

MARE NOSTRUM

Estudos sobre o Mediterrâneo Antigo



Ano 2018
Volume 9, Número 2

ISSN: 2177-4218

Uma publicação do Laboratório de Estudos sobre o Império
Romano e o Mediterrâneo Antigo - Universidade de São Paulo

MARE NOSTRUM. ESTUDOS SOBRE O MEDITERRÂNEO ANTIGO

Revista do Laboratório de Estudos Sobre o Império Romano e Mediterrâneo Antigo da Universidade de São Paulo.

LEIR-MA-USP: <http://leir.fflch.usp.br/>

V. 9, N. 2 / 2018 – Brasil

ISSN: 2177-4218

Universidade de São Paulo

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - Departamento de História

Equipe Editorial

Editor Coordenador

1. Norberto Luiz Guarinello, Universidade de São Paulo, Brasil

Editores

1. Camila Condilo, Universidade de Brasília, Brasil
2. Gustavo Junqueira Duarte Oliveira, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Brasil
3. Uiran Gebara da Silva, Universidade Federal Rural de Pernambuco, Brasil

Comissão Editorial

1. Aiste Celkyte, Utrecht University, Holanda
2. Bruno dos Santos Silva, Universidade de São Paulo, Brasil
3. Camila Aline Zanon, Universidade de São Paulo, Brasil
4. Fabio Augusto Morales, Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil
5. Gabriel Cabral Bernardo, Universidade de São Paulo, Brasil
6. Gilberto da Silva Francisco, Universidade Federal de São Paulo, Brasil
7. Ivan Matijasic, Newcastle University, Reino Unido
8. Juliana Caldeira Monzani, Universidade de São Paulo, Brasil
9. Maria Dolores Casero Chamorro, Universidad Complutense de Madrid, Espanha
10. Paloma Guijarro Ruano, Universidad Autónoma de Madrid, Espanha
11. Pedro Luís de Toledo Piza, LEIR-MA/USP, Brasil
12. Tatiana Faia, Universidade de Lisboa, Portugal

Conselho Editorial

1. Alex Degan, Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil
2. Carlos Augusto Ribeiro Machado, University of St. Andrews, Reino Unido
3. Fabio Duarte Joly, Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil
4. Fábio Faversoni, Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil
5. Gilvan Ventura da Silva, Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil
6. Ivana Lopes Teixeira, Faculdade de São Bernardo do Campo, Brasil
7. Joana Campos Climaco, Universidade Federal do Amazonas, Brasil
8. Juliana Bastos Marques, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Brasil
9. Margarida Margarida Maria de Carvalho, Universidade Estadual Paulista, Campus de Franca, Brasil
10. Tatiana Bina, LARP/USP, Brasil

Editor de Layout: Gabriel Cabral Bernardo (uirangs@hotmail.com)

Suporte Técnico: Uiran Gebara da Silva (uirangs@hotmail.com)

Responsável: Laboratório de Estudos Sobre o Império Romano e Mediterrâneo Antigo (leir.ma.usp@gmail.com)

Mare Nostrum (São Paulo) [recurso eletrônico]: Revista do Laboratório de Estudos Sobre o Império Romano e Mediterrâneo Antigo da Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de História. – v. 9, n. 2 (2018). – São Paulo: USP/FFLCH, 2018 –

Anual, v. 1, n.1 (2010) -

Semestral, v. 8, n.8 (2017-)

ISSN: 2177-4218

Modo de acesso: World Wide Web.

Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/marenostrum>>

1. História Antiga. 2. Letras Clássicas. 3. Arqueologia do Mediterrâneo.
4. Filosofia Antiga - Periódicos. I. Universidade de São Paulo.
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento
de História.

MARE NOSTRUM
ESTUDOS SOBRE O MEDITERRÂNEO ANTIGO
2018, VOLUME 09, NÚMERO 02

ISSN 2177-4218

Sumário

I. EDITORIAL	vii
---------------------------	------------

II. Debate

1. La <i>Pólis</i>, el Estado y los Ciudadanos de la Democracia Ateniense Como Una Comunidad Indivisa	
--	--

Diego Paiaro.....	1
-------------------	---

2. Com ou Sem Estado? Comentários Sobre a Organização Política e a Participação Popular no Mundo Antigo e Contemporâneo a Partir do Artigo “La <i>Pólis</i>, el Estado y los Ciudadanos de la Democracia Ateniense Como Una Comunidad Indivisa” de Diego Paiaro	
--	--

Priscila Gontijo Leite.....	40
-----------------------------	----

3. Comunidad Indivisa y Estado: Una Mirada Clastreana Sobre el Mundo Griego	
--	--

Marcelo Campagno.....	52
-----------------------	----

4. Cortando Espigas: Identidad Nacional y Mecanismos de Inclusión/Exclusión	
--	--

César Sierra Martín.....	60
--------------------------	----

5. Nós e o Outro: A Cidade-Estado e os Dilemas de Uma Política Sem Rosto	
---	--

Marta Mega de Andrade.....	70
----------------------------	----

6. La <i>Pólis</i> Griega Antigua y el Moderno Concepto de Estado	
--	--

Julián Gallego.....	84
---------------------	----

7. Comentário ao Artigo “La <i>Pólis</i>, el Estado y los Ciudadanos de la Democracia Ateniense Como Una Comunidad Indivisa”	
---	--

Norberto Luiz Guarinello.....	93
-------------------------------	----

8. Relaciones, Lógicas y Prácticas que Configuran (o Resisten) lo Estatal. Comentarios Sobre la Democracia Ateniense y la Comunidad Indivisa	
---	--

Diego Paiaro.....	97
-------------------	----

III. RESENHAS

1. Morley, N. *Classics: Why it Matters*. Cambridge: Polity, 2018. 143 p.

Juliana Bastos Marques..... 109

2. Drews, R. *Militarism and the Indo-Europeanizing of Europe*. London/New York: Routledge, 2017. 284 p.

Renan Falcheti Peixoto..... 116

3. Nelsestuen, G. *Varro the Agronomist: Political Philosophy, Satire and Agriculture in the Late Republic*. Columbus: The Ohio University Press, 2015. 316 p.

Helton Lourenço..... 126

I. EDITORIAL

O presente número da revista *Mare Nostrum* faz um esforço de promover um debate internacional regional. Isso porque, embora relativamente pertos geograficamente, parece haver pouca interação entre historiadores e classicistas atuando na América do Sul. Assim, nos propomos, de forma um tanto modesta, a oferecer uma contribuição para tentar modificar esse estado de coisas. Nesse sentido, esta edição é dedicada a um debate entre historiadores brasileiros e argentinos em torno do caráter estatal (ou não) da política no mundo antigo, particularmente no que diz respeito à democracia ateniense.

O ponto de partida da discussão é o artigo de Diego Paiaro (Universidad Nacional de General Sarmiento/Universidad de Buenos Aires/CONICET), *La Pólis, el Estado y los Ciudadanos de la Democracia Ateniense como Comunidad Indivisa*, que apresenta um robusto panorama acerca do estado atual da produção em torno do problema da relação entre a pólis e o Estado, bem como suas limitações. Feito isso, Paiaro oferece uma interpretação mais complexa e nuançada da questão, a partir da ideia do corpo de cidadãos como uma “comunidade indivisa”, em um diálogo com o trabalho de Pierre Clastres. Para Paiaro, “la *pólis* se desenvolvía de forma dinámica a través de una tensión nunca del todo resuelta entre, por un lado, las *prácticas estatales* que garantizaban la exclusión/dominación/subordinación y, por otro lado, las *prácticas contra-estatales* que las evitaban”.

A partir do texto de Paiaro, Priscila Gontijo Leite (Universidade Federal da Paraíba) estabelece relações entre passado e presente em torno dos temas da organização política e da participação popular a fim de apontar como as lições do passado podem oferecer respostas alternativas ao forte crescimento das tendências neoliberais e ultraconservadoras nas várias esferas da sociedade, bem como à grande desilusão da população em relação à política, particularmente no Brasil desde de 2016. Marcelo Campagno (Universidad de Buenos Aires/CONICET) também estabelece relações comparativas, mas entre as organizações sócio-políticas da Atenas democrática e as comunidades do Antigo Oriente Próximo. Campagno chama atenção para o uso frutífero que Paiaro faz do conceito de “comunidade indivisa” de Clastres para analisar a comunidade de cidadãos e explicar que diferenças sócio-econômicas não resultam em diferenças jurídico-políticas, produzindo homogeneidade do corpo cívico. Mas ele vai além ao sugerir que a interpretação do corpo cívico como

comunidade indivisa também historiciza a formação da comunidade de cidadãos, na medida em que a lógica de funcionamento da última remonta a um mundo anterior sem a presença do Estado. César Sierra Martín (Universitat Autònoma de Barcelona), nosso único participante fora do eixo acadêmico institucional Brasil e Argentina, inicia seu comentário na mesma linha comparativa de Leite e Campano ao ressaltar uma progressiva substituição da União Européia como entidade supranacional em prol de um retorno à Europa das nações. Tendo esse paralelo como ponto de partida, Martín reflete sobre as relações entre o conceito de “comunidade indivisa” e os problemas da identidade política autóctona e do governo tirânico atenienses.

Já comentário de Marta Mega de Andrade (Universidade Federal do Rio de Janeiro) aborda a discussão sobre a pólis e a política tendo como foco o espaço habitado. Para tanto, a autora reformula o problema dando ênfase não ao Estado, mas ao poder. Nesse sentido, Andrade aprofunda o debate da antropologia política de Pierre Clastres e oferece um caminho alternativo à compreensão do poder *não coercitivo* e de uma política sem Estado, portanto, “sem rosto”, que ela considera fundamental para o estudo das mulheres no espaço da política na pólis ateniense.

Julián Gallego (Universidad de Buenos Aires/CONICET), por outro lado, ressalta um aspecto controverso da abordagem de Paiaro, ao propor que há a presença de uma lógica estatal no próprio funcionamento da comunidade de cidadãos atenienses. Norberto Luiz Guarinello (Universidade de São Paulo), por sua vez, observa que: a cidade e o período estudados no artigo são atípicos; Atenas nunca foi uma sociedade igualitária, mesmo com a exclusão escravos, mulheres e estrangeiros; a comparação entre as lideranças políticas atenienses e as lideranças políticas das sociedades da América do Sul estudadas por Pierre Clastres não se sustenta.

O debate se encerra com a tréplica de Diego Paiaro em torno dos pontos que foram levantados sobre seu texto.

A seção reservada às resenhas conta com três contribuições. A primeira delas, feita por Juliana Bastos Marques (UNIRIO), trata da obra *Classics: Why It Matters* de Neville Morley. Ela é seguida pela resenha da obra mais recente de Robert Drews, *Militarism and the Indo-Europeanizing of Europe*, realizada por Renan Falchetti Peixoto (MAE-USP). Por fim, o volume se encerra com a resenha oferecida por Helton Lourenço (UFOP) sobre o livro *Varro the Agronomist: Political Philosophy, Satire and Agriculture in the Late Republic* de Grant A. Nelsestuen.

Desejamos a todos uma boa leitura.

II. DEBATE

LA *PÓLIS*, EL ESTADO Y LOS CIUDADANOS DE LA DEMOCRACIA ATENIENSE COMO UNA COMUNIDAD INDIVISA

Diego Paiaro¹

RESUMEN: En este artículo se analizan los recientes debates (junto con algunas de sus derivaciones) acerca de la operatividad del concepto de Estado para caracterizar a la *pólis* griega en general y a la ciudad democrática de Atenas en particular. En segundo lugar, se señalan algunos límites con los que los historiadores se han topado al intentar caracterizar, alternativamente, a la *pólis* democrática ateniense como una sociedad “con” Estado y “sin” Estado. Finalmente, se recogen los aportes de la antropología política y se exploran sus potencialidades para pensar al grupo de los ciudadanos como una comunidad indivisa en la que el poder resultaba elidido en tanto operaban diversos mecanismos que buscaban evitar el desarrollo de una fractura permanente entre gobernantes y gobernados.

PALABRAS CLAVE: Estado; *Pólis*; Atenas; Democracia; Antropología.

ABSTRACT: This paper looks at the recent controversy (with some of its ramifications) about the usefulness of “State” as a concept for the Greek *polis* in general and for the Athenian democracy in particular. Secondly, some limits of understanding Athenian democratic *polis* as a society “with” or “without” State are pointed out. Lastly, contributions from political anthropology are taken into account in order to suggest that the Athenian citizens were an undivided community in which power was elided because of the working of some devices that operated to avoid the development of a permanent breakup between rulers and ruled.

KEYWORDS: State; Polis; Athens; Democracy; Anthropology.

¹ Universidad Nacional de General Sarmiento / Universidad de Buenos Aires / Programa PEFSCEA / Instituto de Historia Antigua y Medieval “Prof. José Luis Romero” (FFyL-UBA), CONICET, Buenos Aires, Argentina. E-mail: diegopaiaro@hotmail.com

La “Crisis” del Estado y la Ciudad Griega

Si bien se trata de una temática historiográfica clásica, la cuestión del Estado y lo estatal se encuentra actualmente, y desde hace cierto tiempo, en el centro de la escena. La reflexión sobre estos temas se ve hoy en día impulsada tanto por aquellos que piensan que asistimos al crepúsculo y la extinción del Estado – o, al menos, del Estado-nación como su principal forma – como por quienes ven, por el contrario, un desarrollo exponencial de su presencia, funciones y capacidades. De acuerdo a la perspectiva de algunos pensadores, la etapa histórica actual se caracteriza – y diferencia radicalmente del pasado – por desenvolverse bajo lo que ha sido denominado como una verdadera crisis y ocaso del Estado. Como producto de la desterritorialización de la riqueza, de la pérdida del poder soberano estatal frente a los flujos financieros internacionales pero, fundamentalmente, del agotamiento del lazo social que el imaginario y la subjetividad estatal representaban, se ha planteado que, por primera vez, estaríamos en condiciones de “pensar sin Estado” puesto que el Estado – si bien no habría desaparecido como “cosa” objetiva – ya no estaría (pre)supuesto y habría perdido ese lugar de articulador simbólico que gozaba antaño (Lewkowicz, 2004). A la vez, desde perspectivas menos rupturistas, otros coinciden en que, al menos, asistimos a la desestructuración de un *tipo* particular de Estado: desde la década de 1980, el denominado Estado de Bienestar se encontraría en un proceso de retracción, desorganización y reconfiguración aún vigente e inconcluso (Offe, 1990; Jessop, 1999) que llevaría, inclusive, a la crisis por obsolescencia del Estado-nación (Ohmae, 1995) o a la pérdida y reconfiguración de algunas de sus capacidades soberanas (Sassen, 1996; Strange, 1996). Finalmente, hay quienes conciben que la pretendida pérdida del poder estatal se trataría, en verdad, de un “mito” (Weiss, 1998) y, más aún, se ha llegado a postular que asistimos a una extralimitación excepcional de las funciones y los poderes del Estado en el que el “estado de excepción” se constituiría en la norma que rige los comportamientos políticos y gubernamentales contemporáneos (Agamben, 2005).²

Más allá de estos (y otros) distintos posicionamientos, lo cierto es que, los procesos históricos y de reflexión sobre lo estatal señalados no podrían haber pasado

² Para una puesta al día de estos debates, puede ser de interés la consulta del trabajo monográfico de Portinaro (2003). El libro de Sørensen (2010) plantea un interesante balance de las controversias existentes entre las perspectivas del “repliegue” del Estado y los puntos de vistas “estado-céntricos” en la que se señalan las fortalezas y debilidades de cada postura.

desapercibidos ni dejado de impactar en las formas de hacer historia.³ La supuesta “crisis” del Estado se ha mostrado, en definitiva, como un campo fértil para su indagación histórica. No en vano, como disciplina científica, la ciencia histórica nació, fundamentalmente, como un análisis sobre los Estados, sus relaciones externas, sus evoluciones, sus diseños institucionales y sus agentes principales. Paradójicamente (o no tanto),⁴ en el ámbito de los estudios clásicos y en particular en las investigaciones sobre la *pólis* griega antigua, esta llamada “crisis del Estado” ha sido el contexto que permitió que se desarrolle en particular desde la década de 1990 un vigoroso debate acerca de cómo entender la relación entre la ciudad y el Estado, es decir, acerca de si el concepto Estado resulta útil para analizar la realidad histórica griega y si la *pólis*, especialmente la democrática ateniense, puede pensarse como una sociedad estatal o como una comunidad carente de Estado.⁵

Para el caso de las ciudades del mundo griego antiguo, debemos decir que, si bien la pregunta acerca del carácter estatal de la *pólis* no fue formulada explícitamente de modo recurrente hasta hace relativamente poco tiempo, tradicionalmente se ha pensado a éstas como sociedades estatales.⁶ La naturalización de tal operación de pensamiento llegó al punto que, comúnmente y sin mayores cuestionamientos, en el pasado pero también en la actualidad se utilizaron y se continúan utilizando términos como *Estado* o, en particular, *ciudad-estado* – inventado en 1840 por el estudioso danés Johan N. Madvig (Glassner, 2004, p. 35) – para traducir aquello que las fuentes antiguas llamaban *pólis*. En efecto, la amplia difusión del concepto de ciudad-estado – en sus distintas formas idiomáticas, inglés: *city-state*, francés: *cité-État*, alemán:

³ Cf. por ejemplo el trabajo de Campagno & Lewkowicz (2007) en el que se analiza cómo el agotamiento del Estado-nación impacta en la disolución del objeto unificado de la Historia.

⁴ Como ha afirmado Guery (1997, p. 233) en un artículo sobre cómo la “crisis del Estado” impactó en las prácticas historiadoras, “S’il existe un objet privilégié d’histoire, en ce temps de crise, c’est bien l’Etat!”. Por su parte, *Bringing The State Back In* era la propuesta, ya a mediados de la década de 1980, de Evans, Rueschemeyer y Skocpol (1985).

⁵ Al respecto, según Manville (1994, p. 28), si bien no se podría afirmar que el Estado-nación estaba desapareciendo a mediados de la década de 1990, al menos se veía sometido a una fuerte presión en un contexto signado por la globalización económica en el que las fronteras territoriales se veían desafiadas por los movimientos cada vez más acelerados de poblaciones e información. Este contexto es, de acuerdo a la perspectiva del autor, el responsable de que opere un cambio en el paradigma acerca de cómo entender a la ciudadanía ateniense. Se daría así una transición desde el viejo paradigma “moderno e inorgánico” que pensaba a la ciudadanía como un producto del ordenamiento legal y en oposición al Estado hacia un nuevo paradigma “premoderno e inorgánico” en el cual no se distingue ya demasiado la esfera pública de la privada, la sociedad del Estado y este último ya no existe como un ente abstracto y autónomo separado de la ciudadanía.

⁶ Los títulos de dos de los trabajos clásicos sobre las instituciones políticas griegas – el de Georg Busolt (*Griechische Staatskunde*, 1920-1926) y el de Victor Ehrenberg (*The Greek State*, 1960) – muestran el consenso acerca del carácter estatal de la *pólis* que se desarrolló entre los classicistas e historiadores de la Antigüedad durante el siglo XIX y buena parte del XX (Zuiderhoek, 2017, p. 151).

Stadtstaat, etc. – para referirse a las *póleis* de la Antigua Grecia marca la temprana tradición de conceptualizar a dichos agrupamientos políticos bajo el paradigma de la estatalidad.⁷ Sin embargo, es necesario plantear que en muchos casos se trataba de una operatoria dictada más por la difusión de cierto sentido común estatista que por una reflexión en profundidad sobre la cuestión.⁸ Sentido común propio de una época en la el uso de la categoría Estado se encontraba naturalizado y su aplicación a las distintas sociedades históricas generalizado (incluso allí donde se buscaba argumentar su inexistencia). Es el cuestionamiento de dicho sentido común el que, en buena medida, enmarca las actuales indagaciones acerca de cómo caracterizar a la antigua *pólis* griega.⁹

Atenas, ¿con o sin Estado?

Ahora bien, frente a ese predominio y naturalización de lo estatal, la “crisis” a la que nos hemos referido en el apartado anterior trajo aparejado el hecho de que, de

⁷ Recientemente Zuiderhoek (2017, p. 149) ha explicado esta cuestión: “This ancient view of the city (polis/civitas) as a community of citizens and their households is an uncomfortable one for modern commentators. It does not match very well the modern connotations of common political concepts (which, ironically, in their original form were actually derived from ancient city-based political thought and practice) such as, say, politics, citizenship and republic. These are all concepts which, in modern parlance, tend to be associated with the state. Indeed, so natural is this association that many historians, political philosophers and other scholars, past and present, habitually tend to assume that the ancient city must indeed have been a state of some kind. Yet the uneasiness never quite went away, and one can find it manifested in the admission, featured in virtually every modern Greek or Roman history textbook, that the use of the term ‘city-state’ (*Stadtstaat*, *cité-état*), while handy, does not quite catch what the ancients meant when they called a community a polis or a civitas”.

⁸ Al respecto, Loraux (2007, p. 251) afirmó que “Si *polis* es el nombre griego de la colectividad política, el sintagma «ciudad-Estado» es el modo de traducción para los historiadores. Sintagma delicado: al adjuntar «Estado» a «ciudad» para evitar toda confusión de la *polis* con la ciudad, que es solamente el centro urbano, el historiador intenta por lo general precisar que la ciudad griega no es un Estado sino una colectividad que se expresa bajo el modelo del *nosotros* idealmente, – y así lo espera – en la realidad. [...] Desearíamos probablemente que el historiador demasiado sereno no fuera tan ingenuo de creer que el agregado de la palabra estado pueda alguna vez ser un gesto neutro”. Cf. Osborne (1985, p. 8) que destaca el *state* de *city-state* es “misleading” y que, sin mayores especificaciones, un uso tan “innocent” dista mucho de ser claro. Como ha argumentado Gallego (2011, p. 194-197, 2017, p. 232-238), esta asociación de la *pólis* con el Estado (bajo el paradigma del concepto de “ciudad-estado”) surgía no tanto de una reflexión sobre las características estatales de la ciudad antigua (o su ausencia) sino, más bien, por encontrarse vigente y arraigado en el pensamiento y en el sentido común la idea de que el Estado constituye el factor fundamental de cohesión de las sociedades; se trataría, en definitiva, de una “condición de época” de pensar “con Estado” solo superada muy recientemente con el contexto de crisis actual que permitiría, “pensar sin Estado” (Lewkowicz, 2004). Sin embargo, lo anterior no supone que no se hayan realizado esfuerzos importantes (aunque relativamente recientes) por clarificar el uso histórico de la categoría Estado (por ejemplo, Sakellariou, 1989) y “ciudad-estado” – ver al respecto, entre muchos otros, los trabajos reunidos por Griffith & Thomas (eds. 1981); Molho, Raaflaub & Emlen (eds. 1991); Nichols & Charlton (eds. 1997); Hansen (ed. 2000 y ed. 2002) o las síntesis de Burke (1986) y Parker (2004) y la discusión heurística general planteada por Glassner (2004) –; solo nos interesa marcar aquí esta disposición casi “natural” de identificar a las *póleis* con el Estado.

⁹ En lo que sigue volvemos sobre algunas argumentaciones que hemos desarrollado más extensamente en otros lugares: Païaro (2011a, 2012a, 2014).

un tiempo a esta parte, se haya venido poniendo en entredicho, desde diferentes ángulos y a partir de diversas perspectivas, aquella identificación de la *pólis* con el Estado que por tanto tiempo había resultado “natural” y no cuestionada. En cierta medida, la perspectiva de Starr (1986, p. 36, 44-45) marca esa tensión propia de una postura transicional ya que si bien reconoce diferencias entre la *pólis* y el Estado, le resulta poco factible abandonar el paradigma estatal: por un lado, destaca que la ciudad griega antigua no constituyó nunca esa entidad abstracta que caracterizó al Estado desde Maquiavelo en adelante pero, por otro lado, considera que “one cannot avoid the term «state» in a political analysis” (p. 36) de la ciudad helena. De alguna manera, la *pólis* no se parecería al Estado pero resultaba imposible pensarla – dada su dimensión política – más allá del paradigma estatal.¹⁰

La definición aristotélica según la cual “la ciudad, en efecto, es una cierta multitud de ciudadanos [*he gàr pólis politôn ti plêthós estin*]” (*Pol.* 1274b41) o, en el mismo sentido, “la ciudad es una cierta comunidad, y es una comunidad de ciudadanos en un régimen [*koionía politôn politeías*]” (*Pol.* 1276b1-4) junto con otras afirmaciones que proponían que “los hombres son la ciudad [*ándres gàr pólis*]” (*Thuc.* 7.77.7)¹¹ se encontraban por detrás de esta dificultad de asimilar a la ciudad griega con el Estado. Ni las definiciones de Aristóteles ni la idea de que los hombres constituyen a la ciudad permiten pensar a la *pólis* como lo hacemos con el Estado moderno, es decir, como un ente abstracto, autónomo, separado de (e incluso opuesto a) la sociedad (Osborne, 1985, p. 8-9). Concebimos al Estado como a una maquinaria independiente de la voluntad, los deseos y las acciones de cada uno de aquellos que habitan en el territorio que se encuentra bajo su soberanía. Frente a los griegos que pensaban a la *pólis* bajo la idea del “nosotros”,¹² en la modernidad se identifica en el Estado a un “otro” frente al

¹⁰ Por su parte, a la pregunta acerca de qué tienen en común la *pólis* y el Estado, Meier (1985, p. 28-29) respondía que “nada, indudablemente, excluyendo el hecho de que también ella constituye una unidad política” – y aquí vemos en última instancia la dificultad de pensar la política por fuera del Estado – y, en consecuencia, proponía separar conceptualmente a la *pólis* del Estado.

¹¹ Hay una serie de otras fuentes que se expresan en un sentido similar: Alceo (112.10 LP), Esquilo (*Pers.* 349); Sófocles (*OT* 53-7); Heródoto (8.100.2). Cf. Longo (1974, 1975); Loraux (1993, p. 282-296); Canfora (1993, p. 154-157); Paiaro (2012a, p. 52-54).

¹² Anderson, G. (2009) ha argumentado en sentido opuesto al plantear que la *pólis* funcionaba y era percibida como una entidad abstracta y autónoma (*personae fictae*) a la que denomina *Demos-State* y diferencia del *dêmos* constituido por “the aggregate of living, breathing, «natural» persons who made up the actually existing *dêmos* at any given time” (p. 19). Cf. sin embargo, la postura de Buis (2015, p. 77-123) en la que se argumenta, sólidamente desde nuestro punto de vista, en contra de la idea del desarrollo de las *póleis* como “sujetos” en el sentido de personas jurídicas en el plano del derecho internacional. En la misma línea, Hansen (1989a, p. 17-21, 1998, p. 67-73) había afirmado que el término *pólis* podía ser usado para referirse a un poder público trascendente de un modo similar al que el concepto moderno de Estado es utilizado en la actualidad.

cual existen derechos específicos que protegen a los ciudadanos.¹³ Así, en el pensamiento moderno el Estado es tratado como un “dios mortal” (Hobbes, 1980. p. 141), “el más frío de todos los monstruos fríos” (Nietzsche, 1999, p. 41) y una “máquina” brutal y opresiva (Lenin, 1997). En el pensamiento griego, sin embargo, sería infructuosa la búsqueda de un imaginario parecido para referirse a la *pólis* (Anderson, G., 2009, p. 1).

Paralelamente, una línea interpretativa elaborada algunas décadas antes y vigente durante bastante tiempo partía de la idea de que lo que caracterizaba a la *pólis* era que en ella no se podía distinguir entre el Estado y la Sociedad. En este sentido, Ehrenberg (1960, p. 88) afirmaba que “the Polis was the state of the *politai*, the citizens” algo que determinaba la “identity of state and society, at least as far the citizens alone were concerned” (p. 89). Lo anterior suponía una contradicción – nunca comprendida por los griegos (Vernant, 1992, p. 57-58, n. 10) – entre el carácter unitario del Estado y la pluralidad de la Sociedad basada en una gradación de órdenes sociales heterogéneos. Siguiendo estos desarrollos, Anderson, P. (1997, p. 38) sintetizó la cuestión para la democracia ateniense de la siguiente manera:

...la naturaleza democrática de la *polis* ateniense – cuyo principio no era la representación, sino la participación directa – imposibilitaba la creación de una maquinaria burocrática capaz de someter por medio de la coerción administrativa a un extenso imperio territorial. Apenas existía un aparato de Estado separado o profesional en la ciudad, cuya estructura política se definía esencialmente por su rechazo de cuerpos especializados de funcionarios – civiles o militares – situados aparte de los ciudadanos ordinarios: la democracia ateniense significaba, precisamente, el rechazo de semejante división entre «estado» y «sociedad».

Esta indistinción entre el aparato gubernamental y el cuerpo de los ciudadanos de la *pólis* no sólo implicó un problema para la capacidad de los griegos de distinguir entre Estado y Sociedad sino que también fue de difícil aprehensión por parte de la teoría del Estado clásica (Routledge, 2014, p. 75-76). Si bien la *pólis* ateniense no habría tenido existencia más allá de la auto-organización de la ciudadanía,¹⁴ carecía de un aparato burocrático que pudiera alienar la capacidad de toma de decisiones del

¹³ Sobre la posibilidad de pensar el problema de los derechos del individuo frente al Estado en la situación ateniense: Sancho Rocher (2011a, 2011b); cf. el debate entre Hansen (1989a, 1996) y Ober (1996, p. 161-187, 2000).

¹⁴ Como ha afirmado Castoriadis (1997, p. 203), “En el mundo antiguo, no hay Estado como aparato o instancia separada de la colectividad política. El poder, es la colectividad misma que lo ejerce”.

pueblo y establecer una base independiente de intereses y capacidades y, en consecuencia, era cualquier cosa menos autónoma en el restringido sentido empírico del término, sin embargo, como ha planteado Rosenberg (1994, p. 79), “yet it talks like a state!”¹⁵

Por otro lado, en una perspectiva que buscaba proponer un esquema general de interpretación social e histórica capaz de comprender a múltiples sociedades de diversas coordenadas espaciales y temporales, Gellner (1991, p. 23-24) propuso la noción de “Estado agrario alfabetizado” en el que

la clase dirigente está formada por una pequeña minoría de la población estrictamente separada de la gran mayoría de los productores agrícolas directos o campesinos. En general, su ideología, más que atemperar, acentúa la desigualdad de clase y el grado de alejamiento del estrato dirigente. Este, a su vez puede dividirse en cierto número de capas más especializadas: guerreros, sacerdotes, clérigos, administradores, ciudadanos. [...] Debajo de la minoría horizontalmente estratificada que está en la cúspide existe otro mundo, el de las pequeñas comunidades separadas entre sí verticalmente que forman los miembros legos de la sociedad. [...] Las preocupaciones del estado no van mucho más allá de recaudar impuestos y mantener la paz...

Sin embargo, esta caracterización, sería inaplicable al “milagro” de la Grecia Antigua en tanto que allí no se desarrolló lo que denomina la “dominación militar-clerical”: las “ciudades-estado” griegas se habrían caracterizado por “un grado de diferenciación cultural horizontal bastante bajo” (Gellner, 1991, p. 28) y por ser “sociedades libres de dominación” (Gellner, 1994, p. 23; cf. Herman, 1987, p. 162-165; Morris, 1991, p. 46-49, 1997, 2009, p. 136-141; Berent 2000a, p. 259-260, 2000b, p. 16-17, 2004, p. 112-113).

Algunos autores tendieron a sacar conclusiones más radicales en relación a estas incongruencias entre la *pólis* griega antigua, las sociedades agrarias preindustriales y el concepto moderno de Estado. Por ejemplo, para Osborne (1985, p.7) si bien es cierto que Atenas “did have some sort of central government”, allí “there was no equivalent to the authority of the state, no attempt to monopolize the use of the force”, monopolio en el uso de la fuerza que es considerado como una “defining feature

¹⁵ Morris (1987, p. 3) afirma que “the ethic of a polis was almost a stateless state, autonomous from all dominant-class interests by being isomorphic with the citizen body. The citizens were the state”. Cf. Ober (1996, p. 163); Wood (1996, p. 128); cf. Rahe (1994, p. 16) para quien, directamente, “just as there was no Greek state, so there was no civil society”.

of the state”. Aquí, a pesar de no citarla directamente,¹⁶ Osborne estaba haciendo referencia a la definición clásica de Weber (1964, p. 1056-1057) – a la que Bobbio (1989, p. 91) definió como la *communis opinio* – que en gran medida constituyó el punto de apoyo sobre el que giró y continúa girando la polémica:

el Estado es aquella comunidad humana que en el interior de un determinado territorio – el concepto del «territorio» es esencial a la definición – reclama para sí (con éxito) el monopolio de la coacción física legítima. [...] El Estado, lo mismo que las demás asociaciones políticas que lo han precedido, es una relación de dominio de hombres sobre hombres basada en el medio de la coacción legítima (es decir: considerada legítima).

En un sentido similar a Osborne, aunque no descartando totalmente el uso del concepto de Estado – caracteriza a las *póleis* como Estados que son “strikingly weak” (Morris, 2009, p. 136) –, Morris (1994, p. 44) afirmó que “modern definitions of the state emphasize a central monopoly of force, but in Classical Greece this was strictly circumscribed”. Para el autor, siguiendo a Lisias (1.2), se puede pensar que la mayoría de las *póleis* permitían que los ciudadanos puedan incluso llegar a matar a otros ciudadanos para protegerse de determinados crímenes como el adulterio, el homicidio y cierto tipo de robos. Esto último se encontraba asociado al hecho de que no habrían existido en las ciudades griegas organismos de coacción permanentes con el objetivo de hacer cumplir las decisiones de los magistrados y desarrollar las funciones policiales. En consecuencia, “state authority rested to a remarkable extent on the willingness of individual citizens to fulfill their obligations, and did not constitute a power external to the citizens themselves”. Es posible notar cierto grado de contradicción en esta postura en la cual el monopolio centralizado de la fuerza aparece como un elemento central de la definición de lo estatal y, a la vez que se minimiza la existencia de dicho monopolio, se concluye haciendo consideraciones acerca de las particularidades de la “autoridad estatal” (cf. Berent, 2004, p. 127). Sin embargo, el desarrollo del imperio habría llevado a Atenas a convertirse en “home to a ruling elite

¹⁶ De hecho, Osborne (1985, p. 218, n. 29) lo hace a partir del prefacio elaborado por Radcliffe-Brown (1940, p. xiv) a *African Political Systems* cuando afirma que “In studying political organization, we have to deal with the maintenance or establishment of social order, within a territorial framework, by the organized exercise of coercive authority through the use, or the possibility of use, of physical force. In well-organized states, the police and the army are the instruments by which coercion is exercised. Within the state, the social order, whatever it may be, is maintained by the punishment of those who offend against the laws and by the armed suppression of revolt”. Luego referencia el trabajo de Cherry (1978, p. 411) que, piensa, inspirado en Weber.

interested in extracting taxes, maintaining the peace, and defending itself – that is, something Gellner would have immediately recognized as an agro-literate state” (Morris, 2009, p. 139).

Se podrían citar varias referencias bibliográficas (Manville, 1994, p. 23; Cartledge, 1999; Wood, 1996, p. 128; López Barja de Quiroga, 2012) de estudios que, desde hace ya cierto tiempo, cuestionan una simple identificación de la *pólis*¹⁷ con el Estado – ya hacia finales de la década de 1980, Hansen (1989a, p. 41, n. 126) afirmaba que “it is no longer fashionable to argue that the classical Greek polis was, essentially, a type of state” –¹⁸ y, es probable que la cuestión se encuentre vinculada, como ha propuesto de modo general Bobbio (1989, p. 91-92), con la definición de Estado que los investigadores toman como punto de partida:

...la cuestión de si el Estado existió siempre o si se puede hablar de Estado solamente a partir de una cierta época es un asunto cuya solución depende únicamente de la definición del Estado de la que se parte: si se da una definición amplia o restringida. La preferencia por una definición depende de criterios de oportunidad y no de verdad [...] Quien considera como elemento constitutivo del concepto de Estado un determinado aparato administrativo y la realización de ciertas funciones que solo el Estado moderno desempeña, forzosamente deberá sostener que la *pólis* griega no es un Estado, que la sociedad feudal no tenía un Estado, etcétera.

A pesar de esta (obvia) dependencia de los aspectos vinculados a la definición conceptual expresada por Bobbio, lo cierto es que, tal cual lo ha mostrado Scheidel (2013, p. 7) en un exhaustivo trabajo reciente, – más allá de la gran variabilidad conceptual que había permitido a Easton (1981) distinguir al menos 140 definiciones de Estado – los diferentes abordajes de la problemática suelen ser, en mayor o en menor medida, deudores de los postulados de Weber (que hemos citado más arriba).¹⁹ De este modo,

¹⁷ Algo similar tendió a pasar con la *civitas* romana; al respecto ver la argumentación y la bibliografía trabajada por Zuiderhoek (2017, p. 1154-1159)

¹⁸ Veinte años después, Anderson (2009, p. 1) reafirmaba esta postura para hablar de un amplio consenso: “a broad consensus does appear to have emerged in recent years. A growing number of authorities now seem prepared to agree that the political structures in Classical *poleis* cannot be considered «states» in any conventional, full sense of the term”. Cf. Harris (2013, p. 22).

¹⁹ Solo para citar algunos ejemplos: Sanderson (1995, p. 55-57) define al Estado como “a form of sociopolitical organization that has achieved a monopoly over the means of violence within a specified territory” (p. 56), monopolio que no debe ser necesariamente absoluto pero sí suficiente para evitar las rebeliones contra el poder. Para Tilly (1993, p. 20) define a los Estados “como organizaciones con poder coercitivo, que son diferentes a los grupos de familia o parentesco y que en ciertas cuestiones ejercen una clara prioridad sobre cualquier organización dentro de un territorio”. Mann (1991, p. 64), partiendo

All these definitions coalesce around a number of key features: centralized institutions that impose rules, and back them up by force, over a territorially circumscribed population; a distinction between the rulers and the ruled; and an element of autonomy, stability, and differentiation. These distinguish the state from less stable forms of organization, such as the exercise of chiefly power. (Scheidel, 2013, p. 7)

Ahora bien, una serie de trabajos a cargo de Berent²⁰ (1996, 1998, 2000a, 2000b, 2004, 2006) constituyen la crítica más sistemática y radical a la identificación de la *pólis* (y en particular de la ciudad democrática ateniense) con el Estado. Lejos de poder ser aprehendida por el concepto de Estado, para este autor la *pólis* se asemejaba a lo que los antropólogos definen como una “comunidad no estatal” (*stateless community*).²¹ Este tipo de comunidad se caracterizaría, haciendo un negativo de la definición de Estado de Weber que hemos citado más arriba, por la ausencia de una institución o clase que sea capaz de monopolizar los medios de coerción y el uso de la violencia: dicha violencia, en definitiva, se encontraría distribuida de modo más o menos equitativo entre los miembros armados o potencialmente armados de la sociedad.²² Para Berent, entonces, la cuestión primordial es la carencia de un aparato coercitivo: al no disponer las *póleis* de un ejército movilizado permanentemente, las milicias de ciudadanos no podían utilizarse para tareas de control social interno. Solamente las tiranías las utilizaron como fuerza policial y por ello constituirían un

de Weber, propone que “el Estado es un conjunto diferenciado de instituciones y de personal que incorporan la centralidad, en el sentido de que las relaciones políticas irradian hacia afuera para abarcar una zona territorialmente demarcada, sobre la cual reivindica el monopolio de la formulación vinculante y permanente de normas, respaldado por la violencia física”. Cf. *inter alia* Morris (1991, p. 40-41); Haldon (1993, p. 32-33); Hansen (2000, p. 13); Goldstone & Haldon (2009, p. 6). El caso de Silver (2015, p. 4) es bastante particular ya que se diferencia al separarse del paradigma weberiano y adoptar una perspectiva de la economía neoclásica al definir al Estado como una empresa (*firm*): “«state» is defined as a specific kind of organization (a firm). Unlike mainly nonempirical approaches, the «state as a firm» perspective utilizes a neoclassical economic analysis with measurable demographic independent/explanatory variables to *predict* when states will be desired, formed, divided and discarded”.

²⁰ Basados principalmente en su tesis doctoral dirigida por Cartledge (1999): *The Stateless Polis: Towards a Re-Evaluation of the Classical Greek Political Community* (Cambridge, 1994).

²¹ Se trata, ciertamente, de una perspectiva muy polémica que ha cosechado un abanico de posicionamientos que van desde los adherentes totales o parciales a los detractores acérrimos. Ver, entre muchos otros, Cartledge (1999, 2005, 2009, p. 13-14); Faraguna (2000); Hansen (2002); Grinin (2004); van der Vliet (2005, 2008); Herman (2006, p. 216-257); Miyazaki (2007); Anderson (2009); Harris (2013, p. 21-59); Gallego (2017, p. 19-22).

²² Berent (1996, p. 37, 1998, p. 333, 2000a, p. 258, 2000b, p. 2, 2004, p. 107-108, 2006, p. 141) refiere a los postulados tanto de Gellner (1991, p. 15-7) como la clásica distinción hecha por Fortes & Evans-Pritchard (1940, p. 5-6) entre sociedades estatales y no estatales para el estudio antropológico de las poblaciones africanas. Cf. Anderson (2009, p. 3-4) quien critica a Berent al considerar que realiza una lectura incorrecta de la definición weberiana al confundir el monopolio efectivo en el uso de la fuerza con la pretensión del Estado de retener para sí mismo la capacidad legítima de autorizar su uso; en el mismo sentido, Ismard (2014, p. 507, n. 12).

intento de centralizar los medios de coacción, es decir, de crear un Estado (cf. Morris, 1991, p. 48: “tyranny was the antithesis of the polis. It is no accident that most tyrants are credited with centralizing state power”; Finley, 1986, p. 33). Esta falta de instituciones centralizadas que hayan sido capaces de disponer del uso de la fuerza para ejercer la regulación social tendría como consecuencia directa que las *póleis* hayan tenido que recostarse en sus ciudadanos (*polítai*) “privados” para el desempeño de aquellas tareas que constituirían las específicas del Estado. Frecuentemente, entonces, las ciudades habrían confiado en la iniciativa “privada” (*self-help*) de sus ciudadanos (apoyados por amigos, vecinos y familiares, pero no por funcionarios estatales) para investigar, detener, enjuiciar e imponer las decisiones de los tribunales.

Creemos importante detenernos en algunos aspectos de estos planteos que resultan de interés. En primer lugar, la pretendida debilidad del aparato coercitivo. Finley (1986, p. 32-33) se encargó de sintetizar la cuestión general para la ciudad antigua:

Toda actividad militar representaba poder en su sentido estricto de fuerza, ejercitado fuera. Nuestro interés, sin embargo, se concentra principalmente en el funcionamiento interno del estado. ¿Qué poder tuvo para hacer cumplir sus decisiones en los numerosos campos del comportamiento para los que estableció leyes? La antigua ciudad-estado no tuvo más policía que un relativamente pequeño número de esclavos, propiedad del estado, a disposición de los distintos magistrados, desde los arcontes y cónsules hasta los inspectores del mercado [...] Pero – y esto es crucial y excepcional – el ejército no estaba disponible para los deberes policiales a gran escala, hasta que la ciudad-estado fue substituida por una monarquía.

Herman (2006, p. 229; cf. 1994, p. 114) se propuso examinar el tema en profundidad para el caso de la democracia ateniense. De acuerdo a su análisis, quienes en la ciudad democrática desarrollaban tareas de tipo coactivas eran: los nueve arcontes y el secretario de los *tesmótetas*; los Once (*héndeka*) guardianes de la prisión y verdugos encargados de las ejecuciones; y, los denominados “arqueros escitas”. Bajo la autoridad de los pritanos, estos últimos son referidos en la documentación como *toxótai* (“arqueros”, por su armamento), *Scýthai* (“escitas”, por su supuesto origen, a pesar de que su homogeneidad étnica no se puede afirmar de forma absoluta)²³ o

²³ De hecho, podría tratarse de una denominación tendiente a marcar su valoración negativa. Cf. Ismard (2015, p. 77); Lissarrague (1990, p. 130). El fragmentario *Los Escitas* de Sófocles podría haber tenido alguna influencia en la construcción arquetípica del escita como “otro”.

speusínioi (por su fundador, Speusinos).²⁴ Si bien es discutida la fecha exacta de su introducción – ya que tanto Andócides (3.3-7) como Esquines (2.172-4), que se basa en él, presentan serios problemas cronológicos –, sabemos que el cuerpo se constituyó a partir de una compra realizada por la ciudad entre el fin de las Guerras Médicas (479) y la Paz de Calias (449).²⁵ En tanto es seguro que en su origen fueron trescientos, resulta probable que su número haya aumentado hacia finales del siglo V llegando a los mil o mil doscientos miembros.²⁶ Dotados de distintas armas como el látigo, el arco y, posiblemente, un pequeño puñal, estos esclavos a los que el escoliasta de *Los Acarnienses* de Aristófanes denominó como *demósioi hyperétai, phýlakes tou ásteos*²⁷ [“esclavos públicos, guardianes urbanos”] disponían de una importante capacidad coercitiva. Esta, se encontraba al servicio de llevar a cabo su principal *métier*: mantener el orden en las asambleas, los tribunales y demás reuniones públicas en el ágora; su participación en garantizar el cumplimiento de la ley, los arrestos de los criminales y el ejército es más discutida.²⁸

Ante un aparato coercitivo rudimentario dadas las dimensiones de la población ateniense,²⁹ la cuestión que aparece inmediatamente es acerca de cómo hacía la *pólis* para que sus decisiones y leyes fueran respetadas, es decir, cómo se llevaba a cabo aquello que los especialistas del ámbito anglosajón denominan *law enforcement*. Por supuesto que la evasión se puede rastrear en la documentación;³⁰ sin embargo, ¿por qué los condenados a la pérdida de sus propiedades, al exilio y hasta a la muerte

²⁴ Pólux (8.131-2); Suda (s.v.: *toxótai*); Focio (s.v.: *toxótai*) y el esolio a Aristófanes (*Ach.* 54).

²⁵ Al respecto, ver el completo tratamiento del tema por Couvenhes (2012). Cf. Hall (2006, p. 232-233); Ismard (2015, p. 77).

²⁶ Para el número de mil: Suda (s.v.: *toxótai*) y el esolio a Aristófanes (*Ach.* 54). Cf. Jacob (1928, p. 64-72); Hall (2006, p. 233); Tuci (2005, p. 376); Couvenhes (2012, p. 103); Ismard (2015, p. 77).

²⁷ Escolio a Aristófanes (*Ach.* 54).

²⁸ Cf. Berent (1996, p. 41); Hunter (1994, p. 143-149); Allen (2000, p. 40-46); García (2006, p. 201-216). Hansen (1991, p. 124) ha propuesto que los arqueros escitas no pueden asimilarse a una policía en el sentido moderno del término. Cf. las críticas de Grinin (2004, p. 127) y van der Vliet (2005, p. 128) así como también la respuesta de Berent (2006, p. 145). Sobre diversos aspectos del cuerpo de arqueros escitas ver: Plassart (1913); Jacob (1928, p. 64-73); Hall (1989); Lissarrague (1990, p. 125-127); Tuci (2004, 2005); Couvenhes (2012); Pritchard (2018); Ismard (2014, p. 521-523, 2015, p. 74-79). Sobre los Once debemos decir que cumplían con las características de la mayoría de las magistraturas en tanto se trataba de un cargo anual, que se elegía a través de un sorteo entre los ciudadanos y que debían rendir cuentas al final del mandato. Su función consistía en ejecutar a los *kakoûrgoi*, esto es, ladrones, asaltantes y otros delincuentes que eran sorprendidos *in fraganti* y confesaban. Generalmente no realizaban arrestos por iniciativa propia, no podían traspasar propiedades de ciudadanos e incluso, podían ser sentenciados a muerte: Hansen (1976, p. 9-25); Christ (1998, p. 528); Berent (1996, p. 41, 2000a, p. 261, 2004, p. 139, 2006, p. 145-146); García (2006, p. 90-96); Reiss (2007, p. 49-50, n. 1).

²⁹ Herman (2006, p. 232) estima – contabilizando solamente 300 arqueros escitas – que había una *ratio* de un agente capaz de ejercer la coerción cada 781 habitantes. Cf. Berent (2000a, p. 261, 2004, p. 115).

³⁰ Se puede traer a cuenta al respecto la fuga de Alcibiades relatada por Tucídides (6.61.6-7) y el caso contrario de Sócrates que conscientemente opta por evitar la evasión como vemos en Platón (*Cri.* 50a).

aceptan ese destino y no se resisten? ¿por qué los miembros de la aristocracia no movilizaron un “ejército privado” a partir de sus riquezas, familiares, amigos, clientes, y relaciones de *xenia* para hacer frente a tan, aparentemente, endeble aparato coercitivo?³¹ Al respecto, Finley (1986, p. 40) había evocado la propia legitimidad del sistema democrático a lo que puede sumársele el consenso entre los ciudadanos (*homónoia*) y las presiones morales que ejercía la comunidad contra aquellos miembros que vulneraban las leyes de la ciudad (Ober, 1989, p. 297-300). Sin embargo, se trata de elementos que, si bien son importantes, también resultan insuficientes (Herman, 2006, p. 233-234), en particular cuando, como ocurrió con cierta frecuencia, las condenas, en particular las que recayeron sobre los políticos atenienses, resultaban ser injustas (Knox, 1985).

Por tanto, junto a las limitadas instituciones *específicas* dedicadas al control social existían otros mecanismos que *ocasionalmente* y de modo no permanente estaban a disposición de la *pólis* para ejercer la coerción y cumplir con las tareas “estatales”. Nos referimos, en primer término, al denominado *self-help*, *self-defense* o *voluntary prosecution* por los autores de lengua inglesa.³² Con estos conceptos se definen las acciones a partir de las cuales alguien de forma unilateral y sin que medie la intervención de un tribunal, busca satisfacer un derecho o ejecutar una pena contra la persona o la propiedad de otro individuo. La ausencia de un sistema público de fiscales (Osborne, 1985, p. 7) y de una fuerza policial orientada a asegurar el cumplimiento de los *nómoi* hizo necesario que exista un alto compromiso por parte de los ciudadanos a la hora de iniciar, conducir y ejecutar las acciones legales ayudados de manera informal por parientes, amigos y vecinos.³³ La oratoria forense constituye un buen reservorio de este tipo de procedimientos. Siguiendo el trabajo reciente de Harris (2013, p. 21-59) – y sin que ello implique aceptar su posicionamiento en relación

³¹ Dos de los estrategos de la batalla de las Arginusas deciden no volver a Atenas; otros seis son juzgados y condenados a muerte. Cf. Jenofonte (*Hell.* 1.7.34); Diodoro Sículo (13.101-3).

³² Berent (1996, p. 40, 1998, p. 335, 2000a, p. 261, 2000b, p. 7, 23, 2004, p. 110-111). Cf. Hansen (1976, p. 9-25); Lintott (1982, p. 26-28); Osborne (1985, p. 7); Rihl (1993, p. 86-87); Hunter (1994, p. 149-151); Christ (1998, p. 521-531); Riess (2007, 49-57); Harris (2007, 2013, p. 21-59); Lanni (2015).

³³ Según Demóstenes (21.223-4), la fuerza (*iskhýs*) de las leyes, su poder (*dýnamis*), reside en el apoyo que ellas deben recibir de parte del *dêmos* para ser todopoderosas (*kyríous*) y ayudar a quien las necesita. En el mismo sentido se entiende por qué para Aristóteles (*Pol.* 1269a20-3) la fuerza de la ley (*nómos iskhýn*) proviene del hábito o la costumbre (*éthos*) que se establece a través de mucho tiempo (*dià khrónou plêthos*). Ober (1989, p. 300-301) propone que, en Atenas, las leyes nunca tuvieron un carácter “abstracto”. Según Berent (1996, p. 47-49, 1998, p. 358-359, 2000b, p. 13-14), por las mismas razones, las leyes en Platón (*Crit.* 51e) “ruegan”, “persuaden” pero no “comandan”. Es por esto que en una situación imaginada por Aristófanes (*Eccl.* 755 y ss.) aparece como alternativa no cumplir con “la ley que se había votado [*katà toùs dedogménous nómous*]” sin que esto pareciera traer mayores consecuencias para el infractor (855 y ss.).

a la cuestión del Estado y la *pólis* – se puede afirmar que, si bien los ciudadanos “privados” podían desarrollar ciertas y limitadas tareas vinculadas a la coerción,³⁴ se debe reconocer que éstas estaban reguladas por la *pólis*, o mejor aún, por la comunidad de los *polítai*, que podían tanto intervenir a través de los magistrados como así también juzgar lo actuado con posterioridad. Este tipo de acciones no eran arbitrarias ni el fruto de la mera voluntad o capricho del individuo ya que siempre se realizaban teniendo en cuenta las leyes, las restricciones que estas imponían y las costumbres de la comunidad.³⁵ También es importante notar que no es cualquier individuo quien puede desarrollar tareas coactivas sino que son fundamentalmente los ciudadanos, es decir, aquellos que forman parte de la comunidad política en tanto *polítai*.

Por otro lado, no era solamente de esa manera que la ciudad democrática aseguraba su orden interno. Es de suponer que cuando, ocasional o excepcionalmente, una amenaza seria al orden establecido aquejaba a la ciudad, era bastante limitado aquello que podría haber hecho un ciudadano aisladamente, aunque, la ley citada por Andócides (1.96-7) habilitaba la práctica del asesinato preventivo contra quienes aspiraran a la tiranía o intentaran desestabilizar el poder del *dêmos*.³⁶ En estos contextos de fuerte tensión social, la ciudad podía llegar, incluso, a movilizar militarmente a los ciudadanos, especialmente a los hoplitas, para actuar no contra un enemigo exterior sino contra algún intento de desestabilizar el orden político de la ciudad. No queda duda de que, los hoplitas del ejército constituían el colectivo que mayor poder de coerción podía concentrar superando a cualquier otro agrupamiento que se le pueda oponer dentro de la *pólis* (Herman, 2006, p. 240-242).³⁷ El contexto del año 415 constituye un escenario ideal para entender la cuestión ya que frente a una amenaza (o supuesta amenaza) al orden político, los magistrados actúan y convocan al

³⁴ Pero a la vez el ciudadano podía recurrir a los tribunales y, como vemos en Demóstenes (21.76), no actuar guiado por la ira (*metà tês orgês*).

³⁵ Creemos, con Berent (2004, p. 128-129, 2006, p. 157-158) que esto no debe necesariamente indicar estatalidad como parece proponer Hunter (1994, p. 187): “For individual acts of self-regulation were neither arbitrary nor capricious. They must respect certain broad rules laid down by the state”. Cf. Reiss (2007, p. 54) para quien desde Dracón en adelante “the subordination of self-help to the judicial process is clear”; Herman (2006, p. 237); Harris (2007, 2013, p. 21-59); Lanni (2015).

³⁶ Incluso en ese contexto, la acción no era arbitraria ya que quien la ejecutara debía hacerlo públicamente e incluso podía, posteriormente, ser escrutado por los jurados y condenado. Cf. Herman (2006, p. 235-7).

³⁷ Cf. sin embargo lo que creemos que es una distorsión interesada de Viejo Oligarca (1.2). Según el autor del panfleto oligárquico, los pobres (*hoi pénetes*) y el *dêmos* que hacen funcionar las naves “rodean a la ciudad de más fuerza que los hoplitas, los nobles y las personas importantes”. No cabe duda de que el armamento, entrenamiento, experiencia y versatilidad hacían de los hoplitas una fuerza sin par en la ciudad.

ejército para defender a la democracia.³⁸ En el mismo sentido se debe destacar que los golpes oligárquicos del 411 y 404 debieron traer hoplitas desde otras ciudades o bien haber desarmado a los atenienses para triunfar.³⁹ Lo anterior nos muestra que *en última instancia* y cuando la situación lo ameritaba, los ciudadanos-soldados⁴⁰ funcionaban como un colectivo capaz de ejercer una capacidad de coacción que se imponía para garantizar el orden social y político. El hecho de que los atenienses no se encontraran movilizados militarmente de forma constante, no nos debe hacer perder de vista que en ciertas ocasiones cumplían las tareas esenciales de y necesarias para todo Estado.⁴¹ Sin embargo, no se debe pensar que se trataba de una *institución* que *existía* para el ejercicio de la coerción; más bien, se trataba de una *comunidad* de ciudadanos que se (auto)*organizaba* para su propia protección y regulación social.

Comunidad Indivisa y Poder Elidido: La Antropología Política en la Atenas Democrática

Ahora bien, en el apartado anterior hemos podido notar cómo las particularidades de la organización de la ciudad democrática, hacen que esta sea un objeto de difícil aprehensión por parte de las clásicas teorías del Estado lo que, finalmente, determinó que los investigadores tiendan a ver frecuentemente en Atenas a un Estado con características peculiares, excepcionales, o un Estado “incompleto” o, directamente, como una sociedad carente de Estado. A la vez, el análisis de esa

³⁸ La *pólis* habilitó mecanismos para las denuncias, los arrestos y la vigilancia de la ciudad (Thuc. 6.27) y los magistrados convocaron a los generales y el ejército: Andócides (1.45); Tucídides (6.61.2). Cf. Finley (1986, p. 36); Herman (2006, p. 253-254). En relación a la cuestión de la disponibilidad de armas para los ciudadanos atenienses, Herman (1994, 2006, p. 239-240) infiere a partir de Tucídides (1.5.3, 6.3) que podría existir cierta prohibición de llevar armas para la gente común (principalmente aquellas utilizadas para la autodefensa: *sídera*) aunque es seguro que los hoplitas (entre 18.000 y 25.000 para el 431) disponían en su casa del armamento pesado (*tà hópla*). Rihll (1993, p. 87) destaca a su vez que las armas en poder de los ciudadanos no eran inferiores en cuanto a tecnología o efectividad a las detentadas por las “organizaciones coercitivas del Estado”. Cf. Finley (1986, p. 37).

³⁹ En el mismo sentido habría operado Pisístrato quién, según Aristóteles (*Ath. Pol.* 15.2-3), luego de obtener dinero y contratar soldados a sueldo (*stratiótas misthosámenos*) quitó las armas a los ciudadanos (*parelómenos tou démou tá hópla*). Por su lado, los Treinta (*Arist. Ath. Pol.* 37.2; *Xen. Hell.* 2.3.20; *Lys.* 12.95) actuarían de modo análogo. Se debe recordar que para Aristóteles (*Pol.* 1311a 11-12) una de las características de la tiranía era desarmar al *dêmos*. Cf. Berent (1998, p. 338); Herman (2006, p. 242-245) y Loraux (2008, p. 75 y 80) que a la vez destaca el papel de los hoplitas en las restauraciones de la democracia.

⁴⁰ Nuestra propuesta difiere en un pequeño matiz de la de Herman (2006, p. 254) para quién “the hoplite army acts as a backup to the routine coercive agency”. Creemos que no se debería, en estos casos, pensar al ejército como una “institución” que actúa en un momento de crisis ya que, como plantea Finley (1986, p. 37), estamos frente a ciudadanos que voluntariamente responden al llamado de la ciudad. Lo anterior se relaciona con el hecho de que no se pueda separar claramente participación militar de participación política.

⁴¹ En este sentido, Rihll (1993, p. 86) dirá que se trata de una sociedad “in wick the citizens contitute the strongest coercive force in the state”.

organización de la ciudad democrática nos permitió postular la posibilidad de pensar al conjunto de los ciudadanos como una *comunidad* que se (auto)organizaba como instancia superior – es decir, sin arreglo a un “otro”, grupo, clase, institución, etc. por fuera y por encima de ella misma – para garantizar el orden social existente.⁴² La forma “privada” en la que en algunos contextos aparecía la coerción – que, recordemos, se encontraba regulada, limitada e incluso juzgada por los ciudadanos en tanto comunidad – no debería hacernos perder de vista este elemento que consideramos vital.

Resulta entendible, entonces, el hecho de que, como se ha pensado frecuentemente y hemos tratado en el apartado anterior, el Estado no haya aparecido en el contexto de la *pólis* como una entidad abstracta que se sobre imponía a la sociedad sino que se encontraba consustanciado con el cuerpo político, con la comunidad de los *polítai* atenienses (Ehrenberg, 1960, p. 88; Vernant, 1992, p. 57-58, y n. 10; Anderson, P., 1997, p. 38; Rosenberg, 1994, p. 79; Routledge, 2014, p. 75-76). En la ciudad democrática, como lo ha propuesto Castoriadis (1997, p. 203), no existía el Estado “como instancia separada de la colectividad política” y el poder “es la colectividad misma que lo ejerce”. Para evitar los callejones sin salida, conviene pasar de un análisis centrado en la materialidad del Estado, sus monopolios, capacidades, instituciones, elementos, etc. a uno volcado a la indagación de sus funciones, lógicas y prácticas ya que este cuenta, desde nuestro punto de vista, con la ventaja de poder abordar la cuestión desde una perspectiva histórica mucho más dinámica y alejada de las opciones binarias del “con” o “sin” Estado. En este sentido, creemos posible plantear una interpretación de la dinámica de la *pólis* democrática a partir de una doble lógica.

En primer término, la comunidad cívica se situaba como externa, separada y jerárquicamente diferenciada de quienes no contaban con derechos de ciudadanía. Éstos se encontraban sometidos al control del conjunto de los ciudadanos que, colectivamente, controlaban la capacidad de ejercicio de la coacción a pesar de que ésta haya sido frecuentemente ejercida de forma “privada”. Por ejemplo, en relación al caso de los esclavos conviene citar un pasaje de Platón (*Rep.* 578e):

⁴² El propio Berent (2000a, p. 264) llega a reconocer que “in a certain sense the citizens did have a monopoly on the application of physical force”.

-...si alguno de los dioses sacara de la *pólis* [*tês póleos*] a uno solo de esos hombres que poseen cincuenta esclavos [*andrápoda*] o más, con su mujer e hijos, y lo pusiese con el resto de su patrimonio y de los sirvientes [*tôn oiketôn*] en un desierto donde ningún hombre libre [*tôn eleuthéron*] pudiera acudir en su auxilio [*boethésein*], ¿cuál piensas que sería el temor que lo asaltase, y cuán grande, de que él, sus hijos y su mujer perecieran a manos de los esclavos [*tôn oiketôn*]?

-El más grande, opino.

En este corto fragmento de diálogo aparece claramente sintetizado de qué manera el conjunto de la ciudadanía operaba como protección (y control) del *polítes* frente a los esclavos en tanto la vigilancia “privada” del amo se encontraba respaldada por el resto de la comunidad. Como afirma Glaucón (578d), “toda la ciudad [*pâsa he pólis*] va en auxilio [*boetheî*] de cada uno de estos individuos [*tôn idiotôn*]”. También en Jenofonte (*Hier.* 4.3) leemos que “los ciudadanos [*polítai*] se defienden mutuamente [*doruphoroûsi mèn allélous*] de los esclavos [*epì toûs doúlos*] prescindiendo del salario [*áneu misthoû*]”. El hecho de quienes puedan “defenderse mutuamente” o esperar la ayuda “toda la ciudad” sean los ciudadanos no es menor ya que expresa una clara escisión en la sociedad ateniense dejando de un lado a los que ejercen el control (sea privada o colectivamente) y del otro, a quienes lo padecen.⁴³ Es esta situación la que llevó a algunos autores a esgrimir el concepto de *citizen-state* en tanto la ciudad monopoliza el uso de la fuerza a través de sus ciudadanos frente a los no ciudadanos (Runciman, 1990; cf. Hansen, 1993).⁴⁴

Pero si, por un lado, resulta claro que la comunidad de los ciudadanos encontraba maneras de garantizar el sometimiento de los excluidos del cuerpo cívico, por otro lado, la *pólis* no se erigió como un Estado para asegurar el dominio de unos ciudadanos sobre otros. Nuestro postulado consiste en pensar que allí, en las relaciones entre los *polítai*, operaba una lógica radicalmente distinta; esto es, una lógica similar a la que describe Clastres (2001, 2008; cf. Campagno, 1998, 2014)⁴⁵ para las sociedades

⁴³ Nuestra interpretación se opone aquí a la de Berent (2004, p. 133, cf. 1998, p. 338, 2000a, p. 264-266, 2004, p. 133-134, 2006, p. 144-145, 154-155) cuando afirma que “in a sense the citizens «ruled» the slaves, their «rule» was applied by non-state mechanism” en tanto no era mediado por un aparato coercitivo. Desde nuestra perspectiva, si hay gobierno de unos sujetos sobre otros, dominadores y dominados, estamos frente a una situación no posible de ser pensada en condiciones no estatales (Clastres, 2001, p. 112, 158, 201).

⁴⁴ Cf. Morris (1991, p. 48, 2009, p. 136-141); Herman (1987, p. 162-165); Gellner (1991, p. 28, 1994, p. 23); Berent (2000a, p. 260, 2000b, p. 16-17, 2004, p. 112-113).

⁴⁵ Hace ya algún tiempo, Loraux (2007, p. 43) había planteado que aquel historiador de la Grecia antigua se sentirá “como si estuviera en tierra conocida” cuando lea al antropólogo francés. A pesar de ello, lo

primitivas, es decir, la de una “sociedad contra el Estado” en donde se aplican constantemente mecanismos para evitar la diferenciación y subordinación, en nuestro caso, de unos ciudadanos por otros. Dicha lógica operaría de forma estrictamente circumscripita al grupo de los ciudadanos ya que pensamos que, en términos generales, la sociedad ateniense no cumplía con las condiciones de lo que para Clastres (2001, p. 111-112, 115, 122, 143, 158, 175-176) eran las “sociedades primitivas” en tanto “sociedades sin Estado” que no poseen “un órgano de poder político separado” ni presentan una división “entre dominadores y dominados” por lo que “son homogéneas en su ser, indivisas”. La existencia de esclavos, metecos y sometidos al imperialismo ateniense – todos ellos carentes de los derechos de ciudadanía que aseguraban la capacidad de acción política – hacen impensable a la *demokratía* bajo tal modelo. Sin embargo, algunas pautas descritas por el antropólogo francés para explicar a las “sociedades indivisas” pueden ser de utilidad para aprehender lo que para nosotros es una *comunidad indivisa*⁴⁶ que carece de *dominadores* y *dominados*: nos referimos a la comunidad de los *polítai* atenienses, el cuerpo político, los sujetos que disfrutaban de modo igualitario de la ciudadanía.

Para comprender aquello que proponemos llamar *comunidad indivisa*, resulta fundamental tomar en cuenta la igualdad jurídica y política que se desarrolló entre los ciudadanos durante la democracia. Esta igualdad hizo de los sujetos habilitados para la participación política ciudadanos activos en la administración de la ciudad sin que sus diferencias sociales, económicas o familiares fueran un criterio limitante (Finley, 1986, p. 95-128; Sinclair, 1999). De este modo, se dio una situación particular dado que

cierto es que, hasta muy recientemente – Oliveira Gomes (2007), Paiaro (2011a, 2012a, 2014) e Ismard (2014, 2015) – resultaba casi imposible encontrar a Clastres citado por los especialistas de la antigüedad griega. Morris (1991, p. 49) es una muestra y, a la vez, una excepción: si bien reconoce que “to borrow Clastres’ phrase, the polis was a case of «society against the state»”, el autor no profundizó nunca esta línea interpretativa. Deben destacarse, sin embargo, los intentos de acercar los postulados de Clastres al análisis de la Antigüedad (no solo clásica) reunidos por Campagno (ed. 2014, 2014, p.17-28) recientemente.

⁴⁶ Preferimos hablar de “indivisión” y no de “unidad” puesto que consideramos que hay una voluntad activa y una conciencia por parte de esa comunidad en el sentido de rechazar y prevenir su escisión, cf. Clastres (2001, p. 202); Lefort (2007, p. 288-291, 303-7); Loraux (2007, p. 256-257). Con respecto a la idea de “comunidad”, para Clastres (2001, p. 199) la “comunidad primitiva” es “más que los grupos que reúne [familias, linajes, clanes etc.], y ese plus la determina como unidad propiamente política. La unidad política de la comunidad encuentra su inscripción espacial inmediata en la unidad de hábitat: la gente que pertenece a la comunidad vive junta en el mismo sitio [...] Esta determinación trasciende la variedad económica de los modos de producción, ya que es indiferente al carácter móvil o fijo del hábitat [...]”. Aquí vemos una analogía respecto de cómo se debería definir la comunidad de los ciudadanos, donde la característica de grupo local está presente en la apropiación del suelo – cf. las reflexiones de Padgug (1981) – pero en su aspecto político trasciende el carácter fijo y por eso resulta un lugar común la idea de que “son los hombres quienes constituyen la ciudad [*ándres gàr pólis*]”, Tucídides (7.77.7); cf. Paiaro (2012a).

entre los ciudadanos se encontraba ausente la diferenciación jurídica o política que es común, definitoria y fundamental para las sociedades precapitalistas en tanto estas suelen partir de ese tipo de escisiones para estructurarse con sus divisiones clasistas, sus relaciones de dependencia, dominación, coacción y explotación (Wood, 2000, p. 211-76; Plácido 1989, p. 66-76).⁴⁷ Al no existir puntos de anclaje capaces de articular al interior del cuerpo cívico una escisión entre dominantes y dominados (o entre quienes ejercen la coerción y quienes están sometidos a ella), queda abierta la posibilidad de analizar las relaciones entre ciudadanos valiéndose de las herramientas analíticas brindadas por la antropología política para aprehender el funcionamiento de las sociedades llamadas “primitivas”. En función de esto, analizaremos a la luz de la jefatura “salvaje”, determinados aspectos del liderazgo político en la democracia ateniense junto con los diferentes mecanismos que la *demokratía* puso en práctica para evitar la concentración del poder político, es decir, para continuar siendo una *comunidad indivisa*.

A pesar de haberse basado en la participación activa y directa de los ciudadanos en diferentes instituciones colectivas como el Consejo y los jurados pero fundamentalmente en la Asamblea,⁴⁸ un aspecto insoslayable del funcionamiento democrático en la Atenas clásica fue la existencia de diferentes “líderes políticos” o demagogos⁴⁹ que, en su gran mayoría, procedían de las familias tradicionales de la aristocracia.⁵⁰ Coexistiendo con el activismo político popular, los líderes cumplían un

⁴⁷ En Paiaro (2011b), analizamos en extenso cómo se constituye la excepcionalidad ateniense en torno a la cuestión de la coacción extraeconómica a partir de las reformas de Solón en el s. VI. Para nuestro análisis de la problemática centrado en la cuestión de la *dependencia*, la *explotación* y la *dominación*, ver Paiaro (2012b).

⁴⁸ En términos generales, véase la propuesta de Starr (1990, p. 13-31). Cf. Sinclair (1999, p. 44-47), Finley (1986, p. 135-136) y Gallego (2003, p. 95-128). La Asamblea incluso operará, en última instancia, como la manifestación concreta de la *pólis* a tal punto que, frecuentemente, el término *dêmos* – que entre otros significados designaba a los ciudadanos – es asimilado directamente a la Asamblea. Cf. Hansen (1983, p. 139-158, 1989, p. 213-218, 1991, p. 124-160); Lonis (1983, p. 105, n. 83); Ruzé (2003, p. 37-53, esp. 50-51); Plácido (1997, p. 215).

⁴⁹ El líder político es referido en las fuentes antiguas a partir de diversos vocablos: *politeuómenos*, *politikós*, *prostátes tou dêmou*, *rhêtôr*, *demagogós* etc. Véase Sinclair (1999, p. 239, n. 4); Connor (1992, p. 99-119); Hansen (1989b, p. 1-24); Ober (1989, p. 105-108). Si bien cada término tiene su propia especificidad y ninguno puede ser traducido sin problemas a la idea contemporánea de “político”, en adelante utilizaremos indistintamente algunos de ellos o sus traducciones más cercanas para referirnos a quienes, de entre los ciudadanos, se destacaban por su participación en las magistraturas, los tribunales, la Asamblea, es decir, en la vida política ateniense. Cf. Hansen (1987, p. 49-54). Con respecto a “demagogo”, lo utilizaremos de forma neutral sin tomar en cuenta su frecuente carga negativa. Cf. Finley (1981, p. 31-32).

⁵⁰ Al menos hasta la muerte de Pericles y la aparición en la escena de lo que Connor (1992) llamó “los nuevos políticos”, que procedían de sectores sociales más modestos en lo económico y menos prestigiosos en cuanto a lo familiar. Cf. Finley (1981, p. 28), Aristóteles (*Ath. Pol.* 28.1) y Rhodes (1981, p. 344-351). Algunas de las características de los “nuevos líderes” aparecen enunciadas en las fuentes: Aristófanes (*Eq.* 180-222); Eúpolis (117 *CAF*) y Aristóteles (*Ath. Pol.* 28.3-4). Para Ober (1989, p. 84-

papel de primer orden – que para Finley (1981, p. 31-32) era “estructural” del sistema político (cf. Sinclair 1999, p. 76) – aunque no ocupaban un lugar formal en el entramado institucional de la *pólis*. Pero, si el liderazgo político no se basaba en tener una posición en la estructura del Estado o en cumplir una función estatal, ¿cuál era la fuente de poder de los líderes?, o, mejor aún, ¿se podría decir que, verdaderamente, tenían tal poder? Es aquí donde la antropología política de Clastres puede ayudar a iluminar la situación.

En su análisis de la jefatura indígena, Clastres (2001, p. 112-114, 116, 123, 127-128, 144, 2008, p. 11, 26-28, 33, 41, 175-176) habla de “esa exótica particularidad de las sociedades primitivas” en las que “aquellos que llamamos líderes están desprovistos de todo poder” puesto que “no dispone(n) de ninguna autoridad, de ningún poder de coerción, de ningún medio de dar una orden”, en tanto allí “lo político se determina como campo fuera de toda coerción y de toda violencia, fuera de toda subordinación jerárquica, donde, en una palabra, no se da ninguna relación de orden-obediencia”. En virtud de ello, el líder “nunca está seguro de que sus órdenes serán ejecutadas” y “su poder depende de la buena voluntad del grupo”, voluntad a la que, por otro lado, debe someterse si desea continuar en ese lugar y no ser descartado. En síntesis, “el jefe no manda porque *no puede más* que cualquier miembro de la comunidad” y “no puede imponerla [su intención] por ningún medio a la sociedad puesto que [...] está desprovisto de poder”. A su vez, el líder indígena “debe ser generoso con sus bienes” y “sólo un buen orador puede acceder al liderazgo” en tanto “el talento oratorio es una condición y también un medio del poder político”. Si bien tal condición implica que el jefe será escuchado con más interés en virtud de su prestigio, ello no conlleva en modo alguno “poder” ya que “la palabra del jefe” no puede nunca transformarse en “palabra de mando, en discurso de poder”. Por último, si el deseo de poder del jefe se hace evidente, operan mecanismos para neutralizarlo: “se lo abandona, a veces, incluso se lo mata” (cf. Gledhill, 2000, p. 31-5, 54-8).

Si pensamos a través de estos postulados en la figura del líder político de la *demokratía* podremos ver situaciones y prácticas que funcionan bajo la misma lógica.⁵¹ Así, se puede afirmar que los demagogos estaban, en buena medida, “desprovistos de

103), la élite ateniense se adapta a la democracia y encuentra en el liderazgo de las masas un lugar para continuar participando políticamente.

⁵¹ Toda comparación tiene sus límites y nunca las situaciones son totalmente análogas. Al respecto, Loraux (2008, p. 201-217) ha hecho un elogio del anacronismo y defendido su *uso controlado*. Cf. la propuesta de Detienne (2001, 2007).

todo poder”, si entendemos tal “poder” en un sentido restringido,⁵² es decir, como la capacidad de coaccionar o ejercer la violencia para imponer un mandato y obtener obediencia. Al igual que su par salvaje, el líder político ateniense no disponía de ningún “medio de dar una orden” y se encontraba incapacitado de imponer mecánicamente su voluntad al resto ya que no contaba con ningún derecho que lo ponga por encima de los ciudadanos comunes (Ober 1989, p. 108; cf. Gil Fernández 2009, p. 77) ni disponía de aparato de coerción alguno para forzar la obediencia del *dêmos* (Berent, 2000a, p. 262, 2000b, p. 8, 2004, p. 111. Cf. Finley, 1979, p. 34-35; Rhodes, 2000, p. 467). Si bien resultó frecuente que los líderes más reconocidos ocupen diferentes magistraturas – especialmente las militares –, su actividad política no se desarrollaba principalmente desde allí, como parte de una función “administrativa” sino, más bien, encontraba su lugar en los debates que se daban en las instituciones colectivas de la ciudad, especialmente, en la Asamblea (Rhodes, 1995, p.157). Pero incluso si era seleccionado magistrado – una de las características de la democracia es que la mayoría de las magistraturas eran elegidas por sorteo –⁵³ la capacidad de mandar del líder democrático era muy limitada (tenían “very little power”, Rhodes, 1995, p. 154).

Al respecto, Finley (1986a, p. 34-35) ha hecho una interesante comparación: frente al *imperium* del que disponían algunos magistrados en la República romana y que los habilitaba a ejercer la *coercitio* contra los ciudadanos, sus pares atenienses apenas podían “multar a un tendero delincuente” pero, de ningún modo, ejercer la coerción sobre otro *polítes* (cf. Allen 2000, p. 40-45; Herman 2006, p. 229-246, esp. 238). A la vez, las características que tenían las magistraturas contribuían a delimitar el margen de acción de los magistrados: se trataba de cargos (generalmente) colegiados, de duración acotada (principalmente anual), en los que frecuentemente estaba prohibido desempeñar un segundo período, y que, finalmente, se encontraban sometidos a diferentes escrutinios de tipo judicial (Ober 1989, p. 7).⁵⁴ Es por ello que se puede hablar de un “poder ejecutivo elidido” en tanto los magistrados no se

⁵² La tradición occidental habría pensado el poder en sentido restringido en tanto inseparable de “su predicado, la violencia”, pero el poder puede tener un carácter no coercitivo según la perspectiva de Clastres (2008, p. 19-20).

⁵³ En Heródoto (3.80.6) el sorteo aparece como uno de los principios de la democracia para evitar el poder excesivo. Cf. Aristóteles (*Pol.* 1273b40-41, 1274a5, 1294b7-9 y 1317b28-30); Hansen (1991, p. 235-237); Sancho Rocher (1997, p. 184-185). Véase en los *Dissoi Logoi* (7) los argumentos aristocráticos contra la práctica. Cf. Solana Dueso (1996, p. 166-171).

⁵⁴ Para Sinclair (1999, p. 237-238) tales características hacían de unos magistrados tan importantes como los arcontes, sujetos despojados de “cualquier auténtico poder en términos de influencia política”. Para los aspectos más relevantes de las magistraturas, véase Hansen (1991, p. 225-245). Cf. Gil Fernández (2009, p. 70-71).

diferenciarían en mucho del resto de los ciudadanos (Osborne 1985, p. 9; cf. Berent 1996, p. 42-43, 1998, p. 342, 2000a, p. 260, 2000b, p. 8, 2004, p. 111). Esto era hasta tal punto así que incluso los comandantes del ejército –una de las pocas magistraturas electivas a través del voto y en las que no existían límites para la reelección (Plut. *Per.* 16.3; cf. Piérart, 1974) – tenían “un poder constitucional muy pequeño” (Rhodes 2000, p. 466). Si bien durante las campañas militares los generales podían tomar algunas decisiones por su cuenta sin necesidad de consultar a la Asamblea – y recordemos que también el jefe indígena tenía un poder “hasta absoluto a veces” en tiempos de guerra (Clastres, 2008, p. 27, cf. 177) –, constituye un dato no menor que luego se debían refrendar dichas decisiones frente al resto del *dêmos* reunido en Asamblea o en los tribunales, pudiendo los responsables sufrir alguna condena.⁵⁵

Ahora bien, esa no diferenciación jurídica y política de los líderes y este carácter limitado del poder de los magistrados determinaba que el principal *locus* de actuación política haya sido la Asamblea y, en menor medida, los tribunales y el Consejo. Esto se daba en un contexto de plena vigencia de la *isegoría*, es decir, del reparto igualitario – entre los ciudadanos – de la “palabra política”, de la capacidad de hablar y hacer propuestas en la *ekklesia*.⁵⁶ En virtud de ello – como sucede con el *big-man* de Sahlins (1972, p. 40-41) – el político en Atenas dependía de su carisma personal y de su capacidad oratoria de convencer a los *polítai* si quería ver sus pretensiones realizadas. En primer lugar, entonces, se debe decir que en Atenas un político es, fundamental y principalmente, un buen orador. Es la persuasión, la capacidad argumentativa, el modo de desenvolverse en la arena pública – especialmente en la Asamblea – lo que constituye la principal herramienta con la que cuenta un demagogo. La habilidad oratoria resultaba central en una “sociedad cara a cara”⁵⁷ en donde la

⁵⁵ Tucídides (4.65) relata cómo en el año 424 los generales atenienses pactaron un tratado en Sicilia pero al regresar a Atenas el *dêmos* condenó a dos de ellos al destierro mientras que a otro le impuso una multa. El propio Tucídides (5.26) fue desterrado por su actuación en Anfípolis. Cf. Knox (1985, p. 135, 146). De modo análogo, los jefes tupinambas tenían una autoridad “indiscutida durante las expediciones guerreras” que, por otro lado, “se encontraba sometida al control del consejo de ancianos en tiempos de paz” (Clastres, 2008, p. 27; cf. 2001, p. 113, 2008, p. 177).

⁵⁶ El término *isegoría* constituye un virtual sinónimo de *demokratía* y debe referirse conjuntamente – aunque no confundirse – con el de *parrhesía*, la libertad de “decir cualquier cosa” o el “hablar francamente”. Cf. Heródoto (5.78); Nakategawa (1988); Hansen (1991, p. 81-85); Griffith (1967, p. 115-126); Lewis (1971, p. 129-140); Raaflaub (2004, p. 96, 222-223); Ober (1989, p. 78-79, 108); Loraux (1993, p. 182-183).

⁵⁷ Finley (1979, p. 25-26, 1986, p. 109) retoma el concepto de Laslett (1956). Osborne (1985, p. 65) criticó tal caracterización para la *pólis* aunque la consideró válida para el *dêmos*. Cf. Hansen (1991, p. 60); Cohen (2000, p. 104-129) y Anderson, G. (2003, p. 2-5).

política encuentra su lugar en los espacios públicos de debate oral;⁵⁸ es por eso que un líder (*anèr demagogòs*) como Cleón es descrito por Tucídides (4.21.3) como “el más persuasivo para la multitud” (*tó pléthei pithanótatos*).⁵⁹

Pero, junto con la pericia retórica, son la generosidad y el prestigio que ella conlleva – o la “explotación del rico por la comunidad” como llama Clastres a las obligaciones económicas que el líder tiene con la colectividad – los rasgos que definen al jefe en las sociedades estudiadas por el antropólogo francés (2001, p. 111-116, 144-148, 202, 2008, p. 27-37, 175-176) y, en parte, al líder de la *demokratía*. En Atenas existían mecanismos tanto voluntarios (evergetismo) como obligatorios (liturgias) para el desarrollo de la “generosidad” de los ciudadanos “ricos” con la multitud (cf. Rhodes 1982; Plácido 2006). Si bien no podríamos afirmar sin temor a equivocarnos que dicha “generosidad” constituye una “servidumbre” como entre los jefes indígenas (Clastres 2001, p. 202, 2008, p. 28), es cierto que las cargas económicas que el *dêmos* le impone a la elite – o que algunos de sus miembros se autoimponen – eran percibidas como un sometimiento por el pensamiento oligárquico. Así, para el Viejo Oligarca (1.13), mientras que “el pueblo” (*ho dêmos*) se enriquece, con las *coregías*, *gimnasiarquías* y *trierarquías*, “los ricos” (*hoi ploúsioi*) se vuelven pobres (*penésteroi gígnontai*). (Tamiolaki, 2013) Pero ello no nos debería hacer perder de vista el carácter agonístico, competitivo y propio de la cultura aristocrática que esta forma de usar la riqueza tenía para los sectores ricos de la ciudadanía en tanto mecanismo para la obtención de estima social.

Así, las contribuciones económicas de los *plousioi*⁶⁰ repercutían positivamente en el “prestigio” y la consideración que la comunidad tenía con aquellas personas que,

⁵⁸ Finley (1981, p. 29) dirá que “por definición querer dirigir a Atenas implica la carga de intentar persuadir a Atenas y una parte esencial de ese esfuerzo está en la oratoria”. Para ello resultaba necesario que los miembros de la elite que quisieran ejercer el liderazgo tuvieran un determinado tipo de instrucción: Ober (1989, p. 156-191); cf. Kennedy (1963, p. 125-133, 154-157, 203-204). En el mismo sentido, Rhodes (2000, p. 467). Mientras, para Clastres (2008, p. 28), “el talento oratorio es una condición y también un medio del poder político” entre los líderes primitivos.

⁵⁹ Una buena síntesis sobre la importancia de las capacidades oratorias en un sistema político que privilegia la toma de decisiones en contextos de audiencias masivas se puede ver en Ober (1989, p. 104-155); cf. Finley (1979, p. 34-35). Resulta de interés la observación hecha por Rihll (1993, p. 86-88) quien, basándose en la distinción de Weber (1964, p. 938-1046) entre sociedades en las que el ejército se arma a sí mismo y sociedades en las que es el Estado el que lo hace, plantea que en las sociedades políadas prevalece la persuasión mientras que en las segundas (orientales) el poder despótico. Para Gil Fernández (2009, p. 74-76) la creencia popular en las virtudes mágicas de la persuasión (*peithó*) se encontraba detrás de la “irresponsabilidad del *dêmos*” ya que siempre que el pueblo tomaba una decisión que, con el tiempo, se mostraba errada, la responsabilidad caía sobre el orador que había hecho la propuesta en la Asamblea.

⁶⁰ Algunos aspectos económicos del liderazgo primitivo merecen ser tenidos en cuenta. Leyendo la obra de Sahlins, Clastres (2001, p. 145) afirma que el *big-man* “como no puede explotar a los otros para producir un excedente se explota sí mismo, a sus mujeres y a sus parientes: autoexplotación del *big-*

de ese modo, solventaban una serie de diversas necesidades que tenía la ciudad.⁶¹ Es innegable que quienes utilizaban una parte de su fortuna en la ciudad – o en el desarrollo de relaciones de patronazgo con sectores pobres del *dêmos* (Requena, 2013) –⁶² aparecían como “benefactores” de la comunidad y que el “prestigio” que a partir de ello se construía podía influir en su capacidad de acción política.⁶³ A pesar de ello, de ningún modo se puede decir que la posesión de ese “prestigio” implicaba o devenía en “poder” (cf. Clastres 2001, p. 114, 147). Así, más allá de la citada habilidad para la argumentación oratoria, el *rhêtor* no podía contar con que su palabra – y su política – triunfe siempre. Ello implicaba que, por más que el *lógos* del líder se haya encontrado cargado de cierto “prestigio” que le transmite su enunciante, este nunca se transformaba – como propone Clastres (2001, p. 114) para el jefe salvaje – en “palabra de mando, en discurso de poder” ya que “el punto de vista del líder sólo será escuchado cuando exprese el punto de vista de la sociedad como totalidad” (aunque pensando en Atenas deberíamos reemplazar a “la sociedad” por “la comunidad de los ciudadanos”).⁶⁴

Pero, si por un lado, todos estos elementos contribuían a elidir el “poder” de los líderes y magistrados en la Atenas clásica, por otro lado, la *demokratía* contaba con toda una serie de mecanismos que buscaban operar activamente para evitar el poder pueda ser apropiado, acumulado, concentrado. Estos mecanismos se orientaban a la

man y no explotación de la sociedad por el *big-man* que, evidentemente, no dispone del poder de obligar a los otros a trabajar para él”. Aquí el caso de líder político ateniense es diferente; si bien es cierto que se encuentra incapacitado de explotar a los miembros del cuerpo cívico, sí lo puede hacer con quienes están excluidos de él, especialmente los esclavos, sin que sea necesario el proceder a su autoexplotación o la de sus mujeres y parientes. Sobre la cuestión de la explotación y la imposibilidad de explotar a los ciudadanos, véase Paíaro (2012b).

⁶¹ Rhodes (2000, p. 469-470) sitúa a las liturgias como uno de los mecanismos informales para sustentar las carreras políticas de los miembros de la élite y destaca su carácter competitivo. Clastres (2001, p. 147) afirma que “la sociedad «ofrece» el prestigio, el jefe lo obtiene a cambio de bienes”. Estos mecanismos cumplían también la función de evitar acumulaciones de riquezas consideradas peligrosas para el sistema democrático. Cf. Finley (1986, p. 183-6); Ober (1989, p. 30-31, 199-202).

⁶² Véase las posturas clásicas de Finley (1986, p. 66-8) y Millett (1989). En Gallego (2008, 2009) y Plácido y Fornis (2011) se pueden encontrar las discusiones historiográficas actualizadas.

⁶³ Los beneficios del uso de la riqueza (pública y privada) para sustentar el liderazgo político son tratados, de un modo grotesco, en *Los Caballeros* de Aristófanes. Paflagonio, caricatura de demagogo que representaría a Cleón, se jacta de poder reírse del *dêmos* cuando le plazca y tener siempre su obediencia ya que sabe “qué bocadillos hay que darle” (710-723). Luego (773-776) afirma que cuando fue consejero, “te asigné [al pueblo] en el erario público dinero de a montones, presionando a unos, agobiando a otros, reclamando a los de más allá [...] con tal de serte grato” e inicia una disputa con el Morcillero en donde en diversos pasajes se ofrecen regalos y adulaciones al *dêmos* para obtener su favor (747-1263).

⁶⁴ Como ha propuesto Rhodes (2000, p. 474), inclusive las más importantes figuras políticas de Atenas, “they could not be sure of getting the decision they wanted every time”. Cf. Finley (1979, p. 34) y Herman (2006, p. 221). En línea con el planteo que venimos sosteniendo, para Berent (1996, p. 57) el objetivo del liderazgo político no sería imponer un orden sino, más bien, coordinar una acción común.

vigilancia de los magistrados, de los líderes políticos y de los sectores ricos de la ciudadanía (Finley 1979, p. 34-38). Más arriba hemos citado que, según Clastres, si el “deseo de poder” del jefe se tornaba evidente para la comunidad, la sociedad tendía a neutralizarlo a través del abandono o, incluso, del asesinato. En este sentido, creemos que en la democracia ateniense funcionó una lógica propia de la “sociedad contra el Estado” en tanto existieron mecanismos que *conscientemente* operaban para evitar la división entre gobernantes y gobernados, es decir, para impedir la escisión de aquello que hemos definido como *comunidad indivisa*.⁶⁵ En síntesis, el poder se utilizaba para neutralizarse en tanto era la comunidad la que ejercía el poder sobre los líderes y no viceversa (Clastres, 2001, p. 159; cf. Vernant, 2008, p. 135-138, 143).⁶⁶ Por esto, para Finley (1981, p. 26), “tensión” es la palabra que mejor define a la situación del político en la democracia (cf. Finley 1979, p. 27).

Existieron, entonces, una pluralidad de dispositivos que buscaban mantener la *isonomía*, la igualdad política, evitando, de ese modo, la concentración del poder en un ciudadano o en un grupo reducido de ellos.⁶⁷ Si bien no podemos tratar aquí el tema de modo extenso, creemos que enunciar alguno de estos mecanismos es suficiente para explicitar la lógica común con la que operan. En cuanto a los magistrados (y toda aquella persona que cumpla una función pública), se debe decir que estaban sometidos a una inspección previa a asumir (*dokimasía*) y a la rendición de cuentas al final de su mandato (*euthýna*) (Roberts, 1982; cf. Hansen, 1991, p. 222-224; MacDowell 1978, p. 170-172) y podían sufrir multas, confiscaciones de propiedad, pérdida de los derechos de ciudadanía (*atimía*), exilio, ejecución y otro tipo de penas.⁶⁸ A su vez, especial mención merece el ostracismo en tanto arma en manos del *dêmos* especialmente creada para custodiar la *isonomía* y evitar el surgimiento de potenciales tiranos en las figuras de sujetos que concentrasen un poder considerado excesivo en la arena política. No es un dato aleatorio el hecho de que el ostracismo se desarrolle acompañando a la

⁶⁵ Al respecto, Picazo (2013) destaca que el igualitarismo no es solamente ausencia de desigualdad sino que es necesaria la existencia de mecanismos que eviten la aparición de las diferencias. Para Berent (2000a, p. 258) se trata de un tipo de sociedad que “resiste la coerción” del poder político.

⁶⁶ Es por eso que para un pensador oligárquico (Old Oligarch 1.8), “el pueblo no quiere ser esclavo, aunque la *pólis* sea bien gobernada, sino ser libre y mandar [*eleútheros einai kai árkhlein*]”.

⁶⁷ Para Picazo (2013) estos mecanismos serían formas residuales de algún período en el que existieron formas de igualitarismo social o político. Acordamos plenamente con Finley (1981, p. 33) cuando afirma que “el ostracismo, el llamado *graphé paranómon* y el escrutinio formal popular de los arcontes, generales y otros oficiales fueron introducidos deliberadamente como dispositivos de seguridad, contra el poder excesivo de un individuo (potencial tiranía)”. Cf. Musti (2000, p. 16-17).

⁶⁸ Sobre “los riesgos de la jefatura”, ver Sinclair (1999, p. 237-280, 291-301). Cf. Finley (1981, p. 33); Rhodes (1995, p. 157-158). Gil Fernández (2009, p. 88-89, n. 28) demuestra que las penalizaciones solían recaer más sobre los magistrados que sobre los demagogos.

democracia en sus sucesivas etapas de nacimiento, auge y declive durante el siglo V (Paiano, 2012c). Pero estos mecanismos de control no necesariamente consistían en procedimientos institucionalizados ya que existían otros, externos a la *politeía*, que ayudaban al control sobre los líderes, como el caso de los “rumores públicos” (Larran 2011; cf. Hunter 1994, 102-116), de la “justicia popular” (Forsdyke 2012, p. 144-170), de la construcción de la figura del héroe trágico en las representaciones teatrales⁶⁹ y el de los llamados “sicofantas”, estos últimos, interpretados por Osborne (1990) como un activo dispositivo democrático de regulación política (cf. las reservas de Harvey, 1990). Por último, y sin ánimo de ser exhaustivos, creemos que una pequeña muestra puede resultar ilustrativa de la importancia de este tipo de mecanismos: a lo largo del siglo V fueron multados, ostrastizados, exiliados o ejecutados, entre otros, líderes tan importantes como Milcíades, Arístides, Temístocles, Cimón, Tucídides (hijo de Miliesias), Pericles, Sófocles, Tucídides (hijo de Oloros), Cleón, Nicías, Demóstenes, Hipérbolo, Alcibíades, Pisandro y Terámenes (Knox, 1985; cf. Herman, 2006, p. 226; Sinclair, 1999, p. 293-295).

En síntesis diríamos que los atenienses, “supieron inventar un medio para neutralizar la virulencia de la autoridad política” generando una dinámica de poder que se anulaba a sí misma “prohibiendo la emergencia de un poder político individual, central y separado” (Clastres, 2008, p. 40, 180). De este modo, que proponemos llamar *comunidad indivisa*, el cuerpo cívico durante la democracia ateniense, funcionó a partir de una *lógica* que intentaba, en última instancia, “el no ser gobernado preferentemente por nadie” (Arist. *Pol.* 1317b10-5; cf. 1291b30).⁷⁰

Reflexiones Finales

A lo largo del trabajo hemos intentado abordar múltiples dimensiones de los debates recientes acerca de la relación entre la *pólis* y el Estado. A partir de las dificultades con las que se han topado los investigadores para tratar a la democracia de Atenas como una sociedad “con” o “sin” Estado, intentamos demostrar que la

⁶⁹ En la tragedia, la figura del tirano funciona como un espejo del oligarca de finales del siglo V y contrasta con el ideal de ciudadano democrático. Cf. Sancho Rocher (2009, p. 33-34) y Gallego e Iriarte (2009, p. 106-118).

⁷⁰ Recientemente, Ismard (2014, 2015) ha desarrollado de forma sólida una argumentación que encuentra varios puntos de contacto con lo que venimos planteando. Partiendo del análisis de los denominados “esclavos públicos” (*demósioi*) y su función omnipresente en la “administración pública”, el autor interpreta eso como un modo de – en los términos de Clastres – resistencia de la *pólis* frente al Estado como autoridad separada. Al confiar las tareas administrativas (y represivas) a sujetos desclasados, la *pólis* expulsaba de la vida política el saber y el servicio para, de ese modo, mejor cumplir con la ideología democrática.

problemática amerita ser abordada de un modo más complejo que la simple aplicación de conceptos y comprobación de presencia/ausencia de determinados elementos considerados fundamentales (monopolio de la coerción, territorio, abstracción, permanencia etc.). En reemplazo, nuestra propuesta se orientó a plantear una explicación de cómo Atenas *funcionaba* a partir de una doble lógica que garantizaba, por un lado, la dominación y explotación de los excluidos del cuerpo cívico y, por otro lado, la constitución de una trama política que evitaba el desarrollo de relaciones jerárquicas y coercitivas entre los ciudadanos. De esta manera, estimamos, se pueden evitar las perspectivas instrumentalistas del Estado como la presente en de Ste. Croix (1988, p. 337; cf. Berent, 1998, p. 334-335) para quien “el control del estado constituía uno de los premios, de hecho el más grande, de la lucha de clases en el plano político”. En efecto, la lucha política no tenía como resultado el *control* del Estado o la *apropiación* de los medios de coerción (en tanto objetos, cosas) sino, en contraste, el fin último de las disputas en el plano político estaba orientado a la posibilidad de definir o redefinir el cuerpo cívico; esto es, el establecimiento de las relaciones de pertenencia/exclusión de aquello que hemos definido como una *comunidad indivisa*. En síntesis, diríamos que la *pólis* se desenvolvía de forma dinámica a través de una tensión⁷¹ nunca del todo resuelta entre, por un lado, las *prácticas estatales* que garantizaban la exclusión/dominación/subordinación y, por otro lado, las *prácticas contra-estatales* que las evitaban.

Artigo recebido em 11.05.2018, aprovado em 29.06.2018.

⁷¹ En sentido similar a lo que hemos argumentado pero tomando como elemento central el papel de los esclavos públicos en la democracia ateniense, Ismard (2014, p. 532; cf. 2015, p. 176-177) ha concluido, recientemente: “Understood from a more flexible perspective, the dynamic that the *polis* maintained with the statal form instead results from a tension that, by the very nature of Greek political thought, had to remain unresolved. It is true that the *polis* was a community of citizens exercising their sovereignty through political institutions over a clearly specified territory. Of course, power occupied a prominent place in the city and, in this minimalistic – even derisory – sense, the city was a state. And there was indeed a form of power to which all members of society could relate, even if this political stage was not set apart from the community in order to transcend it. But it is no less true that the existence of a state as an administrative center – or separate authority – was problematic for a civic community that planned to uphold all forms of power in the constitution of its own communal life. In this respect, the development of public slavery at the beginning of the Classical period can be parsed as a mark of «resistance» on the part of civic society to the emergence of a state apparatus – or, in Clastres’s words, a type of «coding» through which society intended to preserve its own indivision. [...] By making the people who were in charge of running it invisible, the city prevented the rise of a state that could establish itself as an autonomous authority and, if the situation arose, turn against it”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes Primárias

- Adams, Charles (ed.) *Aeschines. Speeches*. Cambridge: Harvard University Press, 1919.
- Burnet, John (ed.) *Plato. Platonis Opera*. Oxford: Oxford University Press, 1967-1968, 5 vols.
- Butcher, S.; Rennie, W. (eds) *Demosthenes. Demosthenis Orationes*. Oxford: Clarendon Press, 1906-1931, 3 vols.
- Godley, Alfred (ed.) *Herodotus. The Persian Wars*. Cambridge: Harvard University Press, 1920-1925, 4 vols.
- Hall, Frederick; Geldart, William (eds) *Aristophanes. Comoediae*. Oxford: Clarendon Press, 1906-1907, 2 vols.
- Kenyon, Frederick (ed.) *Aristotelis Atheniensium Respublica*. Oxford: Clarendon Press, 1920.
- Kock, Theodor (ed.) *Comicorum Atticorum Fragmenta*. Leipzig: Teubner, 1880-1888, 2 vols.
- Lamb, Walter (ed.) *Lysias*. Cambridge: Harvard University Press, 1930.
- Lobel, Edgar; Page, Denys (eds) *Poetarum Lesbiorum Fragmenta*. Oxford: Clarendon Press, 1955.
- Maidment, Kenneth (ed.) *Minor Attic Orators in Two Volumes. I: Antiphon, Andocides*. Cambridge: Harvard University Press, 1968.
- Marchant, Edgar (ed.) *Xenophon. Xenophontis Opera Omnia. Tomus I: Historia Graeca*. Oxford: Clarendon Press, 1900.
- _____. *Xenophon. Xenophontis Opera Omnia. Tomus V: Opuscula*. Oxford: Clarendon Press, 1920.
- Oldfather, Charles (ed.) *Diodorus Siculus. Library of History*. Cambridge: Harvard University Press, 1933-1967, 12 vols.
- Perrin, Bernadotte (ed.) *Plutarch. Plutarch's Lives. Volume III*. London: William Heinemann, 1916.
- Ross, David (ed.) *Aristotelis Politica*. Oxford: Clarendon Press, 1957.
- Storr, Francis (ed.) *Sophocles. Vol 1: Oedipus the King. Oedipus at Colonus. Antigone*. London: William Heinemann, 1912.
- Stuart-Jones, Henricus; Powell, Johannes (eds) *Thucydidis Historiae*. Oxford: Clarendon Press, 1942, 2 vols.
- Weir Smyth, Hebert (ed.) *Aeschylus*. Cambridge: Harvard University Press, 1926, 2 vols.

Bibliografía Crítica

- Agamben, Giorgio. *Estado de Excepción: Homo Sacer, II, I*. Traducción de Flavia Costa e Ivana Costa. 1ª edición 2003. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2005.

Allen, Danielle. *The World of Prometheus: The Politics of Punishing in Democratic Athens*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

Anderson, Greg. *The Athenian Experiment: Building an Imagined Political Community in Ancient Attica, 508-490 BC*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2003.

_____. The personality of the Greek State. *The Journal of Hellenic Studies*, 129, 2009, p. 1-22.

Anderson, Perry. *Transiciones de la Antigüedad al Feudalismo*. Traducción de Santos Julia. 1ª edición 1974. México: Siglo Veintiuno Editores, 1997.

Berent, Moshe. Hobbes and the «Greek tongues». *History of Political Thought*, 17, 1, 1996, p. 36-59.

_____. *Stasis*, or the Greek invention of politics. *History of Political Thought*, 19, 3, 1998, p. 331-62.

_____. Anthropology and the Classics: War, violence and the stateless polis. *The Classical Quarterly*, 50, 1, 2000a, p. 257-89.

_____. Sovereignty: Ancient and modern. *Polis. The Journal of the Society for Greek Political Thought*, 17, 1-2, 2000b, p. 2-34.

_____. In search of the Greek state: A rejoinder to M.H. Hansen. *Polis. The Journal of the Society for Greek Political Thought*, 21, 1-2, 2004, p. 107-146.

_____. The stateless polis: A reply to critics. *Social Evolution & History*, 5, 1, 2006, p. 141-163.

Bobbio, Norberto. *Estado, Gobierno y Sociedad. Por Una Teoría General de la Política*. Traducción de José F. Fernández. 1ª edición 1985. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

Buis, Emiliano. *La Súplica de Eris: Derecho Internacional, Discurso Normativo y Restricciones de la Guerra en la Antigua Grecia*. Buenos Aires: EUDEBA, 2015.

Burke, Peter. City-states. In: Hall, John A. (ed.) *States in History*. Oxford: Blackwell, 1986, p. 137-153.

Campagno, Marcelo. Pierre Clastres y el surgimiento del Estado: Veinte años después. *Boletín de Antropología Americana*, 33, 1998, p. 101-113.

_____. Introducción: Pierre Clastres, las sociedades contra el Estado y el mundo antiguo. In: Campagno, Marcelo (ed.) *Pierre Clastres y las Sociedades Antiguas*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2014, p. 7-34.

_____. (ed.). *Pierre Clastres y las Sociedades Antiguas*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2014.

Campagno, Marcelo; Lewkowicz, Ignacio. *La Historia Sin Objeto y Derivas Posteriores*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2007.

Canfora, Luciano. El ciudadano. In: Vernant, Jean-Pierre (dir.) *El Hombre Griego*. Traducción de José A. Ochoa Anadón. 1ª edición 1991. Madrid: Alianza Editorial, 1993, p. 139-173.

Cartledge, Paul. Laying down polis law. *The Classical Review*, 49, 2, 1999, p. 462-469.

_____. Greek political thought: The historical context. In: Rowe, Christopher; Schofield, Malcolm (eds.) *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 11-22.

_____. *Ancient Greek Political Thought in Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Castoriadis, Cornelius. *El Avance de la Insignificancia*. Traducción de Alejandro Pignato. 1ª edición 1996. Buenos Aires: Eudeba, 1997.

Cherry, John. Generalization and the archaeology of the state. In: Green, David; Haselgrove, Colin; Spriggs, Matthew (eds) *Social Organization and Settlement: Contributions From Anthropology, Archaeology and Geography*. Oxford: British Archaeological Reports, 1978, p. 411-437.

Christ, Matthew. Legal self-help on private property in Classical Athens. *The American Journal of Philology*, 119, 4, 1998, p. 521-545.

Clastres, Pierre. *Investigaciones en Antropología Política*. Traducción de Estela Campo. 1ª edición 1980. Barcelona: Gedisa Editorial, 2001.

_____. *La Sociedad Contra el Estado*. Traducción de Ana Pizarro. 1ª edición 1974. Buenos Aires: Terramar Ediciones, 2008.

Cohen, Edward. *The Athenian Nation*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

Connor, Robert. *The New Politicians of Fifth-Century Athens*. 1st edition 1972. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1992.

Couvenhes, Jean-Christophe. L'introduction des archers scythes, esclaves publics, à Athènes: La date et l'agent d'un transfert culturel. In: Legras, Bernard (dir.) *Transferts Culturels et Droit dans le Monde Grec et Hellénistique*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2012, p. 99-119.

De Ste. Croix, Geoffrey. *La Lucha de Clases en el Mundo Griego Antiguo: De la Época Arcaica a la Conquista Árabe*. Traducción de Teófilo de Lozoya. 1ª edición 1981. Barcelona: Editorial Crítica, 1988.

Detienne, Marcel. *Comparar lo Incomparable: Alegato en Favor de Una Ciencia Histórica Comparada*. Traducción de Marga Latorre. 1ª edición 2000. Barcelona: Ediciones Península, 2001.

_____. *Los Griegos y Nosotros: Antropología Comparada de la Grecia Antigua*. Traducción de Alfredo Iglesias Diéguez. 1ª edición 2005. Madrid: Ediciones Akal, 2007.

Easton, David. The political system besieged by the state. *Political Theory*, 9, 3, 1981, p. 303-325.

Ehrenberg, Victor. *The Greek State*. Oxford: Blackwell, 1960.

Evans, Peter; Rueschemeyer, Dietrich; Skocpol, Theda (eds) *Bringing the State Back In*. Nueva York: Cambridge University Press, 1985.

Faraguna, Michele. Individuo, stato e comunità. Studi recenti sulla polis. *Dike. Rivista di Storia del Diritto Greco ed Ellenistico*, 3, 2000, p. 217-229.

Finley, Moses. *Vieja y Nueva Democracia*. Traducción de Antonio Pérez-Ramos. 1ª edición 1973. Barcelona: Editorial Ariel, 1979.

- _____. Demagogos atenienses. In: Finley, Moses (ed.) *Estudios Sobre Historia Antigua*. Traducción de Ramón López. 1ª edición 1974. Barcelona: Akal Editor, 1981, p. 11-36.
- _____. *El Nacimiento de la Política*. Traducción de Teresa Sempere. 1ª edición 1983. Barcelona: Editorial Crítica, 1986.
- Forsdyke, Sarah. *Slaves Tell Tales: And Other Episodes in the Politics of Popular Culture in Ancient Greece*. Princeton: Princeton University Press, 2012.
- Fortes, Meyer; Evans-Pritchard, Edward. Introduction. In: *African Political Systems*. London: Oxford University Press, 1940, p. 5-6
- Gallego, Julián. *La Democracia en Tiempos de Tragedia: Asamblea Ateniense y Subjetividad Política*. Buenos Aires; Miño y Dávila Editores, 2003.
- _____. Control social, participación popular y patronazgo en la Grecia clásica. *Circe de Clásicos y Modernos*, 12, 2008, p. 187-206.
- _____. El patronazgo rural en la democracia ateniense. *Studia Historica: Historia Antigua*, 27, 2009, p. 163-175.
- _____. La asamblea ateniense y el problema del Estado: Instauración y agotamiento de una subjetividad política. In: Campagno, Marcelo; Gallego, Julián; García Mac Gaw, Carlos (comps) *El Estado en el Mediterráneo Antiguo: Egipto, Grecia, Roma*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2011, p. 181-222.
- _____. *La Pólis Griega: Orígenes, Estructuras, Enfoques*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras - Universidad de Buenos Aires, 2017.
- Gallego, Julián; Iriarte, Ana. La tragedia ática: Política y emotividad. In: Sancho Rocher, Laura (ed.) *Filosofía y Democracia en la Grecia Antigua*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2009, p. 103-126.
- García, María. *La Policía en Grecia: De la Polis al Estado Helenístico*. Tesis doctoral. Facultad de Filología, Departamento de Filología Clásica. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2006.
- Gellner, Ernest. *Naciones y Nacionalismos*. Traducción de Javier Setó. 1ª edición 1983. Buenos Aires: Alianza Editorial, 1991.
- _____. *El Arado, la Espada y el Libro: La Estructura de la Historia Humana*. Traducción de Valeriano Iranzo. 1ª edición 1988. Barcelona: Ediciones Península, 1994.
- Gil Fernández, Luis. *Sobre la Democracia Ateniense*. Madrid: Editorial Dykinson, 2009.
- Glassner, Jean-Jacques. Du bon usage du concept de cité-État? *Journal des africanistes*, 74, 1-2, 2004, p. 35-48.
- Gledhill, John. *El Poder y Sus Disfraces: Perspectivas Antropológicas de la Política*. Traducción de Francisco J. Ramos. 1ª edición 1999. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2000.
- Goldstone, Jack; Haldon, John. Ancient states, empires, and exploitation: Problems and perspectives. In: Morris, Ian; Scheidel, Walter (eds) *The Dynamics of Ancient Empires: State Power From Assyria to Byzantium*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 3-29.

Griffeth, Robert; Thomas, Carol (eds) *The City-State in Five Cultures*. Santa Barbara: ABC-Clio, 1981.

Griffith, Guy. Isegoria in the Assembly at Athens. In: Badian, Ernst (ed.) *Ancient Society and Institutions: Studies Presented to Victor Ehrenberg on His 75th Birthday*. Nueva York: Barnes & Noble, 1967, p. 115-138.

Grinin, Leonid. Democracy and early state. *Social Evolution & History*, 3, 2, 2004, p. 93-149.

Guery, Alain. L'historien, la crise et l'État. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 52, 2, 1997, p. 233-256.

Haldon, John. *The State and the Tributary Mode of Production*. London: Verso Books, 1993.

Hall, Edith. The archer scene in Aristophanes' *Thesmophoriazusae*. *Philologus*, 133, 1989, p. 38-54.

Hansen, Morgens. Apagoge, Endeixis and Ephegesis against Kakourgoi, Atimoi and Pheugontes: A Study in the Athenian Administration of Justice in the Fourth Century B.C. (Odense University Classical Studies, 8). Odense: Odense University Press, 1976.

_____. *The Athenian Ecclesia I: A Collection of Articles 1976–83*. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 1983.

_____. *The Athenian Assembly in the Age of Demosthenes*. Oxford: Blackwell, 1987.

_____. *Was Athens a Democracy? Popular Rule, Liberty and Equality in Ancient and Modern Political Thought*. Copenhagen: Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 1989a.

_____. *The Athenian Ecclesia II: A Collection of Articles 1983–89*. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 1989b.

_____. *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes: Structure, Principles, and Ideology*. Translation by J.A. Cook. Oxford: Blackwell, 1991.

_____. Introduction: The Polis as a Citizen-State. In: *The Ancient Greek City-State*. Copenhagen: Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 1993, p. 7-29.

_____. The ancient Athenian and the modern liberal view of liberty as a democratic ideal. In: Ober, Josiah; Hedrick, Charles (eds) *Dēmokratia: A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*. Princeton: Princeton University Press, 1996, p. 91-104.

_____. *Polis and City-State. An Ancient Concept and its Modern Equivalent*. Copenhagen: Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 1998.

_____. (ed.) *A Comparative Study of Thirty City-State Cultures: An Investigation Conducted by the Copenhagen Polis Centre*. Copenhagen: Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, 2000.

_____. Was the polis a state or a stateless society? In: Nielsen, Thomas (ed.) *Even More. Studies in the Ancient Greek Polis*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2002, p. 17-47.

_____. (ed.) *A Comparative Study of Six City-State Cultures: An Investigation Conducted by the Copenhagen Polis Centre*. Copenhagen: Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, 2002.

Harris, Edward. Who enforced the law in Classical Athens? In: *Symposion 2005: Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Salerno, 14-18 September 2005)*. Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2007, p. 159-176

_____. *The Rule of Law in Action in Democratic Athens*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Herman, Gabriel. *Ritualized Friendship and the Greek City*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

_____. How violent was Athenian society? In: Osborne, Robin; Hornblower, Simon (eds) *Ritual, Finance, Politics. Athenian Democratic Accounts Presented to David Lewis*. Oxford: Oxford University Press, 1994, p. 99-117.

_____. *Morality and Behavior in Democratic Athens: A Social History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Hobbes, Thomas. *Leviatán o la Materia, Forma y Poder de Una República Eclesiástica y Civil*. Traducción de Manuel Sánchez Sarto. 1ª edición 1651. México: Fondo de Cultura Económica, 1980.

Hunter, Victoria. *Policing Athens: Social Control in the Attic Lawsuits, 420-320 B.C.* Princeton: Princeton University Press, 1994.

Ismard, Paulin. The single body of the city: Public slaves and the question of the Greek state. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 69, 3, 2014, p. 505-32.

_____. *La Démocratie Contre les Experts: Les Esclaves Publics en Grèce Ancienne*. Paris: Seuil, 2015

Jacob, Oscar. *Les Esclaves Publics à Athènes*. Lieja: Champion, 1928.

Jessop, Bob. *Crisis del Estado de Bienestar: Hacia una Nueva Teoría del Estado y Sus Consecuencias Sociales*. Traducción de Alberto S. Sarmiento. Santa Fe de Bogotá: Siglo del Hombre Editores - Universidad Nacional de Colombia, 1999.

Kennedy, George. *The Art of Persuasion in Greece*. Princeton: Princeton University Press, 1963.

Knox, Ronald. «So mischievous a beast»? The Athenian demos and its treatment of its politicians. *Greece & Rome*, 32, 2, 1985, p. 132-61.

Lanni, Adriaan. Public and private in classical Athenian legal enforcement. In: Ando, Clifford; Rüpke, Jörg (eds) *Public and Private in Ancient Mediterranean Law and Religion*. Berlin: De Gruyter, 2015, p. 37-52.

Larran, Francis. *Le Bruit Qui Vole. Histoire de la Rumeur et de la Renommée en Grèce Ancienne*. Mirail: Presses Universitaires de Toulouse-Le Mirail, 2011.

Laslett, Peter. The face to face society. In: Laslett, Peter (ed.) *Philosophy, Politics and Society: A Collection*. Oxford: Basil Blackwell, 1956, p. 157-84.

Lefort, Claude. La obra de Clastres. In: Abensour, Miguel (comp.) *El Espíritu de las Leyes Salvajes: Pierre Clastres o Una Nueva Antropología Política*. Traducción de Carina Battaglia. 1ª edición 1987. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 2007, p. 279-315.

Lenin, Vladimir. *El Estado y la Revolución*. Traducción del Grupo de Traductores de la Fundación Federico Engels. 1ª edición 1917. Madrid: Fundación Federico Engels, 1997.

Lewis, John. Isegoria at Athens: When did it begin? *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 20, 2/3, 1971, p. 129-40.

Lewkowicz, Ignacio. *Pensar sin Estado: La Subjetividad en la Era de la Fluidez*. Buenos Aires: Paidós, 1994.

Lintott, Andrew. *Violence, Civil Strife and Revolution in the Classical City, 750-330 BC*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1982.

Lissarrague, François. *L'Autre Guerrier: Archers, Peltastes, Cavaliers dans l'Imagerie Attique*. Paris & Roma: Editions La Découverte, 1990.

Longo, Oddone. Ad Alceo 112.10 L.-P.: Per la Storia di un Topos. *Bollettino dell'Istituto di Filologia Greca*, 1, 1974, p. 211-28.

_____. La polis, le mura, le navi (Tucidide VII, 77,7). *Quaderni di Storia*, 1, 1975, p. 87-113.

Lonis, Raoul. Astu et Polis. Remarques sur le vocabulaire de la ville et de l'État dans les inscriptions attiques du V au milieu du II s. av. J.-C. *Ktèma: Civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome Antiques*, 8, 1983, p. 95-109.

López Barja De Quiroga, Pedro. La ciudad antigua no era un Estado. In: Dell'Elicine, Eleonora; Francisco, Héctor; Miceli, Paola; Morin, Alejandro (coords) *Pensar el Estado en las Sociedades Precapitalistas: Pertinencia, Límites y Condiciones del Concepto de Estado*. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento, 2012, p. 79-92.

Loraux, Nicole. *L'Invention d'Athènes: Histoire de l'Oraison Funèbre dans la «Cité Classique»*. Paris: Payot, 1993.

_____. Notas sobre el uno, el dos y lo múltiple. In: Abensour, Miguel (comp.) *El Espíritu de las Leyes Salvajes: Pierre Clastres o Una Nueva Antropología Política*. Traducción de Carina Battaglia. 1ª edición 1987. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 2007, p. 243-64.

_____. *La Guerra Civil en Atenas. La Política Entre la Sombra y la Utopía*. Traducción de Ana Iriarte. 1ª edición 2005. Madrid: Akal Editor, 2008.

Macdowell, Douglas. *The Law in Classical Athens*. Nueva York: Cornell University Press, 1978.

Mann, Michael. *Las Fuentes del Poder Social: I. Una Historia del Poder Desde los Comienzos Hasta 1760 d.C.* Traducción de Fernando Santos Fontenla. 1ª edición 1986. Madrid: Alianza Editorial, 1991.

Manville, Philip. Toward a new paradigm of Athenian citizenship. In: Boegehold, Alan; Scafuro, Adele (eds) *Athenian Identity and Civic Ideology*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1994, p. 21-33.

Meier, Christan. *Introducción a la Antropología Política de la Antigüedad Clásica*. Traducción de José Barrales Valladares. 1ª edición 1984. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

Millett, Paul. Patronage and its avoidance in ancient Athens. In: Wallace-Hadrill, Andrew (ed.) *Patronage in Ancient Society*. Londres: Routledge, 1989, p.15-47.

Miyazaki, Makoto. Public coercive power of the Greek polis. On recent debate. *Bulletin of the Institute for Mediterranean Studies*, 5, 2007, p. 87-100.

Molho, Anthony; Raaflaub, Kurt A.; Emlen, Julia (eds) *City-States in Classical Antiquity and Medieval Italy*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1992.

Morris, Ian. *Burial and Ancient Society. The Rise of Greek City-State*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

_____. The early polis as city and state. In: Rich, John; Wallace-Hadrill, Andrew (eds) *City and Country in the Ancient World*. Londres: Routledge, 1991, p. 25-57.

_____. An archaeology of inequalities? The Greek city-states. In: Nichols, Deborah; Charlton, Thomas (eds) *The Archaeology of City-States: Cross-Cultural Approaches*. Washington: Smithsonian Institution Press, 1997, p. 91-105.

_____. The greater Athenian state. In: Morris, Ian; Scheidel, Walter (eds) *The Dynamics of Ancient Empires: State Power from Assyria to Byzantium*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 99-177.

Musti, Domenico. *Demokratía. Orígenes de Una Idea*. Traducción de Pepa Linares. 1ª edición 1995. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

Nakategawa, Yoshio. Isegoria in Herodotus. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 37, 3, 1988, p. 257-275.

Nichols, Deborah; Charlton, Thomas (eds) *The Archaeology of City-States: Cross-Cultural Approaches*. Washington: Smithsonian Institution Press, 1997.

Nietzsche, Friedrich. *Así Habló Zaratustra*. Traducción de Carlos Vergara. 1ª edición 1883-1891. Buenos Aires: EDAF, 1999.

Ober, Josiah. *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology and the Power of the People*. Princeton: Princeton University Press, 1989.

_____. *The Athenian Revolution. Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

_____. Quasi-rights: Participatory citizenship and negative liberties in democratic Athens. *Social Philosophy and Policy Foundation*, 17, 2000, p. 27-60.

Offe, Claus. *Contradicciones en el Estado del Bienestar*. Traducción de Antonio Escotado. 1ª edición 1984. Madrid: Alianza Editorial, 1990.

Ohmae, Kenichi. *The End of the Nation State: The Rise of Regional Economies*. Nueva York: The Free Press, 1995.

Oliveira Gomes, Claudia de. *La Cité Tyrannique. Histoire Politique de la Grèce Archaique*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2007.

Osborne, Robin. *Demos: The Discovery of Classical Attika*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Padgug, Robert. Clases y sociedad en la Grecia clásica. In: AA.VV. *El Marxismo y los Estudios Clásicos*. Traducción de Ramón López Domech. 1ª edición 1975. Madrid: Akal Editor, 1981, p.73-103

Paiaro, Diego. Las ambigüedades del Estado en la democracia ateniense: Entre la libertad y la coacción. In: Campagno, Marcelo; Gallego, Julián; García Mac Gaw, Carlos (comps) *El Estado en el Mediterráneo Antiguo: Egipto, Grecia, Roma*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2011a, p. 223-42.

_____. Las reformas de Solón y los límites de la coacción extraeconómica en la Atenas arcaica. *Sociedades Precapitalistas: Revista de Historia Social*, 1, 1, 2011b.

_____. *Ándres gàr pólis*. Algunas reflexiones acerca de los debates recientes en torno a la estatalidad de la ciudad griega antigua a la luz del caso ateniense. In: Dell'Elcine, Eleonora; Francisco, Héctor; Miceli, Paola; Morin, Alejandro (coords) *Pensar el Estado en las Sociedades Precapitalistas: Pertinencia, Límites y Condiciones del Concepto de Estado*. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento, 2012a, p. 51-77.

_____. Relaciones de dependencia en la Atenas clásica, entre la explotación y la dominación. *Trabajos y comunicaciones*, 38, 2012b, p. 153-83.

_____. Defendiendo la libertad del *dêmos*. Control popular y ostracismo en la democracia ateniense. *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, 44, 2012c, p. 33-62.

_____. Salvajes en la ciudad clásica. Pierre Clastres y la antropología política de la democracia ateniense. In: Campagno, Marcelo (ed.) *Pierre Clastres y las Sociedades Antiguas*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2014, p. 119-40

Parker, Geoffrey. *Sovereign City: The City-State Through History*. Londres: Reaktion Books, 2004.

Picazo, Marisa. Reprimir a los «reyes devoradores de dones»: Mecanismos de control social en la Grecia antigua. In: Cid López, Rosa; García Fernández, Estela (eds) *Debita Verba: Estudios en Homenaje al Profesor Julio Mangas Manjarrés (Vol. I)*. Oviedo: Ediciones de la Universidad de Oviedo, 2013, p. 513-23.

Piérart, Marcel. À propos de l'élection des stratèges athéniens. *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 98, 1, 1974, p. 125-46.

Plácido, Domingo. «Nombres de libres que son esclavos...» (Pólux, III, 82). In: Garrido-Hory, Marguerite (coord.) *Esclavos y Semilibres en la Antigüedad Clásica*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1989, p. 55-79.

_____. *La Sociedad Ateniense: La Evolución Social en Atenas Durante la Guerra del Peloponeso*. Barcelona: Editorial Crítica, 1997.

_____. Liturgias, evergetismo y mistoforía: Los modos de redistribución de la ciudad democrática. In: Marco Simón, Francisco; Pina Polo, Francisco; Remesal Rodríguez, José (eds) *Repúblicas y Ciudadanos: Modelos de Participación Cívica en el Mundo Antiguo*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 2006, p. 41-54.

Plácido, Domingo; Fórnis, César. Evergetismo y relaciones clientelares en la sociedad ateniense del siglo IV a.C. *Dialogues D'histoire Ancienne*, 37, 2, 2011, p. 19-47.

Plassart, Agnès. Les archers d'Athènes. *Revue des Études Grecques*, 26, 117, 1913, p. 151-213.

Portinaro, Pier. *Estado: Léxico de Política*. Traducción de Heber Cardoso. 1ª edición 1999. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2003.

Pritchard, David. The archers of classical Athens. *Greece & Rome*, 65, 1, 2018, p. 86-102.

Raaflaub, Kurt. *The Discovery of Freedom in Ancient Greece*. 1st edition 1985. Chicago: The University of Chicago Press, 2004.

Radcliffe-Brown, Alfred. Preface. In: Fortes, Meyer; Evans-Pritchard, Edward. (eds) *African Political Systems*. Londres: Oxford University Press, 1940, p. xi-xxiii.

Rahe, Paul. *Republics Ancient and Modern: Volume I. The Ancien Régime in Classical Greece*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1994.

Reiss, Werner. Private violence and state control. In: Brélaz, Cédric; Ducrey, Pierre (eds) *Sécurité Collective et Orde Public dans les Sociétés Anciennes*. Ginebra: Fondation Hardt, 2007, p. 49-101.

Requena, Mariano. ¿Se puede hablar de un «patronazgo estatal»? Liturgias y *misthophoría* en la Atenas Clásica. *Sociedades Precapitalistas: Revista de Historia social*, 2, 2, 2013.

Rhodes, Peter. *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*. Oxford: Clarendon Press, 1981.

_____. Problems in Athenian eishpora and liturgies. *American Journal of Ancient History*, 7, 1, 1982, p. 1-19.

_____. The «Acephalous» Polis? *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 44, 2, 1995, p. 153-67.

_____. Who ran democratic Athens? In: Flensted-Jensen, Pernille; Nielsen, Thomas; Rubinstein, Lene (eds) *Polis & Politics. Studies in Ancient Greek History Presented to Mogens Herman Hansen on His Sixtieth Birthday*. Copenhagen: Museum Tusculanum Press. 2000, p. 465-77.

Rihll, Tracey. War, slavery and settlement in early Greece. In: Rich, John; Shipley, Graham (eds) *War and Society in the Greek World*. London: Routledge, 1993, p. 77-107.

Roberts, Jennifer. *Accountability in Athenian Government*. Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1982.

Rosenberg, Justin. *The Empire of Civil Society: A Critique of the Realist Theory of International Relations*. London: Verso, 1994.

Routledge, Bruce. *Archaeology and State Theory: Subjects and Objects of Power*. New York/London: Bloomsbury, 2014.

Runciman, Garry. Doomed to extinction: The polis as an evolutionary dead end. In: Murray, Oswyn; Price, Simon (eds) *The Greek City: From Homer to Alexander*. Oxford: Oxford University Press, 1990, p. 347-67.

Ruzé, Françoise. *Eunomia. À la Recherche de l'Équité*. Paris: De Boccard, 2003.

Sahlins, Marshall. *Las Sociedades Tribales*. Traducción de Francisco Payarols. 1ª edición 1968. Barcelona: Editorial Labor, 1972.

Sakellariou, Michael. *The Polis-State: Definition and Origin*. Atenas: Research Center for Greek and Roman Antiquity, 1989.

Sancho Rocher, Laura. *Un Proyecto Democrático: La Política en la Atenas del Siglo V*. Zaragoza: Egido Editorial, 1997.

_____. Entre tradición y revolución: La fundación de la *demokratía*. In: Sancho Rocher, Laura (ed.) *Filosofía y Democracia en la Grecia Antigua*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2009, p. 15-39.

_____. Comunidad e individuo en la democracia antigua. Naturaleza, ley y sociedad. *Circe de Clásicos y Modernos*, 15, 2. 2011a, p. 133-57.

_____. Comunidad e individuo en la democracia antigua (II). Garantías del individuo y espacio privado en la democracia ateniense. In: Campagno, Marcelo; Gallego, Julián; García Mac Gaw, Carlos (comps) *El Estado en el Mediterráneo Antiguo: Egipto, Grecia, Roma*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2011b, p. 243-66.

Sanderson, Stephen. *Social Transformations: A General Theory of Historical Development*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1999.

Sassen, Saskia. *Losing Control? Sovereignty in an Age of Globalization*. New York: Columbia University Press, 1996.

Scheidel, Walter. Studying the State. In: Bang, Peter; Scheidel, Walter (eds) *The Oxford Handbook of the State in the Ancient Near East and Mediterranean*. Nueva York: Oxford University Press, 2013, p. 5-57.

Silver, Morris. Reinstating classical Athens: The production of public order in an Ancient Community. *Journal on European History of Law*, 6, 2015, p. 3-17.

Sinclair, Robert. *Democracia y Participación en Atenas*. Traducción de Martín-Miguel Rubio Esteban. 1ª edición 1988. Madrid: Alianza Editorial, 1999.

Solana Dueso, José. *Protágoras de Abdea*. Dissoi Logoi. *Textos Relativistas*. Madrid: Ediciones Akal, 1996.

Sørensen, Georg. *La Transformación del Estado: Más Allá del Mito del Repliegue*. Traducción de Ramón Cotarelo. 1ª edición 2003. Valencia: Tirant lo Blanch, 2010.

Starr, Chester. *Individual and Community: The Rise of the Polis, 800-500 B.C.* Nueva York: Oxford University Press, 1986.

_____. *The Birth of Athenian Democracy: The Assembly in the Fifth Century B.C.* New York: Oxford University Press, 1990.

Strange, Susan. *The Retreat of the State: The Diffusion of Power in the World Economy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Tamiolaki, Melina. A citizen as a slave of the state? Oligarchic perceptions of democracy in Xenophon. *Greek, Roman & Byzantine Studies*, 53, 2013, p. 31-50.

Tilly, Charles. *Coerción, Capital y los Estados Europeos (990-1990)*. Traducción de Eva Rodríguez Halfter. 1ª edición 1990. Buenos Aires: Alianza Editorial, 1993.

Tuci, Paolo. Arcieri sciti, esercito e democrazia nell'Atene del V secolo A.C. *Aevum*, 78, 1, 2004, p. 3-18.

_____. Gli arcieri sciti nell'Atene del V secolo A.C. In: Bertinelli, Maria; Donati, Angela (eds) *Il Cittadino, lo Straniero Il Barbaro fra Integrazione et Emarginazione nell'Antichità: Atti del I Incontro Internazionale di Storia Antica (Genova 22-24 maggio 2003)*. Roma: Giorgio Bretschneider Editore, 2005, p. 375-89.

Van Der Vliet, Edward. Polis. The problem of statehood. *Social Evolution & History*, 4, 2, 2005, p. 120-50.

_____. The early state, the polis and state formation in early Greece. *Social Evolution & History*, 7, 1, 2008, p. 197-221.

Vernant, Jean-Pierre. *Los Orígenes del Pensamiento Griego*. Traducción de Marino Ayerra. 1ª edición 1962. Barcelona: Editorial Paidós, 1992.

_____. *Atravesar Fronteras. Entre Mito y Política II*. Traducción de Hugo Francisco Bauzá. 1ª edición 2004. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.

Weber, Max. *Economía y Sociedad: Esbozo de Sociología Comprensiva*. Traducción de José Medina Echavarría, Juan Roura Farella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Máynes y José Ferrater Mora. 1ª edición 1922. México: Fondo de Cultura Económica, 1964.

Weiss, Linda. *The Myth of the Powerless State: Governing the Economy in a Global Era*. Ithaca: Cornell University Press, 2010.

Wood, Ellen M. Demos versus «We, the People»: Freedom and democracy ancient and modern. In: Ober, Josiah; Hedrick, Charles (eds) *Demokratia: A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*. Princeton: Princeton University Press, 1996, p. 121-37.

_____. *Democracia Contra Capitalismo: La Renovación del Materialismo Histórico*. Traducción de Adriana Hierro. 1ª edición 1995. México: Siglo Veintiuno Editores, 2000.

Zuiderhoek, Arjan. *The Ancient City*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

**COM OU SEM ESTADO? COMENTÁRIOS SOBRE A
ORGANIZAÇÃO POLÍTICA E A PARTICIPAÇÃO POPULAR NO
MUNDO ANTIGO E CONTEMPORÂNEO A PARTIR DO ARTIGO “LA
PÓLIS, EL ESTADO Y LOS CIUDADANOS DE LA DEMOCRACIA
ATENIENSE COMO UNA COMUNIDAD INDIVISA” DE
DIEGO PAIARO**

Priscilla Gontijo Leite¹

O artigo de Diego Paiaro explica o fenômeno da democracia grega a partir do conceito de “comunidade indivisa”, segundo o qual o corpo cívico utiliza uma lógica de funcionamento para evitar que uns governem sobre outros (Paiaro, p. 28). Para isso, os cidadãos se auto organizavam como uma instância superior para garantir a ordem existente. (Paiaro, p. 16)

Essa organização se pauta na racionalidade² e nos princípios basilares da democracia, *isonomia*, *isegoria* e *isocracia*, que se manifestam através da liberdade dos cidadãos e da sua busca por uma igualdade política. Nesse sentido, o sistema democrático se caracteriza por uma aberta participação dos cidadãos e os graus de intensidade dessa participação irá variar de acordo com sua condição: seu tempo livre para ir às assembleias, a possibilidade de deslocamento até elas – tendo os moradores da região urbana mais facilidade de acesso do que os moradores das áreas rurais mais afastadas –, o conhecimento da retórica e as próprias motivações pessoais para participar constantemente das instituições de poder. Portanto, sempre haverá divergências entre a ideologia da igualdade, a crença de que qualquer cidadão poderia participar das instituições políticas e a prática dessa igualdade, ou seja, o exercício efetivo dos cidadãos nas instituições democráticas.

¹ Professora Adjunta do Departamento de História da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), João Pessoa, *Campus I*, Brasil. E-mail: priscillagontijo@gmail.com

² A própria organização da pólis, independente do sistema político escolhido, é racional, se consideramos a perspectiva de Murray (1991, p. 19): “The polis as a rational form of political organization is the expression of the collective consciousness of the Greeks”. Para o autor, a racionalidade difere a pólis de outras organizações políticas da Antiguidade, pois suas ações estavam baseadas em um discurso mais lógico.

A democracia se faz nesse jogo do ideal e do real. Além do conceito proposto por Paiaro, também é útil o conceito de *rule egalitarianism* de Ober (2015). Esse conceito é aplicado quando a maioria das pessoas de uma sociedade, sendo esse número maior do que o de pessoas pertencentes a elite, tem igual importância na tomada de decisões nas principais instituições. Para Ober, esse é o caso da democracia ateniense que, mesmo com todos os percalços da efetiva participação do *demos* na esfera política, conseguiu fazer com que a participação popular fosse expressiva, até mesmo em comparação com o mais democrático dos governos atuais.

Apesar do grande número de democracias na atualidade, vivenciamos uma crise no campo da participação política, uma vez que o modelo da representatividade está em colapso, com as pessoas se identificando cada vez menos com a esfera política. Soma-se a isso, um quadro de crise do Estado que se arrasta desde os finais da década de 1970, como demonstra a entrevista de C. Castoriadis. Ele, ao ser indagado sobre o presente que está “urgido por crise” e que possui “um pensamento em crise”, responde ser responsabilidade do intelectual agir:

Pensamento sobre a crise, ou pensamento em crise: devemos, com efeito, pensar a crise da sociedade e, já que nosso pensamento não é exterior a essa sociedade, estando enraizado – quando tem algum valor – nesse mundo social-histórico, este pensamento, é claro não pode deixar de estar também em crise. Compete a nós *fazer* dele alguma coisa (Castoriadis, 2002, p. 261-262).

Portanto, faz parte do papel social do intelectual pensar sobre a crise, oferecendo ao indivíduo um conjunto de reflexões capaz de fazê-lo se posicionar no mundo e com isso direcionar suas ações. A urgência dessa obrigação ganha um apelo ainda maior se consideramos a ampla utilização da palavra crise nos últimos anos. A palavra crise, nos meios midiáticos, é um coringa que se coloca como capaz de explicar diversos fenômenos: vivemos em uma sociedade que cotidianamente experimenta uma crise política, econômica, ambiental, moral, entre tantas outras, numa lista que parece não ter fim. Nesse contexto, qual é a aplicabilidade da palavra crise para o entendimento desses fenômenos? Essa banalização da palavra crise conduz a uma inércia do indivíduo, já que são tantas as crises que ele não sabe em qual agir?

Por isso é tão oportuna a abordagem de Paiaro, que inicia sua argumentação partindo das crises para demonstrar a eficiência de seu conceito. O autor demonstra

diferentes vertentes de análise da democracia ateniense ao longo dos dois últimos séculos, que a pensam como um Estado com características excepcionais, um Estado incompleto, uma sociedade sem Estado (Paiano, p. 16). A exposição dessas vertentes é feita de forma cuidadosa e atenta à produção historiográfica mais recente, tornando o artigo de Paiano um excelente guia para estudos sobre a política na Atenas Clássica de uma maneira geral.

Durante muito tempo, uma visão naturalizada do Estado esteve presente nas análises da política no mundo antigo, como se fosse impossível pensar a pólis, por causa de sua dimensão política, para além do paradigma do Estado (Paiano, p. 5). Assim, essa suposta crise do Estado nas últimas décadas permitiu repensar a categoria “Estado” e serviu de motivação para aprofundar as reflexões sobre a política (Paiano, p. 2).

Esse posicionamento é útil também para pensarmos o cenário político da América Latina e, mais especificamente, o do Brasil, num diálogo frutífero entre passado e o futuro para lançar luz a problemáticas atuais. O Brasil passa por um momento de avanço do conservadorismo e a política dos últimos dois anos tem sido guiada por diretrizes neoliberais que estão desestruturando as frágeis políticas sociais que foram implementadas no início do século XXI. As últimas eleições tiveram um grande número de abstenções e a população não se sente representada pelo corpo legislativo e executivo. Há um distanciamento do cidadão comum da vida política ao mesmo tempo que se intensifica as manifestações populares nas ruas, muitas delas pedindo a alteração do governo, seja por meio de novas eleições, seja por meio de uma intervenção militar. As reivindicações deste último grupo acentuam a frágil tradição republicana no país,³ pois seus integrantes acreditam que os problemas políticos não serão resolvidos por meio da participação popular, mas pela atuação restrita de um pequeno grupo utilizando-se da força. Essas manifestações fazem com que percebamos nos brasileiros uma constante dicotomia entre a reivindicação de uma maior presença ou ausência do Estado. Por um lado, reivindica-se um Estado capaz de assegurar os exercícios de direitos liberais, por outro, espera-se um Estado forte e atuante nas áreas

³ José Murilo de Carvalho (2000), em uma pesquisa realizada no final da década de 1990, demonstra a falta de consciência dos brasileiros em relação aos próprios direitos, especialmente os direitos políticos. Nessa pesquisa, 44% dos entrevistados considerava a tortura justificável para conseguir confissão dos suspeitos. Além disso, o pesquisador destaca a desconfiança dos brasileiros nas relações nos mundos cívico e político, apontando a dificuldade dos brasileiros em agir em associações para além do parentesco. Com isso, “formam-se o súdito e o consumidor sem que ao mesmo tempo surja o cidadão participante” (p. 112), característica que marcou o cenário brasileiro no decorrer do século XXI.

de saúde, educação e, sobretudo, segurança. O combate à pobreza está cada vez mais distante no horizonte de atuação do Estado brasileiro. São justamente os mais pobres que sofrem diretamente a violência do Estado, que cada vez está mais atrelado ao interesse do capital financeiro internacional, o qual atua por meio de *lobbies*. A atuação dos *lobbies* e a desmotivação da participação popular caracterizaram o cenário político nas últimas décadas:

Na falta de uma ação nesse sentido [de diminuir o conflito de interesses “sociais”], resultará a situação que é hoje a das sociedades ocidentais: a decomposição do corpo cívico e sua fragmentação em grupos de pressão, em *lobbies*. Nesse caso, como a “soma algébrica” de interesses contraditórios é frequentemente igual a zero, seguir-se-á a um estado de impotência política em que se caminha às cegas, sem objetivos, como se observa nos dias atuais (Castoriadis, 2002, p. 310).

Assim, quando o Estado não é capaz de dar respostas aos anseios políticos de sua população, devemos pensar a política para além do Estado e nesse quesito a Antiguidade oferece um laboratório rico de experimentos. No caso da democracia ateniense, se destaca a organização de uma forma política capaz de proporcionar uma efetiva participação dos mais pobres. De acordo com o tratado *A Política* (3, 1279b) de Aristóteles, a democracia é o regime que visa o interesse dos mais pobres. No mesmo tratado, o filósofo estabelece que uma das melhores maneiras de se entender a cidadania é através da capacidade do sujeito de participar da administração do judiciário e do governo (3, 1275a). A cidadania varia de acordo com o tipo de regime e ainda podem existir vários tipos de cidadãos no mesmo regime. Na democracia, por exemplo, há uma oposição entre *demos*, composto por vários trabalhadores (pequenos comerciantes, marinheiros, artesãos, pescadores e agricultores), e os notáveis, parcela que se destacava por sua condição de riqueza ou sua origem nobre:

Assim, na facção popular (*demou*) existe uma espécie de cidadão, os agricultores; uma outra, a dos artesãos; uma outra, a dos mercadores dedicados à compra e à venda; e outra, a dos homens do mar que incluem os que se dedicam à marinha de guerra, à marinha de longo curso, ao transbordo, e à frota pesqueira. [...] Além destas, a classe popular integra ainda outras espécies de cidadão. Tal como a dos operários e a daquele cujo patrimônio é tão escasso que não lhes permite fruir de tempos livres; e há ainda os indivíduos livres devido ao estatuto de cidadão de um dos pais (Arist. *Pol.* 4.1291b).

Assim, o *demos* é composto pela camada mais baixa da população, os mais pobres, que ainda assim conseguem participar na vida política da cidade. Para Pseudo-Xenofonte (*Ath. Pol.*, 1.1), a democracia privilegia os mais pobres e por isso eles apoiam o regime. O citado opúsculo pertencente ao corpus de Xenofonte, que é um dos exemplares mais antigos da prosa ática, apresenta o *demos* de forma negativa: ignorante, volúvel, instintivo e grosseiro (Leite & Silva, 2018). O autor do opúsculo também realiza várias críticas à democracia, com o diferencial de reconhecer seu valor e a estreita relação entre *demos* e a talassocracia, sendo que o povo era o que mais se beneficiava com esse regime (Ps.-Xen. *Ath. Pol.* 2.9-10). A riqueza do império marítimo é utilizada pela cidade para aliviar as tensões sociais, garantindo uma política de “pleno emprego” em que os mais pobres seriam empregados nas construções das obras públicas ou na marinha. As riquezas do império influenciaram a prática política e as disputas por seu exercício entre os mais ricos e mais pobres, até chegar num ponto de equilíbrio entre as partes, com a participação dos mais pobres. É inegável que a participação política dos mais pobres foi um ponto importante para a estabilidade política do regime e a longevidade da democracia no contexto grego, caracterizado por frequentes mudanças de regimes nas cidades.

Participação ativa dos cidadãos, ricos e pobres, nos afazeres da democracia tornou o *demos* soberano, pois, segundo Castoriadis (2002, p.303-304), “ele se rege por suas próprias leis (*autonomos*), possui sua jurisdição independente (*autodikos*) e governar-se a si mesmo (*autoteles*)”. No que tange a execução dos afazeres políticos dessa população, podemos questionar se havia uma “máquina burocrática” em Atenas.

A democracia ateniense se caracteriza pela indistinção entre o corpo cívico e burocrático. A ocupação dos cargos se dava majoritariamente por meio dos sorteios, com a duração de aproximadamente um ano. Isso permitiu uma grande rotatividade dos cidadãos e que eles desempenhassem uma determinada função pelo menos uma vez na vida:

De um total de aproximadamente 1100 cargos da administração da cidade, somente uns cem eram providos por eleição, e para mandatos muito curtos, quase sempre de um ano. Em outras palavras, o mecanismo essencial da democracia era o sorteio e não a eleição, considerada como não democrática (Dabdab Trabulsi, 2018, p. 13).

A participação aberta a todos os cidadãos, baseada no sorteio, parte da premissa de que qualquer cidadão possui a aptidão mínima para os negócios públicos, algo que parece ter se perdido na atualidade. O sorteio também se baseia na crença de que o conhecimento necessário para a vida política pode ser obtido através da prática cotidiana, da convivência com o outro e do próprio exercício da função. Confiar no sorteio demanda um grande esforço de confiança no coletivo e na ideologia da igualdade. Essa confiança é importante na criação de mecanismos que evitem a divisão entre quem está, momentaneamente, governando e sendo governado. (Paiairo, p. 26)

Um desses mecanismos é a fiscalização, fundamental na prática democrática, pois evita que prejuízos maiores sejam cometidos contra a cidade. Os cidadãos podem se equivocar no exercício de suas funções, de forma voluntária ou não. As fiscalizações são necessárias para descobrir os erros e consertá-los. A fiscalização era habitual na Atenas democrática, como demonstra os processos de *euthynai*, prestações de contas que os magistrados realizavam ao deixar um cargo, e de *dokimasia*, verificações para confirmar se um cidadão está apto para um cargo, se cumpriu seus deveres ou se poderia falar na assembleia.⁴ Além disso, a própria assembleia poderia reverter a decisão tomada a partir dos processos de *graphe paranomon*, em que um cidadão processa outro por induzir o povo ao erro. A fiscalização, além de coibir práticas nocivas a administração da cidade, como o suborno, se torna também um instrumento político, como evidenciam os diversos processos e contra-processos entre os adversários políticos da Atenas do século IV a.C. (Leite, 2014)

Era essencial para uma cidade do porte de Atenas manter um corpo de “funcionários públicos” para assegurar o funcionamento da democracia. Esses funcionários eram homens livres e escravos. Os primeiros, os cidadãos, estavam constantemente envolvidos na administração pública, e a maioria dos cargos tinham um curto período de tempo e eram distribuídos por meio de sorteio. No funcionamento de algumas instituições, principalmente no sistema jurídico, Aristóteles utiliza o nome *uphreths* (serviçal) para designar aquele que auxilia os juízes na condução do julgamento, indicando a presença de funcionários da cidade nas instituições políticas. Os escravos públicos tiveram uma enorme importância para o funcionamento cotidiano na democracia, trabalhando na organização dos arquivos, nas finanças e no

⁴ Cf. Arist., *Ath. Pol.*, 45.3: “Cabe ainda ao Conselho examinar a idoneidade dos membros do conselho, que irão ocupar o cargo no ano seguinte, bem como a dos nove arconte; anteriormente, a sentença de exclusão era soberana, mas agora os visados têm direito de apelo ao tribunal”.

policiamento – exemplo este explorado pelo autor (Paiano, p. 12-13) quando explica a atuação dos escravos citas como força policial.

A fiscalização e a presença de funcionários nas instituições democráticas está presente na descrição do funcionamento dos tribunais realizado por Aristóteles na *Constituição dos Atenienses* (64-69). Para evitar subornos, os juízes tomavam conhecimento do tribunal ao qual deveriam se dirigir pouco antes da sessão começar. A distribuição dos juízes era feita a partir de um complexo sorteio. Depois do sorteio, o cidadão era fiscalizado por um funcionário para que se dirigisse ao tribunal designado pela sorte e, caso fosse encontrado em outro, sofreria pesada pena.

O sorteado mostra novamente a bolota ao servo depois entra pela porta de acesso. O servo entrega-lhe um bastão com a mesma cor do tribunal marcado com a letra que aparecia na bolota, de forma que ele tenha de seguir para o tribunal para que foi sorteado. De facto, se alguém se apresentar noutro tribunal, será denunciado pela cor do bastão (Arist. *Ath. Pol.* 65.1).

Um funcionário acompanhava todo o julgamento, estando presente na contagem dos votos dos juízes. Ele levava a ânfora com os votos para ser contada pelo juiz designado por meio do sorteio a esta função. A publicidade do processo, por si só, também é uma medida de fiscalização.

Depois de todos haverem depositado o voto, os servidores pegam na ânfora com os boletins válidos e despejam-na sobre uma mesa que possui tantas ranhuras quanto os boletins. Procedem assim para que os boletins válidos possam ser estendidos e facilmente contados, ficando bem claro para os litigantes quais são os perfurados e quais são os maciços. As pessoas que a sorte encarregou dos boletins de voto procedem à sua contagem sobre a mesa, separando as peças perfuradas e as maciças (Arist. *Ath. Pol.* 69.1).

Dessa forma, os afazeres políticos do cotidiano são sustentados por operações burocráticas, que se tornaram essenciais para garantir a continuidade da democracia diante da alta rotatividade dos cargos. Havia funcionários que conheciam os registros e passavam as informações necessárias aos cidadãos que estavam no momento exercendo determinado cargo. As operações burocráticas asseguram o funcionamento da democracia, porém a decisão final não está na instância burocrática, e sim nas mãos dos cidadãos. Os cidadãos comuns podem até mesmo opinar diante da decisão dos

especialistas, como é no caso das guerras, mas sempre a decisão final ficará com a assembleia:

A assembleia julga e decide as questões técnicas após a opinião dos especialistas. Nos assuntos propriamente políticos, todo mundo pode se exprimir. [...] E aliás, até nos assuntos técnicos, depois da opinião dos especialistas, todos podem julgar se a opinião convém ou não ao grupo. Nós contemporâneos, massacrados pelas decisões “técnicas” que, como se pretende ultrapassam a capacidade de compreensão dos cidadãos comuns, e que tivemos os nossos direitos políticos reduzidos pelos progressos da “tecnocracia”, [...] A “complexidade” dos assuntos de hoje não é mais que uma miserável desculpa para justificar essa confiscação de poder; os negócios atenienses na época da democracia já eram muito complicados: navegações longínquas, construção navais e civis [...] (Dabdab Trabulsi, 2018, p. 227-228).

Nos Estados contemporâneos, o avanço da tecnocracia esmaga o cidadão comum, que em muitos casos se vê reduzido a um número (número de identificação, número de seguridade social, número do título de eleitor) e também promove seu distanciamento da esfera política. Além disso, os pareceres técnicos são utilizados para justificar decisões que são completamente alheias ao povo, principalmente no que se refere ao aumento de impostos. Um dos desafios das democracias contemporâneas é promover mecanismos burocráticos capazes de ampliar a participação popular efetiva.

No caso da democracia ateniense, não há oposição entre burocracia e participação popular. Os limites da atuação do cidadão estavam na tradição,⁵ pois suas ações não deveriam colocá-la em risco. O respeito à tradição era um fator importante para aumentar a reputação do cidadão, que poderia utilizá-la para conseguir um maior espaço de atuação no campo político. Na competitiva Atenas, a identidade de um cidadão se baseava no reconhecimento dado pelos pares, por isso ele deveria participar ativamente de todos os domínios da pólis.

Essa competição alimentava a rivalidade, que crescia ainda mais nas disputas políticas por hegemonia no jogo político. Por isso, os processos jurídicos se tornaram um importante instrumento nesse jogo. Era comum processar o adversário político a partir de motivos de natureza pública ou privada e os discursos resultantes disso são valiosas fontes para demonstrar a vigilância constante a que os cidadãos estavam submetidos. Nas disputas jurídicas as ações públicas e privadas serão utilizadas na

⁵ A tradição tinha um peso tão grande na formação dos gregos que uma das facetas da noção de *eusebeia*, piedade, é nada alterar os costumes ancestrais.

construção do *ethos* dos envolvidos (Leite, 2014). Para valorizar o sujeito, eram destacados seus serviços públicos, principalmente na área militar, as liturgias e o cuidado com a família e os parentes. Em oposição, para depreciar, eram destacados a vontade de se eximir das liturgias, a covardia no campo militar, o desregramento na vida privada, com excesso de bebidas e sexo, o desrespeito às leis e à tradição, e a *hybris*.

O conhecimento sobre os feitos dos cidadãos demonstra uma vigilância constante, num tipo de sociedade em que todos se conheciam. Finley postulou a perspectiva *face to face*, que teve uma grande repercussão para o estudo das cidades gregas. A possibilidade de todos se conhecerem numa cidade populosa como a Atenas democrática, centro de atração populacional por suas atividades comerciais e culturais, parece ser pouco provável. Os próprios discursos forenses também evidenciam isso, pois se tornou um *topos* afirmar que não se conhecia o adversário antes da contenda, como é o caso dos discursos *Contra Evergo e Mnesíbulo*, *Contra Mídias* e *Acerca do Assassinato de Eratóstenes*, os dois primeiros de autoria de Demóstenes e o último de Lísias. Apesar de todos não se conhecerem, as pessoas em posição de liderança política tinham sua reputação em constante vigilância, tendo que construir, por meio de palavras e ações, uma imagem de si próxima ao ideal do bom cidadão,⁶ valor compartilhado por toda a cidade.

Os discursos forenses também testemunham as transformações da democracia ateniense após a guerra do Peloponeso, em que há uma complexificação do exercício da política. Amplia-se a atuação de grupos políticos, como é notória a oposição sobre a posição de Atenas diante do avanço da Macedônia entre o grupo de Demóstenes, de um lado, e o grupo de Eubulo e Ésquines, de outro. Os discursos demonstram ainda que, além dos motivos políticos, as pessoas se associavam por razões econômicas e familiares. O discurso de Demóstenes *Conta Mídias* demonstra como Mídias, por causa de sua riqueza, atraiu diversos aliados entre ricos e pobres, que ele mobilizava para escapar impunemente de seus crimes. Já outro discurso do mesmo orador, *Contra Cónon*, apresenta a rivalidade entre grupos de jovens que é alimentada por uma rixa familiar que ultrapassa várias gerações.

Assim, durante os séculos V a.C. e IV a.C., o tribunal desempenhou um papel importante na democracia, se tornando um lugar onde também se fazia política. Esse aspecto ressalta o dinamismo e a integração das instituições democráticas. Tanto na

⁶ Cf. Aeschin. *In. Ctes.*, 169-170.

assembleia quanto no tribunal, a retórica passa a ter um papel importante. A retórica sempre foi um instrumento mais acessível às camadas mais altas por causa dos custos da educação. A intensificação do uso da retórica no novo cenário do século IV a.C. pode ser visto dentro do processo de especialização que atingiu as esferas política, financeira e militar. O fenômeno ganha ainda mais força com a expansão macedônica e a formação dos reinos helenísticos, em que as cidades gregas perdem sua autonomia por estarem subalternas aos monarcas. Contudo, no nível local, as instituições políades continuam a funcionar desde que não interferissem diretamente na política do monarca, assim continuando com certa liberdade e autonomia.

A democracia ateniense ao longo de seus dois séculos de funcionamento tinha uma prática complexa. Nessa prática, haviam interferências da relação das lideranças populares com o *demos*, da talossacracia, do contexto externo, em especial os impactos da Guerra do Peloponeso, e da dominação estrangeira.

O aspecto mais extraordinário da democracia ateniense foi manter o poder final nas mãos do *demos* em diversos cenários. O *demos* votava nas assembleias, conduzia o Conselho e julgava nos tribunais. A cidade foi capaz de desenvolver uma comunidade de cidadãos que fazia suas próprias leis e poderia questioná-las explicitamente devido a abertura proporcionada pela *isegoria*.

Essa regulamentação também visava uma seguridade social, evitando o aumento das tensões na cidade. Exemplo disso é a legislação de Sólon que eximia o filho de cuidar do pai na velhice, mas apenas se o pai o tivesse prostituído na infância. Este aspecto também está presente no *Contra Timarco*, discurso de Ésquines que apresenta várias legislações em torno do cuidado devido às crianças. Outro exemplo do dever do filho de cuidar do pai na velhice é a comédia *As Vespas* de Aristófanes. A trama se inicia com a inquietação do filho com o pai idoso que ia constantemente ao tribunal. A partir daí, notamos a oposição entre pai e filho sobre o que o ancião deveria fazer no seu tempo livre. A literatura grega indica que as crianças e os mais velhos, uma parte frágil da sociedade, estavam assegurados pelo respeito à tradição e à lei.

A organização política de Atenas priorizando a participação popular, com o poder de decisão nas mãos do *demos* tanto nos assuntos privados (o cuidado com as crianças) quanto nos assuntos públicos (declaração de guerra e paz) nos permite repensar nossa própria prática política. Devemos pautar o resgate de valores que priorizem o uso do diálogo coletivo para a resolução dos problemas sociais. É importante destacar esses aspectos na sociedade contemporânea uma vez que ela se

encontra cada vez mais fragmentada e individualizada com o esvaziamento do esforço coletivo diante das pressões dos oligopólios. Essa postura dialógica permite também combater o avanço de ideias conservadoras e totalitárias, que são utilizadas para legitimar posturas violentas e que almejam diminuir uma participação popular ativa. Tudo isso só demonstra a urgência de se pensar o político enquanto um problema da instituição do conjunto da sociedade. (Castoriadis, 2002, p. 257)

Assim, é salutar na nossa prática política lembrar que, para os antigos gregos, a cidade é nada mais do que “participação e, portanto, participação em grupo; e também autarcia, mas autarcia, da mesma forma só é possível em grupo” (Dabdab Trabulsi, 2018, p. 77). Relembrar nossa capacidade de organização e de participação é acreditar que ainda podemos ter algum controle na construção de um destino coletivo.

O texto de Paiaro, ao trabalhar com o conceito de “comunidade indivisa”, ressalta os cuidados que devemos ter ao utilizar a categoria de Estado para entender a realidade ateniense. Os antigos atenienses conseguiram desenvolver práticas que ao mesmo tempo garantiam a subordinação entre os cidadãos e aqueles que estavam excluídos do corpo cívico e evitavam o desenvolvimento de práticas hierárquicas e coercitivas entre os cidadãos (Paiaro, p. 28-29). Para explicar essa posição podemos utilizar Aristóteles, que caracterizou a democracia, na sua obra *A Política*, como um equilíbrio entre o “obedecer e o mandar” (Arist., *Pol.*, 6, 1317b), permitindo, assim, a liberdade e a igualdade de todos.

Equilíbrio na alternância do exercício do poder, liberdade, igualdade e participação ativa são elementos que constituem a democracia e a fortalecem. A democracia se mostra como uma resposta aos dilemas cotidianos que preza pela empatia, uma vez que o contato com o outro é assegurado no exercício coletivo: “Estar no mundo, aqui ou lá, implica que se está com, que se coexiste e, portanto, que o mundo é comum e se partilha com os outros”. (Detienne, 2004, p. 132)

A análise da democracia ateniense para além do Estado permite nos concentrar em um de seus mais importantes legados: a participação popular nas esferas decisórias do poder. Essa participação é conflituosa, mas nunca deixa de ser por meio das palavras, assegurando a configuração de espaço e tempo públicos, que permitem a coletividade pensar e repensar a si mesma. Nessa prática, o próprio *demos* cria sua identidade e prioriza os valores ligados a liberdade e a igualdade.

Comentário recebido em 08.06.2018, aprovado em 22.06.2018.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes Primárias

Aristóteles. *Constituição dos Atenienses*. Introdução, tradução do grego e notas de Delfim Ferreira Leão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

_____. *Política*. Tradução de António Campelo Amaral e Carlos Gomes. Lisboa: Veja, 1998.

Pseudo-Xenofonte. *A Constituição dos Atenienses*. Tradução do grego, introdução, notas e índices de Pedro Ribeiro Martins. Coimbra: Editora do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2011.

Bibliografia Crítica

Castoriadis, Cornelius. *Encruzilhadas do Labirinto II – Os Domínios do Homem*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. 1ª edição 1979. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

Carvalho, José Murilo de. Cidadania na encruzilhada. In: Bignotto, Newton. *Pensar a República*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000, p. 105-130.

Dabdab Trabulsi, José Antonio. *Participação Direta e Democracia Grega. Uma História Exemplar?* Coimbra: Grácio Editor, 2018.

Detienne, Marcel. *Comparar o Incomparável*. Tradução de Ivo Storniolo. Aparecida: Ideias & Letras, 2004.

Leite, Priscilla Gontijo. *Ética e Retórica Forense: Asebeia e Hybris na Caracterização dos Adversários em Demóstenes*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014.

Leite, Priscilla Gontijo; Silva, Livia Maria da. Participação política e democracia: A visão do povo em *A Constituição dos Atenienses* e algumas reflexões para o presente. In: Albuquerque, Renan; Grizoste, Weberson. *Estudos Clássicos e Humanísticos & Amazonidades – Vol. 2*. Alexa Cultural: São Paulo, 2018.

Murray, Oswyn; Price, Simon. *The Greek City from Homer to Alexander*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

Ober, Josiah. *The Rise and Fall of Classical Greece*. Oxford, Princeton: Princeton University Press, 2015.

COMUNIDAD INDIVISA Y ESTADO: UNA MIRADA CLASTREANA

SOBRE EL MUNDO GRIEGO

Marcelo Campagno¹

No creo que sea forzar mucho las cosas si se afirma que los debates sobre el Estado en el mundo antiguo – y en especial, en cuanto a su origen – se organizan en torno de dos posiciones fundamentales: aquella de inspiración weberiana, que enfoca principalmente en la estructuración de un dispositivo político-administrativo de sesgo burocrático, y aquella de matriz marxista, que apunta a la configuración de una clase dominante. Para las sociedades del Cercano Oriente Antiguo, como para otros contextos primarios como los que tienen lugar en China y en América precolombina, esas posiciones son conjugables con alguna facilidad, dado que ese aparato político-administrativo aparece regularmente al servicio de una élite dominante en términos socioeconómicos (cf. por ejemplo, Trigger, 2003; Campagno, 2007). Es cierto que el asunto no está exento de controversias, pues, por ejemplo, el tipo de evidencia al que más se recurre para documentar diferenciación social –segregación mortuoria o residencial, que sugiere la existencia de élites – suele ser anterior en términos temporales respecto de la que se dispone acerca de dispositivos burocráticos propiamente dichos, lo cual influye en la caracterización más temprana o más tardía del escenario estatal por parte de los investigadores. Pero, en líneas generales, hay una coincidencia tangible entre concentración del poder político y concentración de la riqueza, que es la que observaba Samir Amin (1986, p. 40) cuando definía al grupo dominante en las sociedades tributarias en términos de una “clase-Estado”.

Ahora bien, cuando se trata del mundo de las *póleis* griegas, la situación es muy diferente porque esa articulación entre élite económicamente dominante y dispositivo político-administrativo que se aprecia en el Cercano Oriente se halla visiblemente dislocada. Ese es el carácter extraordinario del fenómeno *democrático*: la constitución de un colectivo a cargo de las decisiones sociales que articularía ricos y pobres bajo el común denominador de ciudadanos (Finley, 1986; Gallego, 2005 p. 49). Ese colectivo surgido de la percepción de cierta igualdad política entre individuos con posiciones

¹ Instituto de Historia Antigua Oriental “Dr. Abraham Rosenvasser”, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires / Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). E-mail: mcampagno@gmail.com

económicas extremadamente dispares se aleja radicalmente de todo lo conocido respecto de la formación de sociedades estatales en la Antigüedad Oriental. Pero entonces, ¿qué es lo que, en el mundo griego, se halla *en posición de Estado*? Por cierto, la respuesta depende de la definición de Estado. Para la tradicional percepción de las *póleis* como “ciudades-Estado”, está claro que lo que ha prevalecido a la hora de reconocer ese carácter estatal de la ciudad griega es la identificación del conjunto de mecanismos para la toma de decisiones y de funcionarios para su aplicación que permitían el carácter políticamente autónomo de la ciudad y su entorno rural (Hansen, 1998, 2000; cf. Zuiderhoek, 2017). Pero tan pronto se confronta esa percepción con la concepción clásica del Estado como monopolio legítimo de la coerción, lo que implica un orden de dominación, la cuestión se complica irremediablemente. Por una parte, ciudadanos ricos y ciudadanos pobres participan del mismo dispositivo de toma de decisiones. Por otra parte, el alcance de la acción coactiva de los funcionarios se revela notoriamente modesto. Es más, las funciones administrativas aparecen ejercidas, por un lado por los propios ciudadanos, designados por períodos acotados y sujetos al control del cuerpo cívico, y por otra, por esclavos públicos, sometidos a la *pólis* en función de la lógica de la esclavitud más que a través de una lógica propiamente estatal (Ismard, 2014). Por ello, hay quien ha avanzado la idea de que es preferible interpretar el fenómeno de la *pólis* en términos de una “*stateless community*” (Berent, 2000; 2006). Sin Estado, ¿entonces, sin relaciones de dominación? O formulando la pregunta de otro modo: ¿hay alguien que domine en la *pólis*? Y en tal caso, ¿a quién domina?

Creo que las ideas de Pierre Clastres, que Diego Paiaro introduce lúcidamente para analizar el mundo griego, son aquí de gran utilidad. Paiaro retoma de Clastres la idea de “comunidad indivisa”, que el antropólogo francés propone para analizar las sociedades no-estatales (Clastres, 1981, p. 112), aplicándola al análisis del grupo de los ciudadanos en la *pólis*. La operación es arriesgada porque la formulación original de Clastres apunta a interpretar la totalidad de un conjunto social autónomo – la comunidad como “totalidad-una” (Clastres, 1981, p. 202) – mientras que Paiaro la emplea para comprender un sub-conjunto dentro de un conjunto mayor – la *pólis* –, que incluye diversos grupos que carecen de los derechos de la ciudadanía. Y sin embargo, la audacia tiene su recompensa, porque la lectura de ese sub-conjunto en términos de comunidad indivisa permite comprender toda la serie de mecanismos que limitan las posibilidades de que las diferencias socioeconómicas se traduzcan en formas de dominación. Precisamente, la reformulación del concepto clastreano para

su aplicación a la comunidad de los ciudadanos implica cargar las tintas sobre el hecho de que esas diferencias socioeconómicas no revierten en diferencias jurídico-políticas entre los ciudadanos. Y es esa igualdad jurídico-política la que produce la homogeneidad del cuerpo cívico (cf. Paiaro, 2014).

El planteo que proponía Clastres en este punto partía de su discusión con cierta antropología que negaba la existencia de poder político en las sociedades no-estatales. Frente a esas percepciones evolucionistas, tan proclives a ponderar otras formas de lo social en términos de carencias respecto de la propia sociedad, Clastres subrayaba la existencia de una dimensión específicamente política en ese tipo de sociedades, con la diferencia de que en ellas ese poder político no aparecía concentrado en una minoría – como en las sociedades estatales – sino distribuido en el conjunto social (Clastres, 1981, p. 116; cf. Gauchet, 2005, p. 91; Abensour, 2007, p. 63; Viveiros de Castro, 2011, p. 329-332; Campagno, 2014, p. 18). De allí que, de acuerdo con el autor, los líderes comunales no basaban su prevalencia social en un poder que buscarían acaparar sino en el prestigio conferido por las prácticas que ejercían (Clastres, 1981, p. 143-149; cf. Campagno, 2018, p. 28-30). Se trataba así de una prevalencia que no podía traducirse en capacidad de imposición. Y esa es, de acuerdo con Paiaro, la principal característica de los líderes atenienses, impedidos de ejercer coerción sobre sus pares. En efecto, se trataba de líderes políticos no diferenciados en términos jurídicos ni políticos respecto del conjunto de ciudadanos. De hecho, la prevalencia de esos líderes correspondía, por un lado, a su capacidad oratoria y, por otro, a su generosidad en términos de utilización de la riqueza propia para obtener estima social (Ober, 1989; Rhodes, 1982; Plácido, 2006). Como el propio Paiaro advierte, esos mecanismos de obtención de prestigio acercan notoriamente a esos líderes atenienses a los “big-men” melanesios documentados por Sahlins, que obtenían la prevalencia social “con el sudor de su frente” (Sahlins, 1983; Clastres, 1981, p. 145). Por otra parte, la *demokratía* ateniense contaba con diversos mecanismos legales (incluyendo multas, ostracismo y ejecuciones) e informales (rumores públicos, denuncias de sicofantas) para acotar las posibilidades de concentración de poder en manos de los funcionarios, vigilancia que garantizaba la *isonomía* – es decir, la igualdad política –, en el cuerpo de ciudadanos (Finley, 1979; Paiaro, 2012; Picazo, 2013; Requena, 2016, p. 108-110). Así, esa igualdad se presenta no sólo como el punto de partida que afirma la condición de ciudadano sino también como el efecto de una práctica que sistemáticamente mantiene la comunidad indivisa.

Pero hay otro aspecto en el que las ideas de Clastres habilitan una perspectiva de gran potencia para comprender la especificidad del mundo de las *póleis* y su relación con lo estatal, al que Paiaro también se aproxima. Para el antropólogo francés, la enorme ruptura que introduce la irrupción del Estado determina una forma de sociedad fuertemente contrapuesta a la de esas comunidades-unas, precisamente por el hecho de la escisión social que se produce en función de las relaciones de dominación que tienen lugar en el escenario estatal. Ciertamente, frente a la comunidad indivisa, el Estado introduce el régimen de la sociedad dividida (Clastres, 1978, p. 177, 1981, p. 117-132; cf. Campagno, 2014, p. 19-21). ¿Es posible pensar el mundo de la *pólis* como el de esa sociedad escindida? Respecto de Atenas, de acuerdo con Paiaro (p. 17),

la comunidad cívica se situaba como externa, separada y jerárquicamente diferenciada de quienes no contaban con derechos de ciudadanía. Éstos se encontraban sometidos al control del conjunto de los ciudadanos que, colectivamente, controlaban la capacidad de ejercicio de la coacción a pesar de que ésta haya sido frecuentemente ejercida de forma “privada”.

En efecto, el cuerpo de ciudadanos ejercía el control de una población mucho más amplia, integrada por metecos, esclavos y, en cierto momento, los sometidos al llamado “imperialismo ateniense” (Paiaro, 2014, p. 125; cf. Runciman, 1990, p. 248; Hansen, 1993). El mismo fenómeno, con sus particularidades, puede advertirse en otras *póleis*: sólo por mencionar la más célebre, considérese el control de los *homoioi* espartanos respecto de periecos e ilotas, estos últimos organizados comunalmente y sometidos globalmente al dominio espartíata (Finley, 1982, p. 90-91; Ducat, 1990, p. 59-64; Berent, 2000, p. 260, 264-266). Así, la igualdad jurídico-política del cuerpo cívico se montaba sobre una desigualdad mayor: la de todos aquellos que se hallaban sometidos al dominio del conjunto de los ciudadanos.

En esas relaciones entre la comunidad de ciudadanos y el resto de la población que constituye el escenario de cada *pólis* griega, es posible advertir lo fundamental de la práctica estatal, aquella que polariza la sociedad determinando un polo minoritario concentrador del monopolio legítimo de la coerción y otro polo, mayoritario, sometido al primero. En efecto, es esa comunidad indivisa, la de los ciudadanos, la que está en posición de Estado respecto del conjunto de la sociedad de la *pólis*. La simple presencia de un conjunto de instituciones y funciones públicas (asambleas, magistraturas) que suelen caracterizar a las experiencias políticas de los Estados modernos – y que, como

se apuntaba más arriba, ha sido un criterio básico para la definición de la *pólis* como ciudad-Estado – no alcanza para determinar la estatalidad de las sociedades antiguas. Sin embargo, la referida reacción reciente que propone definir las *póleis* como *stateless communities* parece partir de la constatación del carácter menguado del poder de esas mismas instituciones respecto del orden ciudadano. Si, en cambio, la mirada se aleja de esas instituciones formalmente semejantes a las de los Estados modernos y se orienta hacia la identificación de prácticas que operan según la *lógica social* que introduce el monopolio legítimo de la coerción (Campagno, 2006, p. 29-36, 2018, p. 79-101), no es difícil determinar contextos de estatalidad en el mundo griego. La mirada clastreana que propone Paiaro es, desde este punto de vista, muy iluminadora respecto de esta posibilidad.

En efecto, esa mirada clastreana del mundo de las *póleis* griegas, si se compara con las sociedades de la Antigüedad Oriental, permite comprender algo más de lo que constituye su especificidad. En el Antiguo Oriente, la lógica estatal produce y reproduce un tipo de sociedades escindidas, en las que las élites concentran el poder político y económico. Pero en paralelo, otras lógicas sociales disponen de su propio lugar. En particular, la lógica del parentesco –por la que entiendo una forma de producción de lazo social sobre la base de principios recíprocos y de mutualidad – es clave para la producción de los ámbitos comunales campesinos y también para la constitución interna de las élites (Campagno, 2006, p. 19-29, 2018, p. 23-50, 103-126). Es posible argumentar que la lógica del parentesco precede al advenimiento de la lógica estatal y que, una vez que esta aparece, aquella permanece, subordinada pero sin perder su capacidad de articulación social. La existencia de consejos y líderes aldeanos, por ejemplo, opera en función de este tipo de lógica social y no como efecto directo del dispositivo estatal. En cuanto a las élites estatales, la lógica del parentesco es fundamental tanto para su reproducción como para su cohesión interna. Sin embargo, la disposición del poder político opera principalmente según un esquema fuertemente jerárquico, que corresponde a la propia lógica estatal. Uno podría pensar que es precisamente en este último aspecto en el que el mundo griego traza su singularidad. El principio de *isonomía* que permitiría la ampliación del conjunto social en condiciones de tomar decisiones políticas es compatible con los criterios que nutren la lógica del parentesco y que determina cierta equivalencia entre aquellos que integran una misma trama de parentesco.

Entiéndase bien: no se trata de sugerir que los ciudadanos griegos se hayan reconocido a sí mismos como parientes sino de que los principios de la lógica del parentesco – tan visibles como se los puede apreciar, por ejemplo, para el mundo homérico (Finley, 1990, p. 88-130) – hayan estado disponibles para la formulación de ese principio de *isonomía*, que estaría en la base de la radical novedad política que constituye la *demokratía* griega. Por esa vía, quizás podría sospecharse que la interpretación del cuerpo cívico como comunidad indivisa, tal como se advierte en las sociedades no-estatales que solía analizar Clastres, no implica solo una analogía formal sino también una lectura que historiza la comunidad de ciudadanos y remonta la procedencia de sus principios a la lógica de organización dominante en un antiguo mundo sin Estado.

Comentário recebido em 15.06.2018, aprovado em 29.06.2018.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abensour, Miguel. Presentación. In: Abensour, Miguel (comp.) *El Espíritu de las Leyes Salvajes. Pierre Clastres o Una Nueva Antropología Política*. 1ª edición 1987. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 2007, p. 51-66.

Amin, Samir. *El Desarrollo Desigual*. 1ª edición 1973. Barcelona: Salvat, 1986.

Berent, Moshe. Anthropology and the classics: War, violence and the stateless polis. *The Classical Quarterly*, 50, 1, 2000, p. 257-289.

_____. The stateless polis: A reply to critics. *Social Evolution & History*, 5, 1, 2006, p. 141-163.

Campagno, Marcelo. De los modos de organización social en el Antiguo Egipto: Lógica de parentesco, lógica de Estado. In: Campagno, Marcelo (ed.) *Estudios Sobre Parentesco y Estado en el Antiguo Egipto*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires / Ediciones del Signo, 2006, p. 15-50.

_____. *El Origen de los Primeros Estados. La “Revolución Urbana” en América Precolombina*. Buenos Aires: Eudeba, 2007.

_____. Introducción. Pierre Clastres, las sociedades contra el Estado y el mundo antiguo. In: Campagno, Marcelo (ed.) *Pierre Clastres y las Sociedades Antiguas*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2014, p. 7-34.

_____. *Lógicas Sociales en el Antiguo Egipto. Diez Estudios*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2018.

Clastres, Pierre. *La Sociedad Contra el Estado*. 1ª edición 1974. Caracas: Monte Ávila, 1978.

_____. *Investigaciones en Antropología Política*. 1ª edición 1980. Barcelona: Gedisa, 1981.

Ducat, Jean. *Les Hilotes*. Suppléments au Bulletin de Correspondance Hellénique, 20. Athènes: École Française d'Athènes, 1990.

Finley, Moses. *Vieja y Nueva Democracia*. 1ª edición 1973. Barcelona: Editorial Ariel, 1979.

_____. *Esclavitud Antigua e Ideología Moderna*. 1ª edición 1980. Barcelona: Crítica, 1982.

_____. *El Nacimiento de la Política*. 1ª edición 1983. Barcelona: Crítica, 1986.

_____. *El Mundo de Odiseo*. 1ª edición 1977. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.

Gallego, Julián. *Campesinos en la Ciudad. Bases Agrarias de la Pólis Griega y la Infantería Hoplita*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires / Ediciones del Signo 2005.

Gauchet, Marcel. *La Condition Politique*. Paris: Gallimard, 2005.

Hansen, Morgens H. Introduction: The polis as a citizen-state. In: Hansen, Morgens H. (ed.) *The Ancient Greek City-State*. Copenhagen: Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 1993, p. 7-29.

_____. *Polis and City-State. An Ancient Concept and Its Modern Equivalent*. Copenhagen: Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 1998.

_____. (ed.) *A Comparative Study of Thirty City-State Cultures: An Investigation Conducted by the Copenhagen Polis Centre*. København: Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, 2000.

Ismard, Paulin. The single body of the city: Public slaves and the question of the Greek state. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 69, 3, 2014, p. 505-532.

Ober, Josiah. *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology and the Power of the People*. Princeton: Princeton University Press, 1989.

Paiano, Diego. Defendiendo la libertad del dêmos. Control popular y ostracismo en la democracia ateniense. *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, 44, 2012, p. 33-62.

_____. Salvajes en la ciudad clásica. Pierre Clastres y la antropología política de la democracia ateniense. In: Campagno, Marcelo (ed.) *Pierre Clastres y las Sociedades Antiguas*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2014, p. 119-140.

Picazo, Marisa. Reprimir a los «reyes devoradores de dones»: Mecanismos de control social en la Grecia antigua. In: Cid López, Rosa; García Fernández, Estela (eds) *Debita Verba: Estudios en Homenaje al Profesor Julio Mangas Manjarrés* (Vol. I). Oviedo: Ediciones de la Universidad de Oviedo, 2013, p. 513-523.

Plácido, Domingo. Liturgias, evergetismo y mistoforía: Los modos de redistribución de la ciudad democrática. In: Marco Simón, Francisco; Pina Polo, Francisco; Remesal Rodríguez, José (eds) *Repúblicas y Ciudadanos: Modelos de Participación Cívica en el Mundo Antiguo*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 2006, p. 41-54.

Requena, Mariano J. Clases sociales, subjetividad política y tensión democrática. Apuntes para una discusión sobre la determinación clasista en la Atenas clásica. In: Campagno, Marcelo; Gallego, Julián; García Mac Gaw, Carlos (comps.) *Regímenes Políticos en el Mediterráneo Antiguo*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2016, p. 181-222.

Rhodes, Peter. Problems in Athenian eisphora and liturgies. *American Journal of Ancient History*, 7, 1, 1982, p. 1-19.

Runciman, Garry. Doomed to extinction: The polis as an evolutionary dead end. In: Murray, Oswyn; Price, Simon (eds) *The Greek City: From Homer to Alexander*. Oxford: Oxford University Press, 1990, p. 347-367.

Sahlins, Marshall. *Economía en la Edad de Piedra*. 1ª edición 1974. Madrid: Akal, 1983.

Trigger, Bruce. G. *Understanding Early Civilizations. A Comparative Study*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Viveiros de Castro, Eduardo. O intempestivo, ainda. In: Clastres, Pierre. *Arqueologia da Violência: Pesquisas de Antropologia Política*. 2ª edição. São Paulo: Cosac & Naify, 2011, p. 297-361.

Zuiderhoek, Arjan. *The Ancient City*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

CORTANDO ESPIGAS: IDENTIDAD NACIONAL Y MECANISMOS DE INCLUSIÓN/EXCLUSIÓN

César Sierra Martín¹

Nota Preliminar

Vaya por delante mi agradecimiento a la revista *Mare Nostrum* por tener en consideración mi participación en este interesante debate. No cabe duda de que la contribución del Prof. Paiaro es de una notable complejidad y profundidad teórica y, tras una lectura minuciosa, a uno le asaltan dudas sobre si puede añadirse algo más. Aun así, trataremos por todos los medios de completar la reflexión con algunos aspectos que, esperamos, terminen de perfilar el concepto de *comunidad indivisa* aplicado a la democracia ateniense.

La pertinencia de la propuesta del Prof. Paiaro queda perfectamente establecida y justificada en los primeros compases del trabajo cuando se aborda la idea de estado moderno. Al respecto, consideramos importante puntualizar nuestro rechazo categórico a la consideración de una crisis del estado-nación.² Bien al contrario, desde la realidad política europea asistimos al progresivo declive de la Unión Europea como entidad supranacional, substituida por un retorno a la Europa de las naciones. Los ejemplos de Francia, Italia, Reino Unido y España, entre otros, muestran un panorama marcado por una crisis identitaria en los diferentes estados que conforman Europa. (Gracia, 2017) El estado-nación no desaparecerá mientras persistan los actuales mecanismos de adscripción a la idea nacional. Las claves para entender el proceso anterior no pueden abordarse en esta sucinta reflexión pero, necesariamente, debemos partir de aquí para discutir sobre la idea de *comunidad indivisa* en la Grecia clásica.

La nación de los griegos

En relación a la idea de Estado aplicable (o no) a la Atenas clásica, Diego Paiaro comenta lo siguiente: “Frente a los griegos que pensaban a la *pólis* bajo la idea del ‘nosotros’, en la modernidad se identifica en el Estado a un ‘otro’ frente al cual existen derechos específicos que nos protegen.” (p. 5-6) Tomando la reflexión anterior como

¹ Universitat Autònoma de Barcelona, Àrea d’Història Antiga, Proyecto HAR2016-76940-P. E-mail: cesar.sierra@e-campus.uab.cat

² Opinión compartida por el Prof. Paiaro según nuestra lectura de su trabajo.

punto de apoyo queremos sacar a relucir la dificultad de entender y analizar el ‘nosotros’ en la política griega. Como indicó Moses I. Finley, en la cultura griega se dio un continuo movimiento de atracción y repulsión hacia la idea de ‘lo heleno’ como elemento vertebrador de una identidad política. (Finley, 1977, p. 185) Por consiguiente, debemos entender el cosmos político griego como una pluralidad política dentro de un marco cultural común. Sobre esta cuestión, Heródoto propuso una interesante definición de ‘lo heleno’ en el contexto de las Guerras Médicas. Como es sabido, tras la invasión y destrucción de Atenas se extendió el rumor de un pacto entre Jerjes y los atenienses; conjetura que rechazaron categóricamente ante una embajada espartana en los siguientes términos:

De hecho, hay muchas y poderosas razones que nos impiden hacerlo [pactar con Jerjes] aunque quisiéramos. La primera y principal la constituye el incendio y destrucción de las imágenes y los templos de los dioses, que exigen de nosotros una implacable venganza, en vez de pactar con el autor de tales sacrilegios; por otro lado está el mundo griego, con una misma sangre y lengua, con su comunidad de santuarios y de sacrificios a los dioses, y con usos y costumbres similares, cosas que, de traicionarlas, supondrían un baldón para los atenienses (Hdt. 8.144.2).³

Se aprecia con nitidez un vínculo con dos realidades distintas: 1) la identidad ateniense que se define mediante las imágenes (ἀγάλματα) y los templos (οἰκήματα)⁴ de los dioses propios de la *pólis* del Ática y 2) la identidad griega o los griegos en colectivo (τὸ Ἑλληνικόν) quienes a su vez compartían con los atenienses una misma sangre,⁵ una lengua común, santuarios comunes, costumbres. Notemos que los mismos parámetros que Heródoto utiliza para definir “lo griego” sirven para caracterizar al ateniense, espartano, corintio, etc. En otros términos: comunidad de sangre, de lengua, de religión y costumbres son los parámetros empleados para articular una identidad. (Konstan, 2001, p. 29-30)

Volviendo sobre las razones de Finley, la constatación de que la comunidad lingüística no conduce a la unidad nacional resulta impactante desde la experiencia del

³ Seguimos la traducción con ligeras modificaciones de C. Schrader. En adelante seguimos esta traducción

⁴ Término referido obviamente a las moradas de los dioses.

⁵ El término ὁμαίμος se puede traducir por “de la misma sangre”, aludir a la raza es propio de otra época habida cuenta de que se ha demostrado científicamente la inexistencia de las razas humanas. Véase discusión sobre el término “raza” en Hall (2002, p. 13-14) e Issac (2004, p. 30-31).

estado-nación.⁶ No obstante, desde la teoría del estado se insiste en que un pueblo o comunidad cultural se convierte en nación cuando llega a transformar esta conexión en voluntad política. En otras palabras, compartir un mismo idioma, religión o costumbres no prefigura la idea de nación ni la de estado.⁷ Pero no cabe duda de que los marcadores étnicos y culturas alrededor del τὸ Ἑλληνικὸν han despertado la atención de los teóricos románticos de la nación.⁸ Por este motivo, pensamos que es importante explorar cómo se acomoda esta identidad común a un ateniense (o un griego) de tal forma que podamos aportar alguna anotación interesante al concepto de *comunidad indivisa*.

Respecto al anterior esquema, Jerjes ocupa un lugar disruptivo porque amenaza con suprimir la identidad griega y no sólo su libertad política.⁹ Se trata en última instancia de una cuestión filosófica (teleológica o finalista) donde el griego concebía la buena vida dentro de una comunidad ideal (la *pólis*) que trasciende incluso nuestra noción de libertad política. (Finley, 2015, p. 164-165) – en este punto, retomando el discurso del Prof. Paiaro, la cuestión sobre si la Grecia clásica desarrolló un estado depende de la definición que queramos adoptar.¹⁰ No obstante, la cuestión de la identidad política y la configuración de un espacio político en torno a la misma están en la base del estado-nación. Coincidimos plenamente con el autor cuando define Atenas como una comunidad cívica, ante todo, y no como un estado pues ello se acomoda mejor a lo que hasta el momento hemos visto. Teniendo en cuenta lo anterior, como bien indica Paiaro, resulta difícil de asimilar la propuesta de Max Weber que entiende al estado como un mecanismo de coacción física legítimo (o legitimado y aceptado por un colectivo). Ello resultaría de difícil comprensión en el contexto griego donde la tiranía sería la máxima expresión del estado.¹¹ Valgan aquí las impresiones de Ian Morris sobre la tiranía entendida como: “tyranny was the antithesis of the polis”.¹² Bajo nuestro punto de vista, la tiranía no era un gobierno necesariamente más violento

⁶ Este planteamiento tiene la debilidad de requerir a los griegos algo que nunca se plantearon: la unidad nacional. (Finley, 1977, p. 192)

⁷ Todavía interesante resulta atender a las precisiones del socialdemócrata Hermann Heller (1963, p. 176), quien sostiene que en la formación de un pueblo interviene la comunidad de origen, la tierra, el idioma, la religión, las artes y las ciencias pero todo ello no es determinante para crear una nación.

⁸ Una idea que está en la raíz de la conflictividad política de la Europa del siglo XX, véase Heller (1963, p. 175).

⁹ La quema de imágenes de los dioses, los templos son parte de la identidad colectiva.

¹⁰ Paiaro (p. 9), considerando las impresiones de Norberto Bobbio.

¹¹ Por otro lado, como matiza el autor, el uso de la fuerza, la coacción o la violencia era una situación sistémica para los esclavos.

¹² Cita que tomamos prestada del trabajo de Paiaro, p. 11.

o autocrático de lo habitual en Grecia.¹³ Ante todo, el tirano era un usurpador de la identidad colectiva que monopolizaba las instituciones y limitaba las aspiraciones legítimas de la comunidad. Tomemos como ejemplo el caso de Clístenes de Sición, abuelo del homónimo político ateniense, quien obsesionado con borrar de la memoria cualquier tipo de vínculo entre Argos, con quien había mantenido una guerra, y Sición propuso la siguiente reforma:

Por lo que se refiere a las tribus dorias, para evitar que los sicionios tuviesen exactamente las mismas que los argivos, les cambió los nombres por otros nuevos. Y, con tal motivo, se mofó descaradamente de los sicionios, pues permutó las denominaciones de las tribus por las palabras ‘cerdo’, ‘asno’ (y ‘lechón’), a las que simplemente añadió las desinencias; sólo exceptuó a su propia tribu, ya que el nombre que le impuso aludía al cargo que ocupaba [...] (Hdt. 5.68.1)

Notemos la contraposición entre tirano y cuerpo cívico que propone Heródoto, la cual se centra en violentar y mofarse de la identidad política tradicional.¹⁴ El cambio de nombres y la redistribución de las tribus, llevadas a cabo también por el Clístenes ateniense, buscan incidir en la identidad colectiva y la relación entre ciudadano y *pólis*. Un asunto sensible que el filósofo escocés Alasdair Macintyre resume de la siguiente forma:

La ciudad es un guardián, un padre, un maestro, incluso si lo que se aprende de la ciudad puede servir para poner en cuestión tal o cual rasgo de su vida. Por lo tanto, preguntarse por la relación entre *ser un buen ciudadano* y *ser un buen hombre* se convierte en decisivo y el conocimiento de la variedad de prácticas humanas posibles, tanto bárbaras como griegas, proporciona el trasfondo factual a esta pregunta (Macintyre, 1987, p. 169-170).

Es la comunidad, sostiene Macintyre, quien proporciona el sistema de valores individuales al ciudadano quien alcanza el ideal de buena vida gracias a la ciudad. Aquí es donde incide de forma decisiva la tiranía, forma de gobierno que a menudo se vincula a la violencia, la prepotencia y la autocracia. Naturalmente hay multitud de

¹³ En época arcaica supuso una salida para el complejo panorama político griego. Sobre este particular véase Gernet (1980, p. 299); Sierra (2014, 2016, p. 39).

¹⁴ Naturalmente estamos ante una opinión de Heródoto que debemos tomar con precaución. No obstante, a través de la epigrafía tenemos el caso del tirano Lígdamis de Halicarnaso (*Syll.* 3 45 = ML 32; datación alrededor de la primera mitad del V a.C.). En este documento el tirano parece favorecer a la población caria de la ciudad en detrimento de los griegos. Véanse los detalles y una aproximación crítica al contenido en Santiago (1996).

casos que sustentan el anterior aserto pero, además, el tirano bloquea las aspiraciones ciudadanas a la participación política. Un claro ejemplo lo recoge Heródoto cuando recrea un supuesto intercambio de opiniones entre Periandro de Corinto, tirano y sucesor de Cípselo, y Trasibulo de Mileto. Mediante un mensajero, Periandro inquirió a Trasibulo sobre las mejores medidas políticas para afianzar y perpetuar su poder en Corinto. La respuesta de Trasibulo al emisario no puede ser más ilustrativa de lo que venimos argumentando:

Entonces Trasibulo condujo fuera de la capital al emisario de Periandro, entró con él en un campo sembrado y, mientras recorrían el trigal, empezó a formularle al heraldo repetidas preguntas sobre los motivos de su viaje desde Corinto; y, de paso, cada vez que veía que una espiga sobresalía, la tronchaba – hecho lo cual, la arrojaba al suelo –, hasta que, con semejante proceder, acabó por destruir lo más espléndido y granado del trigal (Hdt. 5.92.2).

Según esta metáfora, el tirano se eleva por encima de la comunidad (el trigal) para segar aquellas espigas (el ciudadano) que sobresalen del resto y así controlar políticamente la *pólis*. No obstante, como decíamos, no sólo se trata de medidas represivas sino de segar las aspiraciones del ciudadano a la buena vida, negar la consumación de dichos anhelos en las instituciones y en la dirección de la comunidad. Muy brevemente lo recoge también Tucídides en su positiva valoración de la tiranía pisistrátida:

En general la ciudad [Atenas] siguió gobernándose según las leyes preexistentes, con la excepción de que siempre cuidaban de que uno de ellos estuviera presente en las magistraturas. Y entre otros miembros de su familia que ejercieron la magistratura anual en Atenas tenemos a Pisístrato, el hijo del tirano Hipias, que llevaba el mismo nombre que su abuelo y que, durante su arcontado, dedicó el altar de los Doce Dioses en el ágora y el de Apolo en el santuario de Apolo Pitio (Thuc. 6.54.6).¹⁵

En consecuencia y desde nuestro punto de vista, la cuestión principal que explica el rechazo frontal de un ateniense (o un griego) a la tiranía no está en la acción represiva o violenta sino en el monopolio de las instituciones, la alteración de las creencias y valores tradicionales y, como no, en el bloqueo del ideal de buen vida (o

¹⁵ En adelante seguimos la traducción de Torres Esbarranch.

vida virtuosa). En definitiva, el tirano contaminaba los mecanismos mediante los cuales el ciudadano se identificaba con la *pólis*.

Entonces, ¿La metáfora del campo de espigas resume la comunidad indivisa propuesta por el Prof. Paiaro? Quizás encontremos un punto de apoyo a esta cuestión cuando el autor razona sobre los mecanismos que la democracia puso en práctica para mantener la comunidad indivisa. El líder demócrata, desposeído de los elementos de coerción propios de la tiranía debe servirse de otros medios para dirigir la ciudad. Acertadamente lo advierte Paiaro afirmando que la actividad política de la Atenas democrática se desarrollaba en las instituciones colectivas, especialmente en la Asamblea. Dichos mecanismos trataban de evitar que el político (la espiga) creciera demasiado y se erigiera en tirano por lo que finalmente fue la *pólis* quien reguló el proceso. Así, el famoso ostracismo debe entenderse como un instrumento para mantener la comunión entre gobernantes y gobernados que sustenta la *comunidad indivisa*. En otros términos, un mecanismo de exclusión política que tiene el objetivo de mantener la unidad dentro de la comunidad pero también una forma de asegurar las expectativas ciudadanas al gobierno y las instituciones. Por consiguiente, la conocida fobia (o paranoia) del *dêmos* ateniense contra los “aspirantes a tirano” no es tal sino que se trata de un mecanismo de protección de las legítimas aspiraciones de la comunidad.¹⁶ Pero no descuidemos el contexto histórico donde se desarrolla este morboso clima donde cualquier político relevante era sospechoso de aspirar a la tiranía. Como sabemos, la amarga experiencia de las guerras médicas propició una nueva alianza defensiva entre *póleis*, la Liga de Delos, ante la amenaza persa (Alonso Troncoso, 2002). También resulta conocido el proceso mediante el cual Atenas convierte dicha alianza en su imperio. Sin perdernos en los detalles, el imperio era hasta la fecha una forma política desconocida para los griegos que colisionaba con el τὸ Ἑλληνικὸν de Heródoto. Este dominio excede los límites marcados por la comunidad cívica tradicional y, por ello, el imperio exige una redefinición de la identidad colectiva. A partir de aquí se potencia el mito de la autoctonía ática que trata de situar a los atenienses como “nación” más antigua que el resto de comunidades griegas. De todo ello se hace eco Tucídides cuando sostiene que, en la época oscura, el Ática resistió el envite de las migraciones que asolaban Grecia debido a su pobreza:

¹⁶ El propio autor ha trabajado este asunto desde la óptica de la gestión de las emociones colectivas. (Paiaro, 2016)

Pero el Ática, según esto, por vivir desde los tiempos más remotos sin disensiones internas debido a la aridez de su suelo, fue habitada sin interrupción por los mismos hombres. Y una demostración bastante clara de mi teoría la constituye el hecho de que las otras regiones no progresaron en la misma medida a causa de las migraciones. En efecto, los hombres más poderosos, al ser desterrados del resto de Grecia debido a las guerras o a disensiones internas, se refugiaban en Atenas por aprecio a su estabilidad y, convirtiéndose en ciudadanos, desde los primeros tiempos acrecentaron todavía más la población de la ciudad [...] (Thuc. 1.2.5-6).

La luz que ilumina la oscuridad en la que Grecia estaba sumida; así presenta Tucídides la región que poseía un imperio. Los habitantes pre-helénicos, los pelasgos, habitaban el Ática antes de la génesis de la Hélade, lo cual servía para otorgar solera y prestigio al pueblo ateniense a la par que justificaba el dominio sobre otros griegos. Tanto es así que en un conocido pasaje de Heródoto se puntualiza lo siguiente:

En efecto, éstos eran los pueblos que más sobresalían, siendo el ateniense de origen pelásgico y el lacedemonio de origen helénico. Y mientras que aquél jamás ha cambiado su lugar de residencia, éste ha sido muy viajero (Hdt. 1.57.1).

Notemos como la identidad colectiva de los atenienses debe proyectarse hacia el exterior con la intención de justificar un contexto político concreto: el dominio ateniense. No cabe duda de que la cuestión de la autoctonía es mucho más compleja de lo que podemos reflejar aquí¹⁷ pero, en cualquier caso, se propuso una reformulación de la identidad política que transformó el colectivo a nivel interno.¹⁸ Esta idea, filtrada tanto por Heródoto como por Tucídides, nos conduce de nuevo al concepto de comunidad de sangre donde los atenienses, descendientes de Cécrope, son parte física del Ática y han heredado la tierra durante generaciones.¹⁹ Por tanto, ¿Es Atenas quien crea la ficción de la comunidad de sangre o al revés? Sea como fuere, lo que sí parece quedar constatado es la voluntad política de generar una identidad que responda a las necesidades políticas y sociales del momento.²⁰ Este contexto político y social se

¹⁷ Amplíese la información y los detalles en Valdés-Guía (2008).

¹⁸ Esta transformación en la identidad colectiva desde una *pólis* hoplítica (o agrícola) hasta una *pólis* democrática (y marítima) no estuvo exenta de importantes tensiones internas entre las clases sociales. Sobre este asunto véase Plácido (1997, p. 119-143).

¹⁹ Por ejemplo los espartanos se presentaban como descendientes de Heracles y los tebanos de Cadmo pero, en cualquier caso, los atenienses además eran autóctonos.

²⁰ La cuestión de la autoctonía también tiene una interesante lectura como elemento clave en la uniformización del cuerpo cívico ateniense, superando las anteriores formas aristocráticas de auto-representación. Véase Braga (2015, p. 35-46).

mantiene gracias a la *comunidad indivisa* que, a su vez, queda regulada por mecanismos de inclusión y exclusión.²¹

Por último, retomemos la metáfora del campo de espigas y traslademos la reflexión al contexto del imperio ateniense. Resulta cuanto menos peculiar apreciar que Atenas, convertida en *pólis týrannos* (Thuc. 2.63.2), usurpe la identidad política de los aliados, monopolice sus instituciones y termine por bloquear sus aspiraciones. Los aliados pronto se enojaron con las pretensiones de Atenas e intentaron sublevarse como refleja el propio Tucídides:

Entre las diversas causas de las sublevaciones, las más importantes eran la mala disposición para el tributo y la contribución de naves y, en ocasiones, la deserción, pues los atenienses eran exigentes y, al imponer su ley, resultaban molestos a gentes que ni estaban acostumbradas a las penalidades ni querían sufrirlas (Thuc. 1.99).

Los atenienses requerían contribuciones económicas y militares para sustentar la Liga y coaccionaban a los aliados. Por ello, aquellas *póleis* más potentes de la Liga enseguida quisieron apartarse como Naxos, Tasos o Mitilene (las nuevas espigas), siendo sometidas y forzadas a permanecer en la alianza. (Sierra, 2017, p. 31-51) La cuestión es que, como era habitual en las tiranías, los atenienses influían en los gobiernos de los aliados, impartían justicia y monopolizaban las instituciones (y la economía), bloqueando la aspiración a la buena vida de los aliados (a la vida virtuosa). Naturalmente, tras las primeras sublevaciones de los aliados, Atenas propició gobiernos afines para limar cualquier posible protesta. El expolio al que sometían a los aliados era conocido por todos como se recoge en Aristófanes. Habla Bdelicleón:

Calcula primero por encima, no con el ábaco, sino con los dedos de las manos, los ingresos en total del tributo de las ciudades, y aparte de eso los impuestos y las numerosas centésimas, los depósitos en el pritaneo, las minas, los mercados, los puertos, los alquileres, las confiscaciones. El total de esto nos resulta cerca de dos mil talentos (Ar. *Vesp.* 655-661).²²

²¹ Las amenazas que sufrió esta comunidad indivisa vinieron de la oligarquía ateniense que no se identificaba con la Atenas democrática (415, 411 y 404 a.C.). Ello está bien desarrollado en el trabajo del Prof. Paíaro.

²² Traducción de Gil Fernández.

Puede que la cifra sea exagerada pero no cabe duda de que los atenienses no supieron gestionar la realidad política que fue el imperio. Lejos de incluir a los aliados en la *comunidade indivisa* mediante una identidad compartida, tejieron mecanismos de exclusión para dominarlos aprovechando la experiencia de la tiranía.²³ Queda claro entonces que la autoctonía no dio lugar a una identidad política inclusiva (o flexible) que permitiera la consolidación de una realidad política superior a la *pólis* pero, como diría Finley, tampoco debemos pedir a los griegos algo que no se plantearon.

Comentário recebido em 16.07.2018, aprovado em 21.07.2018.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes Primárias

Gil Fernández, L. *Aristófanes. Comedias II*. Madrid: Editorial Gredos, 2011.

Schrader, C. *Heródoto. Historia*. Madrid: Editorial Gredos, 2000.

Torres Esbarranch, J. J. *Tucídides. Historia de la Guerra del Peloponeso*. Madrid: Editorial Gredos, 2000.

Bibliografía Crítica

Alonso Troncoso, Víctor. La cláusula de la hegemonía en la liga délica (Th. 3.10.4; 11.3). *Ktèma* 27, 2002, p. 57-63.

Braga, Alessandro E. *As Sementes de Cadmo: Autoctonia, Miasma, Nemesis e o Trágico nas Ttragédias do Ciclo Tebano*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2015.

Finley, Moses I. Los antiguos griegos y su nación. In: *Uso y Abuso de la Historia*. Barcelona: Crítica, 1977, p. 185-206.

_____. *El Nacimiento de la Política*. 1ª edición 1983. Barcelona: Crítica, 2015.

Gernet, Louis. *Antropología de la Grecia Antigua*. 1ª edición 1968. Madrid: Taurus, 1980.

Gracia, Jordi. La posverdad no es mentira. In: Ibáñez Fanés, J. (ed.) *En la Era de la Posverdad. 14 Ensayos*. Barcelona: Calambur, 2017, p. 37-48.

Hall, Jonathan. *Hellenicity. Between Ethnicity and Culture*. Chicago: Chicago University Press, 2002.

Heller, Hermann. *Teoría del Estado*. 1ª edición 1934. México: Fondo de Cultura Económica. 1963.

²³ Baste recordar el edicto de ciudadanía impulsado por el propio Pericles en 451 a.C. (Podlecki, 2011, p. 159-161)

Isaac, Benjamin. *The Invention of Racism in Classical Antiquity*. Princeton: Princeton University Press, 2004.

Konstan, David. To Hellēnikon ethnos: Ethnicity and the construction of Ancient Greek identity. In: Malkin, I. (ed.) *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2001, p. 29-50.

MacIntyre, Alasdair. *Tras la Virtud*. 1ª edición 1984. Barcelona: Crítica, 1987.

Paíaro, Diego. El miedo a la tiranía: La protección de la democracia en el régimen político ateniense. In: Campagno, M.; Gallego, J.; García Mac Gaw, C. (comps) *Regímenes Políticos en el Mediterráneo Antiguo*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2016, p. 115-127.

Plácido, Domingo. *La Sociedad Ateniense. La Evolución Social en Atenas Durante la Guerra del Peloponeso*. Barcelona: Crítica, 1997.

Podlecki, Anthony J. *Perikles and His Circle*. 1st edition 1998. London: Routledge, 2011.

Santiago, Rosa Araceli. Ambigüedad en documentos públicos. Un temprano ejemplo en la epigrafía griega, In: Puig Rodríguez-Escalona, M. (ed.) *Tradició Clàssica. Actes de l'XI Simposi de la Secció Catalana de la SEEC. St. Julià de Lòria-La Seu d'Urgell, 20-23 d'octubre de 1993*, Andorra la Vella, p. 633-640.

Sierra, César. La edad de los tiranos. Una aproximación a las ambigüedades de la tiranía arcaica. *Gerión*, 32, 2014, p. 57-77.

_____. *Pólis Týrannos*. El dêmos ateniense como aristócrata indeseado en el pensamiento político del siglo V a.C. *De Rebus Antiquis*, 6, 2016, p. 29-52.

_____. *Tucídides Archaialogikós. Grecia Antes de la Guerra del Peloponeso*. Zaragoza: Editorial Pórtico, 2017.

Valdés Guía, Miriam. *El Nacimiento de la Autoctonía Ateniense: Cultos, Mitos Cívicos y Sociedad de la Atenas del s. VI a.C.* Madrid: Publicaciones de la Universidad Complutense, 2008.

NÓS E O OUTRO: A CIDADE-ESTADO E OS DILEMAS DE UMA POLÍTICA SEM ROSTO

Marta Mega de Andrade¹

Houve uma época em que a existência do Estado como forma de governo era para nós tão indicativa do espaço da política que mesmo quando se tratava de perscrutar a inserção dos excluídos da cidade-estado grega na vida política ainda buscávamos pelos parâmetros dessa instituição. “A Cidade das Mulheres”, dizia eu (Andrade, 2001, 2003, p. 115-148), defendendo a possibilidade de uma cidadania feminina como forma de traduzir positivamente a relação imediata que havia nas tragédias atenienses entre as mulheres e a pólis. Contudo, a ambição de encaixar a expectativa de que a atuação política se configure num tipo de cidadania ao fato de que havia *algo ali*, onde não era possível enxergar um estatuto jurídico bem definido, atrapalhou mais do que esclareceu essa pesquisa sobre o espaço político das mulheres na pólis dos atenienses. Com este comentário ao artigo “La polis, el Estado y los ciudadanos de la democracia ateniense como una comunidad indivisa”, de Diego Paiaro, vou discutir a questão do espaço político das mulheres à luz da problemática da política e da cidade-estado, acompanhando o autor inclusive no que se refere ao recurso à antropologia do poder. Mas com outros desdobramentos, a partir dos quais espero ampliar mais ainda essa discussão de suma importância para aqueles que buscam, na história, a agência dos *sem história*.

Nós e o Outro

Num artigo de 1983 sobre *As Leis*, de Platão, Paul Veyne formulara a seguinte questão: podemos nós, historiadores da Antiguidade grega e romana, adotar como invariante uma concepção de política que por si só tem uma história? (Veyne, 1984, p. 57-60) Inspirado pelos seminários de Foucault no Collège de France (publicados no Brasil, em particular em 2005, 2008 e 2010), Veyne considerava a possibilidade de pensar o Estado moderno como efeito de práticas políticas difusas que atuavam não tanto sobre um território soberano quanto sobre uma figura do “governado” muito recente, a população (Foucault, 2005, p. 285-316, 2008, p. 341-487; Veyne, 2008, p.

¹ Professora associada do Instituto de História da UFRJ. Apoio CNPq. E-mail: martamega@gmail.com

313-349). O poder do Estado seria melhor definido, então, não com relação ao território governado, mas antes em relação à sua população, cuja vida em seus fluxos (de materiais, de pessoas, de ideias etc.) ele teria por objeto regular (Veyne, 1984, p. 59-62; Foucault, 2008, p. 341-487). Esta maneira de colocar o problema inicia pelas práticas, pelo que o poder “faz”; chega-se ao poder coercitivo do Estado por um caminho diferente, mas a meu ver complementar à teoria da dominação legítima e ao conceito de Estado de Weber (2000, p. 3-35). Mas essa concepção do Estado como agente de coerção e efeito de poderes disciplinares no mundo moderno não nos ajuda a compreender os textos políticos gregos, para os quais a pólis, num sentido bem estrito, pode ser definida como uma “comunidade de cidadãos” cujo ideal é justamente a não coerção e a não divisão (Loraux, 1997, p. 11-40, 59-84, 2009, p. 137-156). No entanto, como afirma Diego Paiaro, cunhamos para a história grega clássica a noção de cidade-estado por um bom tempo naturalizada e atualmente posta em cheque pelos dilemas da nossa própria experiência política.

Veyne propõe aos seus leitores contemporâneos que, ao pensar na pólis em termos comparativos, utilizem não a imagem weberiana do Estado mas uma outra imagem, a do partido político que sobrevive, cresce ou estagna na cadência da mobilização de seus militantes (Veyne, 1982, p. 884-887, 1984, p. 59-62). A pólis não seria, portanto, uma forma de Estado; e a forma do Estado nos desviaria da compreensão dos pressupostos das comunidades de cidadãos na Antiguidade greco-romana. Qual o cerne do problema no artigo de Veyne? A pólis emerge da sociedade, ela é fruto da militância política direta do corpo de cidadãos, enquanto o Estado moderno já nasce amparado pelo modelo da soberania de uma instância de governo que se destaca do povo para regulá-lo, administrando as relações recíprocas e as relações dos súditos com o Estado por meio da coerção (Veyne, 1984, p. 59). A forma simples e didática com que Veyne traz à luz esse problema é suficiente, a meu ver, para que identifiquemos através dela a diferença entre o governo de *nós* e o governo do *outro*, esse ente hobbesiano que se impõe ao transcurso da vida de um povo. Isto é suficiente, contudo, para eliminar a pólis da lista das formações políticas de tipo coercitivo?

A comunidade de cidadãos é dotada de instituições relativamente estáveis, atua com leis que regem as relações mútuas entre as famílias cidadãs e os habitantes e compreende um território sobre o qual se estende uma força reconhecida de governo. Como argumenta Moses Finley (1997, p. 67-88), as políticas negociadas e decididas

pelos cidadãos em seus quadros institucionais, por mais movente que sejam tais decisões, se desdobra dentro de parâmetros de uma arena institucional, a despeito do que o pensamento político grego pensa, a despeito da insistência com que a pólis e a *politeía* sigam confundindo-se naquilo que lemos um pouco em cada pensador – Platão, Xenofonte, Aristóteles, Tucídides etc. – que insistem em formalizar a pólis como idêntica a sua *politeía*, o corpo dos cidadãos idealmente *isói* que se autogoverna, “esquecendo”, assim, a multiplicidade na multidão. Nesse sentido, do ponto de vista daqueles que não integram *juridicamente* o corpo de cidadãos, a pólis ou os governa de fato ou não lhes diz respeito. Mas a pólis os governa na medida em que se organiza como comunidade sobre bases territoriais, ancorada na propriedade da terra pelas famílias cidadãs, então ela não pode não lhes dizer respeito. Se o acento for colocado na capacidade de uma institucionalidade exercer seu predomínio sobre os habitantes de um determinado território, a cidade, como conjunto de instituições e meios de coerção simbólica e física, ela pode ser comparada ao Estado. Aparelho de Estado nas mãos dos notáveis, aparelho de Estado nas mãos do *demos*, já que o *demos* não é tudo. Um dos maiores equívocos que se pode fazer é desconsiderar aquilo que Ober chamava *geopolis* – a cidade habitada – no cômputo geral da questão da cidade-estado. (Ober, 1993, p. 129-158) Como dizem Luciano Canfora (1994, p. 103-130) e Nicole Loraux (1997, p. 41-58), *democracia* não é o nome da harmonia, mas do *krátos*, do poder pela força.

Isso elimina a possibilidade da pólis institucional não dizer respeito ao conjunto dos habitantes. Resta indagar se a questão dos habitantes não cidadãos se resolve no governo legítimo exercido sobre eles pelos cidadãos ou se o tema da comunidade de cidadãos una e indivisa afeta a comunidade territorial de uma outra maneira. As conclusões de Veyne, não nos auxiliam a dizer mais sobre o poder da pólis sobre os não-cidadãos, já que o pressuposto da militância descreve apenas a dinâmica não estatal da mobilização da *politeía* em torno da duração da pólis.

Precisarei refazer o percurso dessa questão diferindo um pouco e tangenciando o caminho seguido por Paiaro. Porque a meu ver esse caminho (cidade com ou cidade sem Estado a dividir para um lado a cidade dos habitantes e para outro a comunidade indivisa dos cidadãos) nos leva ao dilema de não poder ir além do problema do Estado com todos os seus corolários: jurisdição, instituição, força, direito de cidadania, poder como capacidade de ação de certos indivíduos sobre outrem, dominação como poder de fazer obedecer (Weber, 2000, p. 33-35). Pois como poder de coerção, a cidade-

estado dos homens se impõe sobre mulheres e escravos, e a questão de saber em que medida a comunidade institucionalizada pela cidade poderia exercer a força já se esgotaria no aparato consuetudinário e jurídico do *oîkos*. Sob o prisma da comunidade de cidadãos una e indivisa que se autogoverna, por seu turno, a questão da legitimidade do uso da força não nos levaria muito além da força do povo em armas, neutralizada ideologicamente pelos discursos da *isonomia*, *isegoria*, *homonoia* (Loraux, 2009, p. 137-156). Chegaríamos a sugestão de que a pólis obedece a si mesma, o que me leva a concluir num primeiro momento que o problema é o modo como formulamos a pergunta, dando precedência ao poder como coerção, ou ao que Clastres (1975, p. 5-24) chama *poder* coercitivo. Uma pesquisa sobre a “cidade das mulheres” para aí, na evidência institucional da minoridade de mulheres e subordinação dos escravos diante da comunidade de cidadãos.² E mesmo assim, para aqueles que se acostumaram a imergir nessas fontes do pensamento político que pensa a pólis como *koinônia* e *politeía*, a evidência de que essa cidade não é “o Outro”, como um indivíduo moderno poderia facilmente representar o Estado, a evidência de que é sempre um “*nós*” (Veyne 1982, p. 887; Loraux, 1987, p. 155-171, 2009, p. 137-156) que está em questão mesmo que enfatizemos a exploração dos escravos e submissão das mulheres, e a experiência de que é esse “*nós*” que dá o tom das respostas ideológicas do corpo de cidadãos (Veyne, 1982, p. 883-908) nos força retomar a pergunta de uma outra maneira: é *adequado* àqueles que buscam compreender como política a relação entre uma pluralidade de grupos sociais e a pólis na forma de um *nós* ainda perseguir a trajetória de um “tipo de” Estado ou seu oposto, um “tipo” sem Estado? Não seria mais apropriado colocar a questão, como Clastres (1975, p. 20-21), daquilo que existe na ausência (do Estado, certamente, não do poder)? Em outros termos, diríamos que a pólis pode ser outra coisa, mais além de uma “cidade que se autogoverna” e mais além do que uma comuna de cidadãos.

O Que Existe na Ausência

A instigante opção de Paiaro pela antropologia do poder tendo como referência maior o trabalho de Pierre Clastres poderia ter contextualizado um pouco mais a problemática da cidade “com” ou “sem Estado”, dois polos entre os quais oscila, com

² Ver Loraux. (1985, p. 7-39, 2004, p. 477-530) Em seus estudos sobre a cidade indivisa e a divisão dos sexos, Nicole Loraux persegue o *tópos* do *natural feminino* como *adúnatos*, “sem força”.

naturalidade, a aceitação do poder como coerção. (Clastres, 1975, p. 5-24)³ Para romper com essa polaridade que considera etnocêntrica e evolucionista, Clastres elabora a expressão “sociedades contra o Estado”, elemento fundamental de toda análise sobre a fraqueza do chefe. Da tese das sociedades contra o Estado, Paiaro enfatiza as características da chefia sem poder e as aplica comparativamente ao caso da pólis dos atenienses. Eis um movimento arriscado, já que as comunidades indígenas de Clastres não são comunidades de cidadãos, como é a pólis dos atenienses em todos os estudos citados por Paiaro sobre o dilema da cidade-estado. E por isso mesmo, a análise de Clastres não se restringe ao grupo dos homens-guerreiros e nem poderia, já que sob o ponto de vista da guerra o chefe exerce autoridade e precisa ser obedecido (Clastres, 1975, p. 25-46, 2004, p. 100-106, 158-222). É na vida social, em que operam a palavra autorizada, a partilha do dom, o parentesco (Clastres, 1975, p. 25-46) e, finalmente, a estrutura binária de papéis de gênero configurada pelo “arco” e o “cesto” (Clastres, 1975, p. 99-126) que Clastres percebe os mecanismos que asseguram a fraqueza da chefia indígena. Daí a expressão: toda uma sociedade contra o Estado ou o “mau desejo”⁴ e não simplesmente um conjunto de pares que usam a palavra, a reciprocidade, o parentesco, as instituições para esconjurar a autoridade de um só. Então, a comparação deveria atentar para essa necessária conexão entre a sociedade, toda a sociedade, e a recusa ativa do poder de um só e suspeitar que, se há entre os atenienses um discurso político que combate a divisão, esse discurso, para ser eficaz, teria que comprometer ou comprometer-se com o todo da comunidade e não apenas com parte dela. Estou defendendo aqui, portanto, que a separação entre, de um lado, uma político-polis dos cidadãos e de outro uma geopolis dos habitantes não pode ser feita *a priori*, teoricamente; melhor seria aventar a hipótese de que uma comunidade de cidadãos indivisa precisa lidar não apenas com o fantasma da divisão mas ainda com o cotidiano da multiplicidade da vida em comum e mesmo assim seguir impedindo o “Estado” de pensar-se como poder de coerção.

Na ausência não necessariamente de instituições mas do poder de coagir, o que existe? Na tradição do pensamento político grego há uma palavra para expressar um poder cujo fundamento não é a coerção, e esta palavra é usada para designar as honras

³ “Não se pode repartir as sociedades em dois grupos: sociedades de poder e sociedades sem poder. Julgamos, pelo contrário (em toda a conformidade com os dados da etnografia) que o poder político é *universal*, imanente ao social (quer o social seja determinado pelos «laços de sangue» quer pelas classes sociais), mas que se realiza com base em dois modelos principais: poder coercivo, poder não coercivo.” (Clastres, 1975, p. 20)

⁴ O “amor à obediência”, ver Clastres (2004, p. 107-120).

dos cidadãos, as magistraturas. São *archai*, do nominativo singular *arché*. (Muscato, 2005, p. 21-22) *Arché* se traduz por poder na medida em que expressa um princípio de movimento, uma capacidade de mudar/não mudar, em síntese, possibilidade de agir conduzindo algo ao seu fim (McKirahan, 1998, p. 461-462; Muscato, 2005, p. 21-23; Deslauriers, 2015, p. 48). No contexto weberiano, somos levados a representar essa capacidade de agir como potência individual, daí poder (potência de agir) e mando (dominação) reportarem-se a um agente (Ver Muscato, 2005, p. 16-19). Esse não é, contudo, o sentido em que se traduz a questão do poder nos textos de filosofia política, precisamente Platão e Aristóteles. Não se trata aqui de propor a (velha) questão de se devemos dar mais crédito aos nossos conceitos ou ao que dizem “os próprios gregos”, mas de usar do “anacronismo controlado”⁵ para trazer os argumentos dos filósofos gregos à nossa própria luz.

Carmelo Muscato destaca na filosofia de Platão a questão do poder formulada sob o trinômio *dúnamis*, *arché* e *krátos*. Tendo iniciado seu estudo pela aproximação imediata dos conceitos platônicos aos conceitos da teoria política weberiana, Muscato passa em seguida a diferenciá-los, analisando na economia do texto platônico uma visão do poder político que entrelaça a potência (*dúnamis*) e o bem, a *arché* e a ideia ou princípio que conduz à unidade do múltiplo e, por fim, *krátos* à dominação.

Passando ad esaminare il concetto di *arché*, si può notare come anch'esso in Platone risulti fortemente caratterizzato dal legame con un altro concetto metafisico, e precisamente con l'idea di unità. Il luogo dove Platone parla più diffusamente dell' *arché* è il *Politico*, in quanto la tecnica propria “dell'uomo politico”, che è l'argomento del dialogo, è appunto l'esercizio dell'*arché*. Occorre precisare che il legame tra *arché* e unità non è così esplicito come quello sopra esaminato tra *dúnamis* e bene, tuttavia ritengo che attraverso una certa lettura del dialogo tale legame possa risultare ugualmente evidente. Questa chiave di lettura è l'identificazione tra *arché* e scienza, che rivela il legame che Platone ha in mente tra *arché* intesa come potere politico e *arché* intesa come principio o fondamento ontologico. In tal senso in analogia con la funzione propria del principio ontologico che è l'idea, ossia la funzione di ricondurre il molteplice all'unità, la funzione dell'*archein* come governo risulta essere quella di realizzare l'unità della *polis* (2005, p. 22).

⁵ “É preciso usar de anacronismo para ir à Grécia antiga, sob a condição de que o historiador assuma o risco de fazer justamente ao seu objeto grego perguntas que não sejam gregas, de que ele aceite submeter seu ‘material’ antigo a interrogações que os antigos não fizeram ou, ao menos, não formularam, ou melhor, não consideraram como tais.” (Loraux, 2009, p. 194)

E ainda

[...] Platone attribuisca a *krátos* il significato di “potere di una parte”, distinguendolo da *arché*, che è invece il potere di ricondurre le parti all’unità. In questo senso, come abbiamo precedentemente osservato, sembrerebbe che, mentre *dúnamis* e *arché* risultano chiaramente collegati come sono collegati bene e unità, *krátos*, rimanendo in qualche modo separato dagli altri due termini, non rivesta un ruolo significativo nella concezione platonica del potere (2005, p. 26).⁶

No contexto da filosofia platônica, a potência (*dúnamis*), a *arché* que passaremos a traduzir por *condução*, a dominação (*krátos*) estão inseridos na questão do governo dos cidadãos como aquele que deve conduzir ao bem e, portanto, quando se trata de governar e ser governado, *krátos*, dominação, é um péssimo sinal. Mas existe um espaço na filosofia platônica para a positividade do *krátos* que é o da *enkrateia*, o domínio de si (Muscato, 2005, p. 27 e seq.). Não é meu propósito nem está em minhas possibilidades discutir de um modo mais aprofundado a filosofia de Platão nesse sentido. Aceitarei aqui a condução de Muscato e realizarei aquele corte parcial extraíndo a prioridade da *arché* como forma de falar do poder na dimensão da unidade do *comum* ou no horizonte do *bem*.

Essa escolha pela *arché* no estudo do exercício do poder aparece também nos dois livros iniciais da *Política*, de Aristóteles. Depois de propor a análise da formação das comunidades humanas desde o princípio e das suas partes, o livro I da *Política* apresenta sua visão:

Dizíamos que toda *pólis* parece ser uma comunidade e toda comunidade, como forma de união, segue em direção ao bem (já que todas as ações de todos são praticadas tendo em vista o bem). É assim evidente que, na medida em que toda comunidade visa o bem, a comunidade suprema e que inclui todas as outras em seu seio almeja o bem mais supremo; e esta é aquela que se chama *pólis*, a comunidade política [*koinonía politiké*]. Desta maneira, os que veem o político, o soberano, o econômico e o despótico como sendo o mesmo [*tòn autòn eînai*], não falam adequadamente [...] A melhor maneira de teorizar sobre este assunto como sobre outros é observar o aparecimento das coisas desde o princípio. A necessidade [*anáanke*] faz com que

⁶ Remeto aqui ao artigo de Muscato (2005) e convido o(a) leitor(a) a lê-lo na íntegra. A análise do poder como *dúnamis*, *arché*, *krátos* não é simples e Muscato está preocupado com a filosofia platônica e o lugar do poder nessa filosofia, portanto, ele vai bem além dos meus propósitos ao citá-lo. Sobre tudo a relação final entre *krátos* e o bem na aceção do governo de si (*enkrateia*) mereceria maior atenção.

primeiro se juntem aqueles que não têm a capacidade [*mè dunaménous*] de existirem um sem o outro, união esta como a que se dá entre o feminino e o masculino, requerida para a geração (e isto não por deliberação própria, mas antes porque também em outros animais e plantas um impulso natural faz com que desejem deixar para trás um outro semelhante a si mesmo), e como a que ocorre entre aquele que guia [*árchon*] por natureza e aquele que é guiado [*archómenon*] por natureza, em vista da salvaguarda (pois aquele capaz [*dunámenon*] de agir nesta direção com previsão constitui-se como condutor por natureza e senhor por natureza, enquanto que aquele capaz [*dunámenon*] de fazer o mesmo com o corpo constitui-se como conduzido e escravo por natureza; daí que senhor e escravo tenham o mesmo interesse) [...] (Arist. *Pol.* 1.1252a-b, tradução minha).

Utilizo o texto da *Política* com a forma solta de um diálogo para propor dois exercícios que nos guiem na problematização da *arché*. No trecho inicial do livro I, as comunidades formam-se por necessidade ou deliberação, envolvendo em ambos os casos uma convergência de interesses ancorada não no livre-arbítrio das partes (mesmo quando se delibera) mas numa capacidade (*dúnamis*) por natureza. Nosso exercício número um será compreender a convergência de interesses como *tendência*. Nosso exercício número dois será o de analisar o discurso da *Política* apesar daquilo que nos parece inaceitável: que por um momento deixemos de priorizar o que Aristóteles *valoriza* para verificar a proposição de uma natureza da comunidade (seu ideal) sem *krátos*.

Ao ressaltar na convergência de interesses a *tendência* à união das partes que se tornam incapazes uma sem a outra, pretendo enfatizar a ausência da vontade individual ou coletiva na origem do interesse. Pois é a capacidade (um devir por natureza) que *tende* à relação e não um homem e uma mulher em particular, o senhor e o escravo em particular. A positividade da relação, seu aspecto de convergência, acordo, atesta, por seu turno, o acordo de cada parte: efetuando aquilo que é sua tendência (como diz Xenofonte no *Econômico* sobre a relação conjugal), aqueles que agem nesse sentido constituem-se como condutores e conduzidos.

Estou ciente de que o pensamento de Aristóteles, Platão e outros não pode ser tomado como evidência do que eram as relações de dominação em Atenas. Estamos todos cientes ainda de que a pólis dos atenienses não era *de fato* uma comunidade indivisa, mesmo quando a consideramos somente como “clube de homens cidadãos”. Contudo, devemos aguçar os sentidos para compreender essa necessidade ímpar que o pensamento político que pensa a comunidade grega tem de rechaçar o poder como

dominação e de apresentar aos que governam e aos que são governados a *arché* como conceito e princípio do poder, efetuando a tendência comum de toda potência natural ao bem. Existe aí uma visão não coercitiva da comunidade e das relações de poder, certamente, mas não estamos lidando com uma sociedade sem classes e sem coerção. Em outras palavras, se a realidade da força de uns sobre outros não contradiz a realidade da premissa do governo não coercitivo, é possível pressupor a forma da comunidade sem postular o poder de coação e/ ou consenso, isto é, sem pressupor a garantia da obediência pela posse dos instrumentos objetivos e subjetivos da força. O problema da política não aparece a Aristóteles como um problema dos meios legítimos/ilegítimos de coagir mas como processos pelos quais a condução de um governante (pai, senhor, marido) *tende* à realização da potência das partes que convergem.

A Vida Comum e a Cidade das Mulheres

Por que? Dentro dos limites da teoria do Estado, estamos muito inclinados a identificar nos argumentos de Aristóteles a defesa da complementaridade das partes e da ausência de coerção como ideologia oligárquica. Pois o pressuposto da teoria do Estado é o de que onde há poder, há coerção e há grupos que tem interesse em governar pela força e pela persuasão. As sociedades com Estado são todas, segundo Clastres (1975, p. 5-24), sociedades desiguais e o Estado expressa a desigualdade nas relações de força.

A pólis dos atenienses era uma sociedade desigual que promoveu efetivamente um governo popular no período clássico. (Ober, 1989) Dizíamos que democracia não é expressão de um bom regime político, mas expressão da preponderância (*krátos*) do povo sobre a comunidade territorial. Quando Nicole Loraux (1997) aborda o tema da cidade indivisa, ela nos sugere uma dimensão que vai além da luta de representações, ela nos fala da ambiguidade em torno da configuração daquilo que se esquece e no entanto fundamenta a política, que é o conflito (*stasis*), por exemplo, entre os “poucos” e os “muitos” quando restringimos o questionamento ao corpo de cidadãos de pleno direito. A historiadora opta pelo caminho aberto pela psicanálise para sugerir que no discurso do um e do dois (poucos e muitos, mas ainda cidadãos e não cidadãos, homens e mulheres, homens livres e escravos) opera o horizonte de um recalque e, como recalque, a possibilidade de emergência ou retorno da divisão faz parte do recorte da

representação do campo político: ele exclui (a divisão) para incluí-la como um palimpsesto.⁷

Arché é o nome do poder no qual os cidadãos são investidos quando acedem a honras (*archai*) na pólis. E, no entanto, como nome do poder, ele não *pode* dizer, justamente, divisão nem posse; não pode dizer obediência nem coação. Compreendemos isso quando aplicamos essa noção à comunidade de cidadãos, mas Aristóteles a aplica às formas de comunidade, mesmo aquelas que não implicam deliberação. Há maneiras de discutir essa utilização pela lógica do argumento do mesmo autor na *Metafísica* 5.1, mas não vou seguir esse caminho das categorias aristotélicas *per se*. A conexão entre princípio formador e poder na experiência da *arché* é o que explica o seu uso político, não o que se pensa antes ou apesar do uso político dessa expressão, porque justamente não há fundamento político em saber se o poder coage ou não. De antemão, como *arché* ele imprime a atividade do governante a figura daquele e daquilo que *não pode coagir*.

Não falo da relativização da força, da violência nem do conflito. Falo da sociedade políade, em que a força, a violência estão presentes sem se apresentarem como elementos pensáveis do poder que, enquanto político, não é poder de se fazer obedecer mas poder de agir, como sustenta Hannah Arendt em sua filosofia política (2002, 2007, p. 188-219). Não porque uma ideologia oligárquica esconda a realidade da coerção, mas porque a coerção (não o conflito)⁸ é uma outra realidade que não é política e subentende não tanto a *stasis* mas a guerra e o estrangeiro (ou o bárbaro). O fato da comunidade dos cidadãos diante de uma associação humana muito mais ampla governada pela pólis começava a ser pensado antes de qualquer coisa por essa potência de agir, conduzindo e/ou sendo conduzido por outrem,⁹ essa *arché* que se configura agora apropriadamente como governo não coercitivo.

⁷ Aproximadamente como discute Agamben (2007, p. 9-22) na introdução do *Homo Sacer*.

⁸ Não confundir a ausência de coerção na definição da *arché* com ausência de conflito no pensamento da comunidade indivisa. Este último faz parte do modo como a política dos cidadãos se expressa entre eles mesmos, esconjurando a *stasis*. Já a definição da *arché* como poder não coercitivo diz respeito ao que é poder, não ao que é autogoverno.

⁹ A questão de saber se os atenienses possuíam forças capazes de coagir os próprios cidadãos e os habitantes, se os arqueiros citis funcionavam como aparelhos de coerção (polícia), se os hoplitas o faziam, leva a uma busca um tanto fora de lugar. Aristóteles (*Pol.* 7) e Platão (*Leg.*), ao refletirem sobre a cidade ideal, mencionam grupos de magistrados que controlam as taxas, o comércio, os portos, as mulheres etc. Mas a premissa da obediência não precisa fixar os alicerces do poder para que a cidade garanta a ordem. De fato, o contrário pode ser verdadeiro e a ausência epistemológica da estrutura mando-obediência explicaria em muito a necessidade cotidiana de negociar a hegemonia dos cidadãos sobre o espaço habitado. (Andrade, 2002)

O que os textos políticos e históricos atenienses preferem negar ao feminino é o poder de agir (Loraux, 1985, p. 7-39, 1988, p. 113-124, 2004, p. 7-42, 477-530). Mas eles renegam esse poder problematizando-o, reiterando com frequência que as palavras femininas são vãs (Andrade, 2009, p. 111-122), sua organização é caótica, sua intervenção política aproxima-se da sedição (Loraux, 1985, p. 7-39). Então, do ponto de vista da pólis dos cidadãos, enfraquecer a ação feminina é preservar-se como comunidade indivisa. E se, como afirma Nicole Loraux (2004, p. 7-10), isso não nos esclarece nada sobre a vida das mulheres na sociedade poliáde, talvez possa nos dizer alguma coisa sobre a pertinência do estudo do Estado para a abordagem desse necessário e reiterado enfraquecimento da capacidade feminina de agir.

É novamente o filósofo estagirita testemunho de um caso curioso envolvendo a reflexão sobre as formas de comunidade e o papel das mulheres. Na *Política* (1.1259b) ele define a relação conjugal como política, isto é, uma relação análoga a que se espera que ocorra entre os cidadãos que ocupam as *archai*, com uma diferença: como a natureza masculina é mais hegemônica do que a feminina, o feminino estará sempre na posição do conduzido (*archómenos*), o que não se passa na pólis dos cidadãos que intercambiam as posições de *archontes* e *archomenos*. As mulheres são *akuron*, não possuem domínio apesar de deterem a parte deliberativa da alma, e assim não podem assumir uma posição de guia (*Pol.* 1.1260a). Curioso, porque se a parte deliberativa da alma feminina não tendesse à realização da potência, não seria necessário argumentar que a relação conjugal é uma relação política. Há meios jurídicos de coação, há meios consuetudinários de coação, há força e há violência subsumida no casamento e na posição das mulheres numa casa. Esses meios determinam que as mulheres sejam “sem domínio” aos olhos do grupo social e do *oîkos*. Contudo, eles não determinam a posição das mulheres e do feminino frente à constituição continuada da pólis como comunidade humana. Pela frequência e ubiquidade da problematização das mulheres e do feminino em torno da *arché*, da condução política, creio que, ao menos na teoria política grega que se elabora na pólis ateniense, não seja possível pensar a comunidade de cidadãos sem colocar o problema da capacidade (ou incapacidade) de ação das mulheres.

Parece que tomei demasiada distância do problema da cidade-estado segundo o modelo de dominação legítima. Isso foi feito para conferir à pólis uma outra imagem do poder, uma sociedade sem Estado em que uma comunidade de cidadãos busca governar com hegemonia um território habitado, uma comunidade política que

designa um lugar à parte na discussão do poder às (femininas) mulheres, enfim, uma *koinônia* para a qual não se sustenta o espanto de um poder *strikingly weak* (Morris, 2009, p. 136 *apud* Paiaro), porque o problema do poder – e o espaço da política (Clastres, 1975, p. 20-21) – está em outro lugar.

Citei Hannah Arendt para formular a proposição do poder como potência de agir e tendência – o que não difere de Max Weber a não ser por uma observação fundamental. A potência de agir não tem origem na vontade individual, e, portanto, essa expectativa de poder agir sobre outrem e ser obedecido presente em Weber (2000, p. 33-34) dá lugar à dimensão da ação em uma política sem rosto, *práxis* coletiva e humana que produz posições, rostos, sujeitos, objetos. O vocabulário dessa política deve ser aplicado à abordagem daquilo que se diz entre os atenienses acerca da gestão não apenas da comunidade de cidadãos (o autogoverno) mas principalmente da vida comum à qual os cidadãos oferecem sua unidade mais como escudo que como força. (Andrade, 2002) Essa negociação entre grupos que se organizam, comunidades que existem dentro da comunidade, associações que vão além e aquém da comunidade de cidadãos (Taylor & Vlassopoulos, 2015, p. 1-36), faz parte da constituição, da ordem e da condução dos cidadãos em uma pólis, é esperada, tematizada, muitas vezes obliterada por eles. O conflito está efetivamente na base da política, é o problema da política e a razão de ser das instituições atenienses. Mas como se lida com o conflito quando o princípio contratual da obediência ao poder constituído não é uma opção? Como se lida com a multidão sem ser seu príncipe ou, para falar como Clastres em seu prefácio a Étienne de la Boétie, sem o estranho pressuposto do *amor* do povo à obediência? (Clastres, 2004, p. 107-120)

Comentário recebido em 17.07.2018, aprovado em 21.07.2018.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes Primárias

Aristóteles. *Política*. W.D. Ross (ed.) Oxford: Clarendon Press, 1957.

Bibliografia Crítica

Agamben, Giorgio. *Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua*. Tradução de Henrique Burigo. 2ª edição. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

Andrade, Marta Mega de. *A Cidade das Mulheres: Cidadania e Alteridade Feminina na Atenas Clássica*. Rio de Janeiro: LHIA, 2001.

_____. *A Vida Comum: Espaço, Cotidiano e Cidade na Atenas Clássica*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

_____. A cidade das mulheres: Cidadania feminina ou a polis revisitada. In: Feitosa, Lourdes et al. (orgs) *Amor, Desejo e Poder na Antiguidade: Relações de Gênero e Representações do Feminino*. Campinas: EDUNICAMP, 2003, p. 115-148.

_____. *Logos gunaikos*. In: Bustamante, R. M.; Lessa, F. S. *Dialogando Com Clio*. Rio de Janeiro: Mauad, 2009, pp. 111-122.

Arendt, Hannah. *O Que é Política?* Tradução de Reinaldo Guarany. 3ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 2002.

_____. *A Condição Humana*. Tradução de Celso Lafer. 10ª edição. Rio de Janeiro: Forense, 2007.

Canfora, Luciano. O cidadão. In: Vernant, Jean-Pierre (ed.) *O Homem Grego*. Tradução de Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Editorial Presença, 1994, p. 103-130.

Clastres, Pierre. *A Sociedade Contra o Estado*. Tradução de Bernardo Frey. Porto: Afrontamento, 1975.

_____. *Arqueologia da Violência*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

Deslauriers, Marguerite. Political rule over women in *Politics I*. In: Lockwood, Thornton; Samaras, Thanassis (eds) *Aristotle's Politics: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, p. 46-63.

Finley, Moses. A política. In: *A Política no Mundo Antigo*. Lisboa: Edições 70, 1997, p. 67-88.

Foucault, Michel. *Em Defesa da Sociedade*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. 4ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Segurança, Território, População*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *O Governo de Si e dos Outros*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

Loroux, Nicole. La cité, l'historien, les femmes. *Pallas*, 32, 1985, p. 7-39.

_____. Notes sur l'un, le deux et le multiple. In: Abensour, Miguel (ed.) *L'Esprit des Lois Sauvages. Pierre Clastres ou Une Nouvelle Anthropologie Politique*. Paris: Seuil, 1987, p. 155-171.

_____. Notes sur un impossible sujet de l'histoire. *Les Cahiers du Grif*, 37/38, 1988, p. 113-124.

_____. *La Cité Divisée: L'Oubli dans la Mémoire d'Athènes*. Paris: Payot, 1997.

_____. El operador femenino. El natural femenino en la historia. In: *Las Experiencias de Tiresias: Lo Masculino y lo Femenino en el Mundo Griego*. Traducción de Cristina Serna Alonso e Jaume Pòrtulas Ambròs. Barcelona: Acantilado, 2004, p. 7-42, 477-530.

_____. A cidade grega pensa o um e o dois. O elogio do anacronismo em história. In: *A Tragédia de Atenas: A Política Entre as Trevas e a Utopia*. Tradução de Paula Sílvia Rodrigues Coelho da Silva. São Paulo: Loyola, 2009, p. 137-156, 187-204.

McKirahan, Richard. *Arché*. In: *Routledge Encyclopaedia of Philosophy*. London: Routledge, 1998, p. 461-462.

Morris, Ian. The greater Athenian state. In: Morris, Ian; Scheidel, Walter (eds) *The Dynamics of Ancient Empires: State Power From Assyria To Byzantium*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 99-177.

Muscato, Carmelo. *Dúnamis, arché, krátos*: Il problema del potere in Platone. *Itinerari* – Seconda Serie Quadrimestrale dell'Università di Chieti-Pescara, 1/2, 2005, pp. 15-33.

Ober, Josiah. The polis as a society: Aristotle, John Rawls and the Athenian social contract. In: Hansen, Mogens Herman (ed.) *The Ancient Greek City-state*. Copenhagen: The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 1993, p. 129-158.

_____. *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology and the Power of the People*. Princeton: Princeton University Press, 1989.

Taylor, Claire; Vlassopoulos, Kostas. Introduction: An agenda for the study of Greek history. In: *Communities and Networks In The Ancient Greek World*. Oxford: Oxford University Press, 2015, p. 1-36.

Weber, Max. *Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva*. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. 3ª edição. Brasília: UNB, 2000, vol. 1.

Veyne, Paul. Critique d'une systématization: Les *Lois* de Platon et la réalité. *Annales ESC*, 37, 1982, pp. 883-908.

_____. Os gregos conheceram a democracia? *Diógenes*, 6, 1984, p. 57-82.

_____. Foucault revoluciona a história. In: *Como Se Escreve a História*. Tradução de Antônio José da Silva Moreira. 2ª edição. Lisboa: Edições 70, 2008, p. 313-349.

LA *PÓLIS* GRIEGA ANTIGUA Y EL MODERNO CONCEPTO DE ESTADO

Julián Gallego¹

El análisis de Diego Paiaro, si bien centrado en la situación de la democracia ateniense, se encuadra en un campo de indagación que, como bien reconoce el autor, implica el abordaje del problema más general de la *pólis* griega, la utilidad del concepto de Estado en relación la misma, el rol del parentesco, y, eventualmente, la pregunta acerca de si la conformación de la *pólis* entraña al mismo tiempo el surgimiento de un tipo específico de Estado.

En líneas generales, la noción de Estado se ha aplicado a la *pólis* de distintas maneras, pero siempre reconociendo explícita o implícitamente su carácter estatal, empleando diversos modos para concretarlo (Estado griego, ciudad-Estado, Estado-*pólis*, Estado-ciudadano).² Al mismo tiempo, uno de los inconvenientes muchas veces señalado por los estudiosos es la imposibilidad de separar claramente Estado y sociedad en el marco de la *pólis* griega. Sin embargo, en los últimos años se ha planteado un fuerte debate a raíz de la intervención de Moshe Berent (1996, 1998, 2000a, 2000b, 2004, 2006), que a través de varios artículos ha sostenido que la *pólis* no fue un tipo de Estado sino una sociedad o comunidad sin Estado.³ El punto central de su razonamiento radica en que la *pólis* sólo tuvo un aparato coercitivo público rudimentario y, por consiguiente, la característica del monopolio de la violencia como el elemento definitorio central de un Estado estaría prácticamente ausente:⁴ no habría fuerza pública que respaldara e hiciera cumplir las leyes; no existiría un ejército con

¹ Profesor de Historia Antigua Clásica en la Universidad de Buenos Aires e Investigador Principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET). E-mail: julianalejandrogalego@hotmail.com

² Para sendas perspectivas integrales sobre el problema, ver Sakellariou (1989); Hansen (1998; 2006).

³ Los argumentos y contenidos que el autor vuelca en estos artículos proceden de su tesis doctoral inédita, Berent (1994). Ciertamente, Berent (2000b, p. 8-9) no equipara a la *pólis* con una comunidad tribal: “Es importante señalar que la *pólis*, aunque sin estado, era diferente de las comunidades sin estado estudiadas por los antropólogos, *porque no era tribal*... [L]a *pólis* tenía una estructura política y económica mucho más compleja que las sociedades acéfalas (tribales)...”.

⁴ Pueden hallarse coincidencias, o al menos reparos que van en la misma dirección que los planteos de Berent, en Osborne (1985, p. 7) y Morris (1991, p. 44). Para destacar la peculiaridad de la *pólis* como una sociedad cara-a-cara y sus significativas diferencias respecto de los Estados altamente centralizados, que generan burocracias administrativas, militares y religiosas, se ha recurrido a las conceptualizaciones de Gellner (1988a, p. 23-24, 28, 1988b, p. 22). Al respecto, ver asimismo Herman (1987, p. 162-163, 2006, p. 216-257); Morris (1991, p. 46-50, 2009, p. 136-141); Anderson (2009, p. 2-4).

presencia permanente (excepto en contadas excepciones) al que pudiera apelarse haciéndolo intervenir para establecer y/o controlar el orden interno.

La perspectiva de Berent ha generado importantes intervenciones a favor y en contra de sus ideas. Entre estas últimas, la más extensa y argumentada es la postura de Mogens Hansen (2002),⁵ quien retoma sus elaboraciones previas realizadas en el contexto del Copenhagen Polis Centre. El autor revisa exhaustivamente un conjunto de cuestiones para reafirmar lo que a continuación apuntamos en apretada síntesis. Si bien hablar de la *pólis* implicaba referirse a los ciudadanos que la integraban, esto no inhibía que para los griegos apareciera habitualmente como un poder impersonal abstracto ubicado por sobre los dirigentes y los dirigidos. Por otra parte, Berent incurre en una gran simplificación al reducir el concepto de Estado desarrollado por Max Weber únicamente al monopolio de la fuerza, pues en sí mismo esto no constituye un Estado. Debe considerarse el gobierno, el territorio y la población para poder afirmar o negar si una comunidad es un Estado. Hansen pone de relieve que la *pólis* cumplía con estos tres requisitos y, por ende, era un Estado en la medida en que tenía un gobierno que imponía la ley y el orden dentro de un territorio y sobre una población, para lo cual contaba con diversos recursos que le permitían, prácticamente, detentar el monopolio del uso legítimo de la coerción (fuerza militar casi permanente; administración de justicia; coacción y consenso para generar respeto a las leyes; relaciones con otras comunidades; todo esto llevado a cabo por magistrados seleccionados para tales fines; esto no quedaba anulado por la falta de patrullas policiales, que implicaba tener que recurrir al accionar privado de los propios ciudadanos para capturar a un criminal y/o hacer cumplir una sentencia).⁶

A partir de los análisis precedentes y a los fines de las puntualizaciones que pretendemos plantear, haremos hincapié aquí en un problema conceptual que merece atención siguiendo para ello la interpretación de Nicole Loraux (2007, p. 251) en su lectura de Pierre Clastres:

⁵ Véase la respuesta en Berent (2004). Para balances sobre estas dos perspectivas, cf. Faraguna (2000); Miyazaki (2007). Se hallarán críticas a Berent en Grinin (2004, cf. 2003, 2008) y van der Vliet (2005, cf. 2008), con la réplica en Berent (2006). Breves reflexiones sobre la cuestión en Cartledge (2000, p. 17-18, 2009, p. 13, 17), que acepta la propuesta de Berent, y en Herman (2006, p. 227-228) y Hall (2007, p. 119-120, 2013, p. 10-11), que rechazan la visión de Berent. Cf. López Barja (2012, p. 83) quien no acuerda con Berent, pero cree por otros motivos que la ciudad antigua no fue un Estado.

⁶ Respecto del modo en que Hansen construye su argumentación, es pertinente la puntualización de Miyazaki (2007, p. 89, n. 10): “Pero todo lo que este tipo de comparación nos trae son similitudes y diferencias ‘aparentes’ o ‘superficiales’, a menos que examinemos cómo estos elementos se interrelacionan unos con otros y cómo funcionan en sus interrelaciones. No me parece que Hansen sea muy consciente de esto”.

Si *pólis* es el nombre griego de la colectividad política, el sintagma “ciudad-estado” es el modo de traducción para los historiadores. Sintagma delicado: al adjuntar “estado” a “ciudad” para evitar toda confusión de la *pólis* con la ciudad, que es solamente el centro urbano, el historiador intenta por lo general precisar que la ciudad griega no es un estado sino una colectividad que se expresa bajo el modelo del *nosotros*, idealmente y –así lo espera– en la realidad (lograda inscripción arcaica que comienza por “Nosotros, ciudadanos, hemos decidido...”, ¡cuántas especulaciones tu descubrimiento ha venido a corroborar!). Desearíamos probablemente que el historiador demasiado sereno no fuera tan ingenuo de creer que el agregado de la palabra estado pueda alguna vez ser un gesto neutro.

Este es el problema fundamental: ¿por qué para pensar cómo una comunidad se manifiesta afirmando su identidad bajo el modo del “nosotros” es necesario recurrir al concepto de Estado? De modo natural, tendemos a pensar que las sociedades se organizan y adquieren coherencia y unidad en tanto que tales a partir de la operatoria del Estado. Está tan arraigado en nuestro pensamiento, está tan instalado en nuestro sentido común, que asumimos sin cortapisas que el Estado opera como factor fundamental de cohesión de las sociedades. Nos planteamos el problema de sus orígenes, como cuando inmediatamente pensamos que el surgimiento de la *pólis* no es otra cosa que el surgimiento del Estado griego. Y cuando nos enfrentamos a sociedades para las que la evidencia no acredita la presencia del Estado, las clasificamos como sociedades sin Estado o preestatales. De tal forma, solemos suponer su inevitabilidad; y cuando su existencia como cosa no puede ser comprobada, consideramos a esas formaciones sociales en virtud de una carencia, no de una positividad. Aventurándonos en un terreno que es ajeno al de nuestra especialidad, mencionaremos también que, en tanto que la soberanía ha sido un rasgo definitorio del Estado, ante la supuesta dispersión de los poderes públicos se habla entonces de fragmentación de la soberanía en referencia a la desaparición del Estado o a la condición minimalista que adquiere. Tal ha sido nuestra condición de época que pensar con Estado se nos ha hecho ya costumbre: el Estado se nos ha vuelto casi una segunda naturaleza.

No es ninguna novedad para nadie el papel del Estado-nación como aglutinante de las sociedades bajo el imperio del capital. Al menos por intuición, hoy sabemos que esto ya no se sostiene en lo que respecta a la primacía del Estado-nación como ámbito consolidado de funcionamiento del capital. Es metodológicamente pertinente aplicar a este proceso el mismo criterio de fluidez que Marx y Engels (2005, p. 159, cf. p. 157-161) enunciaban en relación con el ascenso de la burguesía: revolución

continua de todas las relaciones sociales; inquietud y movimientos constantes; ruptura de las relaciones antiguas; rápido ocaso de las nuevas; todo lo sólido se desvanece en el aire. ¿Es el Estado una estructura cuya singular solidez como fundamento de la consistencia de la sociedad le permita escapar al desfondamiento incesante que la propia dinámica del capital produce? En su libro *Pensar sin Estado*, Ignacio Lewkowicz (2004, p. 10-11) ha forjado sobre este punto una tesis fundamental: el Estado como factor de cohesión social se encuentra sometido a la fluidez permanente del capital. Como efecto de la actual primacía del capital financiero, pero también de los sucesos argentinos de los años 2001 y 2002, Lewkowicz postula la emergencia de una nueva condición de pensamiento:

Pensar sin Estado es una contingencia del pensamiento – y no del estado –; nombra una condición de época como configuración posible de los mecanismos de pensamiento. *Pensar sin Estado* no refiere tanto a la cesación objetiva del estado como al agotamiento de la subjetividad y el pensamiento estatales. Por eso podemos poner en duda que haya desaparecido el estado; podemos verificar enormes organizaciones técnicas, militares, administrativas con un vasto poder de influencia. Pero influencia no es soberanía; y la subjetividad estatal no arraigaba en la mera existencia del estado sino en su soberanía. [...] Tras el desfondamiento varía la condición del estado. [...] El estado es un término importante entre otros términos de las situaciones, pero no es la condición fundante del pensamiento. El estado no desaparece como cosa; se agota la capacidad que esa cosa tenía para instituir subjetividad y organizar pensamiento.⁷

En este sentido, no se trata entonces de suponer una identidad entre Estado y sociedad en la *pólis*, situación que, según sugerían Victor Ehrenberg (1960, p. 89) y Jean-Pierre Vernant (1965, p. 34-35, n. 10), habría llevado a los griegos a una contradicción infranqueable entre el carácter unitario del Estado y el carácter fragmentario de la sociedad, contraste que los propios griegos nunca habrían llegado a comprender acabadamente debido a que, ya sea en el plano de la acción, ya sea en el del pensamiento, jamás distinguieron entre un aspecto y el otro.⁸

⁷ Sztulwark (2006) ha planteado que *Pensar sin Estado* es tanto una denuncia, cuanto una ambigüedad y una orientación: denuncia un cambio de estatuto en la relación entre pensamiento y poder; hay una ambigüedad en el “sin Estado” porque no se trata de predicar su inexistencia sino de pensar a partir del hecho de que el Estado ya no determina nuestros modos de pensar; orienta a pensar las situaciones a partir de su potencia immanente, sin necesidad de fijar el pensamiento a partir de una toma de posición con respecto al Estado.

⁸ Este tema también ha sido señalado por Castoriadis (1997, p. 203). Recientemente, esta cuestión ha sido abordada con exhaustividad por Anderson (2009, p. 5-8). Meier (1985, p. 28-29) ha planteado la

Tampoco sucede que la *pólis* griega operase como una sociedad contra el Estado, pero no por los motivos que esgrimía Pierre Clastres (1978) al separar el comportamiento indígena del griego (Loraux, 2007; Richir, 2007; cf. Campagno, 1998, 2014). ¿Qué es, pues, lo que se nos impone de la condición postulada como “pensar sin Estado”? Es sobre esta circunstancia nueva de pensamiento, habilitada por la tesis acerca del desfondamiento de la solidez asignada al Estado, sobre lo que ahora nos queremos interrogar en función de pensar el modelo griego del “nosotros”, para el que se recurre al concepto de Estado pero que paradójicamente, según Loraux, no es un Estado sino una colectividad.

Todas estas cuestiones son reexaminadas por Diego Paiaro en su análisis sobre la democracia ateniense, proponiendo una penetrante interpretación en la que el Estado aparece como una función o una lógica, antes que como una objetivación o una materialidad. Se trata, en realidad, de una doble lógica conforme a la cual, por un lado, la propia comunidad de ciudadanos funcionaba como un Estado en relación con los excluidos de la ciudadanía (mujeres, esclavos, metecos, extranjeros, integrantes de ciudades sometidas al imperialismo), garantizando así su dominación y explotación, y, por otro lado, dentro del cuerpo político las relaciones entre los incluidos en la ciudadanía implicaban un funcionamiento asimilable al de una comunidad sin Estado (aunque no de la manera postulada por Berent para el conjunto de la *pólis*), o, siguiendo a Clastres, cabe decir que entre los ciudadanos atenienses operaba el principio de la sociedad contra el Estado, en la medida en que la configuración de los vínculos políticos inhibía el desarrollo de relaciones jerárquicas y formas de coerción entre los miembros de pleno derecho de la *pólis*.⁹ Su perspectiva tiene un indudable valor hermenéutico puesto que nos ubica fuera de una dicotomía muy conocida, según la cual la presencia de instituciones estatales se corresponde con la de pautas políticas y la ausencia de aquéllas supone el predominio de una lógica de parentesco propia de un ámbito aldeano.

necesidad de separar conceptualmente la *pólis* respecto del Estado moderno; Starr (1986, p. 44-45), si bien no prescinde de la noción de Estado, en parte por inercia, indica igualmente la diferencia fuerte entre la *pólis* y el Estado moderno; para Rahe (1994, p. 16 y 234-235, n. 10), no hubo Estado griego, ni por ende distinción entre Estado y sociedad.

⁹ Afirma Paiaro (2011b, p. 232): “[Berent] confunde la forma privada en que la coacción entra en escena en la *pólis* con la ausencia de Estado. Hemos visto que esa forma privada no estaba enteramente librada a la voluntad del individuo sino que se hallaba regulada, limitada e incluso juzgada por la *pólis*. Por otro lado, analizamos la movilización militar de la ciudadanía como la fuerza coactiva más importante de la ciudad que constituía el respaldo tácito de los magistrados y ciudadanos encargados del control social y que, en determinados contextos de crisis, podía funcionar como órgano represivo”. Cf. Paiaro (2011a, p. 320, 2012, p. 63).

La justeza del examen de Paiaro tiene, sin embargo, una consecuencia para el planteamiento más general que él mismo realiza respecto de las dos lógicas en la democracia ateniense; en efecto, en la medida en que las formas “privadas” coactivas controladas por la *pólis* se aplicaban a los propios ciudadanos atenienses, entonces la lógica estatal también los incluía a ellos. Tal vez en esto radique el punto más controversial del análisis, pues en la medida en que los propios ciudadanos podían operar unos sobre otros a través de formas limitadas de coerción que la propia *pólis* regulaba, o a través de la movilización de los hoplitas en situaciones críticas o de *stásis*, entonces debería poder plantearse con precisión la presencia de la lógica estatal en el plano del funcionamiento interno de la comunidad de los ciudadanos atenienses.

Comentário recebido em 26.06.2018, aprovado em 05.07.2018.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Anderson, Greg. The personality of the Greek state. *Journal of Hellenic Studies*, 129, 2009, p. 1-22.

Berent, Moshe. *The Stateless Polis: Towards a Re-evaluation of the Classical Greek Political Community*. PhD in History. Cambridge: University of Cambridge, 1994.

_____. Hobbes and the ‘Greek tongues’. *History of Political Thought*, 17, 1996, p. 36-59.

_____. *Stasis*, or the Greek invention of politics. *History of Political Thought*, 19, 1998, p. 331-362.

_____. Anthropology and the classics: War, violence and the stateless *polis*. *Classical Quarterly*, 50, 2000a, p. 257-289.

_____. Sovereignty: Ancient and modern. *Polis: Journal of the Society for Greek Political Thought*, 17, 2000b, p. 2-34.

_____. In search of the Greek state: A rejoinder to M. H. Hansen. *Polis: Journal of the Society for Greek Political Thought*, 21, 2004, p. 107-146.

_____. The stateless *polis*: A reply to critics. *Social Evolution & History*, 5, 2006, p. 141-163.

Campagno, Marcelo. Pierre Clastres y el surgimiento del Estado: Veinte años después. *Boletín de Antropología Americana*, 33, 1998, p. 101-113.

_____. Introducción: Pierre Clastres, las sociedades contra el Estado y el mundo antiguo. In: Campagno, Marcelo (ed.) *Pierre Clastres y las Sociedades Antiguas*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2014, p. 7-34.

Cartledge, Paul. Greek political thought: The historical context. In: Rowe, Christopher; Schofield, Malcolm (eds) *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 11-22.

_____. *Ancient Greek Political Thought in Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Castoriadis, Cornelius. Imaginario político griego y moderno. In: *El Avance de la Insignificancia*. Traducción de A. Pignato. 1ª edición 1996. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1997, p. 195-222.

Clastres, Pierre. *La Sociedad Contra el Estado*. Traducción de A. Pizarro. 1ª edición 1974. Caracas: Monte Ávila, 1978.

Ehrenberg, Victor. *The Greek State*. Oxford: Basil Blackwell, 1960.

Faraguna, Michele. Individuo, stato e comunità: Studi recenti sulla polis. *Dike*, 3, 2000, p. 217-229.

Gellner, Ernest. *Naciones y Nacionalismo*. Traducción de J. Seto. 1ª edición 1983. Madrid: Alianza, 1988a.

_____. *Plough, Sword and Book: The Structure of Human History*. Chicago: University of Chicago Press, 1988b.

Grinin, Leonid. The early state and its analogues. *Social Evolution & History*, 2, 2003, p. 131-176.

_____. Democracy and early state. *Social Evolution & History*, 3, 2004, p. 93-149.

_____. Early state in the classical world: Statehood and ancient democracy. In: Grinin, Leonid; Beliaev, Dmitri; Korotayev, Andrei (eds) *Hierarchy and Power in the History of Civilizations: Ancient and Medieval Cultures*. Moscow: Uchitel, 2008, p. 31-84.

Hall, Jonathan. *A History of the Archaic Greek World, ca. 1200-479 B.C.E.* Malden: Wiley-Blackwell, 2007.

_____. The rise of state action in the archaic age. In: Beck, Hans (ed.) *A Companion to Ancient Greek Government*. Malden: Wiley-Blackwell, 2013, p. 9-21.

Hansen, Mogens. *Polis and City-state: An Ancient Concept and Its Modern Equivalent*. Copenhagen: Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, 1998.

_____. Was the polis a state or a stateless society? In: Nielsen, Thomas (ed.) *Even More Studies in the Ancient Greek Polis*. Stuttgart: Franz Steiner, 2002, p. 17-47.

_____. *Polis: An Introduction to the Ancient Greek City-state*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

Herman, Gabriel. *Ritualised Friendship and the Greek City*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

_____. *Morality and Behaviour in Democratic Athens*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Lewkowicz, Ignacio. *Pensar sin Estado: La Subjetividad en la Era de la Fluidez*. Buenos Aires: Paidós, 2004.

López Barja, Pedro. La ciudad antigua no era un Estado. In: Dell'Elicine, Eleonora; Francisco, Héctor; Miceli, Paola; Morin, Alejandro (eds) *Pensar el Estado en las Sociedades Precapitalistas: Pertinencia, Límites y Condiciones del Concepto de Estado*. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento, 2012, p. 79-92.

Loraux, Nicole. Notas sobre el uno, el dos y lo múltiple. In: Abensour, Michel (ed.) *El*

Espíritu de las Leyes Salvajes: Pierre Clastres o Una Nueva Antropología Política. Traducción de C. Battaglia. 1ª edición 1987. Buenos Aires: Ed. del Sol, 2007, p. 243-264.

Marx, Karl; Engels, Friedrich. *El Manifiesto Comunista*. Ed. orig. con introd. y notas de G. S. Jones. Traducción de J. Izquierdo Martín. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2005.

Meier, Christian. *Introducción a la Antropología Política de la Antigüedad Clásica*. Traducción de J. Barrales Valladares. 1ª edición 1984. México: Fondo de Cultura Económica, 1985

Miyazaki, Makoto. Public coercive power of the Greek polis: On a recent debate. *Bulletin of the Institute for Mediterranean Studies*, 5, 2007, p. 87-100.

Morris, Ian. *Burial and Ancient Society: The Rise of the Greek City-state*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991

_____. The greater Athenian state. In: Morris, Ian; Scheidel, Walter (eds) *The Dynamics of Ancient Empires: State Power from Assyria to Byzantium*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 99-177.

Osborne, Robin. *Demos: The Discovery of Classical Attika*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Paiaro, Diego. La ciudad democrática y el poder coercitivo de la pólis. In: *III Jornadas Nacionales / II Jornadas Internacionales de Historia Antigua. Actas*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 2011a, p. 312-322.

_____. Las ambigüedades del Estado en la democracia ateniense: Entre la libertad y la coacción. In: Campagno, Marcelo; Gallego, Julián; García Mac Gaw, Carlos (eds) *El Estado en el Mediterráneo Antiguo: Egipto, Grecia, Roma*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2011b, p. 223-242.

_____. *Ándres gâr pólis*. Algunas reflexiones acerca de los debates recientes en torno a la estatalidad de la ciudad griega antigua a la luz del caso ateniense. In: Dell'Elicine, Eleonora; Francisco, Héctor; Miceli, Paola; Morin, Alejandro (eds) *Pensar el Estado en las Sociedades Precapitalistas: Pertinencia, Límites y Condiciones del Concepto de Estado*. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento, 2012, p. 51-77.

Rahe, Paul. *Republics Ancient and Modern: 1, The Ancient Régime in Classical Greece*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1994.

Richir, Marc. Algunas reflexiones epistemológicas preliminares acerca del concepto de sociedades contra el Estado. In: Abensour, Michel (ed.) *El Espíritu de las Leyes Salvajes: Pierre Clastres o Una Nueva Antropología Política*. Traducción de C. Battaglia. 1ª edición 1987. Buenos Aires: Ed. del Sol, 2007, p. 121-134.

Sakellariou, M. B. *The Polis-state: Definition and Origin*. Athens: Research Centre for Greek and Roman Antiquity, National Hellenic Research Foundation, 1989.

Starr, Chester. *Individual and Community: The Rise of the Polis, 800-500 B.C.* New York: Oxford University Press, 1986.

Sztulwark, Diego. ¿Pensar sin Estado?, *Campo Grupal*, 83, 2006, p. 4-5.

Van der Vliet, Edward. Polis: The problem of statehood. *Social Evolution & History*, 4, 2005, p. 120-150.

_____. The early state, the *polis* and state formation in early Greece. *Social Evolution & History*, 7, 2008, p. 197-221.

Vernant, Jean-Pierre. *Los Orígenes del Pensamiento Griego*. Traducción de M. Ayerra. 1ª edición 1962. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1965.

COMENTÁRIO AO ARTIGO “LA PÓLIS, EL ESTADO Y LOS CIUDADANOS DE LA DEMOCRACIA ATENIENSE COMO UNA COMUNIDAD INDIVISA”

Norberto Luiz Guarinello¹

O artigo do Prof. Dr. Diego Paiaro é uma interessante e mais que contemporânea discussão sobre a pólis grega - de modo muito particular, é verdade -, a Atenas Clássica e sua “democracia” no século V a.C. A problemática na qual se coloca o texto é plenamente atual e relevante: qual o papel possível dos estados-nacionais contemporâneos como núcleos de ação e decisão política em um mundo aparente e crescentemente globalizado?

Diego aborda a questão, a meu ver, sob três ângulos distintos. Era a Atenas Clássica um Estado, como “nós” pensamos o Estado? Como alternativa, agiam seus membros sem atender a lideranças e atuando de forma indivisa? Por fim, podemos pensar essa sociedade por outros ângulos, utilizando, por exemplo, contribuições da antropologia?

Minhas respostas são mais a título de provocação a um texto extremamente rico. Em primeiro lugar, gostaria de ressaltar que a cidade e o período estudados são completamente atípicos, como Geoffrey de St. Croix teve uma vez a oportunidade de ressaltar. Atenas no século V a.C. não existiu em um vácuo de outras estruturas sociais, mas em um contexto altamente determinado pelas conexões, trocas e guerras que dominaram o Mediterrâneo Oriental nesse período. A história de Atenas nesse século pode ser vista, como já o foi, como uma variante sem grande relevância na periferia do grande Império Persa. Só como argumento de mais peso, caberia refletir sobre o que seria o desenvolvimento da politeia de Atenas no século V a.C. sem a Liga de Delos. Mas os exemplos poderiam se multiplicar facilmente: a própria construção de uma frota – tomada por uma assembleia – não foi uma decisão estatal, envolvendo pessoas, recursos, bens materiais adquiridos e geridos por pessoas, é verdade, mas a serviço da pólis?

Muitas dessas questões dizem respeito, é verdade, à existência de Atenas como Estado no sentido atual. Mas qual é esse sentido? Atenas nesse período

¹ Universidade de São Paulo, Departamento de História. E-mail: guarinel@usp.br

(arbitrariamente restringido, diga-se de passagem) não foi um Estado como as cidades mesopotâmicas do IV milênio a.C. ou da península itálica no período dito do “Renascimento”. Foram formas de organização específicas – em alguns pontos que não tocarei aqui – sim, em outros pontos, não. Contudo, reduzir a acepção de Estado à sua forma mais simplista e weberiana, como o monopólio das formas legítimas de coerção sobre e contra uma sociedade civil independente e com existência à parte, é reduzir tanto o Estado como o próprio Weber a denominadores muito primários. Weber está, nessa passagem em especial, fazendo clara alusão à transição do poder pessoal dos senhores feudais ao Estado absolutista. Mesmo na Atenas do século V a.C. a reivindicação de direitos entre civis ou o ressarcimento de danos sofridos por terceiros não dependia do apoio de amigos ou familiares. O processo de constituição de uma instância jurídica que fugia à lógica da vingança remontava, ao menos, a Dracon. A *Constituição de Atenas* de Aristóteles e inúmeras outras fontes de caráter jurídico ou não dão conta de instituições concretas, reais e efetivas que levavam a cabo as determinações de outras instituições, como a *boulé*, os tribunais, os Onze ou os escravos públicos denominados “citas” (responsáveis pela aplicação de penas públicas). Que esses instrumentos não pessoais (essas posições institucionais) foram eficazes, as fontes nos mostram mais de uma vez. O Estado autônomo, burocrático e impessoal de Weber tem muito mais relação com o Estado capitalista desenvolvido (e com sua crítica do próprio) do que com as instituições coercitivas, mas também construtivas, dos Estados antigos. Desse modo, a visão de Weber relaciona-se incomensuravelmente mais à visão de Estado de Hegel ou de Marx do que o próprio Weber gostaria de assumir, creio eu.

Daí deriva uma segunda discordância fundamental com o professor Diego. Atenas nunca foi uma sociedade igualitária, mesmo que para forçá-la nesses limites tenhamos que excluir os escravos (aparentemente, pelo texto, os únicos sujeitos de coerção), as mulheres e os estrangeiros. A democracia ateniense nunca foi uma democracia de sujeitos plenamente iguais. Em primeiro lugar, se tomarmos como significativo o período escolhido pelo autor como “desenvolvimento, apogeu e crise” do sistema democrático em Atenas, veremos que este nunca deixou de estar em crise. Basta mencionar os dois grandes golpes oligárquicos, os conflitos dentro da própria oligarquia, as mudanças de politeia, as sucessivas restrições do corpo de cidadãos, a presença de *hetairiai*, os atentados e, sobretudo, diria eu, a manutenção de um princípio claramente timocrático na democracia. As trierarquias, as coregias, os

patrocínios de festividades públicas não eram apenas imposições sobre os mais ricos, mas ofereciam-lhes também prestígio e dividendos políticos. Além disso, mesmo no auge da democracia, certos cargos públicos permaneciam vinculados à renda do cidadão. Daí minha última questão: a da liderança com um corolário aparente, a ausência de Estado.

O autor compara a fugacidade das lideranças atenienses com aquelas observadas por Pierre Clastres num conjunto de ensaios publicado sob o título *A Sociedade Contra o Estado*. Trata-se, a bem dizer, de uma salutar tentativa de estabelecer paralelos antropológicos com os antigos gregos, para, por assim dizer, retirar sua aparente modernidade. Mas a comparação não se sustenta. Clastres trabalha com sociedades das terras baixas da América do Sul de modo muito engenhoso, mas com dois níveis evidentes de complexidade: em um primeiro nível, sociedades demograficamente frágeis nas quais predominam a poliandria e a fluidez quase absoluta do líder, em geral, o melhor orador, o melhor caçador, o melhor guerreiro; e, em um segundo nível, completamente distinto, os tupi-guarani, com demografia densa, guerras constantes, disputas por territórios, chefias que emergem das grandes aldeias – quase confederações. É nessas sociedades complexas (ou, em termos comparativos, em processo adiantado de complexificação) que Pierre Clastres identifica, como processos de “sociedade contra o Estado”, os conhecidos movimentos messiânicos de grupos tupi-guarani em busca da terra sem mal. Da terra, ressalta Clastres, “sem o UNO”. Sirva-nos esta frase, cunhada pelo autor, como sugestão final: Clastres afirma que para o filósofo grego Heráclito o “Uno era o bem”; já para as sociedades indígenas complexas da América das terras baixas o “Uno era o mal”. Se o Uno era o Estado com seus males para o profeta tupi, como supõe Clastres, por que não seria o mesmo, com seus benefícios (como a ausência de *stasis*), para Heráclito?

Em suma, a despeito e em respeito à vasta bibliografia sobre o tema, não há como negar que a cidade mediterrânea, ou seja, de modo mais amplo, as comunidades que se organizaram ao redor do Mediterrâneo a partir da Idade do Ferro, não poderiam tê-lo feito sem instituições mais ou menos estáveis que dessem conta de seus conflitos internos (muitas vezes dilacerantes) e externos (outras tantas aniquilantes). Podemos nos referir, se preferível for, a essas instituições (como organizações que perfuram no tempo), como fronteiras, que estabelecem o justo agir. O poder nessas instituições nunca foi exercido de modo a-pessoal (o que seria impossível, pois não são entidades metafísicas, não são agentes que independem de pessoas), mas foi, no entanto, um

poder que se sobrepôs, de modo direto, às vontades pessoais, às forças das famílias e a das linhagens.

Comentário recebido em 23.07.2018, aprovado em 26.07.2018.

RELACIONES, LÓGICAS Y PRÁCTICAS QUE CONFIGURAN (O RESISTEN) LO ESTATAL. COMENTARIOS SOBRE LA DEMOCRACIA ATENIENSE Y LA COMUNIDAD INDIVISA

Diego Paiaro

La problemática del Estado y su relación con la *pólis* griega antigua ha sido un tema debatido – mejor dicho, vuelto a debatir – con cierto énfasis desde los inicios de la década de 1990, en gran medida, gracias a una serie intervenciones desarrolladas por Mogens H. Hansen en el contexto de las investigaciones desarrolladas por el *Copenhagen Polis Center*.¹ Como bien lo destaca el comentario de Julián Gallego, el debate adquirió aún mayor vigor luego de que Moshe Berent publicara algunos artículos, ciertamente polémicos, en los que formulaba un rechazo absoluto de la identificación de la ciudad griega antigua con el Estado y, en reemplazo, proponía la noción de *stateless polis* para referirse a las ciudades de la Antigüedad griega en general pero teniendo a la Atenas democrática como modelo.² Lo cierto es que se trató de una polémica que se desarrolló, mayormente, en lengua inglesa³ a pesar de que buena parte de los polemistas no pertenecían al mundo académico anglosajón estrictamente hablando.⁴ De este modo, la participación de investigadores iberoamericanos – pero también, por ejemplo, franceses o italianos – ha sido bastante limitada,⁵ al menos hasta hace relativamente poco tiempo.⁶

¹ Hansen (1989, 1993, 1996, 1998, 2002).

² Berent (1996, 1998, 2000a, 2000b, 2004, 2006). Los primeros trabajos se basan, fundamentalmente, en la tesis doctoral dirigida por Paul Cartledge en la Universidad de Cambridge – *The Stateless Polis: Towards a Re-Evaluation of the Classical Greek Political Community* (Cambridge, 1994) – en tanto los últimos dos forman parte de diferentes intervenciones en la polémica desarrollada con otros autores, principalmente, con Mogens H. Hansen.

³ Al respecto y solo a modo de ejemplo, se puede hacer referencia a, entre muchos otros y teniendo en cuenta los trabajos ya citados, las intervenciones de Cartledge (1999, 2005, 2009, p. 13-14); Grinin (2004); van der Vliet (2005, 2008); Herman (2006, p. 216-57); Miyazaki (2007); Anderson, G. (2009); y Harris (2013, p. 21-59).

⁴ En efecto, Mogens H. Hansen es un clasicista de origen danés y desarrolló la mayor parte de su carrera en la Universidad de Copenhague. En tanto, a pesar de haber desarrollado su tesis doctoral en la Universidad de Cambridge, Moshe Berent ha desarrollado su carrera académica en la Universidad Abierta de Israel. Por otro lado, debe destacarse que la revista rusa *Social Evolution & History* dedicó espacio en varias de sus ediciones para tratar cuestiones vinculadas al debate.

⁵ En este sentido, el temprano texto de González García (1991), que se originó en una reseña del libro de Sakellariou (1989), constituye una muy auspiciosa excepción.

⁶ Al respecto, deben destacarse algunos volúmenes colectivos que han comenzado a subsanar este déficit: Campagno, Gallego & García Mac Gaw (comps 2011) y Dell’Elicine, Francisco, Miceli & Morin (eds 2012). En Gallego (2017, p. 19-22) tenemos una puesta al día del debate en español. En el ámbito francés,

En este sentido, si como enunciábamos al comienzo de nuestro artículo, estos debates se enmarcan en el contexto de lo que ha sido denominado como la (supuesta) “crisis” del Estado (Nacional, de Bienestar, Capitalista etc.), no menos cierto es que asistimos hoy en día, como muy bien lo expone el comentario de Priscila Gontijo Leite, a una (otra) “crisis” de la democracia (moderna, representativa, parlamentaria, burguesa etc.) y, en particular, de las latinoamericanas. Como expresa Leite, esa crisis es la que nos interpela hoy en día como intelectuales y es bajo esa determinación que nos vemos forzados a indagar sobre el pasado, sobre la democracia y la ciudadanía atenienses, pero situados en nuestra contemporaneidad marcada por la “desdemocratización de la democracia” y por el hecho de que “la capacidad de reinventarse históricamente” de la ciudadanía, “parece de forma repentina aniquilada” (Balibar, 2013, p. 12).⁷

Por lo anterior, valoramos ampliamente y estamos convencidos que resultará de gran y variado provecho la propuesta de *Mare Nostrum - Estudos Sobre o Mediterrâneo Antigo* de organizar un volumen en el que se tomen en cuenta estas problemáticas y se pongan en diálogo en torno de ellas a un grupo de académicos de diversos orígenes, trayectorias y especializaciones. Al respecto, no podemos más que agradecer tanto a los editores de la revista – y en particular a la Dra. Camila Condilo que ha desarrollado una labor enorme – como a quienes han aceptado la tarea de leer y comentar el texto que originalmente sometimos a consideración. En lo que sigue, intentaremos, de forma breve y de acuerdo a nuestras posibilidades, responder, comentar y aclarar algunos de los planteos adelantados por los comentaristas.

Para comenzar, creemos necesario explicar escuetamente nuestra concepción para abordar el fenómeno de aquello que hemos decidido categorizar como *comunidad indivisa* para asir al grupo de los ciudadanos de la democracia ateniense. Frente a los debates acerca del carácter de la *pólis* griega antigua como una sociedad estatal o no estatal – o como una sociedad “con” o “sin” Estado – nuestra propuesta apunta a moverse ligeramente de la cuestión de la presencia/ausencia o existencia/inexistencia

han sido los trabajos de Ismard (2014, 2015) los que han puesto nuevamente en escena la polémica en tanto, para el caso italiano, merece la pena citar los estudios de Faraguna (2000) y Giangiulio (2004).

⁷ En efecto, la reflexión sobre la democracia ateniense *siempre* fue una práctica desarrollada desde un presente situado del observador con objetivos concretos más allá de que estos hayan sido conscientes o inconscientes. En este sentido, creo muy valioso el aporte de Leite al situar en el presente nuestras reflexiones sobre el pasado. Al respecto, puede ser de utilidad como muestra nuestro trabajo en el que analizamos cómo la democracia ateniense fue pensada tanto como el “gobierno de la muchedumbre” como la “dictadura del proletariado” en el proceso histórico que se abre con la Revolución Francesa y se profundiza con la Revolución de Octubre de 1917 en Rusia (Paíaro, 2018).

del Estado. Como afirmamos en el artículo, gran parte del asunto se encuentra atado al problema de la definición conceptual desde la cual se parte para analizar, en este caso, a la *pólis* y tales definiciones⁸ están determinadas más por a un criterio de oportunidad que de verdad, al decir de Bobbio (1989, p. 91). Por ello, como expresa Norberto Luiz Guarinello, puede resultar reduccionista y simplista tomar una definición como la weberiana centrada en la idea de un Estado autónomo, burocrático, impersonal, abstracto etc. que resulta más cercana y operativa para aprehender al Absolutismo o al Estado capitalista moderno que a las realidades del Mundo Antiguo.⁹

Frente a otras situaciones históricas que se presentan de un modo menos ambiguo – al respecto Marcelo Campagno destaca cómo en la Antigüedad oriental resulta, relativamente, más simple articular las nociones marxista y weberiana del Estado y su surgimiento – la *pólis*, desde nuestro punto de vista, ostenta ciertas particularidades que exigen un afinamiento conceptual. En este sentido, el análisis de la cuestión del Estado para la ciudad griega antigua exhibe algunas dificultades que hemos intentado señalar en nuestro artículo. Por ello, para evitar las encerronas y el estancamiento, creemos que es conveniente superar el análisis centrado en la materialidad del Estado, sus monopolios, capacidades, instituciones, elementos etc. Nuestra propuesta está orientada a evitar pensar al Estado como “cosa” constituida por un aparato administrativo, una institución o instituciones que monopolicen el uso de la fuerza legítima, el ejercicio de un poder soberano sobre determinado territorio y población etc. Ante a ello, proponemos pensar a lo estatal más como una *relación* que como un objeto. Se trata de una *relación* que se encuentra articulada a partir de una determinada *lógica* y que se sustenta en un abanico de *prácticas* que pueden favorecer o resistir los vínculos estatales. Desde nuestro entender, este punto de vista cuenta con la ventaja de poder abordar la temática desde una perspectiva histórica más dinámica que se distancia de las opciones binarias del “con” o “sin” Estado que estructuraron, hasta aquí y mayormente, el debate. De esta manera, hemos planteado la idea de *comunidad indivisa* para referirnos a un subconjunto de la sociedad ateniense – los ciudadanos con derecho a la participación política – atravesado contradictoriamente

⁸ Definiciones que son, casi inabarcables ya que como afirma Campagno (2006, p. 29), “el inmenso campo de estudios acerca del Estado sea uno de los que más justicia hacen a la observación que dice que sobre un tema hay tantas definiciones como investigadores”.

⁹ Esto ha sido notado por los especialistas en tanto suelen proponer la idea de que el Estado en las sociedades políadas se encontraba imbricado con el cuerpo político y no como una instancia abstracta y separada que se sobre imponía a la sociedad (Ehrenberg, 1960, p. 88; Vernant, 1992, p. 57-8 y n.10; Anderson, P., 1997, p. 38; Rosenberg, 1994, p. 79; Routledge, 2014, p. 75-6; Castoriadis, 1997, p. 203).

por esas *relaciones, lógicas y prácticas*. Así, dicha *comunidad indivisa* participa con el exterior y consigo mismas de diferentes tipos de *relaciones* que se organizan bajo distintas *lógicas* y que se efectivizan a través de una multiplicidad de *prácticas*.

Acordamos con Campagno cuando en su comentario expresa la necesidad de alejarse “de esas instituciones formalmente semejantes a los Estados modernos” para concentrarse en la “*lógica social* que introduce el monopolio legítimo de la coerción”.¹⁰ Es en este sentido que se puede entender al cuerpo cívico como un colectivo que se situaba en “posición de Estado respecto del conjunto de la sociedad” algo que permite pensar en los “contextos de estatalidad” en los que la *comunidad indivisa* tejía *relaciones* de dominación, coercitivas, que se desarrollaban a través de *prácticas* organizadas bajo una *lógica* necesariamente sustentada en la desigualdad – jurídica, política, económica etc. aunque es imposible aislar dichas instancias en las sociedades precapitalistas – que imponía la inclusión o exclusión de la propia comunidad.

Pero, por otro lado, aquello que denominamos como *comunidad indivisa* desplegaba hacia su propio interior *relaciones* de un tipo distinto, que se desarrollaban a través de otras *prácticas* y que se organizaban bajo una *lógica* que no era la de la desigualdad sino la de la *isonomía*, es decir, la de la estricta igualdad política de los ciudadanos de la democracia. Se trataba, en este caso, de una *lógica* que resistía la estatalidad de los vínculos basados en la coerción como modo de estructuración de la desigualdad y la jerarquía. Lo anterior no implicaba que, necesariamente, la coacción se encontrara absolutamente ausente sino que ella, cuando se hacía presente entre los ciudadanos, no lo hacía bajo *prácticas* que operaban con la *lógica* de subordinar, dominar o consolidar una desigualdad. Al respecto, Gallego comentaba que

...en efecto, en la medida en que las formas “privadas” coactivas controladas por la *pólis* se aplicaban a los propios ciudadanos atenienses, entonces la *lógica* estatal también los incluía a ellos. Tal vez en esto radique el punto más controversial del análisis, pues en la medida en que los propios ciudadanos podían operar unos sobre otros a través de formas limitadas de coerción que la propia *pólis* regulaba, o a través de la movilización de los hoplitas en situaciones críticas o de *stásis*, entonces debería poder plantearse con precisión la presencia de la *lógica* estatal en el plano del funcionamiento interno de la comunidad de los ciudadanos atenienses.

¹⁰ Para el concepto de “*lógica estatal*” y su vinculación con el monopolio y la capacidad efectiva de ejercer la coerción como elemento estructurante del lazo social, ver el reciente trabajo de Campagno (2018, p. 79-101, cf. 2006, p. 29-36).

Creemos que existe, a este respecto, la posibilidad de mantener la idea de las dos *lógicas* en tanto, desde nuestra perspectiva, allí donde la coerción era ejercida entre los *polítai*, ésta se orientaba bajo una *lógica* y a través de una serie de *prácticas* que estructuraban a los ciudadanos como una *comunidad* que se (auto)organizaba para su propia protección, regulación social y para mantener la indivisión entre los iguales. Posiblemente la movilización militar de los ciudadanos frente al peligro (real o potencial) de ataque a la *demokratía* constituya la mejor muestra de esta *lógica* de ejercicio de la coerción en el sentido de mantener la *isonomía*, es decir, de resistir la estatalidad al interior del cuerpo cívico.

Ahora bien, Campagno propone la posibilidad de pensar si el principio de *isonomía* – que rige las condiciones de inclusión de los ciudadanos en la comunidad que se encuentra habilitada a participar en la toma de decisiones políticas – resulta compatible con la lógica del parentesco. Ciertamente, y como alerta a renglón seguido, “no se trata de sugerir que los ciudadanos griegos se hayan reconocido a sí mismos como parientes sino de que los principios de la lógica del parentesco... hayan estado disponibles para la formulación de ese principio de *isonomía*”.¹¹ La sugerencia es potente en tanto apunta en el sentido de historizar a la *comunidad indivisa* para que no sea simplemente un término de comparación, una mera analogía sobre el funcionamiento de las sociedades no-estatales estudiadas por Clastres. La indicación va en el sentido de tratar de pensar la posibilidad de concebir a esa *comunidad indivisa* como una “pervivencia” de situaciones previas, incluso remotas, cuando la novedad radical que supuso la política democrática aún estaba lejos de llegar. Al respecto, puede resultar de utilidad un planteo que ya tiene casi medio siglo pero, creemos, puede resultar ilustrador y por ello citaremos con cierta extensión. En un artículo que buscaba aclarar la problemática de las clases en la Antigüedad griega y que tomaba como punto de partida para hacerlo a los *Grundrisse (Elementos Fundamentales Para la Crítica de la Economía Política)* elaborados por Marx entre 1857 y 1858, Padgug (1981, p. 75-7) proponía que la “sociedad comunal” de los últimos momentos del mundo tribal “basado en el parentesco” se manifestaba en la Grecia primitiva de la siguiente manera:

...en este estadio temprano todos los miembros de la comuna tenían acceso a la tierra a través de su condición de miembros de la comunidad. En este sentido, eran iguales, y la comuna

¹¹ Para el concepto de *lógica del parentesco* y sus posibles articulaciones con el Estado, ver Campagno (2006, p. 19-29, 2018, p. 23-50 y 103-26).

griega era, principalmente, una sociedad igualitaria... La supervivencia de la comuna dependía del mantenimiento de la igualdad entre sus miembros...

Sin embargo,

...el principio de la propiedad privada ganó la mano, se creó la división en clases y la comuna se disolvió internamente junto a sus instituciones basadas en el parentesco y su igualitarismo, para ser reemplazada por el estado territorial cuya forma más temprana fue la democracia ateniense.

Dicha disolución de la comuna no fue total dado que, más adelante, continúa diciendo que

...el principio comunal era lo bastante fuerte para impedir la victoria completa de su principio opositor... la historia griega presenta una serie de sistemas comunales que se van disolviendo y restableciendo continuamente bajo nuevas condiciones... A diferencia de la comuna original, sus sucesoras contenían una variedad de clases y de formas estatales... Es en este sentido, en el que hablamos aquí de una lucha continuada entre los elementos comunales y anticomunales en la historia de Grecia.

Así, en el caso de la democracia, de acuerdo con Padgug (1981, p. 91),
...la comuna restaurada no se basaba en la igualdad natural de sus miembros, derivaba de su posesión de una riqueza relativamente igual, como pasaba en la comuna original, sino que de hecho, se basaba en *intentos artificiales* de reproducir y conservar esta igualdad usando medios políticos.

Y, luego, al tratar la cuestión del Estado, nuestro autor indica que:

El Estado griego de los períodos Arcaico y Clásico no era sólo la comuna restaurada, era la comuna trascendida, vuelta a la vida bajo condiciones sociales económicas nuevas y diferentes. La nueva comuna se había desarrollado desde una organización *basada en el principio del parentesco*, a otra basada en el principio de territorialidad, y de una territorialidad que no contenía una población simple y homogénea, sino varios estados separados, cuyas relaciones debían de ser estrictamente reguladas. [...] el Estado era en su forma un Estado único, *el Estado de los ciudadanos*, que formaban su contexto político, económico, social y militar. Y por lo mismo, *no era un Estado en el sentido moderno* de la palabra. Porque donde la sociedad civil

y la sociedad política son idénticas [...] *no hay Estado abstracto*, fuera y por encima de la esfera de la sociedad civil. El Estado de los períodos Arcaico y Clásico *no encontró todos los criterios para llegar al pleno desarrollo del Estado*. De esos criterios, tenía la organización territorial y un poder público capaz de poderío militar y de imposición de cargas, pero *sus cargos públicos apenas estaban por encima de la sociedad* y su *poder público estuvo siempre identificado con un estamento que al menos hasta final del siglo v se nutría de la mayoría de la población*. (Padgug, 1981, p. 92-3)

Finalmente, concluye, que “respecto a los metecos y esclavos, el Estado era un verdadero Estado, es decir, la norma de una clase privilegiada”. Sin embargo, “respecto a los ciudadanos no lo era, porque era idéntico a ellos” en tanto “la comuna restaurada destruyó la creciente diferencia entre aristócratas y no aristócratas, incluyendo a ambos grupos en el nuevo Estado”. Más allá de que la propuesta de Padgug resulta hoy en día desactualizada en varios de sus planteos, argumentos y conceptos, reconocemos sin embargo que se puede encontrar en su reflexión varias herramientas útiles para pensar en la democracia ateniense. En particular, la noción de “comunidad restaurada” que se maneja bajo una lógica previa (basada en el parentesco) en la nueva situación de la política democrática puede ser útil para argumentar en favor de la propuesta de Campagno que destacábamos más arriba en el sentido de historizar a la *comunidad indivisa*.

Al respecto, Gallego ha desarrollado un modelo explicativo para el surgimiento de la *pólis* que puede resultar esclarecedor. Frente a quienes entienden el desarrollo del Estado a través de la vía jerárquica, siguiendo en parte a Morris (1994) y su idea de “estado segmentario”, Gallego ha propuesto pensar la aparición de la *pólis* griega antigua a partir de la conservación de las aldeas y, junto con ellas, de la lógica parental que en ellas resulta dominante aunque, eso sí, subordinadas a la lógica política que impuso la nueva situación. En síntesis, en palabras del propio autor, se trata de

... la novedad radical que supuso la emergencia de la ciudad-estado articulada sobre una lógica política, más allá de la persistencia de las aldeas y los sistemas de jefatura, cuya lógica de base remitiría a las relaciones de parentesco como organizadoras del funcionamiento del orden social. (Gallego, 2017, p. 148)¹²

¹² Cf. Gallego (2005, p. 22-34, 2009, p. 42-63, 2017, p. 179-213).

Sin embargo, a nadie escapa el carácter artificial del parentesco más allá de su basamento en parte estructurado a partir de la descendencia biológica. No resulta ninguna novedad decir que cada sociedad organiza esa lógica del parentesco con arreglo a diferentes criterios que no son “naturales”, predecibles, ni fijados de antemano. En síntesis, el asunto del parentesco nos desliza indudablemente hacia la cuestión ideológica acerca de ¿cómo se pensaba a sí misma esa *comunidad indivisa*?; ¿qué mecanismos ideológicos operaron para su reproducción como tal? Al respecto, la intervención de César Sierra Martín resulta primordial en tanto se orienta al análisis de las formas y las dificultades que encontraron los atenienses para representar ese “nosotros” que los define como comunidad, en particular, a partir del desarrollo del imperio. Creo que es extremadamente acertada su referencia a la cuestión del mito de la autoctonía de los atenienses en tanto “voluntad política de generar una identidad que responda a las necesidades políticas y sociales”; necesidades que se alineaban con los mecanismos de inclusión y exclusión a los que se debía orientar la *comunidad indivisa* para garantizar su propia persistencia. Solo para completar, resulta pertinente citar a Loraux (2007, p. 55-6) con cierta extensión:

No es extraño que esa autoctonía generalizada se convierta en una pieza maestra de la ideología de la democracia ateniense: no solamente sirve para justificar la práctica ateniense de la guerra – campeones del derecho (supuestamente tales), los atenienses lo son en virtud de su condición de hijos legítimos del suelo de la patria –, incluso los oradores llegan a deducir la democracia de la autoctonía, o, para hablar con lenguaje platónico, la igualdad política (*isonomia*) de la igualdad de origen (*isogonia*). Así, la ley (*nomos*) encuentra su fundamento en la naturaleza (*physis*) y el poder del *dêmos* gana allí sus cartas de nobleza: dotados colectivamente de un buen nacimiento (*eugéneia*), los ciudadanos autóctonos son todos iguales porque todos son nobles.

La intervención de Marta Mega de Andrade resulta muy interesante al plantear las implicancias que tiene para el conjunto social que integra la ciudad el hecho de que la *pólis* se desarrolle sobre un hábitat en común en un territorio delimitado. En particular, resulta estimulante la preocupación acerca de cómo aquello que hemos denominado como la *comunidad indivisa* pudo lidiar con aquellos “otros” de la *pólis* y, a la vez, no ser capaz de desarrollar un poder sólido, fuerte, asentado. Como ha propuesto Vernant (1992, p. 61-79, 2008, p. 135, 143-4) en el mundo de la ciudad griega el poder es puesto *es méson*, es decir, en el centro; pero en tanto es compartido por

todos los ciudadanos varones con derechos políticos, es natural preguntarse si tal cosa sigue siendo “poder” Loraux (2008, p. 50). En palabras de la propia Andrade,

Estou defendendo aqui, portanto, que a separação entre, de um lado, uma político-polis dos cidadãos e de outro uma geopolis dos habitantes não pode ser feita *a priori*, teoricamente; melhor seria aventar a hipótese de que uma comunidade de cidadãos indivisa precisa lidar não apenas com o fantasma da divisão mas ainda com o cotidiano da multiplicidade da vida em comum e mesmo assim seguir impedindo o “Estado” de pensar-se como poder de coerção.

Lo anterior nos sitúa particularmente frente a la problemática de la presencia y ubicuidad de la mujer en la *pólis* pero también en el *oîkos* y, fundamentalmente, en cómo esa *comunidad indivisa* logró excluirlas, situarlas fuera de esa misma comunidad obturando su capacidad de acción. Ciertamente se trata de una problemática densa que, como bien lleva adelante Andrade, debe comenzar por un análisis específico de los términos que las fuentes utilizan para representar dichas relaciones de poder pero sin perder de vista que esas fuentes representan una concepción de parte interesada.¹³

Comentário recebido em 29.08.2018, aprovado em 31.08.2018.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Anderson, Greg. The personality of the Greek state. *The Journal of Hellenic Studies*, 129, 2009, p. 1-22.

Anderson, Perry. *Transiciones de la Antigüedad al Feudalismo*. Traducción de Santos Julia. 1ª edición 1974. México: Siglo Veintiuno Editores, 1997.

Balibar, Étienne. *Ciudadanía*. Traducción de Rodrigo Molina-Zavalía. 1ª edición 2012. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2013.

Bobbio, Norberto. *Estado, Gobierno y Sociedad. Por Una Teoría General de la Política*. Traducción de José F. Fernández. 1ª edición 1985. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

Berent, Moshe. Hobbes and the «Greek Tongues». *History of Political Thought*, 17, 1, 1996, p. 36-59.

_____. *Stasis, or the Greek invention of politics. History of Political Thought*, 19, 3, 1998, p. 331-62.

¹³ Al respecto, Foxhall (1994) advierte que nuestras fuentes son el resultado de una ideología “masculinista” que sustentaba el dominio político de una minoría de varones libres, adultos y ciudadanos.

_____. Anthropology and the Classics: War, violence and the stateless polis. *The Classical Quarterly*, 50, 1, 2000a, p. 257-89.

_____. Sovereignty: Ancient and modern. *Polis. The Journal of the Society for Greek Political Thought*, 17, 1-2, 2000b, p. 2-34.

_____. In search of the Greek state: A rejoinder to M.H. Hansen. *Polis. The Journal of the Society for Greek Political Thought*, 21, 1-2, 2004, p. 107-46.

_____. The stateless polis: A reply to critics. *Social Evolution & History*, 5, 1, 2006, p. 141-63.

Campagno, Marcelo. De los modos de organización social en el Antiguo Egipto: Lógica de parentesco, lógica de Estado. En: Campagno, Marcelo (ed.) *Estudios Sobre Parentesco y Estado en el Antiguo Egipto*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires/Ediciones del Signo, 2006, p. 15-50.

_____. *Lógicas Sociales en el Antiguo Egipto. Diez Estudios*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2018.

Campagno, Marcelo; Gallego, Julián & García Mac Gaw, Carlos (comps) *El Estado en el Mediterráneo Antiguo: Egipto, Grecia, Roma*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2011.

Cartledge, Paul. Laying down polis law. *The Classical Review*, 49, 2, 1999, p. 462-9.

_____. Greek political thought: The historical context. En: Rowe, Christopher & Schofield, Malcolm (eds) *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 11-22.

_____. *Ancient Greek Political Thought in Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Castoriadis, Cornelius. *El Avance de la Insignificancia*. Traducción de Alejandro Pignato. 1ª edición 1996. Buenos Aires: Eudeba, 1997.

Dell'Elicine, Eleonora; Francisco, Héctor; Miceli, Paola & Morin, Alejandro (coords) *Pensar el Estado en las Sociedades Precapitalistas: Pertinencia, Límites y Condiciones del Concepto de Estado*. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento, 2012.

Ehrenberg, Victor. *The Greek State*. Oxford: Blackwell, 1960.

Faraguna, Michele. Individuo, stato e comunità. Studi recenti sulla polis. *Dike. Rivista di Storia del Diritto Greco ed Ellenistico*, 3, 2000, p. 217-29.

Foxhall, Lin. Pandora unbound. A feminist critique of Foucault's *History of Sexuality*. En: Cornwall, Andrea & Lindisfarne, Nancy (eds) *Dislocating Masculinity. Comparative Ethnographies*. London & New York: Routledge, 1994, p. 133-45.

Gallego, Julián. *Campesinos en la Ciudad. Bases Agrarias de la Pólis Griega y la Infantería Hoplita*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires/Ediciones del Signo, 2005.

_____. *El Campesinado en la Grecia Antigua. Una Historia de la Igualdad*. Buenos Aires: EUDEBA, 2009.

_____. *La Pólis Griega: Orígenes, Estructuras, Enfoques*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras - Universidad de Buenos Aires, 2017.

Giangiulio, Maurizio. Stato e statualità nella *polis*: Riflessioni storiografiche e metodologiche. Ovvero del buon uso di Max Weber e del paradigma dello stato moderno. En: Cataldi, Silvio (ed.) *Poleis e Politeiai. Esperienze Politiche, Tradizioni Letterarie, Progetti Costituzionali. Atti del Convegno Internazionale di Storia Greca. Torino, 29 maggio – 31 maggio 2002*. Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2004, p. 31-53.

González García, Francisco. La *pólis* y el Estado: Algunas consideraciones bibliográficas. *Historia y Crítica*, 1, 1991, p. 173-98.

Grinin, Leonid. Democracy and early state. *Social Evolution & History*, 3, 2, 2004, p. 93-149.

Hansen, Mogens. *Was Athens a Democracy? Popular Rule, Liberty and Equality in Ancient and Modern Political Thought*. Copenhagen: Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 1989.

_____. Introduction. The *polis* as a citizen-State. En: Hansen, Mogens (ed.) *The Ancient Greek City-State*. Copenhagen: Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 1993, p. 7-29.

_____. The ancient Athenian and the modern liberal view of liberty as a democratic ideal. En: Ober, Josiah & Hedrick, Charles (eds) *Dēmokratia: A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*. Princeton: Princeton University Press, 1996, p. 91-104.

_____. *Polis and City-State. An Ancient Concept and its Modern Equivalent*. Copenhagen: Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 1998.

_____. Introduction: The concepts of city-State and city-State culture. En: Hansen, Mogens. (ed.) *A Comparative Study of Thirty City-State Cultures: An Investigation Conducted by the Copenhagen Polis Centre*. Copenhagen: Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, 2000, p. 11-34.

_____. Was the polis a state or a stateless society? En: Nielsen, Thomas (ed.) *Even More. Studies in the Ancient Greek Polis*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2002, p. 17-47.

Harris, Edward. *The Rule of Law in Action in Democratic Athens*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Herman, Gabriel. *Morality and Behavior in Democratic Athens: A Social History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Ismard, Paulin. The single body of the city: Public slaves and the question of the Greek state. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 69, 3, 2014, p. 505-32.

_____. *La Démocratie Contre les Experts: Les Esclaves Publics en Grèce Ancienne*. Paris: Seuil, 2015.

Loraux, Nicole. *Nacido de la Tierra. Mito y Política en Atenas*. Traducción de Diego Tatián. 1ª edición 1996. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2007.

_____. *La Ciudad Dividida. El Olvido en la Memoria de Atenas*. 1ª edición 1997. Buenos Aires: Katz Editores, 2008.

Miyazaki, Makoto. Public coercive power of the Greek polis. On recent debate. *Bulletin of the Institute for Mediterranean Studies*, 5, 2007, p. 87-100.

Morris, Ian. Village society and the rise of the Greek state. En: Doukellis, Panagiotis & Mendoni, Lina (eds) *Structures Rurales et Sociétés Antiques*. Paris: Les Belles Lettres, 1994, p. 49-53.

Paíaro, Diego. Entre el «gobierno de la muchedumbre» y la «dictadura del proletariado». La historiografía de la democracia ateniense frente al espejo de la revolución. En: Moreno Leoni, Álvaro & Moreno Agustín (eds) *Historiografía Moderna y Mundo Antiguo (1850-1970)*. Córdoba: Tinta Libre Ediciones, 2018, p. 93-134.

Padgug, Robert. Clases y sociedad en la Grecia clásica. En: AA.VV. *El Marxismo y los Estudios Clásicos*. Traducción de Ramón López Domech. 1ª edición 1975. Madrid: Akal Editor, 1981, p.73-103.

Rosenberg, Justin. *The Empire of Civil Society: A Critique of the Realist Theory of International Relations*. London: Verso, 1994.

Routledge, Bruce. *Archaeology and State Theory: Subjects and Objects of Power*. New York & London: Bloomsbury, 2014.

Sakellariou, Michael. *The Polis-State: Definition and Origin*. Atenas: Research Center for Greek and Roman Antiquity, 1989.

Van Der Vliet, Edward. Polis. The problem of statehood. *Social Evolution & History*, 4, 2, 2005, p. 120-50.

_____. The Early State, the polis and state formation in early Greece. *Social Evolution & History*, 7, 1, 2008, p. 197-221.

Vernant, Jean-Pierre. *Los Orígenes del Pensamiento Griego*. Traducción de Marino Ayerra. 1ª edición 1962. Barcelona: Editorial Paidós, 1992.

_____. *Atravesar Fronteras. Entre Mito y Política II*. Traducción de Hugo Francisco Bauzá. 1ª edición 2004. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.

III. RESENHAS

MORLEY, N. *CLASSICS: WHY IT MATTERS*. CAMBRIDGE: POLITY, 2018. 143 P.

*Juliana Bastos Marques*¹

Preocupados com acirramento dos ataques às humanidades no meio universitário, político e econômico, os acadêmicos da área já há um tempo têm procurado construir defesas e justificativas para se manter.² Tanto no mundo anglo-saxão³ quanto em outros países – o Japão foi notícia há poucos anos⁴ – as universidades têm fechado ou ameaçado fechar diversos cursos, tais como nas áreas de Letras, Filosofia, História e Ciências Sociais, sob argumentos que variam num espectro entre “falta de utilidade para as demandas sociais atuais” e corte de gastos.⁵ A ameaça neoliberal não disfarça sua preferência pelas áreas de ciências, tecnologia, engenharia e matemática (STEM), ao considerar que apenas elas fornecem condições para gerar a mão-de-obra qualificada que o crescimento da economia demanda – como se as universidades fossem todas apenas fábricas subordinadas ao comando do mercado.

A área de Estudos Clássicos é uma das mais frágeis nesse ataque, até mesmo porque também, além dessas críticas utilitaristas, já vinha sofrendo há décadas pelo lado da esquerda, com críticas ao seu status tradicional elitista e eurocêntrico. No

¹ A autora é professora do Departamento de História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. E-mail: juliana.marques@unirio.br

² Stover, Justin. There is no case for the humanities. *The chronicle of Higher Education*, 4 de março de 2018. Disponível em: <<https://www.chronicle.com/article/There-Is-No-Case-for-the/242724/>>. Acesso em: 30 jul. 2018.

³ Preston, Alex. The war against humanities at Britain's universities. *The Guardian*, 29 de março de 2015. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/education/2015/mar/29/war-against-humanities-at-britains-universities>>. Acesso em: 30 jul. 2018. Lewin, Tamar. As interest fades in the humanities, Colleges Worry. *The New York Times*, 30 de outubro de 2013. Disponível em: <<https://www.nytimes.com/2013/10/31/education/as-interest-fades-in-the-humanities-colleges-worry.html>>. Acesso em: 30 jul. 2018.

⁴ Grove, Jack. Social sciences and humanities faculties ‘to close’ in Japan after ministerial intervention. *Times Higher Education*, 14 de setembro de 2015. Disponível em: <<https://www.timeshighereducation.com/news/social-sciences-and-humanities-faculties-close-japan-after-ministerial-intervention>>. Acesso em: 30 jul. 2018.

⁵ A falta de matrículas de mulheres me parece um argumento absurdo, cf. Tworek, Heidi. The real reason the humanities are ‘in Crisis’. *The Atlantic*. Disponível em: <<https://www.theatlantic.com/education/archive/2013/12/the-real-reason-the-humanities-are-in-crisis/282441/>>. Acesso em: 30 jul. 2018.

Brasil, porém, talvez por ser periférico entre a totalidade das humanidades e sem tanta tradição no caráter exclusionista da carreira, os ataques se concentram na (“falta de”?) relevância local: os pesquisadores da área estão a todo tempo preocupados em justificar seus estudos e sua existência, dos corredores de suas universidades até as agências financiadoras.

É dentro do contexto geral do debate que a editora Polity lançou a coleção *Why It Matters*, de pequenos ensaios engajados especialmente na defesa da relevância dos campos de estudo das humanidades.⁶ Considerando nossas recorrentes necessidades retóricas para a construção de argumentos em projetos de captação de recursos, e com a saturação e esvaziamento da justificativa recorrente do passado clássico como origem da nossa civilização, foi com muita curiosidade que li – avidamente – o livro de Morley.

O autor é conhecido tanto por suas monografias ligadas à história econômica do mundo romano⁷ e seus mais recentes estudos sobre a recepção de Tucídides⁸ quanto por obras de divulgação e manuais para estudantes de História Antiga.⁹ O conectado Morley também tem um blog¹⁰ e é bastante ativo em sua conta no Twitter,¹¹ onde, entre outros assuntos, costuma corrigir citações falsas de Tucídides. Trata-se, portanto, de um classicista longe dos padrões tradicionais e que procura abrir diálogo com o público geral. Isso levaria a crer, assim como pelo formato da coleção, que a obra é direcionada a não especialistas, mas creio que não é o caso. Trata-se, ao invés disso, de um pequeno libelo feito para provocar os colegas classicistas e obrigá-los a repensar antigos conceitos.

O livro é dividido em quatro capítulos e um *Afterword* crucial. O primeiro capítulo, “What’s wrong with Classics”, abre, como seria de se esperar, explicando rapidamente a história da importância (e posterior desimportância) do mundo clássico – desde o Renascimento, com a crença de que os antigos seriam modelos superiores, passando pelo debate da superioridade dos modernos, até o estabelecimento das disciplinas acadêmicas formais no século XIX e a canonização dos Estudos Clássicos como o lugar por excelência de prestígio social da elite. O estudo dos autores gregos e romanos, pináculos de perfeição, excelência e glória, revelaria as raízes da Civilização

⁶ Até agora foram lançados os volumes sobre História, Antropologia, Estudos Clássicos, Geografia e Linguística.

⁷ Ver Morley (2002, 2006).

⁸ Ver Morley (2012, 2014) e Lee e Morley (2014).

⁹ Ver Morley (1999, 2004).

¹⁰ <<http://thesphnxblog.com>>. Acesso em: 30 jul. 2018.

¹¹ <<http://www.twitter.com/NevilleMorley>>. Acesso em: 30 jul. 2018.

Ocidental (ele não usa as maiúsculas, mas “engrandeço” o termo de propósito), proporcionaria, através do domínio do latim e do grego, a chave para o passado e mesmo uma sólida base para a gramática do vernáculo, forneceria habilidades filológicas e críticas cruciais para outras atividades, e demonstraria sua superioridade intelectual até mesmo por ser um mecanismo mais para o “desenvolvimento do espírito” do que para a crua atividade braçal. Ou seja, trata-se dos argumentos ideais para formar os quadros da elite política britânica, conquistadora de todo mundo e fornecedora da civilização.

A partir daí, Morley começa a desenvolver os seus dois pontos principais de provocação, dois elefantes na sala dos classicistas que de vez em quando vemos, mas deixamos invisíveis para evitar lidar com seu tamanho monstruoso. O primeiro deles é a divisão que o século XIX trouxe ao estudo do mundo clássico entre a filologia tradicional, a história, a filosofia e a nova disciplina da arqueologia. Em duas vezes no texto ele usa a palavra “ameaça” (threat) para descrever como os historiadores se apropriaram de questões sobre o mundo antigo que tiraram a primazia do método e das fontes que a filologia clássica havia consolidado desde o período renascentista – é a *Altertumwissenschaft* de Niebuhr, Meyer, Mommsen e Willamowitz, mas também a história econômica ou a história cultural da segunda metade do século XX.

O segundo elefante – estou aqui sumalizando pontos que ele anuncia nesse capítulo, mas que desenvolve ao longo de todo o texto – é a incômoda separação entre duas abordagens sobre os antigos, que para conveniência da discussão vou tomar dos debates sobre economia, a dos “modernistas”, que veem pontos de contato diretos entre os antigos e nós, e a dos “primitivistas”, que veem os gregos e romanos através essencialmente do olhar da diferença. Como ele não usa esses termos, o que apresenta é uma contraposição entre aquela ideia tradicional dos antigos como modelo, através de discussões como a relevância de Tucídides para as relações internacionais atuais, e a prudência dos pesquisadores ao evitar paralelos explícitos, o “não é bem assim” tão problematizador que muitas vezes termina por afastar o público leigo.

A abordagem “modernista” é também próxima de dois momentos cruciais da “Civilização Ocidental” que usaram explicitamente o passado clássico para se sustentar: o colonialismo, especialmente britânico, no século XIX, e o fascismo, no século XX, também adequando elementos úteis do mundo antigo e descartando os embaraçosos, como no caso da (excludente) democracia ateniense. Essa abordagem elitista e eurocêntrica, masculina e branca, deixa agora no século XXI de ser o

marcador de distinção social por excelência (do mundo britânico, o público-alvo de Morley), para se mostrar uma forma de exclusão de outros grupos – mulheres, negros, periféricos, “imigrantes”. Em particular, ele inclui uma breve referência à recente discussão sobre o acesso de alunos de escolas públicas aos centros de excelência de Oxford e Cambridge (“Oxbridge”) que nos remete muito fortemente, *mutatis mutandis*, à política de cotas no Brasil, e que é interessante conhecer melhor.¹²

Um ponto particularmente interessante da crítica de Morley é a constatação de que, em contraste com a sempre popular abordagem dos grandes homens e dos modelos da *historia magistra vitae*, são os próprios classicistas – ou pelo menos as mais novas gerações – que fazem o trabalho de desconstrução desses clichês, estudando o passado com novos olhares e questionando conceitos do “senso comum” com abordagens interdisciplinares e a sempre complexa discussão do “não é bem assim”. Dois bons exemplos, que ele cita mais ao fim do livro, são a presença de negros na Britânia romana e a cor na estatuária antiga, que causaram tanta polêmica recentemente nas redes sociais. Embora essas não sejam em si diferenças em relação aos antigos, causam estranhamento dentro do “senso comum” que a tradição clássica consolidou. Porém, no outro lado do espectro, esse estranhamento “primitivista” acaba levando, e essa é apenas uma observação minha inspirada pela leitura de Morley, à diferença dos antigos pelo lado do maravilhoso herodoteano, das curiosidades do History Channel e de obras de divulgação popular.

No entanto, deixo uma provocação ao autor e a todos nós: se o “senso comum” sofre tanta resistência a novas leituras, isso mostra como há uma grande lacuna entre o público e a academia, e nós não conseguimos ainda com muito sucesso desfazer o sólido, porém carcomido, edifício da grandeza dos clássicos que de certa forma nada mais é do que uma invenção da tradição. Daí fica a pergunta: quem detém o poder e os canais para construir e consolidar a demanda não especializada por conhecimento sobre os antigos? Se não parecem ser os acadêmicos, como mudar esse quadro?

No segundo capítulo, “Charting the past”, Morley retoma o primeiro dos elefantes: o problema das fronteiras da disciplina. Mas, dentro da análise otimista da

¹² Em especial a crítica conservadora de James Delingpole, For a real Oxbridge education, you now have to go to Durham. *The Spectator*, 25 de março de 2017. Disponível em: <<https://www.spectator.co.uk/2017/03/for-a-real-oxbridge-education-you-now-have-to-go-to-durham/>>. Acesso em: 30 jul. 2018. Respostas de Edith Hall (Rejoinder to a self-appointed policeman of privilege, 25 de março de 2017. Disponível em: <<http://edithorial.blogspot.com/2017/03/rejoinder-to-self-appointed-policeman.html>>. Acesso em: 30 jul. 2018) e Mary Beard (Dear James Delingpole..., *The Times Literary Supplement*, 26 de março de 2017. Disponível em: <<https://www.the-tls.co.uk/dear-james-delingpole/>>. Acesso em: 30 jul. 2018.

renovação das abordagens no campo, ele também lembra que as próprias fronteiras do que se entende por mundo clássico se expandiram,¹³ por exemplo com o atual uso de “Mediterrâneo Antigo” como ponto de definição da disciplina, ao invés do conceito evolutivo de “civilização”, a valorização de áreas periféricas do Império Romano ou a grande expansão do estudo do mundo grego para além das *poleis* de Atenas e Esparta – espacial e temporalmente. Particularmente notório é o estudo do próprio conceito de fronteira, que se lê atualmente menos pela separação do que pela intensa troca com o outro e a ideia de fluidez. Contemporizando a polêmica que levanta no capítulo anterior, Morley conclui que os Estudos Clássicos podem assim ser entendidos como uma ágora, um ponto de encontro para perspectivas diferentes. Como os classicistas não teriam como ser proficientes em todas as teorias necessárias para abordar tanta interdisciplinaridade, a situação convidaria para o trabalho colaborativo e para os estudos comparados. Não deixo de concordar, com a ressalva de que a ausência de teoria é uma rejeição bastante específica do mundo acadêmico anglo-saxão,¹⁴ mas ainda estou para ver como vai se dar esse trabalho colaborativo que tanto ele quanto eu queremos.

O terceiro capítulo fala sobre o presente, ou sobre onde foram parar os clássicos até agora. Aqui ele discute alguns problemas relacionados ao estudo de recepção, criticando o caráter apenas descritivo de muitos deles, e lança mais uma polêmica: os classicistas “podem não necessariamente ser as melhores pessoas para estudar a recepção dos clássicos” (p. 86). Isso ocorre porque, como conhecem melhor o original, tendem a incorrer na sua análise a um julgamento de valor do produto final, discorrer sobre o quanto seria fiel e correta a referência ou mesmo a supervalorizar o original em detrimento da própria recepção. Para ele, porque a antiguidade é inevitavelmente reinterpretada na recepção, o papel do pesquisador é exatamente interpretar esse resultado, bem como o processo e contexto que a fizeram ser o que é. Ainda mais, toda recepção é política, pois em sua reinterpretação, serve como apoio ou a um discurso de manutenção do *status quo* ou à própria revolução. Assim, como o propósito conservador é essencialmente excludente ao criar e reforçar mitos, “se os clássicos não reconhecem quão longe têm ido e o quanto ainda são implicados nesse processo de exclusão e fabricação de mitos, então serão importantes no mundo contemporâneo

¹³ Questionamento que também está presente há um certo tempo no Brasil, ver Guarinello (2003).

¹⁴ Onde se faz necessário escrever algo como o recente manifesto *Theses on Theory and History* (<<https://theoryrevolt.com>>). Acesso em: 30 jul. 2018.

precisamente no sentido oposto – como uma arma nas mãos dos conservadores culturais, e objeto de desconfiança e escárnio para todo o resto” (p. 93).¹⁵

O quarto e último capítulo é intitulado “Anticipating the future”. Para Morley, a importância do legado dos clássicos continua não só pelo seu valor no passado, mas justamente porque nós mesmos acreditamos que esse valor exista. Aqui o autor apresenta, mesmo que brevemente, um dos melhores argumentos a favor do estudo das humanidades que eu já vi: como a automatização e a inteligência artificial deverão substituir muito em breve os postos de trabalho, serão justamente as humanidades, com sua capacidade analítica geral e flexibilidade de raciocínio, que irão sobreviver. Ou assim esperamos... Porém, para alcançar um público mais amplo, é necessário que este queira que os complexos questionamentos dos classicistas sejam ouvidos, ou seja, é imperativo combater a irracionalidade daqueles que mantêm a todo custo suas opiniões, como estamos vendo com os “guerreiros de teclado da direita alternativa”.¹⁶

No seu *Afterword*, Morley abre o jogo. Ele não se vê como um classicista *tout court*, mas sim como “um historiador que mexe com coisas antigas”.¹⁷ Admite até que não tem um conhecimento profundo do latim e do grego, como se esperaria do “proper classicist” do passado. É nesse sentido que podemos entender seu texto não como uma obra de divulgação dos clássicos para o grande público, mas sim como um libelo provocador voltado para seus próprios colegas. Pode alguém sem a formação tradicional de filólogo estudar os clássicos legitimamente? Ele afirma que sim. Convidando todos à ágora, é por causa da enorme força da tradição e da imagem do legado clássico que os classicistas, interdisciplinares por definição e por obrigação, “precisam pensar sobre seu lugar no mundo e interagir com ele” (p. 131).¹⁸

Resenha recebida em 18.06.2018, aprovada em 12.07.2018.

¹⁵ “if classics does not recognize how far it has been and still is implicated in such processes of exclusion and myth-making, then it will come to matter in the contemporary world in precisely the wrong way – as a weapon in the hands of cultural conservatives, and an object of mistrust and derision to everyone else”.

¹⁶ “alt-right keyboard warriors”, p. 130.

¹⁷ “a historian who does ancient stuff”, p. 126.

¹⁸ “classicists need to think about their place in the world and to engage with the world”, p. 131.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Guarinello, N. L. Uma morfologia da História: As formas da História Antiga. *Politeia*, v. 3, n. 1, p. 41-62, 2003.

Morley, N. *Writing Ancient History*. Cornell University Press, 1999.

_____. *Theories, Models and Concepts in Ancient History*. London & New York: Routledge, 2004.

_____. *Metropolis and Hinterland the City of Rome and the Italian Economy, 200 BC-AD 200*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002

_____. *Trade in Classical Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

_____. *Thucydides and the Modern World Reception, Reinterpretation and Influence from the Renaissance to the Present*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

_____. *Thucydides and the Idea of History*. London: I.B. Tauris, 2014.

Lee, C.; Morley, N. (eds) *A Handbook to the Reception of Thucydides*. Malden MA: Wiley-Blackwell, 2014.

A ODISSEIA DOS INDO-EUROPEUS

DREWS, R. *MILITARISM AND THE INDO-EUROPEANIZING OF EUROPE*. LONDON/NEW YORK: ROUTLEDGE, 2017. 284 P.

Renan Falcheti Peixoto¹

Em 1988, Robert Drews publicara *The Coming of the Greeks: Indo-European in the Aegean and the Near East* (A Chegada dos Gregos: Indo-Europeus no Egeu e Oriente Próximo), provavelmente sua obra de maior destaque, na qual proporia uma cronologia baixa para o advento dos gregos (final do Heládico Médio, ca. 1600 a.C.) e uma terra natal (*Uhreimat*) dos falantes do proto-indo-europeu (PIE) no Cáucaso meridional, região da atual região da Armênia, Georgia e bordas nordeste da Turquia e noroeste do Irã.

Nesse livro, a série de eventos ligados à expansão indo-europeia é atrelada à questão sobre “a chegada dos gregos” micênicos no Egeu. Isto é, sob a ótica de um problema clássico da arqueologia e da linguística histórica – a origem das populações falantes do grego – o leitor descortina um amplo cenário de conquistas territoriais indo-europeias ao redor de 1700 a.C. decorrentes das transformações das táticas de guerra produzidas pelo emprego das carruagens tracionadas por cavalos e arqueiros sobre plataformas.

Embora seja revisada em alguns aspectos, essa perspectiva permanece em *Militarism and the Indo-Europeanizing of Europe* (Militarismo e a Indo-Europeização da Europa), cuja tese central é de propor que a indo-europeização da Europa foi um desdobramento do uso militar de carruagens na metade do segundo milênio a.C. No entanto, o caminho se desenvolve em relação a *The Coming of the Greeks* numa sequência invertida. No livro em questão, os capítulos iniciais versam diretamente sobre a questão da origem dos indo-europeus para discorrer somente no penúltimo capítulo no problema das origens gregas no continente balcânico.

Logo, percebe-se que o escopo espaço-temporal abrangido é enorme e ambicioso, e o domínio bibliográfico necessário não deve ser menor. Ao meu ver, essa

¹ Doutorando e Mestre em Arqueologia pelo Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (MAE-USP). Licenciado e Bacharel em História pela Universidade Estadual Paulista (UNESP/Franca). E-mail: falcheti.peixoto@usp.br

é uma habilidade já demonstrada por Drews no percurso da obra pregressa. Como indicado no subtítulo de *The Coming of the Greeks*, o Oriente Próximo constitui-se como uma preocupação fundamental, pois como o autor constatara na Introdução,

Infelizmente há uma tendência entre os helenistas de supor que ignorância a respeito dos temas do Oriente Próximo é um pecado venial, talvez porque orientalistas não são sempre obrigados a serem bem informados a respeito do mundo grego. Entre os especialistas do Egeu pré-histórico, essa tendência é felizmente menos pronunciada, talvez por ser mais perigosa. Nenhuma explicação para “a chegada dos gregos”, ou para as migrações indo-europeias como um fenômeno geral, provavelmente valerá muito se não acomodar as evidências para a chegada dos falantes do PIE na única parte do mundo da Idade do Bronze em que temos registros históricos (Drews, 1998, p. xv).

Na recente publicação, essa propensão de abrangência temática de Drews eleva-se à máxima potência. Como sugerem suas palavras nos Agradecimentos (2017, p. ix), essa compreensão é aliada à sobriedade de reconhecer-se no cruzamento de múltiplas especialidades das arqueologias históricas: “Porque eu não sou especialista em qualquer de uma dessas disciplinas eu me baseei fortemente no que os especialistas escreveram, como a bibliografia apresentará”.

No capítulo 1, “As origens e expansão do proto-indo-europeu”, Drews reforma sua tese de mais de trinta anos publicada em *The Coming of the Greeks* ao considerar os vales dos rios do Don e Volga (Cáucaso setentrional) como o local de desenvolvimento da língua e cultura material indo-europeia. Seguindo uma hipótese linguística – a teoria indo-hitita – que endereça a divergência linguística do ramo anatólio diante das línguas indo-européias, o autor prevê que as línguas anatólias (lúvio, palaico e hitita) pertencem a uma bifurcação que, juntamente com a indo-européia, separa em dois ramos uma proto-linguagem denominada proto-indo-hitita, nativa das áreas ocidentais e meridionais da Anatólia durante o período Neolítico. A rota migracional dos colonos proto-indo-europeus sugerida no livro cruza o Mar Negro da costa da Anatólia até sua margem norte e, do sopé dos Cárpatos, alcança as estepes (russas). Seguindo os solos férteis, as instalações multiplicam-se pelos vales dos rios Dniester, Bug e Dnieper (atual Ucrânia). Para chegar aos vales a leste do Dnieper, eles então tiveram que circunavegar a península da Crimeia pelo Mar Negro em sua costa

norte. Ao cruzar o estreito de Querche e o mar de Azov, por fim, chegam na face norte do Cáucaso.

Drews expõe que na região ao longo do rio Kurban, Don e Volga, identifica-se uma cultura arqueológica denominada Maikop (3500 a 3000 a.C.) que durante os períodos inicial e médio da Idade do Bronze possuía bronze arsênico, madeira dura e bois de tração, todos os fatores matérias necessários para o desenvolvimento de veículos com rodas. Uma vez que, desde a reconstrução léxica do proto-indo-europeu feita por linguistas no século XIX, se sabe que inúmeras palavras utilizadas para nomear as peças da carruagem de rodas (roda, eixo e jugo, por exemplo) têm origem indo-europeia. Assim, costuma-se demarcar um *terminus ante quem* arqueológico da presença de uma cultura indo-europeia, estabelecido pelas primeiras evidências de peças de carruagens de rodas. Nesse caso, o mais antigo exemplo provem da cultura Maikop, por volta de 3300 a.C.

No capítulo 2, “A teoria kurgan e a domesticação de cavalos”, somos apresentados à teoria de Marija Gimbutas, arqueóloga lituana que durante os anos de 1970 publicou uma série de artigos cujo núcleo principal defendia que a indo-europeização da Europa teria acontecido no período entre o quinto e o terceiro milênio a.C., em vagas de guerreiros montados em cavalos advindos das estepes do sul da atual Rússia. De maneira muito semelhante, deve-se notar, ao que acreditava Gordon Childe em *The Aryans* (Os Arianos) ([1926]) (cf. TRIGGER, 1980, p. 37; RENFREW, 1987, p. 37). Esses cavaleiros são conhecidos arqueologicamente pelos montes funerários erguidos para o enterro de seus líderes (em russo: *kurgan*). No livro *The Horse, the Wheel and Language: How Bronze-Age Riders from the Eurasian Steppes Shaped the Modern World* (O cavalo, a roda, e a linguagem: como cavaleiros da Idade do Bronze das estepes eurasiáticas moldaram o mundo), David Anthony (2007) argumentou em favor de uma posição similar na tese que foi conhecida como uma variante renovada da tese de Gimbutas, a “teoria kurgan revisada”. Ali, ele defende que a expansão das línguas indo-europeias se desenvolveu a partir do quarto milênio, com a extensão territorial dos cavaleiros originários das estepes eurasiáticas (precisamente, atual região da Ucrânia).

Drews segue na contramão dessas teses consolidadas discutindo a pedra angular de ambos: o uso dos cavalos para montaria nas sociedades neolíticas das estepes eurasiáticas, (uma vez que o cavalo selvagem é nativo dessa região). Segundo ele, não se encontram indícios pictóricos, escritos ou osteológicos de montaria antes de 2000

a.C. É posteriormente a esse período que datam os mais antigos vestígios arqueológicos de bridões encontrados na floresta das estepes próxima aos Urais (um instrumento que com um bocado de material orgânico era atado às faceiras e ajudava o montador a freiar o animal). Assim, embora os cavalos possam ter sido domesticados já no quinto milênio a.C., eles ainda não vão deixar de fazer parte, por um par de milênios, da dieta proteica dessas populações, assim como os bovinos, porcos, ovelhas e cabras. Em outras palavras, para Drews o uso do cavalo para montaria é um processo posterior a sua domesticação. E isso atrela um importante elemento da construção de sua tese.

Acerca de sua solução militar para o quebra-cabeças das origens dos indo-europeus, o historiador (2017, p. 181) reconhece que “Arqueólogos com intenções de continuidade e evolução detestam aceitar tal conclusão”. Isto é bem preciso, sobretudo se considerarmos o impacto da Nova Arqueologia desde os anos de 1960 e sua crítica contumaz aos modelos de migração dos arqueólogos histórico-culturais. Ademais, sendo uma *histoire événementielle* das conquistas militares indo-europeias, historia militar *strictu sensu*, o autor também tem uma considerável quota de estranhamento por parte dos historiadores influenciados pela Escola dos Annales, movimento que a partir dos anos de 1950 renovou o campo da historiografia (cf. 2017, p. 56-57). É refletindo sobre essas questões que o autor inicia o capítulo 3, “Guerra na Eurásia ocidental no terceiro e início do segundo milênio a.C.”, que lida com a guerra e seus corolários na documentação textual e arqueológica provenientes da Mesopotâmia e Levante, Creta e Egeu, Grécia continental, Europa temperada, vale do Indo, estepes eurasiáticas a norte do Cáucaso e Transcaucásia. O objetivo é traçar a guerra como um fenômeno circunscrito, na Mesopotâmia do segundo milênio a.C., às táticas de cerco de cidades. Segundo Drews, afora as regiões das estepes, dos montes Urais e do Cáucaso, as batalhas ainda não eram travadas em campo aberto. Antes e durante a Era de Hammurabi, não existia uma classe guerreira, e o maior elemento da composição dos exércitos era de jovens de tribos pastorais nômades conscritos pelos reinados mesopotâmicos aos trabalhos manuais que formavam as técnicas de cerco de então (construção de torres, valas defensivas, muralhas etc.).

A ampla exposição do aparato de combate serve a Drews no propósito de um mapeamento genealógico de alguns artefatos de guerra, como é o caso das longas espadas rapieiras de tipo A, encontradas no sul do Cáucaso desde o final do terceiro milênio a.C. Essas espadas são muito similares às encontradas por Schliemann nas *shaft graves* (sepulturas de poço) de Micenas do Heládico Final e em todo o Egeu no

Minoano Médio II (ca. 1850–1700 a.C.). As rapieras tipo A são consideradas pelo autor um símbolo de uma elite guerreira e suas versões sucessivas seguem uma linha evolucionária que culminará nas espadas Apa do Cárpatos (uma foto de quatro delas constitui a capa do livro). O procedimento metodológico do autor pressupõe, vale observar, uma sequência tipológica para estabelecer, em analogia biológica, a direção de técnicas mais rudimentares para mais sofisticadas - o rebite do punho, por exemplo - para arremedar no capítulo que é do sul do Cáucaso que parte a influência estilística do tipo de armas no Egeu. Ao propor isso, Drews se afasta da noção de uma continuidade evolucionária local das formas das rapieras ocorrida no Egeu, durante o final do terceiro milênio, a partir do alongamento da adagas de bronze (cf. Renfrew, [1972]2011, p. 323-325).

No capítulo 4, “Guerra de carruagens, o início do militarismo e sua conexão indo-europeia”, Drews demarca a “revolução da carruagem” do Final da Idade do Bronze, responsável por deslocar as mudanças táticas militares do sítio de cidades para a batalha em campo aberto entre dos reinos no Oriente Próximo. Tendo sua origem primeiramente nas estepes, o emprego militar das carruagens puxados por cavalos se dissemina. O “texto de Anitta”, por exemplo, um dos mais antigos escritos hititas, datado de 1750 a.C., menciona o uso de 40 carruagens puxadas por cavalos no assédio de uma cidade, marcando uma nova perspectiva militar para a Anatólia e, a partir de então, Mesopotâmia, Levante e Egito (XV Dinastia de domínio dos hicsos no Baixo Egito, c. 1675 a.C.).

No capítulo 5, “Os inícios do militarismo na Europa temperada”, Drews (2017, p. 133) vai “para a escuridão da pré-história” para dar sequência ao militarismo da “revolução da carruagem” e sua introdução na Transilvânia, bacia dos Cárpatos, sul da Escandinávia e norte da Itália durante a Idade do Bronze Final. O cerne do capítulo desenvolve a ideia de que, por meio das faceiras (peças feitas de ossos ou chifres de veado cravejadas na parte interna e que direcionam o cavalo no puxão do arreio) encontradas nos Cárpatos, se pode rastrear a domesticação de cavalos na região *pari passu* às carruagens dos recém-chegados das estepes. A motivação do deslocamento é atribuída pela atração do ouro e cobre das cadeias montanhosas dos Cárpatos e Apuseni e âmbar do Báltico. E o corolário linguístico do processo de militarização dessa área é o desenvolvimento dos subgrupos céltico, itálico e germânico do indo-europeu.

Como ferramenta interpretativa, a difusão pura e simples de um aparato novo como a carruagem de combate não dá conta de explicar o impacto social da mudança das táticas de combate. E esse, para o autor, só acontece via conquista militar:

Muitas vezes foi assumido que a carruagem de guerra foi “emprestada” por uma população para outra, de alguma forma do mesmo modo em que estilos de cerâmica ou métodos de tecelagem eram emprestados. Porém até que tenha se tornado amplamente familiar a carruagem de guerra dificilmente poderia ser emprestada sem também “emprestar” não apenas os cavalos mas também os homens de quem dependia: palafreiros, veterinários, treinadores, condutores e arqueiros (Drews, 2017, p. 133).

O capítulo 6, “O início do militarismo na Grécia”, integra parte do relato das tomadas de territórios por toda a Eurásia por guerreiros em carruagens. No segundo quarto do segundo milênio, os conquistadores descendentes dos indo-europeus são atraídos pelo cobre e prata comercializados ubiquamente com os palácios minóicos e conquistam, sem muita oposição dos locais, as áreas costeiras orientais da Ática (Tórico e Maratona), zonas portuárias do golfo da Argólida (Náuplia e Asina) e sudoeste do Peloponeso (Pilos e Peristéria). Drews remodela aqui a ideia de que foram as planícies férteis da Grécia continental, ou seja, a planície da Tessália, Argólida, vale do Eurotas, Messênia, Beócia e Ática as áreas visionadas na conquista desses recém-chegados (Drews, 1988, p. 194).

Por fim, no capítulo 7, “A questão das origens”, Drews ata as pontas do desenvolvimento da sequência dos eventos militares da conquista indo-européia na discussão sobre início do militarismo na Grécia. Aqui o autor discute a origem do ramo que dá origem ao grego e relaciona-o com suas línguas-irmãs, o indo-iraniano, o armênio e o frígio, descendentes do indo-iraniano falado por pastores que entraram na região do sul do Cáucaso na metade do segundo milênio a partir do leste do rio Volga, terra natal do proto-indo-iraniano (ou proto-ariano). Assim, o processo da diferenciação linguística ocorre nos dois lados do Egeu, no continente grego e na costa ocidental da Anatólia, a partir de uma única língua.

O argumento central de *The Coming of the Greeks*, de que os conquistadores da Grécia vieram do sul do Cáucaso, permanece, embora, como se observou detalhadamente no sumário do primeiro capítulo, uma nova terra natal para os proto-indo-europeus seja aventada, bem como toda uma série de reconsiderações relativas aos eventos migracionais e diferenciações linguísticas ocorridas no Neolítico. Isso leva

à aproximação de Drews de alguns aspectos da hipótese sobre a origem e expansão dos indo-europeus de Renfrew, enunciada originalmente no colóquio *Bronze Age Migrations in the Aegean Region* (Migrações na Idade do Bronze na Região do Egeu) (1973) em sua concepção de um longo contínuo étnico-linguístico grego desde o Neolítico. Essa ideia foi desenvolvida depois extensamente por Renfrew em *Archaeology and Language* (Arqueologia e Linguagem) (1987).

Por exemplo, Drews considera no livro uma infiltração populacional neolítica no Egeu e sudeste da Europa (Creta, Tessália e Balcãs meridionais) ao modo de um *wave of advance* (avanço ondular), que é basicamente um modelo de expansão agrícola e propagação demográfica formulada originalmente para os falantes das línguas indo-europeias. Essa dispersão teria resultado no passado de deslocamentos na ordem de 20-30 quilômetros iniciado pelos primeiros agricultores advindos da Anatólia por volta de 7000 a.C. No caso apresentado por Drews, contudo, essa população seria linguisticamente reconhecida por indo-hititas, e não indo-europeus, e teria legado as linhas cognatas dos minóicos registradas nas tabuinhas em Linear A e, possivelmente, o etrusco.

Hoje a tese indo-europeia formulada por Renfrew é conhecida como a “hipótese da dispersão agricultura/linguagem” (*farming/language dispersal hypothesis*, FLDH) e vem sendo aplicada para entender outras distribuições de grandes famílias linguísticas no mundo, como as línguas austronésias do Pacífico, as nigerio-congolesas e bantas da África, e as afroasiáticas. Com os recentes estudos das origens genéticas dos minóicos e micênicos (Lazaridis *et al.*, 2017), ou sobre a origem próximo-oriental dos etruscos (Torroni *et al.*, 2017), a hipótese de Drews tende a ser fortalecida, sobretudo porque elas dão margem na análise da composição genética dos indivíduos antigos amostrados ao acomodamento da hipótese do historiador. No caso do primeiro estudo, a pesquisa demonstrou que os indivíduos amostrados possuíam uma ancestralidade homogênea de tipo anatólia e caucasiana, o que vale dizer que minóicos e milênios possuem um substrato genético comum. No entanto, as análises identificaram exclusivamente nos indivíduos amostrados como micênicos uma taxa genética de 4 a 16% ligada à ancestrais caçadores-coletores situados nas estepes eurasiáticas da Idade do Bronze. A explicação para essa diferença de composição genética promove o elenco de duas hipóteses dos autores sobre a rota de infiltração das populações que deixaram sua marca genética nos gregos micênicos: 1) ou via populações das estepes eurasiáticas da Idade do Bronze que adentraram o continente

grego pelo norte e que se misturaram com os minóicos presentes desde o Neolítico na região, ou, alternativa mais favorável a Drews, 2) via populações da Armênia que entre o Calcolítico e a Idade do Bronze se misturaram com populações neolíticas da Anatólia que, posteriormente adentraram o Egeu (Lazaridis *et al.*, 2017).

No geral, creio que o livro irá compor o *hall* das grandes hipóteses predominantes sobre as origens dos indo-europeus, ao lado de Renfrew e Anthony. O ritmo de uma justa apresentação empírica coalha o livro de referências e notas de rodapé. Devido a isso, o desenrolar do texto incorre, em muitos momentos, num passo minucioso e detalhado, por vezes mesmo reminescente das apresentações descritivas fastidiosas de alguns arqueólogos. Observa-se isso principalmente quando Drews faz o inventário das evidências *in corpore* que corroboram suas afirmações, para usar uma expressão latina muito utilizada pelo autor ao longo do teto. Esse é o caso, por exemplo, do corredor das seções dedicadas às espadas, machados, pontas de lança e carruagens nos Cárpatos, Escandinávia e norte da Itália; ou aos artefatos e transportes militares usados nas táticas de combate sobre rodas do recém-chegados à Grécia durante a Idade do Bronze Final - arco composto, flechas, espadas, lanças e armadura (elmos, escudos e corseletes) e navios.

O efeito colateral da amplitude temática do livro é justamente transformar, em alguns momentos, a experiência da leitura num penoso exercício de assimilação de um amontoado enorme de informações, intensificada pela perturbadora escassez de mapas para acompanhar o percurso, como também é o caso de obras anteriores.² Talvez falte a distribuição de uma composição “vivaz” e “imaginativa” como o próprio autor escreve acerca do livro de Anthony (Drews, 2017, p. 31). No geral, no entanto, a obra demonstra ser o resultado de um industrioso trabalho de pesquisa, com acesso a um repertório bibliográfico detalhado e atualizado. Além disso, os estudos genéticos de DNA antigos encontram lugar na discussão e abrem uma vereda de diálogo bem

² Em *The Coming of the Greeks*, Drews (1988, p. 32, fig. 1) apresenta apenas um mapa do Oriente Próximo para indicar a região em que os linguistas soviéticos T. V. Gamkrelidze e V. V. Ivanov indentificam a região de origem dos falantes de PIE no sul do Cáucaso. No presente livro, dois mapas indicam os sítios da cultura pré- e Maikop (p. 15, fig. 1.1) entre o Mar Negro e o Mar Cáspio (Drews, 2017, p. 15, fig. 1.1). Outros dois mapas são oferecidos no quinto capítulo: o primeiro das faceiras encontradas e outro das espadas tipo Apa-Hajdúsámsom, que criam conexões, para o autor, entre a Idade do Bronze Nórdica e a bacia dos Cárpatos (Drews, 2017, p. 143, fig. 5.1; p. 158, fig. 5.7). Além desses, também um último mapa de elevação do sul do Cáucaso (Drews, 2017, p. 219, fig. 7.1). Todos eles padecem de um referenciamento preciso aos locais citados nos textos, sendo que apenas no último deles aparecem escritos os territórios dos estados nacionais entre o Mar Negro e Cáspio. No primeiro capítulo, Drews (2017, p. 25, nota 54) chega a se referir a um mapa do livro de Anthony (2007, p. 84, fig. 5.1), o que dificulta o ritmo da leitura.

atual entre arqueologia, linguagem e genética (cf. Allentoft *et al.*, 2015; Haak *et al.*, 2015). Embora ainda falte no caso uma discussão crítica consistente sobre o método genético. O historiador ainda deve cruzar o limiar interdisciplinar para não soar que ele acomoda as evidências que acomodem seu argumento. Para finalizar, considero que o octagenário Professor de História Antiga da Universidade de Vanderbilt, consegue desenvolver um conjunto de ideias engenhosas e avaliações gerais acerca da produção na área de maneira bem elucidativa, a qual se deve recomendar a leitura para especialistas e não-especialistas.

Resenha recebida em 09.07.2018, aprovada em 16.08.2018.

Referências Bibliográficas

Allentoft, Morten *et al.* Population genomics of Bronze Age Eurasia. *Nature*, 522, 2015, p. 167-172.

Anthony, David W. *The Horse, the Wheel and Language: How Bronze-Age Riders From the Eurasian Steppes Shaped the Modern World*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2007.

Childe, Gordon V. *The Aryans: A Study of Indo-European Origins*. London: Kegan Paul, 1926.

Drews, Robert. *The Coming of the Greeks: Indo-European in the Aegean and the Near East*. Princeton: Princeton University Press, 1988.

Haak, Wolfgang *et al.* Massive migration from the Steppe was a source for Indo-European Languages in Europe. *Nature*, 522, 2015, p. 207-211.

Lazaridis, Iosif *et al.* Genetics origins of the Minoans and Mycenaeans. *Nature*, 548, 2017, p. 214-218.

Renfrew, Colin. Problems in the general correlation of archaeological and linguistic strata in Prehistoric Greece: The model of autochthonous origin. In: Crossland, R.A.; BIRCHALL, Ann. (eds) *Bronze Age Migrations in the Aegean: Archaeological and Linguistic Problems in Greek Prehistory*. London: Duckworth, 1973, p. 263-276.

_____. *Archaeology and Language: The Puzzle of Indo-European Origins*. London: Jonathan Cape, 1987.

_____. The 'emerging synthesis': The archaeogenetics of farming/language dispersals and other spread zones. In: Bellwood, Peter; Renfrew, Colin (eds) *Examining the Farming/Language Dispersal Hypothesis*. Cambridge, UK: McDonald Institute for Archaeological Research, 2002.

_____. Archaeogenetics: Towards a population Prehistory of Europe. In: Renfrew, Colin; Boyle, Katie (eds) *Archaeogenetics: DNA and the Population Prehistory of Europe*. Cambridge, UK: McDonald Institute for Archaeological Research, 2000.

_____. *The Emergence of Civilisation: The Cyclades and the Aegean in the Third Millennium BC*. Oxford, UK: Oxbow Books, 2011.

Torroni, Antonio *et al.* Mitochondrial DNA variation of modern Tuscans supports the Near Eastern origins of Etruscans. *American Journal of Human Genetics*, 80, 2017, p. 759-768.

Trigger, Bruce. *Gordon Childe: Revolutions in Archaeology*. London: Thames & Hudson, 1980.

NELSESTUEN, G. *VARRO THE AGRONOMIST: POLITICAL PHILOSOPHY, SATIRE AND AGRICULTURE IN THE LATE REPUBLIC*. COLUMBUS: THE OHIO UNIVERSITY PRESS, 2015. 316 P.

*Helton Lourenço*¹

O livro do sul-africano Grant Nelsestuen é produto de sua tese de doutorado sob orientação de Andrew Riggsby e submetida ao departamento de Clássicos da Universidade do Texas em Austin, cujo objetivo é apresentar um estudo sobre o tratado intitulado *Rerum Rusticarum* escrito por Varrão, eminente militar e erudito romano do último século da República. Na historiografia moderna o tratado de Varrão foi abordado em conjunto com demais tratados de agronomia latina de Catão, Columella e Paládio, e, sobretudo, de um ponto de vista essencialmente econômico. Contudo, diferentemente desta perspectiva, a proposta do autor é analisar o tratado “varroniano” como uma expressão política e ideológica deste intelectual no contexto de formação de um Império mediterrânico.

Deste modo, Grant Nelsestuen destaca que a sua análise perpassa por uma leitura historicizada deste tratado, levando em consideração o contexto histórico romano, notadamente marcado pelas guerras civis e pela expansão da hegemonia romana no mar Mediterrâneo. Neste sentido, ele ressalta que pretende contribuir com os estudos sobre a História Intelectual e Cultural do final da República, e de modo geral com as pesquisas em cursos sobre a Literatura Latina.

Para o autor, o *Rerum Rusticarum*, se analisado sob o ponto de vista alegórico-metafórico pode ser traduzido em uma teoria política do próprio Império Romano. Assim, ele argumenta que a motivação original para esta interpretação depreende de sua percepção de um hiato presente na apresentação formal do texto e o material propriamente técnico exposto na obra de Varrão. Isso posta, o autor questiona que, enquanto os demais tratados sobre a temática agrônômica são escritos em “prosa

¹ É mestrando em História na Universidade Federal de Ouro Preto sob a orientação do Prof. Dr. Fábio Duarte Joly. É membro do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (LEIR/UFOP). E-mail: carvalhohl@hotmail.com

técnica”, Varrão sistematiza sua versão, sobre este assunto tão caro à sobrevivência e a identidade dos romanos, em forma de três diálogos filosóficos altamente estilizados.

O livro se divide em sete capítulos principais precedidos de uma introdução geral. No primeiro capítulo, “The Form and Genre of Varronian Res Rusticae”, o autor destaca os elementos compositivos e estéticos da obra. Contudo, o autor ressalta que a opção compositiva adotada pelo tratadista não nos permite uma determinação exata e reducionista de sua afiliação. Isso porque, embora a estrutura dialógica esteja presente em todo o *Rerum Rusticarum*, o tratado é resultado de uma mistura de três gêneros literários que ele qualifica de filosófico-satirico-dialógo técnico. Em outras palavras, o tratado de Varrão combinaria a divulgação de preceitos técnicos sem abrir mão de um debate filosófico permeado por uma atmosfera cômica. Além disso, com características semelhantes aos dos *symposia* da tradição filosófica da Antiguidade Clássica, o debate revela a falta de consenso sobre o melhor gerenciamento destas atividades, e de forma velada sobre o governo do Império Romano.

O segundo e terceiro capítulos, “Creating the Agronomical field of Res Rusticae” e “Agri Cultura and Italian Farm in Res Rusticae 1” são dedicados à análise do livro primeiro do tratado “varroniano”, cuja temática central é o tratamento da agricultura. No segundo, o autor explora a relação do tratado de Varrão com a tradição anterior que aludiu sobre este tema em grego, latino e púnico. Ademais, o autor procura demonstrar que a disputa no interior do diálogo, que divide os participantes sobre o melhor método de cultivo, evidencia uma crescente competição e pedantismo intelectual no seio da aristocracia do final da República.

Assim, no terceiro capítulo o autor defende que o desdobramento do debate sobre a agricultura é também um posicionamento político de Varrão. Deste modo, o elogio da agricultura, perante a uma visão pessimista desta atividade e em grande medida associado ao agrônomo Trémelio Scrofa, é também um elogio à Itália. Isso em razão desta região comportar todos os tipos de solos, o que impactaria de forma positiva a qualidade dos produtos desta região. Todavia, o autor alerta que o elogio da Itália era também uma exaltação dos cidadãos residentes na península itálica, sendo estes tipificados como os mais elevados, e consequentemente os mais adequados para o gerenciamento do Império.

Já o quarto e quinto capítulos, “The song of Faustulus: Pastures and Provinces in RR 2” e “Provincial Pastures: The Amoebean Refrain of Romulus in RR 2” são específicos sobre o segundo livro do tratado “varroniano”, que tem como assunto

principal a pecuária. Nestes capítulos o autor aborda de forma alegórico-metafórica que, enquanto a agricultura pode ser associada à Itália, a pecuária, por sua vez, estaria relacionada diretamente com a administração das províncias romanas. Para Grant Nelsestuen esta associação deriva do fato de que o segundo livro é resultado das conversas que Varrão alega ter tido com os pecuaristas da província grega de Épiro. Para tanto, os diferentes comportamentos dos animais remetiam as diferentes elites provinciais submetidas ao poder de Roma. Desta forma, Varrão e Trémelio Scrofa são apresentados como os pastores do Mediterrâneo, cuja finalidade seria domesticar os animais-elites em favor da dominação romana.

O sexto capítulo do livro, “Tending the Villa of Rome in RR 3” aborda o último diálogo do tratado de Varrão, dedicado ao debate sobre a gestão e função da *villatica pastio*. Ambientado na *Villa Publica* durante uma eleição para o cargo de edil, o autor propõe que o diálogo reflete sobre questões mais amplas sobre o governo da cidade de Roma. Divididos sobre a real função da casa de campo, os participantes debatem se sua finalidade deve obedecer apenas à obtenção de lucros, o deleite ou uma equação harmoniosa entres estas duas modalidades de casa de campo. Além do mais, os pássaros e os demais animais exóticos são associados aos cidadãos que, presos ao luxo da vida citadina, aludiam sobre a progressiva perda de liberdade da aristocracia devido à crescente concentração de poder nas mãos dos generais romanos.

O último capítulo do livro, “Varro’s Imperial Estate and Its Intelcual Context” reflete sobre o contexto em que se insere o tratado de Varrão. O autor ressalta que o tratadista antecipa uma teoria do Império que somente se consolidaria com Augusto. Nesta ótica, o autor também ressalta que Varrão pode ser considerado um predecessor do desenvolvimento da teoria política moderna. Em suma, Grant Nelsestuen identifica que perpassava na mentalidade de Varrão uma distinção entre os espaços de ocupação geográfica decorrente do processo de expansão imperialista romana e uma correlação com as aristocracias situadas nestes diferentes territórios. Esta percepção se desdobraria em uma teoria política do Império em que a agricultura correspondia à Itália, a pecuária as províncias e a *villatica pastio* a cidade de Roma.

O conjunto do livro é resultado de um estudo metuculoso do tratado de Varrão e que se apresenta como uma alternativa inovadora para a historiografia que se deteve apenas aos aspectos econômicos, embora possa ser considerada bastante hipotética. Contudo, o autor não se dedica a um exame sobre a historiografia anterior, assim, ele acaba por projetar uma compreensão de que o debate político parece estar

desassociado da esfera econômica ou de que de a promoção da atividade agropastoril, em detrimento de outras, não marcasse também uma posição política em um ambiente de intensa competição aristocrática. Não obstante a importante contribuição do autor, uma das lacunas do livro é a ausência da escravidão e demais grupos subalternos desta sociedade. Assim, a impressão é que estes grupos parecem não fazer parte ou não teriam importância na composição teórica do seu Império.

Resenha recebida em 01.06.2018, aprovada em 23.07.2018.



Figura de Tanit em mosaico de Delos, Período Helenístico