



# Democracia y violencia : la visión de Aristófanes

Autor:

Coscolla, María José

Revista

Anales de Filología Clásica

1998-1999, N°16-17, pp. 53-85



Artículo



## Democracia y violencia: la visión de Aristófanes

María José Coscolla

Universidad de Buenos Aires

simpos@filo.uba.ar

El presente artículo tiene como objetivo indagar en algunas obras de Aristófanes la relación entre democracia y violencia, de acuerdo con los siguientes ejes de lectura: la violencia en el lenguaje, la violencia en las prácticas y por último, la pobreza y sus vínculos con la violencia.

DEMOCRACIA • VIOLENCIA • POBREZA • ARISTÓFANES

En el contexto de discusión de algunas teorías contemporáneas sobre lo político y, en particular, en algunas visiones idealizadas de la democracia ateniense, la principal cualidad de lo político parece ser el *lógos* y este se opone, en cierta forma, a la violencia (*bía*). El medio de resolución de conflictos entre los atenienses es el *lógos* y la *peithó*, la persuasión, frente a la *bía*. "Ser político significaba que todo se decía mediante palabras y la persuasión y no con la fuerza y la violencia", señala Arendt.<sup>1</sup> Intentaremos refutar la aseveración arendtiana postulando, a título de hipótesis, que en la Atenas aristofánica el *lógos* aparece asimilado a una especie de *bía*. Por lo tanto, el modelo arendtiano resulta aplicable únicamente en términos relativos; es preferible, en este sentido, la concepción política weberiana, tendiente a asimilar la política a una lucha.

Íntimamente vinculado con la noción de política, aparece el concepto de poder, (*krátos* o *dúnamis*). Este no necesita justificación, siendo como es inherente a la verdadera existencia de las comunidades políticas; lo que necesita es legitimidad. El poder surge allí donde las personas se juntan y actúan concertadamente, pero deriva su legitimidad de la reunión inicial, más que de cualquier acción que pueda seguir a esta. La legitimidad cuando se ve desafiada, se basa en una apelación al pasado

<sup>1</sup> ARENDT (1996:40).

mientras que la justificación se refiere a un fin que se encuentra en el futuro.<sup>2</sup> Nuestra segunda hipótesis de trabajo será la de una clara distinción en Aristófanes entre *krátos* y *bía*, sólo que los límites se desdibujan a veces para dejar entrever la ausencia de un poder legítimo.

En el contexto de producción de la obra aristofánica, la democracia ateniense, tenemos por objeto evaluar cómo se plantean a nivel textual las contradicciones de la democracia misma, en la que se presenta casi como un elemento fundante de este sistema, la violencia.

La temática de la política y la violencia, tal como es presentada a través del *corpus* aristofánico, puede ser encarada desde diversos ángulos. Hemos elegido, en principio, los siguientes ejes: la violencia en el lenguaje, la violencia en los hechos y la pobreza y sus vínculos con la violencia.

En primer lugar, plantaremos la violencia plasmada a través del lenguaje, lo cual comporta una breve consideración de la comedia aristofánica como heredera de toda una tradición literaria de la poesía de invectivas, pero también el estudio de la funcionalidad de las mismas en el *hic et nunc* de la fase de la producción y representación teatrales. Por otra parte, se analizarán también en el plano del lenguaje la negación de la palabra y la sustitución del *lógos* y *peithó* –‘persuasión’–, por *bía*, la fuerza física violenta.

En segundo término, hemos de analizar la violencia en los hechos, esto es, la manifestada en ciertas prácticas democráticas denunciadas, como también de ciertas políticas emprendidas por el gobierno democrático. Dentro de este apartado nos centraremos en la actividad de los jueces o *dikastái*, su intransigencia, su imposibilidad de absolver a los acusados, y el vínculo entre pobreza y *animus nocendi*. Dentro del ámbito normativo, se estudiará la ley como legitimadora del recurso a la violencia. Luego se hará mención de ciertas políticas emprendidas por el gobierno democrático, tales como el bloqueo de Mégara, el hambre melia, la opresión del extranjero y de las ciudades aliadas.

En tercer lugar se hará hincapié en la visión aristofánica de la pobreza en sus posibles vínculos con la violencia.

<sup>2</sup> ARENDT (1999:154).

## 1. LA VIOLENCIA EN EL LENGUAJE

### 1.1. *La invectiva*

Sabido es que respecto de la invectiva aristofánica existe una cuestión de género, dado el vínculo comedia antigua y tradición yambográfica.<sup>3</sup> El insulto es un elemento constantemente presente en las comedias aristofánicas.<sup>4</sup> El poeta se vuelve indistintamente contra Zeus, Cleón o los atenienses en general, a punto tal que una comedia entera es construida como un largo insulto de 1400 versos: *Caballeros*.<sup>5</sup>

Podemos incluir los insultos dentro de la categoría de violencia verbal.

### 1.2. *La prohibición de la palabra y la sustitución de lógos por bía*

Otro aspecto de la violencia en el plano del lenguaje se pone de manifiesto en la dificultad que encuentran algunos personajes pertenecientes a las minorías en ser escuchados. Recordemos en *Acarnienses* los reiterados pedidos de Diceópolis de tomar la palabra en la asamblea. Diceópolis realiza innumerables esfuerzos para poder hablar cuando el Coro lo molesta y le niega el derecho a la palabra en la asamblea. Hay una reiteración insistente de *akoúein*, *légein*, *lógos* en casi todos los versos (292-324). Creemos que no es casual esta insistencia en querer hablar y ser escuchado, sino que más bien es reveladora de un rasgo significativo de todo régimen democrático: la tolerancia al otro, el poder escuchar a la minoría.<sup>6</sup> Diceópolis no logra ser escuchado sino por medio de la utilización de la violencia: toma una canasta de carbón como rehén. Para lograr su propósito debe recurrir a la amenaza de violencia física: "Mataré a mi vez a los más queridos de vuestros queridos, pues tengo

<sup>3</sup> Cf. al respecto DEGANI (1987) y HUBBARD (1991).

<sup>4</sup> Cf. RIU (1995:64).

<sup>5</sup> Aunque Aristófanes en la parábasis de *Caballeros* 498-550 exprese su repulsa a ser identificado con un poeta de invectivas, *psógos*, es indudable el vínculo entre comedia y tradición yámbica señalado por Aristóteles en *Poética* 1488 b 24-25.

<sup>6</sup> Es posible alegar, sin embargo, que la democracia entendida como gobierno de la mayoría pero respetando los derechos de la minoría no es un concepto aplicable a la democracia ateniense, sino a nuestras democracias constitucionales modernas y contemporáneas. Si bien esto es cierto, Diceópolis como representante del campesinado rural, que ha debido refugiarse en Atenas como consecuencia de la guerra, representa un sector minoritario.

rehenes vuestros, a quienes, tomándolos, degollaré" (326-7); "Arrojad [piedras], si queréis. Yo a este lo mataré"(331).<sup>7</sup>

Únicamente ante la perspectiva de la agresión física a uno de sus compañeros<sup>8</sup> –la bolsa de carbón– logra convencer al Coro de acarnienses de que lo escuchen.<sup>9</sup> Este pasaje deja traslucir que el conato de violencia resulta más efectivo que la palabra misma, que allí donde no hay posibilidad de diálogo, el único medio a disposición es la agresión física. Irónico resulta, por supuesto, el espacio en que ocurre esta escena, la asamblea, donde cada ciudadano tenía el derecho a tomar la palabra y hacer una moción.

Un aspecto semejante al estudiado a propósito de *Acarnienses* se advierte en *Nubes*.<sup>10</sup> Por un lado, es manifiesta la incapacidad de escuchar de Razonamiento Justo: 1) En 907 pide disgustado por el discurso de Razonamiento Injusto una bacinilla para vomitar; 2) En 933 plantea la sustitución del *lógos* por *bía*: (aludiendo a Fidípides): "Llorarás si le pones una mano encima".<sup>11</sup> Por la intervención del Coro de *Nubes* en el verso siguiente: "Terminad la lucha y la(s) invectiva(s)", debemos imaginarnos a Razonamiento Justo haciendo un ademán de pegarle a su adversario. Razonamiento Justo está por probar que su fuerza no ha de ser verbal. No va a refutar a su oponente sino que va a embestirlo. El atrevi-

<sup>7</sup> Ανταποκτενῶ γὰρ ὑμῶν τῶν φίλων τοὺς φιλτάτους. / ὡς ἔχω γ' ὑμῶν ὀμήρους, οὓς ἀποσφάξω λαβῶν. (*Acarnienses*, 326-7). Βάλλετ', εἰ βούλεσθ': ἐγὼ γὰρ τουτοῦν διαφθερῶ. (ib. 331). La edición base es la de SOMMERSTEIN (1998). Las traducciones en todos los casos son propias del autor del presente ensayo.

<sup>8</sup> Nótese al respecto LONGO (1987:116-7), quien define la sociedad ateniense como "contradictoria y en vías de transformación, y donde la presión social de las normas de comportamiento tradicionales de solidaridad y de socorro mutuo se hacen sentir con fuerza. *Phíloi* (*syngenéis*), *géitonés* y *demótai*, categorías por otra parte de imbricación recíproca, forman para el ateniense medio la triple instancia ante la cual debe rendir cuenta de su comportamiento." Teniendo en cuenta lo dicho, los acarnienses reaccionan, de acuerdo a un tipo de sociedad tradicional, de manera solidaria cuando uno de sus compañeros está en peligro.

<sup>9</sup> [ΧΟ] Ἀπολεῖς ἄρ' ὀμήλικα τόνδε φιλανθρακέα; / [ΔΙ] Οὐδ' ἐμοῦ λέγοντος ὑμεῖς ἀρτίως ἠκούσατε. / [ΧΟ] Ἄλλὰ νυνὶ λέγ', ὅ τι σοι δοκεῖ [...] *CORO*: "¿Matarás acaso a este compañero, amigo de los carboneros? / *DICEÓPOLIS*: Ni vosotros tampoco me escuchasteis recientemente a mí cuando hablaba. / *CORO*: Pero ahora habla, dí lo que te parezca [...] (336-9).

<sup>10</sup> Utilizamos como edición base la de DOVER (1968).

<sup>11</sup> κλάσει, τὴν χεῖρ' ἦν ἐπιβάλλης.

miento al poder físico representa su músculo extralingüístico: su filiación con los honores físicos y marciales del pasado ateniense, pero también con las leyes, los dioses y todo el mundo social y convencional. Este *lógos* es *kréitton* (poderoso) no simplemente por ser vocero de los valores morales subsumidos en *dikaia*, sino también porque con ellos viene la violencia sancionada socialmente, necesaria para mantenerlos y suprimir el debate con bofetadas si las palabras no son suficientes.<sup>12</sup> Aquí se advierten los dos aspectos de la violencia, la violencia como conservadora del derecho en el parlamento de Razonamiento Justo y la violencia como creadora de derecho en la exposición de Razonamiento Injusto.

A lo largo de toda *Nubes* advertimos una asimilación entre violencia física y violencia verbal. En 417-19 se menciona la posibilidad de emplear la lengua como un arma, "hacer la guerra con la lengua" (*tê glôtte polemízon*). Razonamiento Injusto afirma su triunfo en el *agón* en términos de un "discurso marcial".<sup>13</sup> Pero el lenguaje de la violencia no es privativo de Razonamiento Injusto, sino más bien de todos los personajes de la obra, incluido Razonamiento Justo. Recordemos, simplemente, algunos ejemplos: 1) En 481 Estrepsíades interpreta la enseñanza socrática en términos de un asedio personal: "¿Y qué? ¿Piensas asediarme (*teichomachêin*), por los dioses?" "La enseñanza socrática implica la destrucción de los muros (*teiche*) de una ciudad, y, en sentido figurado, de las barreras de la vida cívica, de las convenciones, sanciones sociales y leyes. Dicha violencia se opera en un individuo, en primer lugar, y luego se extiende a toda la ciudad<sup>14</sup>; 2) En 1121 ss. el Coro de *Nubes* profiere amenazas que planean reforzar sus propias palabras con recursos extralingüísticos, particularmente ejerciendo presión, violentando en definitiva,<sup>15</sup> a quienes no sigan sus designios, destruyendo, en su calidad de *nubes*, sus campos, sus casas y sus matrimonios.<sup>16</sup>

A los ejemplos mencionados súmanse otros en los cuales se ad-

<sup>12</sup> O'REGAN (1992:90).

<sup>13</sup> O'REGAN (1992:91).

<sup>14</sup> O'REGAN (1992:63).

<sup>15</sup> Téngase en consideración que la amenaza de un mal inminente y grave sobre la persona, libertad, honra o bienes, o del cónyuge, descendientes o ascendientes, continúa hoy en día considerado un tipo de violencia caracterizado como intimidación.

<sup>16</sup> Cf. particularmente vv. 1125 y 1227.

vierte la anulación del *lógos* en aras de una violencia física "razonable" que se traduce en golpes –Estrepsíades con los acreedores y Fidípides con su propio padre– y que puede degenerar en la muerte misma –el caso de Estrepsíades con los miembros del pensadero–. Veamos uno de estos ejemplos, la argumentación de Fidípides:

[ΦΕ.] οὐκ οὐκ ἀνὴρ ὁ τὸν νόμον θεῖς τοῦτον ἦν τὸ πρῶτον.  
ὡσπερ σὺ κάγῳ, καὶ λέγων ἔπειθε τοὺς παλαιούς;  
ἦττόν τι δῆτ' ἔξεστι κάμοι καινὸν αὐτὸ λοιπὸν  
θεῖναι νόμον τοῖς υἱέσιν, τοὺς πατέρας ἀντιτύπτειν;  
ὅσας δὲ πληγὰς εἶχομεν πρὶν τὸν νόμον τεθῆναι,  
ἀφίεμεν, καὶ δίδομεν αὐτοῖς προῖκα συγκεκόφθαι.

*Ciertamente, ¿no fue un hombre como tú y yo el que estableció esta ley al principio, y hablando persuadía a los antiguos? ¿Me será ciertamente posible también a mí de nuevo, en lo sucesivo, establecer una ley para los hijos, que golpeen a su vez (antitúptein) a los padres? Y cuantos golpes recibíamos antes de que esta ley estuviera establecida, los descargaremos [en nuestros padres] y les daremos gratis un apaleamiento.*

Observemos en el pasaje precedentemente citado el juego verbal establecido entre *antitúptein* 'golpear a su vez' y el *antilégein*, 'refutar' – palabra clave dentro de la jerga sofística y de gran recurrencia a lo largo de toda la obra–, pues el mismo subraya la equivalencia entre lenguaje y fuerza en el "sofista" Fidípides.

### 1.3. La relación *peithó* / *bía*

Dentro del plano lingüístico también, la relación entre *peithó*, 'persuasión', y *bía*, 'fuerza física violenta', estaba teñida de cierta ambivalencia. "*Peithó* frecuentemente implica una argumentación verbal, no la fuerza física violenta y, de hecho, ambos conceptos suelen ser representados como mutuamente excluyentes. Sin embargo, en determinados contextos las semejanzas entre *peithó* y *bía* se vuelven aparentes."<sup>17</sup>

<sup>17</sup> En ROTHWELL (1990:30-1) se ejemplifica la semejanza *peithó/bía* con el *Agamenón* de Esquilo (385) y, particularmente con Tucídides 3.36.6 en que se describe a Cleón como

En primer lugar, hemos de ver un ejemplo en el que *peithó* se halla opuesto a *bía* en Aristófanes y veremos en qué sentido se vincula esta dicotomía con la concepción aristofánica de la política como deber ser. Conocida es la tendencia de nuestro comediógrafo a denominar a los personajes principales de cada comedia con nombres parlantes. Es así como en *Aves*, la comedia que analizaremos a continuación, el nombre del protagonista, *Peisétairos* o *Peithétairos*, es un término creado a partir de la raíz de *peítho*, 'persuadir', y de *hétairos*, 'compañero'.

*Aves* presenta, a nuestro modo de ver, una clara noción del deber ser del poder político, en relación con otras potencias, (*dúnamis*), indisoluble, desde la perspectiva aristofánica, de la noción de justicia y ajena a todo tipo de violencia.<sup>18</sup> Veamos cómo se manifiesta esta cualidad de persuasión del protagonista. Pisetero argumenta que las aves tienen un título anterior para gobernar y que los dioses olímpicos son los usurpadores o agresores. En este sentido, se advierte en qué medida el poder para gozar de legitimidad se basa en una apelación al pasado:

[ΠΙ] Μὰ Δί' ἀλλὰ λέγειν ζητῶ τι πάλαι, μέγα καὶ λαρινὸν ἔπος τι,  
ὄ τι τὴν τούτων θραύσει ψυχὴν. Οὕτως ὑμῶν ὑπεραλγῶ,  
οἵτινες ὄντες πρότερον βασιλῆς—  
[ΧΟ] Ἡμεῖς βασιλῆς; τίνος;  
[ΠΙ] Ὑμεῖς  
πάντων ὅπως' ἔστιν, ἐμοῦ πρῶτον, τουδί, καὶ τοῦ Διὸς αὐτοῦ,  
ἀρχαιότεροι πρότεροί τε Κρόνου καὶ Τιτάνων ἐγένεσθε...

*PISETERO: Por Zeus, busco decir algo hace tiempo, una palabra grande y gorda, para que derribe el alma de estos. ¡Cómo me apeno por vosotros, quienes siendo antes reyes...*

*CORO: ¿Nosotros, reyes? ¿De quién?*

*PISETERO: Vosotros, de todo cuanto existe, primero, de mí, y de este, y de Zeus mismo, erais los más antiguos y anteriores a Crono y a los Titanes.*<sup>19</sup>

*biaiótatos* y *pithanótatos*: aquí también el efecto de *peithó* está emparentado con el de *bía*: no física, pero, sin embargo, potente.

<sup>18</sup> Los dos conceptos más comunes para designar al poder en el siglo V eran *krátos* y *dúnamis*, el primero, apuntando a la autoridad legítima, el segundo, a la fuerza nacional financiera o militar relativa a otros estados. Cf. OBER (1994:108).

<sup>19</sup> *Aves* 465-70. La edición base es la de DUNBAR (1995).



Más adelante, en 477-8, aduce que las aves preexistían a los dioses y que por ello tienen derecho a gobernar: "Ciertamente, si erais anteriores a la tierra y a los dioses, ¿cómo, dado que sois las más antiguas, la soberanía no es vuestra por derecho?".<sup>20</sup>

Pisetero logra su cometido: la persuasión de las aves. En los versos subsiguientes ellas están absolutamente convencidas de su derecho a la realeza y al cetro.<sup>21</sup>

Veamos qué sucede, una vez creada la ciudad de las aves, cuando Iris es interceptada por estas:

[ΠΙ] Δεινότατα γάρ τοι πεισόμεσθ', ἔμοι δοκεῖ,  
εἰ τῶν μὲν ἄλλων ἄρχομεν, ὑμεῖς δ' οἱ θεοὶ  
ἀκολαστανεῖτε, κούδέπω γινώσεσθ' ὅτι  
ἀκροατέον ὑμῖν ἐν μέρει τῶν κρειττόνων. (Aves, 1225-8)

PISETERO: *Padeceremos terriblemente, me parece, si mientras gobernamos a los otros, vosotros, los dioses sois licenciosos, y no reconocéis aún que debéis obedecer en parte a los más fuertes.*

Tomados aisladamente, estos versos parecerían confirmar la descripción de Tucídides sobre las actitudes atenienses, cuyo concepto clave es el poder, pero un contexto más vasto no resiste esta interpretación. En este sentido, se advierte que Pisetero es cauteloso en basar la política exterior de las aves en reclamos de justicia. Las aves, argumenta, tienen un título anterior de dominio y los dioses del Panteón Olímpico son sus usurpadores y agresores.

Es importante para la temática de la política y la violencia que nos ocupa, destacar que, durante las negociaciones de paz entre las aves y los dioses, Pisetero menciona que fueron los dioses quienes iniciaron las

<sup>20</sup> [ΠΙ] Οὐκουν δῆτ' εἰ πρότεροι μὲν γῆς, πρότεροι δὲ θεῶν ἐγένοντο, / ὡς πρεσβυτάτων ὄντων αὐτῶν ὀρθῶς ἐσθ' ἡ βασιλεία;

<sup>21</sup> Cf. Aves 548-9: Ἄλλ' ὅ τι χρὴ δρᾶν, σὺ δίδασκε παρών· ὡς ζῆν οὐκ ἄξιον ἡμῖν, / εἰ μὴ κοιμούμεθα παντὶ τρόπῳ τὴν ἡμετέραν βασιλείαν. (Pero lo que es necesario hacer, enséñanoslo tú, ya que estás presente. Pues vivir no es digno para nosotros si no recuperamos por todos los medios nuestra realeza). id. 634-6: [...] μὴ / πολὺν χρόνον θεοὺς ἔτι / σκῆπτρα τὰμὰ τρίψειν. (Para que los dioses no usen durante mucho tiempo el cetro, el mío).

hostilidades y que la paz es posible si estos actúan con justicia, esto es, restauran el cetro a sus anteriores propietarios:

[ΠΙ.] Ἄλλ' οὔτε πρότερον πώποθ' ἡμεῖς ἤρξαμεν  
πολέμου πρὸς ὑμᾶς, νῦν τ' ἐθέλομεν, εἰ δοκεῖ.  
ἐὰν τὸ δίκαιον ἀλλὰ νῦν ἐθέλητε δρᾶν,  
σπονδὰς ποιεῖσθαι. Τὰ δὲ δίκαι' ἐστὶν ταδί·  
Τὸ σκῆπτρον ἡμῖν τοῖσιν ὄρνισιν πάλιν  
τὸν Δί' ἀποδοῦναι. (*Aves*, 1596-1602)

PISETERO: *Pero nosotros nunca comenzamos la guerra contra vosotros, y ahora querriamos, si os parece, si, eventualmente, por lo menos ahora, queréis hacer lo justo, celebrar un tratado de paz. Y esto es lo justo: que Zeus nos devuelva el cetro a nosotros, los pájaros.*

Heracles reconoce expresamente la justicia del reclamo de las aves (1674).<sup>22</sup> La insistencia de Pisetero en que los dioses deben obedecer al más fuerte (1228) no puede, de ninguna manera, ser separada del argumento según el cual las aves tienen un justo reclamo.<sup>23</sup>

Queda, entonces, planteado en este análisis de *Aves*: 1) Que la persuasión de Pisetero, tanto en materia de política interior, i.e., respecto de las aves, cuanto de política exterior, esto es, en relación con los dioses olímpicos, resulta un medio no sólo más deseable, sino también más eficaz que la violencia. 2) Que el poder entendido tanto como *krátos* o *dýnamis*, para gozar de legitimidad se basa en una apelación al pasado, cualquiera sea este y así sea puro invento como en este caso. 3) Que, en materia de política exterior, la obediencia del más débil respecto del más fuerte debe basarse en un reclamo justo.

En segundo lugar, hemos de analizar en relación con la persuasión, la escena de las tres viejas y la joven pareja en *Asambleístas*<sup>24</sup> focalizando, ahora, la sustitución de *peithó* por *bía*. En 1010-14 el joven declara su

<sup>22</sup> [ΠΡ.] Δίκαι' ἔμοιγε καὶ πάλαι δοκεῖς λέγειν / περὶ τῆς κόρης, κἀγωγε παραδίδωμι σοι. (*Hace tiempo, me parece, que dijiste lo justo acerca de la muchacha, y, yo, por mi parte, te la entrego*), *Aves*, 1674-5.

<sup>23</sup> Cf. al respecto HEATH (1997).

<sup>24</sup> La edición base es la de SOMMERSTEIN (1998).

aversión por las ancianas: “-Yo a las de tal edad las detesto, y nunca me dejaría persuadir. -Sin embargo, por Zeus, esto te forzará. -¿Qué es esto? -El decreto según el cual es necesario que tú te dirijas hacia mí.”<sup>25</sup> El joven nunca accederá al comercio carnal a través de la *peithó*, hecho por el cual se hace necesaria la aplicación de la fuerza y compulsión (*anánke*) del decreto (*pséphisma*). La intervención de la segunda anciana (1049-51) invoca la letra escrita de la ley (*grámma eirekós*), lo cual le confiere mayor autoridad a la prescripción: “¡Ea, tú!, ¿a dónde transgrediendo esta ley, lo arrastras (*hélkeis*), habiendo dicho las leyes que primero debía dormir conmigo?”. Y en 1055-6 aclara: “No yo sino la ley te arrastra (*hélkei*)”.<sup>26</sup> Las ancianas no son más que un mero instrumento del *nómos*<sup>27</sup> que impulsa a una violencia no sólo física, ya que el joven es arrastrado de hecho en escena, sino también se violenta la libertad de elección en el dominio del deseo, la libertad de conciencia en definitiva.

Conviene recordar los versos 945-6: “Es justo hacer esto en conformidad con la ley, si nos gobernamos democráticamente”.<sup>28</sup> La democracia implicaría obrar de acuerdo con la ley, lo cual equivaldría a afirmar que es concebida como un Estado de Derecho.<sup>29</sup>

La exageración a la que tiende todo este episodio, propia del género

<sup>25</sup> [ΝΕΑΣ] ἐγὼ δὲ ταῖς γε τηλικαύταις ἄχθομαι, / κούκ ἄν πιθοίμην οὐδέποτ'. [ΓΡ. Α] ἀλλά, νῆ Δία, / ἀναγκάσει τουτί σε. [ΝΕΑΣ] τοῦτο δ' ἐστὶ τί; / [ΓΡ. Α] ψήφισμα, καθ' ὃ σε δεῖ βαδίζειν ὡς ἐμέ.

<sup>26</sup> [ΓΡ. Β] αὕτη σύ, ποῖ παραβᾶσα τόνδε τὸν νόμον / ἔλκεις, παρ' ἐμοὶ τῶν γραμμάτων εἰρηκότων / πρότερον καθεύδειν αὐτόν; (1049-51). [ΓΡ. Β] ἀλλ' οὐκ ἐγώ, / ἀλλ' ὁ νόμος ἔλκει σ'. (1055-6). Respecto de este último verso “No yo sino la ley te arrastra”, señala USSHER (1971:221) que constituía una fórmula corriente en el proceso de defensa. Cf. Lisias 1.26.1: οὐκ ἐγὼ σε ἀποκτενῶ, ἀλλ' ὁ τῆς πόλεως νόμος [...].

<sup>27</sup> Respecto de la noción de justicia y su desvinculación con el *nómos* en Aristófanes, remitimos a nuestro trabajo COSCOLLA (1999a). Para una idea integral de los usos de *nómos* en Aristófanes, cf. LÓPEZ FÉREZ (1997). En cuanto a la funcionalidad dramática de la modalidad deóntica en *Asambleístas*, 976-1 cf. DÍAZ DE CERIO DIEZ (1997:257), quien destaca: “El contenido deóntico se formaliza mediante: I. el adjetivo verbal; II. Auxiliares modales *χρή* y *δεῖ*; la construcción *ἀνάγκη* ἐστὶ; IV. Imperativo; V. Elementos lexicales (*ψήφισμα*, *νόμος*, *πειθεῖν*)”. Creemos necesario agregar que todas estas diferentes modalidades de expresión de la modalidad deóntica acumuladas en esta escena contribuyen estilísticamente a subrayar el constreñimiento, la coacción y, de alguna manera, la violencia ejercida sobre el joven.

<sup>28</sup> κατὰ τὸν νόμον ταῦτα ποιεῖν / ἐστὶ δίκαιον, εἰ δημοκρατούμεθα.

<sup>29</sup> Respecto del gobierno de la ley en la democracia ateniense puede consultarse FOXHALL - LEWIS (1996).

cómico y tendiente a ridiculizar el gobierno de Praxágora, no debe hacernos olvidar que detrás de lo risible se ocultan serias críticas a la democracia ateniense como 'gobierno de la ley'. Advertimos en este episodio cierta tensión entre la democracia concebida como gobierno de la ley (y la cualidad de *isonomía* o igualdad ante la ley) y otro concepto igualmente caro a los griegos como la *eleuthería* o libertad. Si bien los atenienses construían su idea de libertad, fundamentalmente, en términos del derecho positivo del ciudadano de participación en la actividad política, más que en las 'libertades negativas' de la interferencia gubernamental, creemos ver, empero, en Aristófanes ya un esbozo del concepto de libertad negativa.<sup>30</sup> Esta escena presenta, entonces, *in nuce* una concepción de libertad negativa que apunta, sólo como un *desideratum* en este caso, a la no interferencia gubernamental en las cuestiones privadas, y cuyo correlato hallamos en las constituciones modernas y contemporáneas en el llamado "principio de libertad".

## 2. LA VIOLENCIA EN LOS HECHOS

En este apartado hemos de analizar la dimensión política de la violencia *stricto sensu*. Dejaremos, por lo tanto, de lado la violencia entre particulares, las referencias a golpes y tortura de los esclavos como también los casos de composición voluntaria de los delitos.

### 2.1. La ley (nómos) y el sistema judicial como legitimadores del recurso a la violencia.

En principio, debemos recordar que el derecho de acusación era privativo del ciudadano. Cualquiera que poseyera tal *status*, podía iniciar una acción legal y el sistema en su totalidad recaía en la iniciativa de los ciudadanos particulares.<sup>31</sup> Ahora bien, Aristófanes da cuenta del lado

<sup>30</sup> Cf. OBER (1989:296). Para el concepto de libertad positiva y negativa en el mundo griego Cf. FINLEY (1984:103-23).

<sup>31</sup> Cf. COHEN (1995:61). *Ho boulómenos*, 'el que quiere' alude a que cualquier ciudadano ateniense que así lo quisiera podría ejercer el derecho de acusación. La fórmula con la que frecuentemente se designaba al ciudadano que quería tomar una iniciativa política

oscuro del sistema de acusación: muchas de las acusaciones eran falsas y no constituían más que móviles políticos para arruinar la carrera de un adversario. Dichos actos, que actualmente incluiríamos en la figura jurídica de 'calumnias', generaban una violencia, y, dada su recurrencia en el *corpus* aristofánico y en la oratoria, parecen haber sido bastante frecuentes.

Así, en *Caballeros*, se advierte que la acusación de *kinoúmenos*, 'prostituído', que Paflagón-Cleón entabló a Gryto y otros y mediante la cual los removió del cuerpo de la ciudadanía, a juzgar por las palabras del Choricero,<sup>32</sup> no fue más que una estratagema para deshacerse de adversarios políticos peligrosos.<sup>33</sup>

En *Avispas* cabe recordar las múltiples acusaciones de tiranía y conspiración.<sup>34</sup> El parlamento de Bdelicleón en *Avispas* 488-90, hace referencia a la naturaleza obsoleta de *tyrannís* en Atenas, subrayando la injusticia de muchos de los alegatos de este tipo y sugiriendo que el término debe haber sido utilizado como *political catchword*.<sup>35</sup>

Por razones de tiempo no hemos de detenernos en la actividad del sicofante, el acusador o calumniador, de gran repercusión dentro del *corpus* aristofánico.

Respecto de la ley (*nómos*), tanto en *Nubes* como en *Asambleístas* se advierte la disociación de *nómos* y Justicia, o, dicho en otras palabras, lo legal no representa lo justo, y, más aún, legítima la injusticia. Bástenos recordar el pasaje mencionado de *Nubes* sobre la ley que quería establecer Fidípides respecto de apalea a los padres.

En *Asambleístas* resulta particularmente interesante la escena de las tres viejas que se disputan los favores de un joven, estudiada en parte en

era *Athenaion ho boulómenos tois éxestin* o, simplemente, *ho boulómenos*. Este es el verdadero agente de la democracia ateniense. Cf. HANSEN (1993:99-100; 307-309).

<sup>32</sup> CHORICERO: -¿No es terrible en efecto esto, que tú seas inspector de traseros y destruyas a los prostituidos? ¿No es posible que hayas destruído a aquellos por envidia, por temor a que se volvieran oradores? (879-80).

<sup>33</sup> Según WINKLER (1990:194) Cleón está basando la fuerza de su acusación en la aplicación de la imaginaria hoplita / *kínaidos*, a pesar de que el cargo técnico haya sido el hecho de que Gryto confundió los roles de prostituído y ciudadano. Por otra parte, como señala el Choricero, la indignación del acusador no es más que una maniobra para atacar un opositor político.

<sup>34</sup> *Avispas* 418, 464-60, 488; *Aves* 1074-5.

<sup>35</sup> DAVIE (1979:164).

págs. 61 y ss. de este trabajo, a pesar de los esfuerzos de su joven amiga, quien es silenciada rápidamente (1045). Lo significativo es que las tres ancianas explícitamente mencionan la ley, *nómos* y el decreto, *pséphisma*, para apoyar sus pretensiones.<sup>36</sup> La ley termina legitimando inclusive la violencia en 1019-20: en caso de negativa del joven “las viejas tendrán el derecho de arrastrarlo impunemente tomándolo por el agujero”. La violencia se inserta en el corazón mismo de la ley que tenía por objetivo proscribirla. La ley termina en *Asambleístas* por introducir la fuerza *bía* y la *anánke*, ‘constreñimiento’ en el dominio del deseo.<sup>37</sup>

Retomemos por un instante *Acarnienses*. Habíamos planteado que la violencia se manifiesta en la incapacidad de ser escuchado en un espacio público, la asamblea, y que sólo ante la perspectiva de la agresión física, i.e., una nueva manifestación de violencia, se logra revertir la situación inicial. Veamos qué sentido tiene la acción emprendida por Diceópolis, el tratado de paz y la creación de un ágora privada.<sup>38</sup> Hasta la consecución del tratado de paz y la creación del ágora privadas, Atenas aparece representada como una ciudad donde reina la violencia, léase, una ciudad injusta. De más está decir que la violencia se halla fuertemente vinculada a la cuestión del derecho y la justicia<sup>39</sup> y que Aristófanes es plenamente conciente de esta situación, desde el momento en que denomina al protagonista mismo de la obra, *Dikaiópolis*, ‘ciudad justa’.<sup>40</sup>

Consideremos dos ejemplos: el megarense, en estado de extrema pobreza que acude al mercado a vender lo único que tiene, sus dos hijas. Diceópolis propone y acepta de buen grado un intercambio extremadamente desigual: la venta de sus dos hijas, disfrazadas de cerditas, por ajo y sal.<sup>41</sup> El segundo caso es el de un labrador, un campesino como el pro-

<sup>36</sup> 1012, 1022, 1049, 1056.

<sup>37</sup> SAID (1979:60).

<sup>38</sup> Para un tratamiento detallado de esta cuestión, cf.. COSCOLLA (1999b).

<sup>39</sup> Cf. al respecto BENJAMIN (1969).

<sup>40</sup> Respecto del nombre del personaje, Cf. MAC DOWELL (1995:78-9) y, en especial, EDMUNDS (1980).

<sup>41</sup> [Δι.] Θάρρει, Μεγαρική· ἀλλ' ἦς τὰ χοιρίδι' ἀπέδου / τιμῆς, λαβέ ταυτὶ τὰ σκόροδα καὶ τοὺς ἄλας. / καὶ χαίρε πόλλ'. [...] / [ΜΕ.] Ὡ χοιρίδια, πειρήσθε κάνις τῶ πατρὸς / παίειν ἐφ' ἀλὶ τὰν μᾶδδαν. αἰ κά τις διδῶ. (*Acarnienses* 830-6) (*Ten valor, megarensito! Diste a cambio estas cerditas por un precio. Toma estos ajos y sal. Y que te vaya muy bien.*[...])

tagonista, que acude al mercado muerto de hambre. Pero a este ni siquiera se le concede el acceso. El labrador es echado: "Vé a lamentarte a otro lado".<sup>42</sup> Diceópolis no es capaz de condolerse ni de sus congéneres.

En los dos episodios reseñados, como también, anteriormente, en el de Lámaco, se produce una inversión del tratamiento injusto. La injusticia y la violencia padecida por Diceópolis al comienzo de la obra en la escena de la asamblea es perpetrada ahora en contra de Lámaco, el megarenses y el campesino Dercetes. Los ciudadanos como Lámaco reciben un tratamiento peor que los extranjeros mismos: en el nuevo mercado no pueden siquiera ejercer actos de comercio.<sup>43</sup> Allí donde Diceópolis fue víctima de la injusticia arbitraria, él está ahora impartiendo la.<sup>44</sup> A la violencia e injusticia iniciales se responde con un nuevo orden, preñado también de violencia e injusticia.

Si el paratexto de la oposición entre una ciudad injusta, donde reina la violencia, y una justa es Hesíodo,<sup>45</sup> se advierte que este último se halla fuertemente parodiado. No hay un reemplazo de una Atenas violenta por una Atenas menos violenta en el nuevo orden instaurado por Diceópolis, sino, simplemente, la sustitución de la violencia del *establishment* por otra.

Veamos el carácter de esta nueva violencia generada por el orden creado por Diceópolis. Al establecer su ágora privada, Diceópolis marca los límites de su mercado, noción esta de importancia capital para la

MEGARENSE: *Mis cerditas, intentad, lejos de vuestro padre, mojar el pan en sal, si, eventualmente, alguien les da).*

<sup>42</sup> [Δι.] ... ἀλλ' ἀπιῶν οἰμωζέ ποι (Acarnienses 1035).

<sup>43</sup> [Δι.] Ὅροι μὲν ἀγορᾶς εἰσιν οἷδε τῆς ἐμῆς. / Ἐνταῦθ' ἀγοράζειν πᾶσι Πελοποννησίοις / ἔξεστι καὶ Μεγαρεῦσι καὶ Βοιωτίοις, / ἐφ' ᾧ τε πωλεῖν πρὸς ἐμέ. Λαμάχω δὲ μή. (Acarnienses, 719-22) (*Los límites del mercado, del mío, son estos. Allí les será posible comerciar a todos los peloponesios, no sólo a los megarenses, sino también a los beocios, y podrán comprarme a mí, pero a Lámaco no*).

<sup>44</sup> Al respecto señala BOWIE (1993:34) "Where Dikaiopolis was earlier the victim of arbitrary justice, he is now hanging it out. Here we can see the other side of legal activity which we noted above as an apparent benefit of Dikaiopolis' new world: it leaves those with a grievance against Dikaiopolis no method of redress. In Athens the impartial administration of the law was seen as a guarantee of freedom from tyranny". Cf. Esquilo, *Prometeo Encadenado* 402-4; Aristófanes, *Avispas* 1102 ss; Platón, *Critón*, *passim*.

<sup>45</sup> BOWIE (1993:19ss.) es el que sugiere esta analogía hesiódica -*Trabajos y días* 225-47- y señala que el nuevo orden instaurado por Diceópolis no es violento, no así justo.

inteligencia del derecho.<sup>46</sup> La violencia instaura una paz privada, un nuevo orden en el que se trañan límites: he aquí un claro ejemplo de la violencia operando como creadora de derecho y de un presunto poder.<sup>47</sup>

Ahora bien, hablamos de un presunto poder, puesto que un verdadero poder no puede ser creado por la violencia sino por un acuerdo entre las partes. En consonancia con esta idea, la creación de la paz y ágora *privadas* resulta más que elocuente para subrayar la ausencia de un acuerdo. La Atenas creada por Diceópolis representa, de hecho, un nuevo orden, un nuevo derecho, pero no un nuevo poder, sino la sustitución de la violencia e injusticia anteriores por otra.<sup>48</sup>

Si nos detenemos ahora en *Avispas* se advertirá que nos presenta otro espacio público, el tribunal del pueblo o *dikastérion* que, entre otras cosas, aparece descrito como un lugar no de reivindicación, sino, desearnadamente, de vindicación de las desigualdades socio-económicas. Los jueces aparecen retratados como ciudadanos pobres que acuden a los tribunales para obtener un magro *misthós* (jornal).

Un aspecto a tomar en consideración respecto del sistema judicial ateniense es, por una parte, el de su fácil vulnerabilidad, i.e. el ser pasible de intimidación por los litigantes o sus agentes<sup>49</sup> o viceversa, cuestión

<sup>46</sup> Cf. *Acarnienses* 719-28, donde se establecen los límites del nuevo mercado, quiénes pueden comerciar, quiénes son los *agorónomos* o inspectores, y se veda la entrada a los sicofantes; por último, se manda colocar una estela con el tratado de paz privada a la vista de todos.

<sup>47</sup> Cf. al respecto BENJAMIN (1969:65-8) donde se señala "Creación de derecho es creación de poder, y en tal medida, un acto de inmediata manifestación de violencia [...] Justicia es el principio de toda finalidad divina, poder, el principio de todo derecho. Este último principio tiene una aplicación de consecuencias graves en el ámbito del derecho público, en el ámbito del cual la fijación de límites tal como se establece mediante la paz en todas las guerras es el arquetipo de la violencia creadora de derecho. En ella se ve en la forma más clara que es el poder lo que debe ser garantizado por la violencia creadora de derecho. Donde se establecen límites, el adversario no es sencillamente destruido; por el contrario, si, incluso, el vencedor dispone de la máxima superioridad, se reconocen al vencido ciertos derechos". Se advierte aquí una clara diferencia entre la noción de poder de Benjamin y la de Arendt, quien lo concibe como una capacidad humana para actuar concertadamente.

<sup>48</sup> No se trata de la creación de un nuevo poder debido a que este se crea sin consenso y este último formaba parte de la ideología cívica ateniense. Sobre el consenso, Cf. OBER (1989:295-9) y (1994:103). Para un estudio más detallado de estos aspectos en *Acarnienses* y una lectura más en clave habermasiana puede consultarse COSCOLLA (1999b).

<sup>49</sup> Cf. al respecto TODD (1993:83-4).



que se deriva del hecho de que los *dikastai* que conforman el Coro de *Avispas* conocían de antemano el caso que iban a tratar en determinado día. Todd (1993) interpreta este hecho como indicio de que en esta época a los jueces se les había asignado una corte en particular por todo el año y, por ende, podían fácilmente intimidar a o ser intimidados por las partes.

Bástenos recordar que en *Acarnienses* 375-6, se dice que los *dikastai* no aspiran a otra cosa que a "morder con el voto" (*psephedakêin*)<sup>50</sup> –lo cual nos sugiere que sacaban su provecho al condenar a una de las partes– y que en *Caballeros*, a Demos se le plantea una pregunta y debe determinar cómo ha de resolverla en su nuevo gobierno:

Ἐὰν τις εἶπε βωμολόχος ξυνήγορος·  
 Οὐκ ἔστιν ὑμῖν τοῖς δικασταῖς ἀλφῖτα,  
 εἰ μὴ καταγνωσέσθε ταύτην τὴν δίκην. (1358-60)

*Si acaso algún burdo sinegoro ['abogado'] te dice: "No hay comida para los jueces, a menos que dictéis una sentencia en contra en este caso".*

Filocleón (*Avispas* 553-4) hace referencia a los "grandes hombres" que rodean a los *dikastai*, sugiriendo el soborno a los jueces como medio de obtener ventajas en los fallos.

Veamos en qué consiste la magistratura judicial y qué simboliza en *Avispas*.<sup>51</sup> El orgullo ostentado por Filocleón a raíz de su *arkhé* resulta más que elocuente:

ἄρ' οὐ μεγάλη τοῦτ' ἔστ' ἀρχὴ καὶ τοῦ πλούτου κατα-  
 χήνη; (*Avispas* 575)

FILOCLEÓN: *¿No es este un gran poder y la burla al rico?*

El acceso del *dêmos* a los cargos públicos no sólo era un honor sino, de acuerdo con la perspectiva aristofánica, constituía un lugar de

<sup>50</sup> τῶν τ' αὖ γερόντων οἶδα τὰς ψυχὰς ὅτι / οὐδὲν βλέπουσιν ἄλλο πλὴν ψηφῆδακεῖν. (*DI-CEOPOLIS*: y, nuevamente, yo conozco las almas de los viejos, que no ven ninguna otra cosa, excepto morder con el voto).

<sup>51</sup> La edición base es la de MAC DOWELL (1971).

vindicación de la desigualdad socioeconómica no suplida con la igualdad formal o política.<sup>52</sup> El poder que ostenta Filocleón como juez lo posiciona sobre la riqueza.<sup>53</sup>

Más adelante, 578-87, describe cuáles son los otros beneficios de la magistratura: durante el examen de la *dokimasía* de los jóvenes, contemplar sus partes pudendas (*aidoía theásthai*), escuchar a los tragediógrafos y flautistas comparecer, y dejarse conmover por las súplicas, y remata, al final: "Y esto hacemos sin rendirle cuentas a nadie. Privilegio de ninguna otra magistratura."<sup>54</sup>

Recordemos algunos versos del parlamento de Bdelicleón:

βούλονται γάρ σε πένητ' εἶναι, καὶ τοῦθ' ὦν εἶνεκ' ἐρῶ σοι·  
ἵνα γινώσκῃς τὸν τιθασευτήν, καὶ ὅταν οὗτός γ' ἐπισίξῃ  
ἐπίτῳν ἐχθρῶν τιν' ἐπιρρύξας, ἀγρίως αὐτοῖς ἐπιπηδᾷς.  
(*Avispas* 703-705)

*Quieren que tú seas pobre y esto te diré por qué: para que conozcas a quien te domina y que, luego, cuando este te silbe, azuzándote contra alguno de sus enemigos, saltes sobre ellos con crueldad.*

<sup>52</sup> En este sentido puede decirse que la posición aristofánica en este punto constituye una contrapropuesta al discurso hegemónico de la democracia ateniense, en el cual la igualdad formal era perfectamente compatible con la desigualdad socioeconómica. Cf. al respecto OBER (1994).

<sup>53</sup> Cf. CRANE (1997:212): "Raw power also attracts Philocleon: he loves his job because his power as a juror locates him above wealth. The little three-obol wage of the juror embeds the economic power normally embedded within the *oikos*. The three -obol wage also, by supporting the jurors, allows them to compel the wealthy men who come before them to embed their wealth in a larger structure based on pity and submission- affective ties which appeal to the jurors' emotions".

<sup>54</sup> *Avispas* 587: καὶ ταῦτ' ἀνπεύθυνοι δρῶμεν· τῶν δ' Cf. al respecto ANSEN (1993:255): "La docimasie et les *eut ynai* étaient directement effectuées par les tribunaux: l'Assemblée n'en était en rien impliquée et le Conseil y participait seulement au sujet de ses propres membres de la nouvelle année et des neuf archontes. *outes les autres docimasies taient effectuées directement par les tribunaux sous la présidence des *tes**". Esto explica el poder del que se siente investido ilocleón, ante quien todos los funcionarios deben rendir cuentas por sus cargos (son pasibles de *dokimasía y ut ynai*), en tanto que los jueces juzgan sin rendirle cuentas a nadie" (*anup ut unoi*), sea único. Por lo que se ha investigado hasta el momento, Aristófanes es, aparentemente, la única fuente de la ausencia de rendición de cuentas de los jueces atenienses.

La pobreza de los jueces los impulsa a la sumisión al juego de los demagogos, pero ni siquiera sometiéndose se logra salir del estado de pobreza. Estos se quedan con la mayor parte del erario público proveniente del tributo de las ciudades aliadas (*Avispas* 708-12) y sólo entregan al pueblo una pequeñísima parte del mismo a modo de jornal. Por lo tanto, no es merced al ejercicio de la magistratura judicial la manera en que los jueces han de rehuir la pobreza.

Sin embargo, la pobreza no logra dar una cabal explicación del *animus nocendi*, puesto que también cabe analizar un elemento volitivo, un deseo y un regodeo en juzgar y en causar un mal gratuitamente. Bde-licleón le ofrece a su padre un buen pasar y, sin embargo, no acepta puesto que su manía consiste justamente en juzgar. Lo dicho recientemente se aplica al caso particular de Filocleón, pero no al Coro de Avispas (jueces atenienses). El Coro, representante en definitiva de todos los ciudadanos –en la medida en que *dikázein*, el juzgar, constituye uno de los derechos del ciudadano– sí expresa el círculo vicioso entablado entre indigencia,<sup>55</sup> sumisión ante un demagogo que le ofrece un magro *mis-thós*, e impotencia manifestada por el trato violento hacia quienes están en una situación de inferioridad, i.e., hacia quienes han de ser juzgados.

Filocleón encarna el *animus nocendi* de los jueces atenienses, la carencia de imparcialidad, y su avidez de lucro: en *Avispas* 320-22 Filocleón se dirige al Coro de Avispas en los siguientes términos: “Quiero hacer tiempo, yendo con vosotros a las urnas de votación, hacer algún mal”.<sup>56</sup> Y en 340 se sugiere que *dikázein* ‘juzgar’ y hacer algún mal son, de alguna manera, sinónimos: “No me permite, hombres, juzgar ni hacer ningún mal”.<sup>57</sup> En 845-50 cabe destacar la agresividad de los momentos previos al juicio: “Empezando por Hestia, destruiré a alguien. Pero apresúrate en introducir (la causa). Pues yo no espero (otra cosa que) fijar la pena.[...] ¡A los cuervos! ¡Cómo me conduelo porque se me escapan las

<sup>55</sup> Respecto de la indigencia de muchos de los *dikastai*, ver 297-8 y 303-6 la escena del niño: [ΠΑ] ἄγε νυν, ὦ πάτερ, ἦν μὴ / τὸ δικαστήριον ἄρχων / καθίση νῦν. πόθεν ὦνη- / σόμεθ' ἄριστον; ἔχεις ἐλ- / πίδα χρηστὴν τινα ὧν [...] (NINO: Ea, entonces, padre, si el arconte no estableciera ahora el tribunal, ¿con qué compraremos el almuerzo? ¿Tienes alguna esperanza para nosotros [...]?, vv. 303-6).

<sup>56</sup> βούλομαι γὰρ πάλαι μεθ' ὑμῶν ἐλθῶν ἐπὶ τοὺς καδίσκους κακὸν τι ποιῆσαι.

<sup>57</sup> [ΦΙ.] οὐκ ἔα μ'. ὦ ἄνδρες, δικάζειν οὐδέ δρᾶν οὐδὲν κακόν.

urnas de votación!".<sup>58</sup> En 893, en la escena del juicio del perro, ni bien le presentan al acusado, declara en un aparte: "¡Cómo va a ser condenado!". En 900, "Este canalla mira como un ladrón" y en 918-21:

Οὐδὲν μετέδωκεν οὐδὲ τῷ κοινῷ γ. ἐμοί.  
Πρὸς τῶν θεῶν, μὴ προτακαγίγνωσκ'. ὦ πάτερ,  
πρὶν ἂν γ' ἀκούης ἀμφοτέρων.

Ἄλλ'. ὦγαθέ.

τὸ πρᾶγμα φανερόν ἐστιν· αὐτὸ γὰρ βοᾷ.

*FILOCLEÓN: Nada compartió con lo común, conmigo...*

*BDELICLEÓN: Por los dioses, padre, no condenes de antemano, antes de escuchar a ambos.*

*FILOCLEÓN: Pero, querido, el asunto es claro. Pues grita por sí mismo.*

Detengámonos en el primer verso en el sintagma "ni con lo común, conmigo". La aseveración de Filocleón, merced a la yuxtaposición de los dos términos, *tô koinô / emoi*, traduciría en cierta manera el sentimiento del ateniense corriente de que no sólo participaba de lo común, sino también, que era indisociable como individuo de este concepto. Se advierten, entonces, notables diferencias entre el episodio del joven en *Asambleístas* (cf. pp. 61 y ss. del presente trabajo) en el que según apuntáramos antes, interpretamos un esbozo de "libertad negativa" en Aristófanes, con el reclamo del joven, -casi como individuo, nos atreveríamos a decir-, en lo referente a su libertad de elección en la esfera privada y Filocleón, donde no hay ninguna conciencia individual.

¿Cuál es la naturaleza real de la magistratura judicial (*arkhé*)? ¿Se trata, acaso, de un poder? Los textos parecen indicar lo contrario: no se trata de un poder ni en el sentido dialógico arendtiano, ni tampoco, simplemente, en el de la presión del más fuerte sobre el más débil, sino que está más cercano al engaño y al solapamiento de quienes son los verdaderos detentadores del poder político: los demagogos. Vemos, entonces,

<sup>58</sup> [ΒΔ.] εἶθ' ἱεροσυλῆσας φέρεις; / [ΦΙ.] ἀφ' Ἑστίας ἀρχόμενος ἐπιτρέψω τινά. / ἀλλ' εἴσαγ' ἀνύσας, ὡς ἐγὼ τιμᾶν βλέπω. / [...] / [ΦΙ.] κάλει νυν. / [ΒΔ.] ἐς κόρακας. ὡς ἄχθομαι. / ὅτι ἡ πελαθόμην τοὺς καδίσκους ἐκφέρειν.

urnas de votación!".<sup>58</sup> En 893, en la escena del juicio del perro, ni bien le presentan al acusado, declara en un aparte: "¡Cómo va a ser condenado!". En 900, "Este canalla mira como un ladrón" y en 918-21:

Οὐδὲν μετέδωκεν οὐδὲ τῶ κοινῶ γ, ἐμοί.  
Πρὸς τῶν θεῶν, μὴ προτακαγίγνωσκ', ὦ πάτερ,  
πρὶν ἂν γ' ἀκούης ἀμφοτέρων.

Ἄλλ', ὠγαθέ.

τὸ πρᾶγμα φανερόν ἐστιν· αὐτὸ γὰρ βοᾷ.

*Filocleón: Nada compartió con lo común, conmigo...*

*Bdelicleón: Por los dioses, padre, no condenes de antemano, antes de escuchar a ambos.*

*Filocleón: Pero, querido, el asunto es claro. Pues grita por sí mismo.*

Detengámonos en el primer verso en el sintagma "ni con lo común, conmigo". La aseveración de Filocleón, merced a la yuxtaposición de los dos términos, *tô koinô / emoi*, traduciría en cierta manera el sentimiento del ateniense corriente de que no sólo participaba de lo común, sino también, que era indisoluble como individuo de este concepto. Se advierten, entonces, notables diferencias entre el episodio del joven en *Asambleístas* (cf. pp. 61 y ss. del presente trabajo) en el que según apuntáramos antes, interpretamos un esbozo de "libertad negativa" en Aristófanes, con el reclamo del joven, -casi como individuo, nos atreveríamos a decir-, en lo referente a su libertad de elección en la esfera privada y Filocleón, donde no hay ninguna conciencia individual.

¿Cuál es la naturaleza real de la magistratura judicial (*arkhé*)? ¿Se trata, acaso, de un poder? Los textos parecen indicar lo contrario: no se trata de un poder ni en el sentido dialógico arendtiano, ni tampoco, simplemente, en el de la presión del más fuerte sobre el más débil, sino que está más cercano al engaño y al solapamiento de quienes son los verdaderos detentadores del poder político: los demagogos. Vemos, entonces,

<sup>58</sup> [BΔ.] εἶθ' ἱεροσουλῆσας φέρεις; / [ΦΙ.] ἀφ' Ἑστίας ἀρχόμενος ἐπιτρίψω τινά. / ἀλλ' εἰσαγ' ἀνύσας, ὡς ἐγὼ τιμᾶν βλέπω. / [...] / [ΦΙ.] κάλει νυν. / [BΔ.] ἐς κόρακας. ὡς ἄχθομαι. / ὅτι 'πελαθόμεν τούς καδίσκους ἐκφέρειν.

en el parlamento de Bdelicleón que este define las magistraturas como *douleía*, esclavitud:

[ΒΔ.] οὐ γὰρ μεγάλη δουλεία 'στὶν τούτους μὲν ἅπαντας ἐν  
 ἀρχαῖς  
 αὐτούς τ' εἶναι καὶ τοὺς κόλακας τοὺς τούτων μισθο-  
 φοροῦντας;  
 σοὶ δ' ἦν τις δῶ τοὺς τρεῖς ὀβολούς, ἀγαπᾶς, οὓς αὐτὸς  
 ἐλαύνων  
 καὶ πεζομαχῶν καὶ πολιορκῶν ἐκτήσω πολλὰ πονήσας.  
 (Avispas 682-5)

*Pues, ¿no es una gran esclavitud [ver] que todos estos están con sus magistraturas y a los aduladores, que les llevan el jornal? Y tú te pones contentísimo si alguien te da los tres óbolos, que tú mismo ganabas remando, luchando como soldado, asediando, después de haber trabajado mucho.*

Para coronar esta definición, ya casi al final de la obra, Filocleón, supuestamente, recuperado de su manía, declara que es el comienzo de la danza, ante lo cual, en un aparte, un sirviente, señala en 1486: “Qui-zás, mejor dicho, es el comienzo de una manía (*manías arkhé*)”.<sup>59</sup> Esta última aseveración sugiere la idea de cierta circularidad viciosa, un eterno retorno de la locura de Filocleón: la danza será su nueva locura (*manía*), pero también, la danza será su nueva magistratura, su nuevo poder (*arkhé*). Y esta idea de circularidad asfixiante desemboca en otra verdad no menos patética: la embriaguez del poder, frente a la cual, no hay escapatoria.

El comienzo de esta danza frenética, que coincide con el final de la comedia, simboliza también la anulación del *lógos* que es tanto medio de expresión de lo político, cuanto medio natural de expresión de la comedia. Parecería, entonces, que la resolución del conflicto sobre el poder y la violencia por este generada estuviera fuera de los límites de la comedia como texto.<sup>60</sup>

<sup>59</sup> [ΦΙ.] [...] καὶ δὴ γὰρ σχήματος ἀρχή- / [ΞΑ.] μᾶλλον δέ γ' ἴσως μανίας ἀρχή. (Avispas 1485-6).

<sup>60</sup> Para otra interpretación Cf. CRANE (1997:223), quien sugiere: “If the textuality of comic discourse mocks itself, it mocks the reader as well, for the ending of the play forever ex-

Respecto de las soluciones posibles al poder de los jueces y sus vínculos con la violencia y el poder político, en el juicio al perro de *Avispás* se advierte el pasaje de un tribunal democrático con un jurado masivo a una corte doméstica y "monárquica".<sup>61</sup> Los vicios de una y otra le son presentados al auditorio que puede optar entre ellos por lo que quiera. Y, respecto de los espacios representados en escena, en *Avispás in fine* se advierte el cambio de la corte judicial al simposio donde se cuentan fábulas y se bebe en demasía, el tránsito de un ámbito democrático a uno aristocrático. En ambos se desarrolla la violencia, sólo que en el segundo se la menciona como *hýbris*, que hace hincapié en el daño a la *timé*, al honor de la víctima.<sup>62</sup> De acuerdo con lo que Aristófanes deja traslucir, ambos sistemas políticos poseen defectos insubsanables: ¿no será que la violencia forma parte de la *physis* humana? El hombre no puede salir de su estado de naturaleza, del estado de guerra de todos contra todos – para decirlo en términos hobbesianos –, si no cambia su natural. Pero esto es muy dificultoso, según lo expresa el Coro de avispas mismo, en

cludes us from the joyful and wild resolution in which the original audience partook. Where the literary texts of Greece strove to reproduce themselves so that they could live forever within the Panhellenic canon, Aristophanes concludes *Wasps* with the ultimate transgression, effacing the medium and rejecting the reading public at the climatic moment of the play".

<sup>61</sup> BOWIE (1993:100-1) destaca que la corte doméstica de Bdelicleón otorga a los atenienses una visión de una de las alternativas posibles al sistema legal que poseen, el cual otorga a muchos ciudadanos la posibilidad de tomar parte en la administración de la ley y de ser juzgados por un amplio grupo de pares. Si el sistema presente, como de hecho Filocleón lo representa, puede verse como una especie de tiranía de las masas, uno debería preguntarse si no es mejor que la alternativa de Filocleón. Aristófanes no aporta una solución: los vicios de la justicia democrática y tiránica como fines opuestos del espectro judicial le son presentados a la audiencia que puede hacer con ellos lo que quiera. Bdelicleón no ofrece propuestas constructivas. Creemos, por el contrario, que la alternativa de Bdelicleón no es tan poco constructiva como opina Bowie, pues, en definitiva, este juez 'monárquico' y de corte doméstica que termina siendo Filocleón, a pesar de su perplejidad, termina absolviendo al acusado. La corte monárquica resulta, en definitiva, más benévola para con el reo que la democrática. Por otra parte, teniendo en cuenta el *usus auctoris*, en varios pasajes, Aristófanes menciona la realeza *basiléia* con rasgos positivos. Cf. DAVIE (1979): no creemos, sin embargo, que el comediógrafo esté promoviendo una vuelta a la monarquía con un rey con facultades judiciales, pero, tal vez, un jurado, aunque colegiado, no de *amateurs*, sino con cierta especialización.

<sup>62</sup> TODD (1979:270) y COHEN (1995:161). MURRAY (1990:140) destaca fundamentalmente respecto de la ley de *hýbris* la intención de causar vergüenza (*aischýne*) y la consecuente pérdida del honor (*timé*). Cf. *hýbris* en *Avispás* 1303, 1319 y 1341.

muy dificultoso, según lo expresa el Coro de avispas mismo, en 1457: "Pues es difícil apartarse de la naturaleza"<sup>63</sup> que uno siempre tiene".

A modo de ejemplo, veamos qué sucede en *Asambleístas* cuando se confía a las mujeres el gobierno del Estado (*arkhé*). Dejando de lado la vis cómica, la preocupación principal de Blépiro ante el advenimiento al poder de las mujeres es que los vayan a constreñir por la fuerza (*anan-kázein pròs bían*), lo cual da a entender que el que toma las riendas del poder es el que puede ejercer la violencia legítimamente. Respecto de esta violencia ejercida por quien tiene la *arkhé* señala unos versos más adelante: "Por la fuerza es lo más terrible".<sup>64</sup>

Algunos críticos han querido ver "que para la ciudad de Atenas 'política' significa *lógos* y *prâxis*, síntesis y superación de las oposiciones económicas y sociales y de la violencia que estas provocan".<sup>65</sup> Creemos que Aristófanes pone de manifiesto en sus comedias justamente lo contrario: el *lógos* no logra superar la violencia ínsita en la sociedad, sino que, en muchos casos, es vehículo de expresión de la *bía*. El poder político, dotado del *lógos politikón*, posee cierto carácter demoníaco:<sup>66</sup> posee la violencia física legitimada bajo el nombre de *nómos*.<sup>67</sup>

<sup>63</sup> Cf. WINKLER (1990:196-7) en que se señala que en el ámbito de la comedia y de la oratoria *phýsis* podía ser utilizado no para nombrar un común denominador que cada uno debe obedecer, sino más bien "*one's own innegotiable bent*", la inclinación innegociable de cada uno. Así interpreta el pasaje citado de la siguiente forma: "*es difícil para cualquier hombre apartarse de su naturaleza individual, cualquiera sea esta.*"

<sup>64</sup> *Asambleístas* 471: Τὸ πρὸς βίαν δεινότατον.

<sup>65</sup> PAPARIZOS (1995:115).

<sup>66</sup> LOEWENSTEIN (1957:28-9).

<sup>67</sup> Cf. *infra Asambleístas* 1019-20 comentados en p. 61 de este trabajo. Disentimos con PAPARIZOS (1995:115) pues considera que la concepción de soberanía ateniense difiere de la moderna en cuanto a los modos de aplicación y de ejercicio de la soberanía para llegar a la concepción del Estado weberiano: "entendemos por Estado una empresa de carácter institucional cuando y en tanto que su dirección administrativa reivindique con éxito el monopolio de la fuerza física violenta". En Atenas no había un monopolio de la fuerza física violenta –véase, por ejemplo, el caso del adulterio en que se permitía al marido agraviado hacer justicia por mano propia (comentado entre otros en COHEN, 1995)– pero esto no impide afirmar que el poder político no ejerciera sin tapujos y exitosamente la fuerza física violenta, bien que, desde ya, no a partir de una situación de *imperium* absoluto sobre ella.



### 2.3. *La violencia reflejada en ciertas políticas emprendidas por el gobierno democrático*

#### 2.3.a. *El bloqueo de Mégara*

El decreto de Mégara dictado por Pericles impedía a los megarenses anclar en puertos atenienses y comerciar. El asunto de Mégara es considerado como una de las causas de la guerra del Peloponeso en *Acarnienses* 520-30. Se le critica a la política periclea las violentas medidas tomadas ante las desavenencias con Mégara, por cuestiones fútiles, dentro de las cuales Mac Dowell<sup>68</sup> cree ver una conexión con Tucídides 1.139.2 en donde se menciona como una de las causas de la negativa ateniense a levantar la medida el hecho de que los megarenses habían sido acusados por los atenienses de recibir esclavos fugitivos.

Respecto de Mégara, se re toma la cuestión no ya desde el punto de vista del decreto sino de los efectos que la guerra ha producido en los megarenses: el principal es el hambre. El megarense, acuciado por el hambre, acude al mercado de Diceópolis a vender lo único que tiene, sus dos hijas.

#### 2.3.b. *El hambre melia*

Detengámonos un instante en la referencia de Pisetero (*Aves* 186) al hambre melia:

ὥστ' ἄρξετ' ἀνθρώπων μὲν ὥσπερ παρνόπων,  
τοὺς δ' αὖ θεοὺς ἀπολεῖτε λιμῶ Μηλίῳ.

*De modo que gobernéis sobre los hombres como sobre las langostas y mataréis a los dioses con un hambre melia.*

Melos es una isla doria que dos años antes de la representación de *Aves*, esto es, a fines del 416, había sido asediada por los atenienses (Tucídides, 84.116) y forzada a capitular por hambre. Disentimos con Dunbar<sup>69</sup> quien desestima absolutamente la referencia al asedio ateniense de

<sup>68</sup> (1995:65).

<sup>69</sup> (1997:ad loc.) "Aristophanes' casual reference here to any unease does not suggest that Aristophanes or his audience felt any unease, a year and a half later, about the ruthless

la isla y, en consonancia con ello, la posibilidad de una crítica velada por parte de Aristófanes a la actitud del imperialismo ateniense.

Fuentes posteriores asocian la masacre de Melos con Alcibiades, destacando el trato brutal de este para con los melios: proponer la muerte de todos los hombres en edad militar, tomar una cautiva como amante y tener un hijo con ella. Estos dos episodios, reseñados en Andócides y Plutarco,<sup>70</sup> señalan, también, que fue considerado un escándalo por los detractores de Alcibiades. Al respecto, de importancia suma resulta la sugerencia de MEIGGS (1972:231) que conecta la brutalidad de Alcibiades con la negativa de Melos, unos años antes, en 425, a pagar un tributo de quince talentos, cuando Alcibiades era posiblemente uno de los *táktai*, 'asesores de tributo'.

Este último punto, la exigencia del tributo, constituye, en efecto, una de las críticas de Aristófanes a la actitud imperialista ateniense. En *Avispas* 669-71, Bdclicleón denuncia el imperialismo ateniense en los siguientes términos: "Y estos [los demagogos] reciben sobornos de las ciudades aliadas, amenazándolos y asustándolos con esto: 'Me daréis el tributo o, tronando, destruiré vuestra ciudad'".<sup>71</sup> Por otra parte, en la misma comedia donde aparece la alusión al hambre melia, la estrategia de Pistetero consiste en impedir que pase al Olimpo el humo de los sacrificios de los mortales, si los dioses no pagan a las aves el tributo.<sup>72</sup>

Lejos, entonces, de una referencia casual e inocente, el *limòs mélios* nos conecta, por lo menos,<sup>73</sup> con tres cuestiones: la exigencia de paga del tributo, el trato brutal para con las ciudades aliadas, y Alcibiades. Respecto de este último y sus relaciones con Melos, es posible hallar ecos cómicos en el *diamerízoimi* 'yo entraría entre las piernas' de *Aves* 669, en

*Athenian siege and subsequent destruction of the people of Melos, an island of the Sporades group which had initially remained neutral in the war until provoked into open hostility by Athenian plundering raids*" (La bastardilla es nuestra).

<sup>70</sup> Andócides, *Contra Alcibiades* 4.22-23; Plutarco, *Alcibiades* 16.5-6.

<sup>71</sup> κἄθ' οὗτοι μὲν δωροδοκοῦσιν κατὰ πενήκοντα τάλαντα / ἀπὸ τῶν πόλεων ἐπαπειλοῦντες τοιαυτὴ κἀναφοβοῦντες; / "δῶσετε τὸν φόρον. ἢ βροντήσας τὴν πόλιν ὑμῶν ἀνα- / τρέψω."

<sup>72</sup> ἦν μὴ φόρον φέρωσιν ὑμῖν οἱ θεοί. / διὰ τῆς πόλεως τῆς ἀλλοτρίας καὶ τοῦ χάους / τῶν μηρίων τὴν κῆσαν οὐ διαφρήσετε. (*Si los dioses no os traen el tributo, no dejaréis pasar a través de la ciudad extranjera y del aire el aroma de los muslos*), *Aves* 191-3.

<sup>73</sup> Señalamos que el *limòs mélios* está vinculado 'por lo menos' con las tres referencias mentadas, puesto que existe otra no desarrollada en este trabajo, cual es la relación de Melos con el ateísmo y la impiedad. Para esta última cuestión, cf. ROMER (1994).

el parlamento de Pisetero: "Acaso sabes que yo, con agrado, entraría entre las piernas de esta".<sup>74</sup> Este *diamerízoimi*, pronunciado a la manera de Alcibiades, quien confundía la *rho* con la *lambda*,<sup>75</sup> en el momento de la representación teatral, como sugiere Vickers,<sup>76</sup> sonaría *diamélízoimi*. Enlazada quedaría, entonces, esta referencia erótica con el tema de Melos a través de la pronunciación defectuosa *more Alcibiadis* y las andanzas de este general con la cautiva melia.

### 2.3.c. La opresión de las ciudades aliadas

Una de las innumerables críticas de nuestro comediógrafo dirigidas al demagogo Cleón apunta a la política exterior emprendida por este. Se lo responsabiliza, entre otras cosas, de aumentar el tributo de las ciudades aliadas<sup>77</sup> y de la opresión de las mismas o de los extranjeros.<sup>78</sup> Más allá de las cuestiones de índole personal que haya podido tener Aristófanes con Cleón, existe en aras a la 'veracidad' de estas opiniones una coincidencia con Tucídides 3.36-40 quien narra el cruel tratamiento del demagogo para con el pueblo de Mitilene y de los afanes imperialistas que a Cleón se le atribuyen.

Cleón es acusado de aumentar los tributos para poder acaparar en su interés personal mayores riquezas y para tener así al pueblo, a sus pies, constreñido por la necesidad, mediante la *misthophoria*:

[ΑΛ.] Οὐχ ἵνα γ' ἄρξῃ μὰ Δί' Ἀρκαδίας προνοούμενος,  
ἀλλ' ἵνα μάλλον  
σὺ μὲν ἀρπάξης καὶ δωροδοκῆς παρὰ τῶν πόλεων, ὁ δὲ  
δῆμος  
ὑπὸ τοῦ πολέμου καὶ τῆς ὀμίχλης ἅ πανουργεῖς μὴ  
καθορᾷ σου.  
ἀλλ' ὑπ' ἀνάγκης ἅμα καὶ χρεῖας καὶ μισθοῦ πρὸς σε  
κεχῆνη.

(vv. 801-4)

<sup>74</sup> [...] Ἄρα γ' οἶσθ' ὅτι / ἐγὼ διαμηρίζοιμι' ἂν αὐτὴν ἠδέως; (Aves 668-9).

<sup>75</sup> La confusión de Alcibiades de *rho* por *lambda* ya había sido parodiada por Aristófanes en comedias anteriores. Cf., por ejemplo, *Avispas* 45, 592, 683 y 1033.

<sup>76</sup> VICKERS (1997:176).

<sup>77</sup> *Caballeros* 313; 438-9; 802; 834-5; 930-3.

<sup>78</sup> *id.* 1319; 1408.

*CHORICERO: No planeaste [aumentar las cargas tributarias] para que [Demos] gobierne la Arcadia, por Zeus, sino para que tú, por un lado, pudieras agarrar más y aceptar sobornos de las ciudades [aliadas] y, por el otro, que el pueblo por la guerra y la niebla no te tenga en la mira con respecto a lo que maquinás, sino que por la fuerza y por la necesidad y por el jornal se quede boquiabierto ante ti.*

En este caso se mencionan diferentes aspectos de la violencia: por un lado, no sólo la ejercida sobre las ciudades aliadas, sino también el robo a través del verbo *harpázein* y el soborno *dorodokêin*, por otro, la provocada por razones de índole económica, el hambre y la pobreza del *dêmos* genera la posibilidad de ser objeto de violencia y de constreñimiento ante la expectativa de un jornal, *misthós*.

Por otra parte, en *Aves* 1430-2 el sicofante es vilipendiado por haber calumniado en su juventud a los extranjeros.<sup>79</sup>

### 3. LA POBREZA Y SUS VINCULACIONES CON LA VIOLENCIA

A propósito de *Avispas* hemos hecho ya mención del vínculo entre pobreza y violencia. Habíamos señalado que la indigencia llevaba a muchos ciudadanos a ejercer la magistratura judicial sólo ante la expectativa de recibir un jornal (*misthós*) para cubrir las necesidades de sustento diarias. Nos referimos también a la venalidad de los jueces y a su afán por condenar a los acusados.

Ciertos críticos han intentado hallar una relación de causalidad entre la pobreza y la presencia de crímenes y delitos varios. Sostiene DAVID (1984) que las dos últimas comedias, *Asambleístas* y *Riqueza*, contienen pruebas de la existencia de ladrones y de la dimensión del fenómeno en la sociedad ateniense del siglo IV. Notable, sin duda, resulta que muchas referencias aludan a ladrones de vestimentas (*Asambleístas* 668; 565), pero los hay de todo tipo: ladrones de templos, rateros, etcétera.<sup>80</sup> De

<sup>79</sup> [ΠΙ.] [...] Εἰπέ μοι. / νεανίας ὦν συκοφαντεῖς τοὺς ξένους; (*Dime, siendo muchacho, ¿no calumniaste a los extranjeros?*).

<sup>80</sup> Cf., por ejemplo, *Riqueza* 30-1; 165; 204-6; 357-8 y *Asambleístas* 661.

todas formas, nos parece hiperbólico advertir en Aristófanes un vínculo de causalidad entre pobreza y violencia.<sup>81</sup> Si consideramos el *corpus* global, parecería que el énfasis recae, más bien, en lo que llamaríamos hoy 'ladrones de guante blanco': los demagogos como Cleón, los sicofantes o delatores en causas judiciales, los *rhétores* o políticos.

Lo que sí puede sostenerse es que la relación de la pobreza con la continuación de las actividades bélicas ocupa un lugar destacado en el pensamiento aristofánico. Así es como en *Asambleístas* 197-8 Praxágora declara: "Es necesario echar las naves. Al pobre le parece bien, pero a los ricos y los campesinos no".<sup>82</sup> La perspectiva de cobrar un jornal al actuar como remero hace al pobre más proclive a la guerra. Por otra parte, otras fuentes, amén del propio Aristófanes,<sup>83</sup> subrayan que son los campesinos y los ricos, no así los pobres, quienes se ven más perjudicados por la guerra.<sup>84</sup>

En consonancia con esta proclividad a la guerra de los pobres, *Riqueza* 203 subraya la cobardía del rico (*deilótaton est' ho ploútos*): "El rico es lo más cobarde" [para la guerra, se entiende] y, en el agón entre Pobreza y Cremilo, Pobreza señala que hace mejores a los hombres en cuerpo y espíritu (*Riqueza* 559). Cabe notar también en relación con los ricos un tipo de violencia característica: la *hýbris* o su verbo cognado *hybrizein*, los cuales hacen referencia ya a un tipo de violencia verbal, ya física.<sup>85</sup> Es así como en *Riqueza* 564, Pobreza aduce:

[ΠΕ] [...] σφῶν κἀναδιδάξω

ὅτι κοσμιότης οἰκεῖ μετ' ἔμοῦ, τοῦ Πλούτου δ' ἐστὶν ὑβρίζειν.

<sup>81</sup> El nexo de causalidad pobreza-delinuencia nos parece excesivo para aplicar a Aristófanes, no así a cierta literatura contemporánea o apenas posterior al autor. Cf. Platón, *República* 552 d; *Leyes* 679b; Aristóteles, *Política* 1265b11, 1320a ss.

<sup>82</sup> Ναῦς δεῖ κατέλκειν. τῶ πένητι μὲν δοκεῖ, / τοῖς πλουσίοις δὲ καὶ γεωργοῖς οὐ δοκεῖ.

<sup>83</sup> Cf. *Acarnienses*, *passim*.

<sup>84</sup> Cf. Pseudo-Jenofonte, *República de los atenienses* 2.14.5 -15.1: νῦν δὲ οἱ γεωργοῦντες καὶ οἱ πλούσιοι Ἀθηναίων ὑπέρχονται τοὺς πολεμίους μᾶλλον. ὁ δὲ δῆμος, ἅτε εὖ εἰδώς ὅτι οὐδὲν τῶν σφῶν ἐμπρήσουσιν οὐδὲ τεμοῦσιν. ἀδεῶς ζῆ καὶ οὐχ ὑπερχόμενος αὐτούς. ("Pero ahora, de los atenienses, más bien, los campesinos y los ricos se hacen cargo de los enemigos, mientras que el pueblo, como sabe bien que nada de lo suyo van a quemar ni arrasar, vive sin temor y no haciéndose cargo de estos.")

<sup>85</sup> Cf. OBER (1989:208). Para un comentario detallado de la imagen popular de los ricos, Cf. DOVER (1994).

*En cambio, les voy a mostrar que el decoro [kosmiótes] vive conmigo, en cambio, el ultrajar [hybrízein]<sup>86</sup> es propio de Riqueza.*

En lo que a la pobreza respecta, el *corpus* aristofánico parecería más bien destacar un tipo de violencia producida por las fisuras del sistema mismo, basado, como sabemos, en una gran desigualdad socioeconómica. Entre estos aspectos se destaca el hambre, el hacinamiento, la suciedad, los piojos, las pulgas, y la escasez de vestimentas:

[ΧΡ.] Σὺ γὰρ ἂν πορίσαι τί δύναι' ἀγαθὸν πλὴν φώδων ἐκ βαλανείου

καὶ παιδαρίων ὑποπεινῶντων καὶ γραϊδίῳ κολοσυρτόν;  
Φθειρῶν τ' ἀριθμὸν καὶ κωνώπων καὶ ψυλλῶν οὐδὲ λέγω σοὶ  
ὑπὸ τοῦ πλήθους, αἱ βομβοῦσαι περὶ τὴν κεφαλὴν ἀνιῶσιν.  
ἐπεγείρουσαι καὶ φράζουσαι: "Πεινήσεις· ἀλλ' ἐπανίστω."  
Πρὸς δέ γε τούτοις ἀνθ' ἱματίου μὲν ἔχειν ῥάκος· ἀντὶ δὲ κλίνης  
στιβάδα σχοίνων κόρεων μεστήν, ἢ τοὺς εὐδοντας ἐγείρει·  
καὶ φορμὸν ἔχειν ἀντὶ τάπητος σαπρόν· ἀντὶ δὲ προσκε-  
φαλαίου

λίθον εὐμεγέθη πρὸς τῇ κεφαλῇ· σιτεῖσθαι δ' ἀντὶ μὲν ἄρτων  
μαλάχης πτόρθους, ἀντὶ δὲ μάζης φυλλεῖ' ἰσχνῶν ῥαφανίδων.  
ἀντὶ δὲ θράνου στάμνου κεφαλὴν κατεαγότος, ἀντὶ δὲ μάκτρας  
πιθάκνης πλευρὰν ἐρρωγυῖαν καὶ ταύτην·

(*Riqueza* 534-46)

*CREMILO (A POBREZA):* Porque tú, ¿qué bien podrías ofrecer salvo quemaduras por el baño y griterío de niños hambrientos y de viejitas y ni siquiera te digo el número de pulgas y de mosquitos y de arañas que por su cantidad nos molestan, haciendo ruidos alrededor de la cabeza, despertándonos y diciendo: "Vas a tener hambre, ¡ilevántate! Además de esto, en lugar de vestido, tener

<sup>86</sup> Justificamos esta traducción de *hybrízein* como transitivo, ya sea con las acepciones de 'ultrajar, maltratar, insultar', ya en sentido legal de 'ultrajar físicamente' -Cf. LIDDELL & SCOTT (1989)- sobre la base de que, luego, *Cremilo* refuta, irónicamente, en los siguientes términos: "Sin duda, es cosa de modestia el robar y perforar muros." (*Riqueza* 565). *Cremilo*, nos parece, interpreta *hybrízein* no como intransitivo con el sentido de 'excederse' como cualidad del rico, sino, por la forma en que responde, con una acepción que traduce, adjudicándose la ahora a los pobres, de alguna manera, la violencia perpetrada por los ricos.

*harapos, en lugar de cama, un lecho de juncos, lleno de chinches que despierta a los que duermen. Tener una tela tosca podrida en lugar de almohada. En lugar de almohada, una piedra bien grande sobre la cabeza. Comer, en lugar de panes, brotes de malva. En lugar de galletas, hojitas magras de rabanitos. En lugar de banco, una cabeza de vasija rota; en lugar de mortero, un costado de jarra partido.*

En este sentido, es el sistema mismo el que genera, con su extrema desigualdad, violencia sobre los que viven en una situación de indigencia, y no a la inversa, esto es, que los indigentes incurran en conductas antisistémicas.

## CONCLUSIONES

A modo de conclusión, podemos afirmar que, de acuerdo con la descripción aristofánica, la Atenas clásica era una sociedad eminentemente violenta.

El primer eje de análisis planteado, la violencia en el lenguaje, nos permitió comprobar que el *lógos*, lejos de ser una alternativa viable a la resolución de conflictos frente a la violencia, era un medio más de manifestación de esta última. Por otra parte, análogos resultados hallamos en el caso del estudio de la *peithó*: advertimos que la persuasión era un medio deseable y eficaz sólo en el contexto de la utopía de *Aves*, puesto que en el otro ejemplo era, como el *lógos*, fácilmente asimilable a la *bía*. Utopía o no, *Aves* planteaba una alternativa a la fuerza física violenta, amén de muestras precisas en lo que al poder en relación con otras potencias respecta, -i.e. al poder entendido como *dúnamis*-: este no sólo debe ser legítimo, sino que debe basar sus exigencias, en lo que a otras ciudades menos poderosas respecta, en reclamos justos.

El segundo eje de análisis, la violencia en los hechos y prácticas democráticas, nos permitió apreciar, por un lado, un sistema judicial, absolutamente inicuo, en el que la violencia imperaba en las formas más variadas. La corte judicial democrática constituía un lugar de vindicación de las desigualdades socioeconómicas. El sistema acusatorio, con el *ho*

*boulómenos* como verdadero agente de la democracia ateniense<sup>87</sup>, es descrito bajo la lente, no del ejercicio regular de un derecho, sino del ejercicio abusivo del mentado derecho. La ley aparece dissociada de la idea de justicia y legitima la violencia en terrenos que exceden su esfera de competencia, como la esfera eminentemente privada de elegir una pareja. Señalamos en este caso, la presencia de ciertos indicios que permitirían pensar en una aspiración *in nuce* hacia las "libertades negativas" de no interferencia estatal en los asuntos eminentemente privados.

Respecto del poder (como *krátos*), destacamos a propósito de *Acar-nienses*, nunca se ha de constituir como tal en la medida en que sea a través de la violencia el supuesto acto de creación del poder. En este sentido, señalamos que nuestro comediógrafo compartía en esta cuestión la ideología cívica ateniense hegemónica en lo que hace al poder como el resultado del consenso y no de un acto de violencia.

Por otra parte, en cuanto al poder (*arkhé*) del que era investido cada ciudadano, entendido como *árkhein*, 'ejercer una magistratura', se advirtió para el caso de la magistratura judicial que no es tal, sino que aparece definido como *douleía*, 'esclavitud'. Las alternativas al jurado de masas, propio del sistema democrático ateniense, que presenta Aristófanes, dejan, por cierto, de ser muy alentadoras: en el ámbito aristocrático también impera la violencia.

Respecto de la pobreza, destacamos que el *corpus* aristofánico, en especial las dos últimas comedias conservadas, parecen destacar la violencia del sistema político sobre aquellos que viven en estado de pobreza y no a la inversa, i.e., que los indigentes incurran en conductas antisistémicas.

Insistimos con una pregunta formulada anteriormente: ¿No será que la violencia forma parte de la *phýsis* humana? Y el hombre, tal como lo expresa el Coro de Avispas, "Es difícil apartarse de la naturaleza que uno tiene". Aristófanes no pretende dar soluciones contundentes a la cuestión de la política y la violencia: presenta las problemáticas en escena, ante los ojos de su auditorio. Nos corresponde a nosotros, lectores-espectadores, si realmente somos *dexioí*, 'diestros', repensar el asunto e

<sup>87</sup> Cf. nota 33.



intentar arribar a una solución. No habiendo, por el momento, más que decir, y, habiéndome excedido en el número de páginas convenido, decidimos disolver el *lógos* en una danza semejante a la de Filocleón.

## BIBLIOGRAFÍA

- ARENDRT, H. (1958) *La condición humana*, Barcelona (1996<sup>2</sup>).
- (1968) "Sobre la violencia" en *Crisis de la República*, Madrid, 1999, pp. 110-86.
- BENJAMIN, W. (1969) *Para una crítica de la violencia*, Buenos Aires (1995).
- BOWIE, A. M. (1993) *Myth, Ritual and Comedy*, Cambridge.
- COHEN, D. (1995) *Law, Violence and Community in Classical Athens*, Cambridge.
- COSCOLLA, M. J. (1999a) "Thémis versus Dike en Aristófanes", *Argos*, 22, pp. 51-68.
- (1999b) "Acción, Discurso y Realidad en *Acarnienses* de Aristófanes", *Actas de las X Jornadas de Estudios Clásicos*, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, pp. 47-56.
- COULON, V. – VAN DAELE, H. (1967) *Aristophane, Les Acharniens, Les Chevaliers, Les Nuées*, vol. I, Paris.
- CRANE, G. (1997) "Oikos and Agora. Mapping the Polis in Aristophanes' *Wasps*", en DOBROV, G. W. (ed.) *The City as Comedy: Society and Representation in Athenian Drama*, Chapel Hill, pp. 198-229.
- DAVID, E. (1984) "Aristophanes and the Athenian Society of the early Fourth Century B.C.", *Mnemosyne*, pp. 1-46.
- DAVIE, J. N. (1979) "Herodotus and Aristophanes on Monarchy", *G&R*, 26, pp. 160-168.
- DEGANI, E. (1987) "Insulto ed escrologia in Aristofane", *Dioniso*, 57, pp. 31-48.
- DÍAZ DE CERIO DÍEZ (1997) "Modalidad y estructura del adjetivo verbal en -τέος en Aristófanes", en LÓPEZ EIRE, A. (ed.) *Sociedad, Política y Literatura. Comedia griega antigua. Actas del I Congreso Internacional* (Salamanca, 1996), Salamanca, pp. 249-63.
- DOVER, K. J. (1968) *Aristophanes Clouds*. Ed. with Introduction and Com-

- mentary by K. J. Dover, Oxford (1989<sup>2</sup>).
- (1994) *Greek Popular Morality in the time of Plato and Aristotle*, Indianapolis.
- DUNBAR, N. (1995) *Aristophanes Birds*. Ed. with Introduction and Commentary by N. Dunbar, Oxford (1997<sup>2</sup>).
- EDMUNDS, L. (1980) "Aristophanes' *Acharnians*", *YCS*, 26, pp.1-141.
- FINLEY (1984) "La libertad del ciudadano en el mundo griego", *La Grecia Antigua. Economía y Sociedad*, Barcelona, 103-23.
- FOXHALL, L. – LEWIS, A. D. E. (1996) *Greek Law in its Political Setting. Justifications not Justice*, Oxford.
- HANSEN, M. H. (1993) *La démocratie Grecque à l'époque de Demosthène. Structure, principes et idéologie*, Paris.
- HEATH, M. (1997) "Aristophanes and the Discourse of Politics" en DOBROV, G. (ed.) *The City as Comedy. Society and Representation in Athenian Drama*, Chapel Hill, pp. 230-49.
- HERMAN, G. (1994) "How violent was Athenian Society?" en *Ritual, Finance, Politics. Athenian democratic accounts presented to David Lewis*, Oxford, pp. 99-117.
- HUBBARD, T. (1991) *The Mask of Comedy. Aristophanes and the intertextual parabasis*, Ithaca.
- LOEWENSTEIN, K. (1957) *Teoría de la constitución*, Barcelona.
- LONGO, O. (1987) "Società, economia e politica in Aristofane", *Dioniso*, 57, pp. 111-33.
- LÓPEZ FÉREZ, J. A. (1997) "Nómos chez Aristophane" en THIERY, P. – MENU, M. (eds.) *Aristophane: la langue, la scène, la cité*, Bari, pp. 379-395.
- LIDDELL, H. G. – SCOTT, R. (1968) *A Greek-English Lexicon*, Oxford (1989<sup>15</sup>).
- MAC DOWELL, D. (1971) *Aristophanes' Wasps*, Oxford.
- (1995) *Aristophanes and Athens. An introduction to the plays*, Oxford.
- MEIGGS, R. (1972) *The Athenian Empire*, Oxford.
- MURRAY, O. (1990) "The Solonian law of *hybris*" en CARTLEDGE-MILETT-TODD (eds) *Essays in Athenian Law, Politics and Society*, Cambridge, pp. 140-5.
- OBBER, J. (1989) *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, Ideology*

- and the Power of People, Princeton.
- (1994) "Civic Ideology and Counterhegemonic Discourse: Thucydides on the Sicilian Debate" en BOEGEHOLD, A. – SCAFURO, A. (eds.) *Athenian Identity and Civic Ideology*, Baltimore, pp. 102-26.
- O'REGAN, D. E. (1992) *Rhetoric, Comedy and the Violence of Language in Aristophanes' Clouds*, New York.
- PAPARIZOS, A. (1995) "Lógos et violence en tant que principes de la politique et la démocratie des Athéniens", *Minerva*, 9, pp. 97-116.
- RIU, X. (1995) "Gli insulti alla polis nella parabasi degli *Acarnesi*", *QUCC*, 50.2, pp. 59-70.
- ROMER, F. E. (1994) "Atheism, Impiety and the *limos melios* in Aristophanes' *Birds*", *AJPh*, 115, pp. 351ss.
- ROTHWELL, K. S. (1990) *Politics and Persuasion in Aristophanes' 'Ecclesiazusae'*, *Mnemosyne*, pp. 1-116.
- SAÏD, S. (1979) "L'Assemblée des femmes: les femmes, l'économie et la politique" en *Aristophane, les femmes et la cité*, *Cahiers de Fontenay*, 17, pp. 71-101.
- SOMMERSTEIN, A. H. (1998) *Aristophanes' Acharnians*, ed. with translation and notes by A. H. Sommertein, Warminster.
- (1998) *Aristophanes. Ecclesiazusae*, Warminster.
- STRAUSS, B. (1986) *Athens after the Peloponnesian War. Class, Faction and Policy, 403-386 B.C.*, Ithaca, N.Y.
- TODD, S. C. (1993) *The shape of Athenian law*, Oxford.
- USSHER, R. G. (1973) *Aristophanes Ecclesiazusae*, Oxford.
- VICKERS, M. (1997) *Pericles on Stage. Political Comedy in Aristophanes' Early Plays*, Austin.
- WINKLER, J. (1990) "Laying down the law: the oversight of mens' sexual behaviour in Classical Athens" en HALPERIN-WINKLER-ZEITLIN (eds.) *Before sexuality. The construction of the erotic experience in the Ancient Greek World*, Princeton, pp. 171-207.