciones llevadas a cabo por los oligarcas, destinadas a influir en la decisión que la asamblea debía tomar mediante manipulación, intimidación y ejercicio del crimen, muestran la faceta violenta del proceso, lo cual podría hacer pensar que la cesación de la política del *dêmos* fue consecuencia solo del accionar de los golpistas (cfr. Herman, 2006: 76). Pero Tucídides (8.53-54; 66.1-2) también subraya en dos oportunidades que para los conspiradores era inevitable contar con la aprobación de la asamblea popular para terminar con el poder popular, una paradójica situación derivada de la soberanía del pueblo en el funcionamiento político ateniense.

Un factor en que el historiador hace hincapié desde el mismo comienzo del libro VIII es el miedo: “Para ellos [los atenienses] todo eran disgustos por todos lados y, a causa de lo ocurrido [el desastre de Sicilia], se habían adueñado de ellos un miedo (φόβος) y una consternación (κατάπληξις) más grandes que nunca (μεγίστη δῆ)” (8.1.2). Cuando Pisandro hizo la propuesta de instaurar una oligarquía, el pueblo, a pesar de su rechazo inicial, terminó finalmente aceptando la moción en la asamblea a causa del miedo (δείσας) que sentía (8.54.1). Tucídides (8.66.2-5) pondera esta incapacidad del *dêmos* para preservar la democracia y dar continuidad a su política según los modos hasta entonces puestos en práctica, señalando que el pueblo, al desconfiar de su propia

fuerza (desconocimiento recíproco y recelos mutuos entre sus miembros, dice el historiador), no supo oponerse a los golpistas ni articular acción colectiva alguna, usando una terminología precisa para describir la actitud subjetiva del *dêmos* atravesada por el miedo (Taylor, 2010: 188-223; cfr. Zumbrennen, 2008: 38-39).

En este contexto, la democracia fue abolida en sucesivas reuniones de la asamblea (cfr. Lang, 1948, 1967). En la primera, se propuso que se eligieran diez ciudadanos con poderes absolutos para redactar proyectos de resolución. En la siguiente, estos diez atenienses declararon que cualquier ciudadano podría presentar la propuesta que quisiera sin que nadie pudiera acusarle de inconstitucionalidad (*γραφὴ παρανόμων*). Decidieron entonces que finalizaran los mandatos de los cargos aún vigentes y establecieron los mecanismos para la selección de los cuatrocientos que ejercerían el poder. Pisandro, el más destacado, pero también Antifonte, en las sombras, junto con Frínico y Terámenes, lideraron el derrocamiento (*συνκαταλύω*) de la democracia (Tucídides, 8.67-68; Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 29; 31.1; 32.2-3). Tucídides concluye:

Una vez que la asamblea se disolvió (*διελύθη*) tras ratificarlas propuestas sin que nadie se opusiera (*οὐδενὸς ἀντειπόντος*), a continuación [se efectuó] la instalación de los Cuatrocientos... Cada uno de ellos llevaba escondido un puñal y acompañados de los ciento veinte jóvenes que utilizaban cuando era necesario emplear la violencia (8.69.1 y 4).

Tucídides presenta así un pensamiento de la situación que deja ver que esta anulación de la democracia implicó, a la vez, la cesación de la participación política popular y la autoderogación de la asamblea, que había operado como dispositivo de subjetivación política del pueblo, mostrando la identidad entre democracia, asamblea, pueblo y ciudadanos pobres, que muchas veces las fuentes presentan utilizando para cada caso el mismo término *dêmos*. Los sucesos que culminaron con el golpe oligárquico de los Cuatrocientos se consumaron en una asamblea reunida en el demo de Colono, no en la colina de Pnix en la propia ciudad, con la flota compuesta mayoritariamente por ciudadanos pobres (*thêtes*) anclada en Samos (Taylor, 2010: 224-277). Así pues, durante el golpe oligárquico de 411 la asamblea abandonó física y simbólicamente la Pnix en el centro urbano de Atenas y tuvo lugar en Colono, asociado tradicionalmente con los caballeros que profesaban allí el culto a Poseidón hípico. Sin oposición alguna del pueblo, la democracia fue abolida y se instauró una oligarquía a cuyo frente se puso el grupo de cuatrocientos conspiradores secundado por jóvenes aristócratas armados.

III

Sófocles, nonagenario ya, con la serena amargura de quien ha atravesado prácticamente todo el siglo v, el mismo en que la democracia se despliega en Atenas, sitúa su última tragedia en este contexto espacial, aunque en los tiempos míticos de Teseo y Edipo. En efecto, escrita en 406 a. C., pero representada posmortem en 401, *Edipo en Colono* exhibe la mirada de quien ha sido partícipe del conflicto que atraviesa esos años, los eventos que desembocaron en el golpe oligárquico de 411 y la posterior restauración de la democracia en 410.

¿Por qué traer a Edipo a Colono en la violenta coyuntura ateniense de fines del siglo v a. C.? *Edipo en Colono* de Sófocles destaca el contraste entre unidad y división como problema de la democracia a partir de la puesta en escena de atenienses y tebanos. La escenificación de ambos conjuntos étnicos se da en el demo de Colono, lugar en que la unidad y la división se hicieron visibles durante el golpe oligárquico de 411, pues allí, como vimos, la imposición de la oligarquía hubo de lograrse mediante la borrada de la parte democrática, es decir, mediante la supresión de uno de los términos de la escisión y el triunfo sin oposición de una parte sobre la otra: la asamblea excepcional en Colono versus la habitual asamblea en la Pnix.

En *Edipo en Colono* el problema de la división se exhibe de dos maneras. A medida que la trama transcurre, la escena que representa al demo ático se va llenando de tebanos (Edipo, Antígona, Ismene, Creonte, Polinices), a quienes se contraponen el colonense que recibe a Edipo, la presencia colectiva del coro de ancianos colonenses y la figura del gobernante Teseo. El espacio ático se halla, pues, saturado de tebanos y conflictos inherentes a Tebas que, como deja ver el desarrollo de la trama, no desaparecen en su nuevo lugar de emplazamiento.

Según la propuesta ya clásica de Froma Zeitlin (1990: 144-150; cfr. Vidal-Naquet, 1986: 41-47), en general, en las representaciones trágicas Atenas aparece como modelo de ciudad unida y sin conflictos, mientras que Tebas aparece como la anti-Atenas, la anticidad, la ciudad desgarrada por la violencia y el conflicto, la *stásis* y la *hybris*. Ahora bien, en *Edipo en Colono*, al hacer que coexistan tebanos y atenienses en suelo ático, ¿está planteando Sófocles una síntesis entre la peculiaridad de la ciudad de Atenas, unida por definición, con la de la anticidad de Tebas, dividida por definición? ¿Es esta tragedia un modo de exponer y superar la *στάσις* cuando los términos y el lugar de su presentación en escena devienen atenienses?

Pero no solo se trata de la contraposición entre dos tipos de ciudad y sus dirigentes, cuyas acciones y pasiones determinan sus aspectos modélicos. Ade-

más, y reforzando la interfaz que se produce con la coexistencia trágica estas ciudades, en diversos pasajes del *Edipo en Colono* se plantea con insistencia la inminencia de una guerra entre la Atenas que recibe al exiliado Edipo, mientras debate qué estatus debe darle, y la Tebas en la que la *stásis* prosigue, como ya se sabe, en el conflicto entre Eteocles y Polinices y la intercesión de Creonte.²

Con Edipo como eje de la disputa, el enfrentamiento entre atenienses y tebanos que con insistencia se anuncia a lo largo de la obra termina siendo un conflicto que Atenas internaliza, pero con una conveniente personificación conforme a una pauta representativa que lo coloca fuera de las fronteras áticas, en cuanto que se trata de una escena que se va poblando de tebanos de su casa gobernante contrapuestos al colectivo ateniense y Teseo. La *stásis* ronda la situación, pero, como habría dicho Nicole Loraux (1997), se la oblitera haciéndola aparecer como guerra externa, dándole a sus representaciones sobre la escena una localización y una pertenencia étnica diferentes de la ateniense, generalmente tebana como en este caso, para que Atenas siga siendo la referencia política de la ciudad unida y sin conflicto.

Bajo estas condiciones, pues, Edipo es heroizado y se transforma en protector de Atenas contra Tebas, conforme a los roles trágicos respectivos de ambas ciudades. Pero esta presencia de Edipo introduce el paradigma de la desmesura y el conflicto en la ciudad de Atenas, ante una audiencia que lo ha visto caer en desgracia como tirano, enmascarando ahora su capacidad disruptiva tras las características de la ciudad ideal.³ ¿Por qué el símbolo mismo de la *hybris* y la *stásis* tebanas deviene en prenda de unidad y beneficio para los atenienses? No parece casual que la acción fuera ubicada en Colono; es plausible que la elección del espacio teatral no estuviera desligada de los sucesos de 411 que culminaron con el golpe oligárquico de los Cuatrocientos, consumado en la asamblea llevada a cabo en Colono. Se recordará en este contexto la participación política de Sófocles como πρόβουλος en el proceso previo.⁴

² Cfr. *Edipo en Colono*, 92 s., 287 s., 409 ss., 457-460, 576 ss., 621 s., 646, 1524 s., 1533 s. Lardinois (1992: 322-327) ha interpretado esta conflictividad entre atenienses y tebanos como una posible alusión a la toma de partido de los tebanos a favor de Esparta en la guerra del Peloponeso, colaborando con los ataques espartanos desde la base de Decelia mediante el aporte de su caballería. Así, la heroización de Edipo y la instalación del culto de la tumba del héroe en Atenas implicarían una apropiación del mito, en contraste con otras tradiciones, buscando transformar al héroe en protector de una Atenas asediada por sus enemigos.

³ Cfr. Donini (1986); Blundell (1993); Walker (1995: 171-193); Mills (1997: 160-185), (2012); Finglass (2012).

⁴ Jameson (1971); Karavites (1976: 363-365); Osborne (2012: 271-273); contra Avery (1973).

Veamos otros aspectos. Lowell Edmunds (1996: 87-100) señala la importancia del culto a Poseidón en Colono, que en esta tragedia se invoca como una divinidad ligada al culto de los caballeros, pero también de los marinos. Así, en esta obra, Colono parece ser resignificado por Sófocles como el lugar de la pretendida unidad de Atenas, quebrada con el golpe de 411 en la asamblea desarrollada no en la ciudad sino en Colono, símbolo de los caballeros, con la flota de los remeros anclada en Samos. Pero para recordar lo que se esconde detrás de la unidad, Sófocles hace presente a Edipo, Tebas y los tebanos en la escena ateniense. En Colono, los ancianos atenienses van a reconocer que su vejez es semejante a la de Edipo, que los mismos males están presentes en unos y otro; y tal vez en el propio Sófocles, nacido en Colono, partícipe de los sucesos que llevaron al golpe de 411, anciano ya como el coro y Edipo.

Insistamos una vez más: durante el golpe oligárquico de los Cuatrocientos en 411 la asamblea abandona física y simbólicamente la Pnix, en el ἄστυ de Atenas, y se desarrolla en el demo Colono. Tal vez haya que interpretar en esta línea las distinciones que *Edipo en Colono* traza entre el ámbito propio de los δημόται colonenses y el que se encarna en Teseo, identificado con el ejercicio del poder κατ' ἄστυ (v. 79). En este mismo sentido se entiende la coexistencia del culto a Poseidón Hípico propio del demo de Colono y el sacrificio que Teseo ofrece al Poseidón del mar (887-889, 1494). Y en esta línea debemos interpretar, en boca de Teseo, la asociación, a la vez que la distinción, entre los hombres de a caballo y los de a pie, atenienses que se han de enfrentar a Creonte y sus soldados y que aparecen asociados a Atenea Hípica y a Poseidón marino en las invocaciones posteriores del coro (897-901, 1070-1073). Si Teseo, a quien Pierre Vidal-Naquet (1986: 47) llamaba el rey-*ekklesia*, aparece tradicionalmente como encarnación de la unidad y la ecuanimidad de Atenas es porque su decisión desde el centro urbano se reconoce como soberana y simbólicamente superior respecto de cualquier decisión que pueda tomarse en Colono u otro demo. Pero a condición de que la ciudad aparezca unida. No obstante, allí está Edipo yendo de Tebas a Atenas, para recordarles a los atenienses que la situación no está rodeada por una frontera prístina que delimite la unidad y la división, sino atravesada por el surco múltiple de la στάσις que instituye y destituye los lugares establecidos.

IV

Apresurémonos a señalar que esta coyuntura no produce la extenuación definitiva y completa del poder del *dēmos*. En lo inmediato, los propios oligarcas se vieron tomados por las fluctuaciones e incertidumbres de este desfundamiento político, en la medida en que, debido a sus propias disensiones internas, algunos comenzaron a concebir fórmulas transaccionales, como el hecho de querer llevar a la práctica el planeado gobierno de los Cinco mil, postergado por la oligarquía de los Cuatrocientos, para “distribuir más equitativamente los derechos políticos entre los ciudadanos”, indica Tucídides (8.89.2-4).⁵ La idea de una caída inminente de la oligarquía iba cobrando cuerpo, al tiempo que la sombra de Alcibíades se proyectaba cada vez más extensa desde Samos; esto condujo a que varios líderes del golpe de 411 buscaran reciclarse entonces como conductores del pueblo (προστάτης τοῦ δήμου).

Los confusos episodios que se sucedían (Tucídides, 8.90-96), en los que se entremezclaban la dispersión de las fuerzas oligárquicas, el accionar ahora de sus propios tránsfugas, los intentos de instauración de los Cinco mil y las operaciones militares y navales que daban continuidad a la coyuntura bélica, derivaron en un retorno de hecho a las prácticas democráticas, en particular, la puesta en funcionamiento de la asamblea, cuyas decisiones instaurarían lo que Tucídides (8.98.4) consideraba como un buen gobierno, moderada mezcla de oligarquía y democracia, poniendo fin a la oligarquía y la guerra civil:

Y convocaron la asamblea. Celebraron una primera reunión en la llamada Pnix, que es donde en el pasado solían celebrarlas. En ella decidieron deponer (καταπαύσαντες) a los Cuatrocientos y decretaron (έψηφίσαντο) confiar los poderes a los Cinco mil (sus componentes serían todos los que pudieran procurarse el armamento hoplita) y que nadie percibiera un sueldo por ninguna magistratura. En caso contrario, considerar maldito a quien fuera. A continuación celebraron otras asambleas multitudinarias (πυκνὰί έκκλησίαι), en las que eligieron nomotetas y se votaron otras cuestiones relativas al gobierno del estado (έψηφίσαντο ές την πολιτείαν) (Tucídides, 8.97.1-2; cfr. 8.65.3).⁶

Por ende, a juzgar por la última afirmación de Tucídides y por la escueta información brindada por Aristóteles (*Constitución de los atenienses*, 34.1) cuando asevera

⁵ Respecto de esta cuestión, entre otros, De Ste. Croix (1956); Rhodes (1972); Harris (1990).

⁶ Sobre este pasaje, Sancho Rocher (1994). Cfr. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 33; Sealey (1975).

que “el pueblo rápidamente les quitó el gobierno (ἀφείλετο τὴν πολιτείαν)”, la dinámica del dispositivo asambleario se había constituido nuevamente en el procedimiento dominante de la política ateniense. En efecto, como corolario de la guerra civil y la violencia política y en reacción por el terror instaurado y los asesinatos perpetrados por el golpe oligárquico, Tucídides (8.68.2) señala con cierta aflicción que el *dêmos* enjuició y ejecutó a muchos miembros del gobierno de los Cuatrocientos, Antifonte entre ellos (cfr. Pesely, 1995; Edwards, 2004). Asimismo, el decreto de Demofanto promulgado en 410/9, citado por Andócides en *Sobre los misterios* (1.96-98), supuso la posibilidad de dar muerte por mano propia y sin juicio previo como un mecanismo punitivo de la democracia: los atenienses se comprometían mediante un juramento, según el cual si alguien abolía (καταλύη) o ejercía un cargo una vez abolida la democracia se convertía en enemigo de los atenienses y podía ser muerto impunemente, considerándose al homicida piadoso ante los dioses y la ciudad).⁷ Aunque esto no se hiciera del mismo modo a como había ocurrido en 411 durante el gobierno oligárquico de los Cuatrocientos, la prevención antigolpista que este decreto procuraba contra futuros intentos de abolir la democracia habilitaba la instalación de la violencia en el corazón de la política, decidida de nuevo a partir del dispositivo asambleario para ser aplicada con un sentido inverso al de la oligarquía.

V

La representación del *Orestes* de Eurípides en 408 se organiza discursivamente a partir de una proliferación terminológica que condensa el enunciado que lo estructura: el pueblo de la ciudad, o la multitud de los ciudadanos, decide mediante su voto reunido en asamblea.⁸ Esto establece una relación específica con la coyuntura histórica en la que se inscribe, trazando un pensamiento en interioridad de la situación violenta que atraviesa a Atenas en esos momentos. Los enunciados del *Orestes* no pueden desligarse ni de la aguda conflictividad, ni del quebrantamiento político, ni del funcionamiento adquirido en esa coyuntura por la asamblea, definida de modo cuasi institucional en varios pasajes de esta tragedia (vv. 46-50, 612-614).

En efecto, nada es ajeno a la capacidad decisoria del pueblo de Argos. Este enunciado central del *Orestes* se expresa recurrentemente, por un lado, a

⁷ Sobre este decreto, Ostwald (1955); (1986: 414-418); Shear (2007); Wilson (2009).

⁸ Sobre el rol del pueblo en el *Orestes* de Eurípides, Saïd (2003: 197-199).

partir de las acciones que la asamblea realiza, en cuanto que decreta, decide o resuelve (46, 858, 1328, 757, 773, 909), y los efectos que produce mediante sus votaciones (49, 440, 756, 799, 857, 975, 1013), y, por otro lado, a partir de los diversos términos que designan al agente al que cada personaje atribuye la toma de la decisión, que no es otro que el pueblo reunido en la asamblea. Esta colectividad se menciona directamente, o conforme al espacio en que se reúne, o bajo el nombre propio de la comunidad de Argos, o como la *pólis* en cuanto que típica entidad comunitaria griega, a veces especificada con la designación étnica, los argivos, o como el cuerpo político ciudadano, o en su aspecto militar, los hoplitas, o en su carácter numérico popular, la multitud, o, finalmente, como pueblo, que puede significar tanto la parte popular como el conjunto de la comunidad.⁹

Aunque el *Orestes* sitúa el conflicto en Argos, que en esta ocasión opera como una anti-Atenas según la ya citada fórmula de Zeitlin (1990: 145-146), es evidente que la descripción de la asamblea y las características que se le asignan convocan en la escena teatral el modo en que el procedimiento asambleario encarna el enfrentamiento de Atenas contra sí misma.¹⁰ Todo esto no puede desligarse de la actuación desarrollada por la asamblea en la coyuntura política ateniense en que la tragedia se representó. Lo central en el *Orestes* de Eurípides consiste, pues, en exhibir el conflicto desgarrador que atraviesa la actividad asamblearia.

Esto se revela en la construcción de la figura modélica del irreprochable labrador (ἀγροργός) que en la asamblea habla con moderación y es apoyado por los χρηστοί, autonominación propia de clase de los aristócratas, en contraste con el demagogo que habla con lengua desenfrenada (ἀθυρογλόσσος), es turbulento (θορύβω) y utiliza una desvergonzada libertad de palabra (κ'αμαθεῖ

⁹ En boca de Electra (46-50), Argos, la *pólis* de los argivos. En el diálogo entre Orestes y Menelao (427-446), la *pólis*, los ciudadanos (πολιτῶν ο ἄστῶν), los hoplitas. En boca de Tíndaro (612-625), la multitud de los argivos en asamblea (εἰς ἐκκλητην Ἀργείων ὄχλον), los ciudadanos (ἀστῶν). En boca de Menelao (691-715), Argos pelásgica, el pueblo (δῆμος), la *pólis*, los ciudadanos (ἄστοί). En el diálogo entre Pílates y Orestes (729-801), la asamblea (σύλλογον), los ciudadanos (ἀστῶν, ἀστοῖσιν, πολίτας, πολίταις), la ciudad (ἄστυς, πόλις, πόλις), Argos, las masas y los líderes (πολλοί y προστάτας), los argivos, la multitud (ὄχλου). En boca del coro (846), el pueblo (λεῶν) argivo. En el relato del mensajero (857-950), los pelagos, los argivos, la multitud (ὄχλον), la colina (ἄκραν), la reunión pública del pueblo (λαὸν ἐς κοινὰς), la *pólis*, los Danaides, la multitud (πλήθος, πλήθει), el ágora, la muchedumbre (ὄμιλον), los ciudadanos en asamblea (ἐκκλητῶν).

¹⁰ Cfr. Porter (1994: 73-76); Andrade (2004: 32-39); Wright (2008: 106-14).

παρρησία), que en la asamblea recibe el apoyo del pueblo.¹¹ Por otra parte, Orestes, Electra y Píldes aparecen caracterizados como ἑταῖροι (vv. 804, 1072, 1079), integrantes de una *hetería* que evoca las congregaciones que nutrieron a la oligarquía ateniense. Michael Zelenak (1998: 128-129) cree que la audiencia ateniense no habría tenido dificultades en identificarlos con las bandas radicalizadas de jóvenes asesinos que favorecieron el golpe oligárquico de 411 (cfr. Knox, 1985: 331; Nisetich, 1995: 12). Paralelamente, la asamblea del pueblo en la que se condena a muerte a Orestes y Electra recuerda la narración de Tucídides respecto de la amoralidad sin culpa que dominaba los debates asamblearios de la última década del siglo v (cfr. Porter, 1994: 327-332). De ser así, que la defensa más enconada de Orestes en la asamblea proviniera del αὐτουργός y que su propuesta fuera apoyada por los χρηστοί¹² podrían indicar tanto que Eurípides era partidario de las posiciones oligárquicas como lo contrario. En efecto, al presentar a Orestes, Electra y Píldes como jóvenes criminales análogos a las bandas de choque de la oligarquía derrocada poco antes de la representación del *Orestes* y al hacer del labrador modélico y la élite aristocrática los defensores del asesino, Eurípides estaría identificando a quienes atentaron contra la democracia. Pero, al mismo tiempo, al contraponer al labrador que no frecuentaba el ágora y hablaba en forma responsable con el demagogo chillón cuya retórica desmedida induciría al pueblo a tomar las peores decisiones, estaría revelando que en este vínculo radicaría aquello que corrompía internamente a la democracia.¹³

Como afirma Martin West (1987: 36), en el *Orestes* el *dêmos* enfurecido asedia y persigue a muerte a los jóvenes aristócratas (cfr. Nisetich, 1995: 13). La justicia por el matricidio como efecto de la actuación del demagogo y el pueblo muestra la inversión operada en cuanto al mito de Orestes que Esquilo había tomado para pensar el surgimiento de la democracia: en Eurípides, ya no hay absolución sino castigo para Orestes como matricida e integrante de una pandilla de jóvenes asesinos. La soberanía del pueblo aparece reafirmada

¹¹ Según Di Benedetto (1992: 208-209), frente a esta situación política, Eurípides sería un adepto de la clase media y, por ende, contrario a la situación provocada por la democracia radical. Para Rosenbloom (2002: 320-22), *Orestes* lleva a cabo una coalición de intereses agrarios y elitistas que se encarnan en las figuras del αὐτουργός y los χρηστοί. Pero cabe destacar junto con Fouchard (1997: 285-286), que ya en *Electra* (367-386) la figura del labrador es descrita por Orestes según la idea aristocrática del comportamiento honesto. Sobre la παρρησία en *Orestes*, ver los sugerentes análisis de Foucault (2004: 88-104); (2009: 178-181).

¹² Sobre los χρηστοί, Fouchard (1997: 90, 192, 268, 280, 376, 391, 439, 472); Gallego (2012).

¹³ Sobre la figura del demagogo en *Orestes*, Morwood (2009: 360-363).

en la representación abierta de la conflictividad asamblearia, así como en la actitud hacia Orestes (un aristócrata, no hay que olvidarlo), a quien no se le permite purificarse de la mácula ni exiliarse hasta que la asamblea no tome una decisión (vv. 46-50, 427-446). Ningún privilegio para la aristocracia parece subsistir después del golpe de los Cuatrocientos, en cuanto que deben someterse al parecer del pueblo y sus líderes en el marco de un dispositivo asambleario que decide todo.¹⁴

Por supuesto, esto no hace de Eurípides un adepto de la actuación de los demócratas, supeditada al accionar del demagogo y de la masa a través del dispositivo asambleario, y menos aún de la justicia directa que el decreto de Demofanto había habilitado al permitir dar muerte a los opositores al gobierno democrático, como lo serían Orestes, Electra y Pílates, si hemos de aceptar la idea que propone caracterizarlos como aristócratas antidemocráticos radicales.

Lo que Eurípides transmite es la línea divisoria en la lucha política que repercute en el dispositivo asambleario: por un lado, la república de los hoplitas, con la aristocracia azuzando esta posibilidad, que apenas si llega a encarnarse en la coyuntura ateniense con el intento de otorgar el gobierno a los Cinco mil; por otro lado, el poder de la multitud y los demagogos, configurado como el modo de la democracia radical. No se trata de una toma de partido por parte de Eurípides, sino de un pensamiento de las fuerzas que traman la situación; el tema de las preferencias políticas de Eurípides permanece indecible y lo que *Orestes* revela es la escisión que organiza el conflicto desgarrador que atraviesa la época violenta de la democracia.

VI

Un hecho que se encuadra claramente en esta dinámica violenta de la guerra civil es el juicio sumario contra los estrategos de la batalla de las Arginusas en 406.¹⁵ El testimonio de Jenofonte, más allá de su orientación ideológica, muestra las torsiones operadas en los procedimientos institucionales para enjuiciar a los estrategos. Si no la lucha abierta, al menos es claro que un clima destituyente se había instalado en el seno mismo del dispositivo asambleario. Conforme al

¹⁴ Cfr. Griffith (2009: 286-298), sobre la configuración de las relaciones intra-aristocráticas en el *Orestes*.

¹⁵ Sobre este suceso, cfr. Pownall (2000); Hunt (2001: 371-377); Roscalla (2005, 96-115); Asmonti (2006).

relato de Jenofonte (*Helénicas*, 1.7),¹⁶ ante las acusaciones formuladas contra los generales atenienses, estos comenzaron a ganar adeptos en la asamblea mediante el descargo que presentaron. Pospuesta la decisión para una nueva asamblea, se hizo entonces la moción, manipulación previa incluida, de realizar la votación por tribus. Acto seguido, varios ciudadanos acusaron al autor del proyecto de presentar una propuesta ilegal (παράνομα φάσκοντες συγγεγραμέναι). Pero la multitud se opuso vociferando que no había que impedir al pueblo, es decir, a la asamblea, hacer lo que quisiera, y de inmediato adhirió, también a los gritos, a una nueva propuesta que consistía en juzgar conjuntamente a los estrategos y a los ciudadanos que habían presentado la demanda de inconstitucionalidad, lo cual forzó el retiro de esta imputación. Después, algunos prítanos se negaron a convalidar la votación por considerarla ilegal; y entonces se utilizó contra ellos el mismo criterio: se los amenazó con juzgarlos junto con los estrategos, a la vez que la multitud gritaba a favor de enjuiciar a todos los que se opusieran. Después, se hizo la moción de que los estrategos fueran juzgados uno por uno, de acuerdo con el procedimiento en vigencia; pero el consejo propuso juzgarlos a todos al mismo tiempo y mediante un solo voto. La votación a mano alzada se inclinó a favor de la primera iniciativa, ante lo cual un ciudadano la declaró ilegal bajo juramento habilitando una nueva votación, a mano alzada también, que dio por aprobada la propuesta del consejo. Tras lo cual resolvieron condenar a muerte a los estrategos de la batalla de las Arginusas. “No mucho tiempo después –concluye Jenofonte– los atenienses se arrepintieron y votaron que fueran demandados aquellos que engañaron a la asamblea” (cfr. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 34.1).

A través de esta descripción es fácil advertir ya no la tensión o la división inherente al funcionamiento asambleario, sino, sobre todo, el desfundamiento de la subjetividad política del *dêmos* y, por ende, también del dispositivo en que ella se organizaba. No ha de extrañar entonces que tras la derrota en Egospótamos y el efímero intento de reconciliación y amnistía de 405, se produjera el golpe oligárquico de los Treinta tiranos.¹⁷ Es cierto que los lacedemonios hicieron valer su condición de vencedores, imponiendo la destrucción de los Muros Largos y los del Pireo, y que la instauración del nuevo gobierno se llevó a cabo bajo la supervisión del general espartano Lisandro. Pero aun en estas circunstancias la decisión fue tomada nuevamente por la asamblea, aunque lo hiciera de manera condicionada. E incluso esto último no aparece como algo

¹⁶ Sobre el relato de Jenofonte, Roscalla (2005: 47-80).

¹⁷ Para el análisis del proceso de ascenso y caída de los Treinta tiranos sigue siendo esencial Krentz (1982).

evidente, pues según Jenofonte (*Helénicas*, 2.3.2): “El pueblo decidió (ἔδοξε τῷ δήμῳ) elegir a treinta personas que compilaran las leyes tradicionales (πατρίους νόμους) conforme a las cuales se gobernarían”. Así volvía a consumarse otra vez la autoanulación de la práctica asamblearia, la cesación de la participación de los ciudadanos pobres y, por tanto, la abolición de la democracia, desterrando al *dêmos* de la escena política. La sangrienta oligarquía conocida como los Treinta tiranos encontró la resistencia de los demócratas del Pireo; la profunda división de Atenas se resolvería en una guerra abierta entre un bando y el otro. Pero ya antes de que se llegara al enfrentamiento bélico final entre demócratas y oligarcas la fragmentación del cuerpo político ateniense era un hecho claramente perceptible.

VII

Si Sófocles tenía 90 años cuando escribió *Edipo en Colono*, para la misma época, es decir, en torno a 406 a. C., Eurípides, con unos 75 años, tampoco era un pibe cuando compuso las *Bacantes*. ¿Qué nos aporta esta tragedia? Precisamente, en esta última obra de Eurípides se simboliza un problema ligado a la fragmentación del cuerpo político en la escena del desmembramiento (σπαραγμός) del héroe Penteo, rey de Tebas, hijo de Ágave y sobrino de Sémele, con quien Zeus había engendrado al dios Dioniso; por tanto, primo hermano de Penteo.¹⁸

¿Por qué Penteo es descuartizado? Por ser un teómaco que lucha y se opone a Dioniso. Su ὕβρις consiste en parangonarse al dios, quien se ha presentado en Tebas con apariencia humana y a quien Penteo no supo reconocer. Esta mácula del incrédulo Penteo no es purgada a partir de su expulsión de la ciudad, puesto que su carácter tiránico se resuelve haciendo de él un fármaco cuyo sacrificio termina con los males que aquejan a Tebas, desatados por el dios debido al desdén exhibido hacia él por el rey como encarnación de la ciudad. El desmembramiento de Penteo implica un sacrificio ritual, con Ágave en éxtasis orgiástico como sacerdotisa de la matanza (v. 1114: ἱερέα φόνου). No asombra, pues, el uso de términos relacionados con el degüello (σφαγή) en su dimensión sacrificial: cuando Dioniso relata la lucha ilusoria entre el fantasma y Penteo,

¹⁸ En *Bacantes*, los términos σπαραγμόν, (735) y σπαράγμασιν (739) aparecen en relación con las prácticas menádicas, y σπαραγμοῖς (1135) aplicado a Penteo. Cfr. Segal (1997: 48-49, 69, 75, 112).

este cree degollarlo (σφάζων; 629-631; cfr. 241); cuando Dioniso anticipa la muerte de Penteo, invoca su degüello por su madre (κατασφαγείς; 857-859).¹⁹

Cabe recordar en este contexto la conexión entre degüello y *stásis* que Nicole Loraux (2005: 62-68) analiza en su significación de muerte sediciosa ligada a la guerra civil. El degüello de Penteo es asimismo una muerte sediciosa en el marco del combate que augura Dioniso (vv. 50-52) al frente del ejército menádico (μαινάσι στρατηλατῶν), en caso de que Tebas rechace con cólera, mediante las armas (σὺν ὄπλοις), a las bacantes. Digamos también que, en contraste con el sosiego (εὐοργησίαν) del hombre sabio que menciona Dioniso (641; cfr. 386-392), esta cólera (ὄργή), que se predica respecto de Tebas, Penteo (537, 647, 994) y los hoplitas que rechazan a las bacantes (758-759) es una de las causas que se asocia con el desencadenamiento de la στάσις (Loraux, 2005: 83). La orden de Penteo de reclutar a todo el ejército (vv. 781-786) conduce finalmente a desatar una guerra (ἐπιστρατεύσομεν) contra las mujeres.

A lo largo de *Bacantes* es la guerra lo que se anuncia sin descanso.²⁰ ¿De qué guerra se trata? Con Dioniso, las apariencias engañan; porque el extranjero venido de Lidia es en realidad un tebano, primo hermano de Penteo y, por supuesto, un dios. Lucha fratricida, que en nada cambia el hecho de que a Dioniso lo sigan mujeres bárbaras (vv. 55-57), porque a lo largo del drama las mujeres tebanas son las ménades principales, encabezadas por las hijas de Cadmo (35-38). Todo esto se enuncia como: nuevos males (216: νεοχμᾶ ... κακά), porque las mujeres abandonan sus hogares; nueva epidemia (353-354: νόσος καινήν),²¹ porque los lechos son ultrajados; mujeres que irrumpen como ene-

¹⁹ El nombre que recibe el poder que Cadmo le ha cedido a Penteo es τυραννίδα (43), a quien se va a calificar de τύραννον (776), en contraposición con el hablar libremente (εἰπεῖν τοῦς λόγους ἐλευθέρους) del verso anterior; se presenta también una oposición semejante, pero entre παρρησία y βασιλικὸν (668-671). El vocablo φάρμακον aparece para referirse al remedio para las penas que proporciona el vino inventado por Dioniso (283), así como para anticipar la falta de remedio para la conducta de Penteo (326), en ambas oportunidades en boca de Tiresias.

²⁰ “Y tiene una cierta participación en el dominio de Ares. A veces el pánico recorre como un soplo a un ejército (στρατῶν) sobre las armas (ἐν ὄπλοις) y en orden de batalla (τάξεσιν), antes de que se hayan trabado las lanzas. También esto es delirio que procede de Dioniso” (vv. 302-305; cfr. 752, 789, 804, 809, 845); Zeitlin (1996: 341-342).

²¹ Cfr. Roux (1970-1972: II): “La nouvelle est grave. Le roi est le gardien de la cité: il se fera donc un devoir de lutter contre l’anarchie qui la menace. *Neokhmá*: poétique pour *néa*...: chez Hérodote (ix, 99), *neokhmòn ti poiéein*, c’est ‘faire une révolution’...” (319); “*Nósos* (et *noseîn*): la métaphore désigne tout particulièrement la ‘maladie’ de la cité, secouée par le désordre ou la guerre civile” (364).

migos (752: πολέμιοι) y producen el arrebatación de los niños; insolencia y afrenta de las bacantes (779: ὕβρισμα ... ψόγος).

Este desgarramiento fatal de la pretendida unidad de la πόλις es más profundo, en cuanto que, ante la decisión de boyeros y pastores en asamblea (ἔδοξε es el verbo) para dar caza a Ágave (714-723),²² las mujeres responden, armadas (ὤπλισμέναι) con los tirsos en sus manos, con un intento de descuartizamiento de esta avanzada masculina (άνδρῶν) que termina dándose a la fuga (731-736). Una *stásis* que se agudiza al punto de que el combate de tirsos contra lanzas y escudos es una guerra entre mujeres (γυνάϊκες) y varones que corren desesperados a las armas (ὄπλων) para ser finalmente puestos en fuga (758-764, 798-799).

Así, todos los rasgos de la violencia que se cierne sobre Tebas, que Penteo asume como exteriores al cuerpo cívico viril, terminan por afectarlo desde su propio interior. Cuando Penteo, autoproclamado todopoderoso (505: κυριώτερος), sea inducido por Dioniso a travestirse, se consuma la enorme perturbación (797: πολὺν ταραξας) ya enunciada por el rey.²³ Penteo, que se ufanaba de ofrecer en sacrificio (796: φόνον) a las bacantes, acaba por sufrir él mismo un degüello sacrificial, su propio desmembramiento como una muerte sediciosa: “Su cuerpo, por el que me he fatigado en incontable búsqueda, lo traigo aquí, después de encontrarlo en los repliegues del Citerón descuartizado (διασπαρακτόν), sin hallar dos trozos en un mismo sitio, sino diseminado (κείμενον) por el bosque, difícil de rastrear (δυσευρέτω)” (1218-1221).

Charles Segal (1997: 106) ha dicho que en la imagería de *Bacantes* hay una relación implícita entre el cuerpo del rey y el cuerpo político. Por su parte, Peter Euben (1990: 44; cfr. 130-163) ha sostenido que el desmembramiento de un cuerpo político, el desgarramiento violento de un todo en partes, evoca imágenes de guerra civil, locura y muerte, identidades confundidas o perdidas. Ya no hay cuerpo político; ya no hay sujeto agente. Como dice el mensajero: “El cuerpo ha quedado diseminado..., no es fácil de encontrar” (vv. 1137-1139).

El desmembramiento de Penteo pone así de relieve el despedazamiento de un cuerpo, el estallido de sus partes. No es imposible pensar que, a partir de la exacerbación de las características del cuerpo político encarnado en el rey, se ponen de manifiesto los efectos que la *stásis* produce en el seno del cuerpo

²² A propósito de la asamblea de boyeros y pastores, Roux (1970-1972: II, 468-470).

²³ Sobre el aspecto de perturbación política de ταραξας, Chantraine (1999), *s.v.* ταρασσω. Cfr. Roux (1970-1972: II, 490-491), sobre el carácter bélico de la expresión πολὺν ταραξας ante el accionar de las mujeres, que han dejado fuera de combate a los hombres del Citerón, y la forma en que se conducen (ὥστε πολέμιοι).

ciudadano cuando se vuelve desgarradora para la *pólis*. Así, en la Atenas de fines del siglo V a. C., atravesada internamente por la guerra civil, el descuartizamiento de Penteo vendría a simbolizar la división sin sutura, la destrucción sin retorno de la figura subjetiva del rey, o, lo que es lo mismo, el estallido del cuerpo político ciudadano en uno de los momentos más trágicos de la historia de la democracia ateniense.

VIII

En griego, στάσις es un nombre ambiguo que supone estabilidad allí donde de inmediato queda connotada la fluidez, donde la solidez de un lugar o la de una postura muestran al mismo tiempo el movimiento que la horada. Retomemos a nuestros trágicos héroes Edipo y Penteo. En términos formales, como vimos, el *Edipo en Colono* parece referirse a una guerra entre Atenas y Tebas, un enemigo externo. Esta lucha gira en torno a permitir o no que Edipo ocupe el sitio que ha ido a buscar a Atenas, a partir de lo cual se despliega la trama para ver si se lo fija en un lugar o se lo mueve para que lo anterior no ocurra, es decir, darle asilo en suelo ático o hacerlo volver a Tebas. Una vez que Edipo se encuentra como suplicante en el recinto sagrado de las Euménides esperando la decisión de los ancianos, hace saber que fue Apolo quien le anunció que encontraría un refugio para huéspedes (vv. 86-90: ξενόσταςιν). Jugando con el compuesto diremos que el establecimiento del *xénos*, el huésped-extranjero Edipo, es precisamente lo que provoca la *stásis*, el conflicto trágico, en la medida en que aceptarlo en Atenas o llevarlo de vuelta a Tebas implica el despliegue de la acción dramática, con las sucesivas llegadas de tebanos, las idas y vueltas de Teseo entre la ciudad, el demo de Colono y el santuario de Poseidón, la movilización de las fuerzas de cada *pólis* y, en definitiva, el enunciado de la guerra entre atenienses y tebanos.²⁴ Es cierto que *stásis* implica la idea de permanecer en un lugar; pero esta definición derivada del sentido primero del verbo ἵστημι no debe ocultarnos las ambigüedades que la idea de *stásis* implica en cuanto que sedición o guerra

²⁴ Sófocles es el único que usa el vocablo y lo hace solo dos veces, en el *Edipo en Colono* que estamos analizando y en el *Ínaco*, cfr. 274; Radt (1999). Conocemos este último caso a partir de Julio Pólux, 9.50, que explica el sentido del término con la idea de “alojamiento para huéspedes”. Cfr. Jebb (1900: *ad loc.*); Vickers (1979: 440); Segal (1981: 365); Fialho (1996: 38); Wilson (1997: 45, 53, 73); Travis (1999: 201); Leroux (2007: 321, 337).

civil.²⁵ La cuestión parece no reducirse entonces solo a la quietud que brinda el hospedaje, como se observa a partir del uso del verbo ἵστημι y sus cognados a lo largo de toda la obra (diecinueve veces) para connotar tanto el movimiento como la detención.²⁶

Parece ser, pues, de una guerra civil extranjera, puesto que desnuda los conflictos tebanos posteriores al exilio de Edipo, pero en los que este sigue implicado, puesto que se trata de sus hijos; pero es una sedición hospedada en el interior de Atenas, en la medida en que se ha presentado allí pidiendo ser instalada. Así, ese extranjero en tierra extraña, como lo llama el coro a Edipo (v. 185), es el portador de una guerra que se moviliza en torno suyo dentro de Atenas, haciendo circular en suelo ático a los agentes del conflicto irresoluble de Tebas. En este sentido, si Edipo está entre dos ciudades, como señala Pierre Vidal-Naquet (1986: 69), en cuanto que la reflexión sobre las fronteras implica lo que separa así como lo que une, esta dimensión contradictoria que Edipo encarna jamás se resolverá bajo una identidad unívoca. Si el héroe es un nativo de Tebas expulsado de su πόλις, pero buscado por los tebanos para hacerlo volver e instalarlo en las fronteras; si es al mismo tiempo un residente colocado en suelo ateniense para que permanezca allí heroizado, pero con un estatus que conserva las ambigüedades y que puede ser visto por la exégesis moderna como un ciudadano ateniense, un meteco o un ξένος; entonces, ninguna definición alcanzará para dirimir qué es Edipo en Atenas.²⁷

Así, la presencia de los tebanos en Atenas, con Edipo entre las dos ciudades sin que este lugar de frontera reciba una resolución definitiva, es la interiorización de la *stásis* en Atenas, para volver a colocarla en el exterior a partir del comportamiento idealizado de los atenienses. ¿Hasta qué punto se la puede encubrir como una ξενόστασις? El coro de ancianos lo dice sin ambages de sí mismo y de Edipo: ambos están atravesados por la envidia, sediciones, la discordia, combates y muertes (vv. 1234-1235: φόννοι, στάσεις, ἔρις, μάχαι καὶ φθόνος).

²⁵ Loraux (2005: 113-114), sobre las miradas del filólogo, el historiador y el filósofo; *id.* (1997: 102-106).

²⁶ Cfr. vv. 11, 23, 47, 163, 175, 276, 399, 491, 560, 561, 733, 916, 1017, 1286, 1340, 1342, 1343, 1592, 1595.

²⁷ Esta cuestión forma parte de un debate a partir de una enmienda introducida en el verso 637, según la cual en vez del término ἐμπαλι, “por el contrario”, que figura en el manuscrito, se debería colocar el vocablo ἐμπολι, “perteneciente a una ciudad”, y, por lo tanto, “ciudadano”. Cfr. Vidal-Naquet (1986: 51-56, 61-63); Wilson (1997: 63-90); Kelly (2009: 78 y n. 49, 91-92, 105); Tzanetou (2012: 114-16, 127-128).

En *Bacantes*, como ya hemos indicado, Dioniso induce a Penteo a travestirse. Una vez que este adopta el aspecto femenino pregunta: “¿Tengo la postura (στάσις) de Ino o de Ágave, mi madre?”. “Creo estar viéndolas al mirarte a ti”, responde Dioniso y agrega: “Pero este rizo se ha salido de su sitio (ἐξέστηχε)” (vv. 925-928). Son sintomáticos aquí el vocablo *stásis*, cuyo sentido no se agota en la supuesta fijeza de la postura adoptada,²⁸ y el verbo ἐξίστημι, compuesto del verbo ἵστημι, en la medida en que ese rizo que a Penteo se le sale de su sitio preanuncia el movimiento futuro. Si ἵστημι puede traducirse como “establecerse” y στάσις como su nombre de acción puede entenderse como “postura”; ἐκ-ἵστημι denota pues la acción de salirse de eso mismo que quedó establecido como postura. No es inocente el uso de ambos términos, puesto que esa postura que se sale de su sitio se corresponde con la división y la duplicidad: establecerse en un lugar y al mismo tiempo salirse de él es, evidentemente, alterarse. Esta *stásis* no se enuncia como parte constitutiva de la identidad ciudadana masculina, sino como una exterioridad convenientemente colocada bajo las formas de lo femenino. Montada sobre esa perturbación que Penteo había formulado, su *stásis* deviene así la στάσις de la propia Tebas que cambia su postura y se feminiza, resquebrajando la identidad masculina y poniendo en movimiento, como el rizo que se escapa, un violento conflicto que no tardará en estallar.²⁹

IX

Si hemos reservado estas últimas reflexiones a la aparición de la στάσις en dos tragedias que ya habíamos analizado en relación con la secuencia de la guerra civil en Atenas, ha sido para destacar la manera en que el héroe trágico está constituido por la *stásis*, en la medida en que su figura resulta un operador conceptual para pensar cómo el pueblo ateniense, entendido como sujeto político, está también constituido por la división y el conflicto, de lo cual el funcionamiento de la asamblea da buena cuenta. Las formas en que los discursos piensan el advenimiento de la *stásis* nos recuerdan, a su modo, lo que Foucault criticaba en la naturalización del contrato social como garantía de armonía ante el conflicto. La στάσις muestra la situación sediciosa, la alteración de la estabilidad, la política como guerra. Por eso los griegos quisieron evitar la στάσις como condición propia de la política, viéndola como enfermedad a ser

²⁸ Sobre el sentido de στάσις en este pasaje, Roux (1970-1972: II, 532).

²⁹ Cfr. Vidal-Naquet (1986: 42): la *stásis* se interna en el rey Penteo, desdoblado entre el hoplita y la mujer.

extirpada, como claramente ha mostrado Nicole Loraux (1997: 21, 61, 103; 2005: 28, 126-127; cfr. Gallego, 2011). Este es también el imperativo de la solidez: olvidar la arena que socava permanentemente y actuar como si lo normal fuera siempre el modo pétreo de proceder. La *stásis* es la acción violenta contra lo que pretende imponerse como el natural modo de proceder, es la fluidez que se quiere hacer pasar como externa o salida de su sitio respecto de la solidez, es la arena que muestra que, en definitiva, no había piedra.

Bibliografía

- Andrade, N. (2004). “Las desventuras del *lógos* en el *Orestes* de Eurípides. El relato del mensajero en la economía de la interpretación”. En Andrade, N. (ed.), *Aventuras y desventuras de la palabra política en la Atenas clásica*, pp. 7-41. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Asmonti, L. A. (2006). “The Arginusae Trial, the Changing Role of *Strategoí* and the Relationship between *Demos* and Military Leadership in Late Fifth-Century Athens”. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 49, pp. 1-21.
- Avery, H. C. (1973). “Sophocles’ Political Career”. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 22, pp. 509-514.
- Blundell, M. W. (1993). “The ideal of Athens in *Oedipus at Colonus*”. En Sommerstein, A. H.; Halliwell, S.; Henderson, J. y Zimmermann, B. (eds.), *Tragedy, Comedy and the Polis. Papers from the Greek Drama Conference (Nottingham, 18-20 July 1990)*, pp. 287-306. Bari: Levante.
- Chantraine, P. (1999). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. París: Klincksiek.
- De Ste. Croix, G. E. M. (1956). “The Constitution of the Five Thousand”. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 4, pp. 1-23.
- Di Benedetto, V. (1992 [1971]). *Euripide: teatro e società*. Torino: Einaudi.
- Donini, G. (1986). “Sofocle e la città ideale”. *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, vol. 16, n° 2, pp. 449-460.
- Edmunds, L. (1996). *Theatrical Space and Historical Place in Sophocles’ Oedipus at Colonus*. Lanham: Rowman & Littlefield.

- Edwards, M. J. (2004). "Antiphon the Revolutionary". En Cairns, D. L. y Knox, R. A. (eds.), *Law, Rhetoric, and Comedy in Classical Athens. Essays in Honour of Douglas M. MacDowell*, pp. 75-86. Swansea: Classical Press of Wales.
- Euben, J. P. (1990). *The Tragedy of Political Theory. The Road not Taken*. Princeton: Princeton University Press.
- Fialho, M. C. (1996). "Édipo em Colono. O testamento poético de Sófocles". *Humanitas*, 48, pp. 29-60.
- Finglass, S. (2012). "Sophocles' Theseus". En Markantonatos, A. y Zimmermann, B. (eds.), *Crisis on Stage. Tragedy and Comedy in Late Fifth-Century Athens*, pp. 41-53. Berlín: De Gruyter.
- Foucault, M. (2000 [1997]). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2004 [1985]). *Discurso y verdad en la Grecia antigua*. Buenos Aires: Paidós.
- (2009 [2008]). *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Fouchard, A. (1997). *Aristocratie et démocratie. Idéologies et sociétés en Grèce ancienne*. París: Les Belles Lettres.
- Gallego, J. (2011). "Degeneraciones y regeneraciones de un cuerpo (político). Las somatizaciones de la ciudadanía en la democracia ateniense". En Calafell, M. y Pérez, A. (eds.), *El cuerpo en mente. Versiones del ser desde el pensamiento contemporáneo*, pp. 337-344. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya.
- (2012). "Los *poneroí* y la crisis de la democracia radical ateniense. La propuesta del Viejo Oligarca sobre la esclavitud del *dêmos*". En Reduzzi, F. (ed.), *Dipendenza e demarginazione nel Mondo Antico e Moderno. XXXIII Convegno Internazionale GIREA*, pp. 89-101. Nápoles: Aracne.
- Griffith, M. (2009). "Orestes and the In-Laws". En McCoskey, D. E. y Zakin, E. (eds.), *Bound by the City. Greek Tragedy, Sexual Difference and the Formation of the Polis*, pp. 275-330. Nueva York: State University of New York Press.
- Harris, E. M. (1990). "The Constitution of the Five Thousand". *Harvard Studies in Classical Philology*, 93, pp. 243-280.

- Herman, G. (2006). *Morality and Behaviour in Democratic Athens*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hunt, P. (2001). "The Slaves and the Generals of Arginusae". *American Journal of Philology*, 122, pp. 359-380.
- Jameson, M. H. (1971). "Sophocles and the Four Hundred". *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 20, pp. 541-568.
- Jebb, R. C. (1900 [1886]). *Sophocles. The Plays and Fragments, 2. The Oedipus Coloneus*. Edición, traducción y comentarios de C. Jebb. Cambridge: Cambridge University Press.
- Karavites, P. (1976). "Tradition, Skepticism, and Sophocles' Political Career". *Klio: Beiträge zur Alten Geschichte*, 58, pp. 359-365.
- Kelly, A. (2009). *Sophocles: Oedipus at Colonus*. Londres: Bloomsbury.
- Knox, B. M. W. (1985). "Euripides". En Easterling, P. E. y Knox, B. M. W. (eds.), *The Cambridge History of Classical Literature, 1. Greek Literature*, pp. 316-339. Cambridge: Cambridge University Press.
- Krentz, P. (1982). *The Thirty at Athens*. Ithaca y Londres: Cornell University Press.
- Lang, M. L. (1948). "The Revolution of the 400". *American Journal of Philology*, 69, pp. 272-289.
- (1967). "Revolution of the 400: Chronology and Constitutions". *American Journal of Philology*, 88, pp. 176-187.
- Lardinois, A. (1992). "Greek Myths for Athenian Rituals: Religion and Politics in Aeschylus' *Eumenides* and Sophocles' *Oedipus Coloneus*". *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 33, pp. 313-327.
- Leroux, G. (2007). "L'hospitalité dans l'*Œdipe à Colone* de Sophocle". En Major, R. (dir.), *Derrida pour les temps à venir*, pp. 316-337. Paris: Stock.
- Lewkowicz, I. (2004). *Pensar sin Estado. La subjetividad en la era de la fluidez*. Buenos Aires: Paidós.
- Loraux, N. (1997). *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*. Paris: Payot.
- (2005). *La tragédie d'Athènes. La politique entre l'ombre et l'utopie*. Paris: Seuil.
- Mills, S. (1997). *Theseus, Tragedy, and the Athenian Empire*. Oxford: Oxford University Press.

- (2012). “*Genos, Gennaios, and Athens in the Later Tragedies of Sophocles*”. En Markantonatos, A. y Zimmermann, B. (eds.), *Crisis on Stage. Tragedy and Comedy in Late Fifth-Century Athens*, pp. 19-39. Berlín: De Gruyter.
- Morwood, J. (2009). “Euripides and the Demagogues”. *Classical Quarterly*, 59, pp. 353-363.
- Nisetich, F. (1995). “Introduction”. En Peck, J. y Nisetich, F., *Euripides. Orestes*, pp. 3-18. Oxford: Oxford University Press.
- Osborne, R. (2012). “Sophocles and Contemporary Politics”. En Ormand, K. (ed.), *A Companion to Sophocles*, pp. 270-286. Oxford: Wiley-Blackwell.
- (1955). “The Athenian Legislation Against Tyranny and Subversion”. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 86, pp. 103-128.
- Ostwald, M. (1955). “The Athenian Legislation Against Tyranny and Subversion”. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 86, pp. 103-128.
- (1986). *From Popular Sovereignty to Sovereignty of Law. Law, Society, and Politics in Fifth-Century Athens*. Berkeley: University of California Press.
- Pesely, G. (1995). “Andron and the Four Hundred”. *Illinois Classical Studies*, 20, pp. 65-76.
- Porter, J. R. (1994). *Studies in Euripides' Orestes*. Leiden: Brill.
- Pownall, F. S. (2000). “Shifting Viewpoints in Xenophon’s Hellenica: The Arginusae Episode”. *Athenaeum*, 88, pp. 499-513.
- Radt, S. (1999 [1977]). *Tragicorum Graecorum Fragmenta, 4. Sophocles*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Rhodes, P. J. (1972). “The Five Thousand and the Athenian Revolutions of 411 BC”. *Journal of Hellenic Studies*, 92, pp. 115-127.
- Roscalla, F. (2005). *Biaios didaskalos. Rappresentazioni della crisi di Atene della fine V secolo*. Pisa: ETS.
- Rosenbloom, D. (2002). “From *Ponêros* to *Pharmakos*: Theater, Social Drama, and Revolution in Athens, 428-404 BCE”. *Classical Antiquity*, 21, pp. 283-346.

- Roux, J. (1970-1972). *Euripide. Les Bacchantes*. París: Les Belles Lettres.
- Saïd, S. (2003). “Le peuple dans les tragédies d’Euripide”. En D’Espèrey, S. E.; Fromentin, V.; Gotteland, S. y Roddaz, J.-M. (eds.), *Fondements et crises du pouvoir*, pp. 187-200. Bordeaux: Ausonius.
- Sancho Rocher, L. (1994). “*Stasis y krosis* en Tucídides (8.97.1-2)”. *Habis*, 25, pp. 41-69.
- Sealey, R. (1975). “Constitutional Changes in Athens in 410 BC”. *California Studies in Classical Antiquity*, 8, pp. 271-295.
- Segal, C. (1981). *Tragedy and Civilization. An Interpretation of Sophocles*. Norman: University of Oklahoma Press.
- (1997 [1982]). *Dionysiac Poetics and Euripides’ Bacchae*. Princeton: Princeton University Press.
- Shear, J. L. (2007). “The Oath of Demophantos and the Politics of Athenian Identity”. En Sommerstein, A. y Fletcher, J. (eds.), *Horkos. The Oath in Greek Society*, pp. 148-160. Exeter: Liverpool University Press.
- (2011). *Polis and Revolution. Responding to Oligarchy in Classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, M. (2010). *Thucydides, Pericles, and the Idea of Athens in the Peloponnesian War*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Travis, R. (1999). *Allegory and the Tragic Chorus in Sophocles’ Oedipus at Colonus*. Boston: Rowman & Littlefield.
- Tzanetou, A. (2012). *City of Suppliants. Tragedy and the Athenian Empire*. Austin: University of Texas Press.
- Vickers, B. (1979). *Towards Greek Tragedy. Drama, Myth, Society*. Londres: Longman.
- Vidal-Naquet, P. (1986). “*Œdipe entre deux cités. Essai sur l’Œdipe à Colone*”. *Mètis. Anthropologie des Mondes Grecs Anciens*, 1/1, pp. 37-69.
- Walker, H. J. (1995). *Theseus and Athens*. Oxford: Oxford University Press.
- West, M. L. (1987). *Euripides. Orestes*. Warminster: Aris & Phillips.
- Wilson, J. P. (1997). *The Hero and the City: An Interpretation of Sophocles’ Oedipus at Colonus*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Wilson, P. (2009). “Tragic Honours and Democracy: Neglected Evidence for the Politics of the Athenian Dionysia”. *Classical Quarterly*, 58, pp. 8-29.

- Wright, M. (2008). *Euripides. Orestes*. Londres: Duckworth.
- Zeitlin, F. I. (1990 [1986]). "Thebes: Theater of Self and Society in Athenian Drama". En Winkler, J. J. y Zeitlin, F. I. (eds.), *Nothing to do with Dionysos? Athenian Drama and its Social Context*, pp. 130-167. Princeton: Princeton University Press.
- (1996 [1985]). "Playing the Other: Theater, Theatricality, and the Feminine in Greek Drama". En *Playing the Other. Gender and Society in Classical Greek Literature*, pp. 341-374. Chicago: University of Chicago Press.
- Zelenak, M. X. (1998). *Gender and Politics in Greek Tragedy*. Nueva York: Peter Lang.
- Zumbrunnen, J. (2008). *Silence and Democracy. Athenian Politics and Thucydides' History*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.