

**Dos caras de la relación entre lo político y lo sagrado en Atenas:
El ostracismo y el *logos epitáphios***

**Two sides of the relationship between politics and the sacred in Athens:
Ostracism and *logos epitaphios***

Hernán Borisonik (Conicet / UBA / IIGG)¹
Buenos Aires, Argentina
hborisonik@sociales.uba.ar

Recibido el 4 de julio del 2011
Aceptado el 25 de mayo del 2012

Resumen:

El presente artículo intenta arrojar luz sobre dos formas fundamentales que ha tomado la relación entre política y sacralidad en la Antigua Grecia: el ostracismo y el *logos epitáphios*. A través del análisis de ambas acciones (y prestando especial atención al análisis aristotélico sobre ellas), se presentarán algunas de las características principales que tal vínculo manifestó en el contexto de la Atenas democrática. Con ello, se busca contribuir al estudio del fuerte peso que porta el complejo *político-sagrado* en el paradigma occidental.

Palabras clave:

Ostracismo – *Logos epitáphios* – Aristóteles.

Abstract:

The aim of this article is to explore two fundamental forms that had taken the relation between politics and sacredness in the Ancient Greece: the ostracism and the *logos epitáphios*. Throughout the analysis of both actions (and paying particular attention to the Aristotelian analysis on them), we will present some of the principal characteristics that such bond demonstrated in the context of the democratic Athens. By doing that, a contribution will be realized to the study of the strong weight that carries the *political-sacred* complex in the western paradigm.

Key words:

Ostracism – *Logos epitáphios* – Aristotle.

Introducción

En las últimas décadas, el estudio de la sacralidad y su co-implicación con lo político a lo largo de toda la historia occidental, ha tendido a reproducirse. Si bien este tipo de trabajos ha realizado un inmenso aporte y ha dado lugar al avance sobre cuestiones que parecían haberse dejado olvidadas, es también cierto que aún resta profundizar sobre varias de sus caras menos visibles o evidentes.

El intento de este artículo es analizar con mayor detalle dos formas en las que el citado vínculo se ha puesto en acto, en el contexto de la Atenas democrática. Y es precisamente el aspecto formal el que concentrará toda la atención de las próximas páginas. Por esa razón, es muy importante aclarar que las dos actitudes jurídico-políticas que serán puestas en consideración, no serán tomadas en sus contenidos, sino como modos de obrar (más o menos generalizados) que develan el fuerte peso del complejo político-sagrado antiguo en el paradigma occidental.

Para comenzar, importa destacar que dentro del vocabulario indoeuropeo² la idea de lo sagrado se expresaba, generalmente, mediante dos términos, o, en todo caso, dos nociones, que formaban, en conjunto, una pareja complementaria. Estas dos concepciones se desarrollaron en cada una de las lenguas de un modo particular. En griego, existía por un lado la idea de una potencia divina, plena de poder y agitación sagrados (representada en el adjetivo *hierós*). Del otro lado se hallaba lo sagrado prohibido, vedado al contacto con los hombres (dicho como *hágios*). Estos dos modos de percibir lo divino se encontraban ligados mutuamente: una cosa era sagrada puesto que se encontraba unida (o reunida) a su principio o fundamento y dado que manifestaba en acto la plenitud de las divinidades.

En primer lugar, entonces, el vocablo que por excelencia hacía alusión a lo sagrado era *hierós*, que significaba “fuerte”, o “lleno de fuerza por influencia divina”, en sus acepciones más arcaicas. Las mismas fueron luego derivando en “sagrado”. Esto implica que fuese siempre un epíteto de veneración y tuviese relación con lo divino. Al respecto, Walter Burkert lo coloca como el opuesto absoluto de lo *bebelos*, lo profano. Y luego agrega:

“Los hieron, los sitios sagrados, ostentaban principalmente características negativas. Estaban rodeados de prohibiciones: transacciones no controladas, empleos desenfrenados estaban excluidos”. Incluso sostiene que “el discurso sagrado, hieros logos, no debía ser dicho [arrheton] a la gente normal”³.

Existía otro término, *hósios*, que también remitía a lo sagrado, pero cuyo sentido profundo era: “lo designado por ley divina para las relaciones humanas”. Así, mientras *hierós* era lo perteneciente a los dioses, *hósios* representaba lo establecido por los dioses para los hombres. Las derivaciones en el tiempo hicieron de *hierós* lo “prohibido al uso de los hombres” y de *hósios* lo “permitido a los hombres”, para finalmente designar a *hierós* como “sagrado” y a *hósios* como “profanado, accesible para los hombres, desacralizado”. Este complemento entre *hierós* y *hósios* marcaba, de este modo, el medio, el límite, entre la prohibición impuesta por la ley divina (robar un santuario) y la prohibición ejercida por la ley civil (robarle a un ciudadano).

Se presenta, asimismo, el vocablo *hagnos*, derivado de *hazesthai*, “respetar”. El mismo tenía originariamente el sentido que se le daba al respeto o la veneración respecto de lo sagrado. *Hagnos* indicaba pureza y sacralidad, normalmente absolutas (aunque existen contadas excepciones en las que *hagnos* era usado para casos de pureza “externa” o ceremonial). *Hagnos* era lo sagrado-puro. Los dioses más importantes en sí mismos, más allá de lo *hieros*. Creaba un campo de fuerzas que demandaba reverencia y distancia. Indicaba al tipo de cosas que no eran

pasibles de ser quitadas del uso, pues nunca podrían pertenecer a tal esfera. Su sacralidad era irreversible y absoluta.

Adicionalmente, cabe mencionar a la palabra *miasma*, cuyo significado era “polución”. Tal concepción, junto con sus derivados, normalmente era utilizada para los hombres impuros: el que no puede entrar a un templo, el que contagia o es peligroso por razones asociadas a lo sagrado. Los traidores y quienes actuaban contra la ley eran considerados *miaroi* (impuros, *poluidos*) y podían contaminar a otros.

Como se observa, el vocabulario utilizado por los griegos pone de relieve la dualidad de lo sagrado, contemplado por una parte como “divino, venerado” y a la vez como “contaminado, execrable”. No obstante, ambas definiciones o percepciones de lo sacro tenían un punto en común. En ambos casos, lo sagrado era lo inaccesible al uso humano. Como lo explica Thomas Beidelman, “*Los conceptos de sacralidad y polución dependían, ambos, en reglas restrictivas, de exclusión, y formalmente ambas prohibiciones eran similares.*”⁴.

La separación entre lo sagrado y lo profano revestía en el universo griego un carácter absoluto. Esa es probablemente la razón por la cual se realizaban ritos de purificación, como modo de trazar simbólicamente el traspaso de un mundo al otro, que han ocupado el centro de atención de numerosos autores. Pero simultáneamente, los elementos que transitaban entre estas dos conceptualizaciones (la esfera sagrada y la esfera profana) tenían la capacidad de adquirir una cierta reversibilidad. Es decir, un objeto, un animal, un hombre, podían pasar del dominio humano al divino y retornar, más tarde, al espacio habitado por los hombres. Como se observa, la disyunción entre sagrado y profano conservaba, a la vez, el carácter de absoluta y de reversible. Esta aparente contradicción se explica comprendiendo la mutua imbricación existente entre lo religioso y lo político. De esta suerte, la sacralización y la profanación eran elementos interdependientes, a punto tal que no podría haber existido el uno sin el otro.

En resumen –y como también ha quedado demostrado en investigaciones anteriores⁵–, la vida de la polis, en relación con la sacralidad, se distinguía por tres características complementarias: en primer lugar, la mutua exclusión jurídica entre las esferas sagrada y profana; en segundo lugar, la inmensa importancia y presencia de lo religioso en todos los ámbitos de la vida cotidiana, y finalmente la injerencia de la política como espacio último de decisión, incluso sobre aquello considerado divino.

Con el fin de exponer tales características, y como modo de realizar una aproximación al estudio de aquellas concepciones sobre las que se han montado ciertas acciones políticas occidentales, será interesante realizar un breve estudio acerca del ostracismo y el *logos epitáphios*, en tanto que formas muy claras que ha adoptado la relación entre lo político y lo religioso en la antigua Atenas.

Para ello, el recorrido teórico será el siguiente. Se partirá de un estudio del ostracismo ateniense, tomando como guía los análisis teóricos que ha realizado Aristóteles respecto de esta pena, poco tiempo después de su caída en desuso. Dado que el carácter del presente trabajo es eminentemente teórico, muchos de los aspectos históricos serán dejados de lado o tenidos en consideración sólo secundariamente, para permitir, de ese modo, resaltar los aspectos filosófico-políticos que la temática tratada conlleva. Además, se echará mano de algunos textos producidos por Giorgio Agamben, autor que ha sido de gran importancia a la hora de repensar y replantear las relaciones entre política y sacralidad en torno a toda la historia occidental.

En segundo lugar se realizará una descripción del *ritual* del discurso fúnebre ateniense, atendiendo fundamentalmente a los importantes y profundos estudios que del mismo ha realizado Nicole Loraux.

Finalmente, y a través de una comparación e integración de ambas formas jurídico-político-religiosas, se procurará precisar algunas conclusiones preliminares, que den lugar a nuevos acercamientos y profundizaciones sobre las cuestiones aquí tratadas.

El ostracismo

El ostracismo era una pena propia y privativa del derecho ateniense. La misma se determinaba a través del sufragio de los ciudadanos, que expresaban en pequeños trozos de cerámica (llamados *ostraka*) la emisión de sus votos. Precisamente, el nombre de la condena proviene de esas piezas que servían como instrumentos electorales. Tal vez por ello, los grandes diccionarios léxico-etimológicos de la antigüedad lo definen del siguiente modo: “*Ostracismo: destierro [banishment], exilio. Ha sido así denominado a partir del ostrakon sobre el que cada ateniense escribía si hacía falta alejar a alguien de la ciudad*”⁶.

Con certeza, tal descripción no es suficiente para expresar con profundidad la magnitud que el ostracismo realmente tenía dentro de la sociedad ateniense. Sobre todo, no remite al hecho de que fue durante largo tiempo una práctica ordinaria. Sin embargo, algo que tiene una gran importancia es que, tanto la pena en sí misma, como su definición en la antigüedad remitan explícitamente al proceso jurídico a través del cual se tomaba la decisión de apartar de la polis a alguno de sus ciudadanos. A diferencia del uso del término “*exilium*” en latín, o “destierro” en castellano, el ostracismo no refiere en su denominación al movimiento hacia afuera del *ex-*, ni al alejamiento territorial del *des-tierro* (ambas consecuencias de una pena), sino que alude directamente al mecanismo por el cual se juzgaba.

Aristóteles analizó este tipo de exilio durante el período exactamente posterior a la suspensión de su aplicación concreta⁷. Acerca de su origen, en la *Constitución de Atenas*, Aristóteles explica que, frente a algunas normas que ya estaban en desuso, “*Clístenes puso otras nuevas para atraer al pueblo, entre las cuales fue creada la ley sobre el ostracismo*” (CA: 22,1), establecida “*para las sospechas contra los poderosos*” (CA: 22,3). Justamente, para el Estagirita, el fundamento del ostracismo era la necesidad de la polis de eliminar aquellos elementos excesivamente destacados. Como lo expresa en la *Política*, “*de ahí procede el consejo de Periandro a Trasibulo de cortar las espigas que sobresalían, queriendo significar que se deben suprimir siempre a los ciudadanos que sobresalgan*” (PO: 1311 a 13)⁸.

Con respecto a la pena en sí misma, ésta era normalmente considerada una medida preventiva (cumplía una función disuasiva). En otras palabras, no se trataba de castigar un crimen, sino de impedir que se cometiera. Incluso, en relación con los “amigos” de un potencial tirano, alguien podía virtualmente no haber hecho nada y sin embargo ser desterrado. La sanción se aplicaba a todos aquellos que, real o supuestamente, tuvieran que ver con las ambiciones desmedidas de poder.

Al mismo tiempo, sin embargo, la carga de la pena era mucho más tenue que las formas de castigo hasta entonces más extendidas. En particular, la *atimia* (“falta de honor”) reducía al castigado a una posición en la cual ya nadie tenía deberes para con él, y frente al cual todos tenían todos los derechos. Esto implica que, de permanecer en la polis, el deshonrado no sería mejor considerado que un esclavo o un animal y su asesinato no hubiera sido castigado como homicidio. Era, de hecho, tratado como un enemigo de la ciudad, siendo denominado *polemiós*, es decir, “adversario”. A causa de tal designación, cualquiera podía tomarlo, empujarlo como a una bestia, hacerlo esclavo, o incluso matarlo impunemente. Con ello, la polis se aseguraba la desaparición del adversario, ya fuese por su huida, ya por su muerte. Incluso en la democracia de

Solón, la cabeza del deshonrado tenía precio, su cuerpo quedaba privado de sepultura y sus bienes eran confiscados. Era la condena suprema, irreversible y absoluta.

Frente a ella, el ostracismo parece cargado de una mayor compasión y moderación. El mismo Aristóteles muestra una característica central: su reversibilidad:

Al cuarto año readmitieron a todos los desterrados, en el arcontado de Hipsíquides, por causa de la invasión de Jerjes, y en adelante, a los desterrados, los limitaban a habitar más acá de Geraistos y de Skyllaion o bien de una vez quedar privados de derechos. (CA: 22,8)

En esta cita, Aristóteles explicita varias cuestiones. Por una parte, la posibilidad de, estando aun vivos, reintegrar a los desplazados a la comunidad política, incluso antes de la finalización formal de la sanción; en segundo lugar, la viabilidad de una vida por fuera de los límites helénicos de aquellos castigados, (en este caso, como consecuencia de una coyuntura desfavorable); y, finalmente, la *atimia* (“quedar privados de derechos”) como castigo extremo. Esto pone en evidencia la distinción entre ambas penas y el beneficio comparativo del ostracismo. A diferencia del exilio permanente y de la reducción del criminal a la condición de mero animal, susceptible de ser muerto por cualquier hombre, el ostracismo implicaba un alejamiento que tenía una duración limitada y que, además, podía ser revocado.

Aunque existieron algunas excepciones, la extensión más frecuente del ostracismo era de diez años⁹. Sin embargo han sido innumerables los casos en los que, por decreto, se reintegraba al castigado antes de completar su pena. Ello muestra, sobre todo, que si bien el ostracismo no presentaba, frente a la *atimia*, una diferencia en cuanto al nivel de politicidad portado por la condena, sí lo volvía mucho más elocuente y evidente, al tratarse de un castigo reversible. El ostracismo, entonces, no cargaba con los mismos rasgos de odio, deshonra y cólera que la *atimia*. Era más bien un modo de inmovilizar, neutralizar o suspender a los elementos peligrosos, sin que ello significase la desaparición permanente de quienes los encarnaban. Por ejemplo, la restitución del ostracizado a la ciudadanía le garantizaba, de hecho, una muerte digna y un sepulcro en suelo ateniense.

Como era característico en la Grecia clásica, las leyes e instituciones no eran bloques inmutables, sino que, al contrario, presentaban un desarrollo a lo largo del tiempo que las iba adaptando a los avatares y necesidades de los diferentes gobiernos. El ostracismo no fue una excepción en ese sentido. Como el propio Aristóteles lo muestra (CA: 22,6), durante los tres primeros años posteriores a la creación de la ley, el ostracismo fue aplicado a los amigos y parientes del tirano Pisístrato. Pero al cuarto año, la pena fue extendida a quienes “parecían demasiado grandes”, es decir, ya no sólo a los que efectivamente hubieran tenido relación con una tiranía existente, sino también a aquellos que eran una potencial amenaza por su trascendencia política individual.

Durante la primera parte de su existencia, el ostracismo contuvo las ambiciones personales de aquellos que se encontraban a la cabeza de los dos partidos que se disputaba el gobierno de la polis. Pero, por su devenir histórico, Aristóteles la define como una medida de seguridad de las democracias:

Estas, en efecto, parecen perseguir la igualdad por encima de todo; de modo que a los que parecían sobresalir en poder, por su riqueza o por sus muchas relaciones o por cualquier otra fuerza política los ostracizaban y los desterraban de la ciudad por un tiempo determinado. (CA: 22,6)

Así, el ostracismo era efectivamente una pena democrática. Ello se torna evidente si se comprende que la polis aristocrática había sido mentada desde la concepción de la unidad absoluta y por eso su forma típica de exclusión, la *atimia*, era mucho más categórica. Por su parte, la polis democrática tuvo desde su origen (tal vez por haberse impuesto frente al modelo anterior) una morfología dicotómica en la que el conflicto entre las partes era un asunto casi cotidiano. Ahora bien, en el libro V de la *Política*, al momento de analizar el fenómeno de la *stásis*¹⁰, Aristóteles prácticamente pasa por alto un hecho que, evidentemente, tenía un cierto peso para la polis y que guardaba estrecha relación con el ostracismo.

El Estagirita tiende siempre a pensar en la *stásis* como un producto de las percepciones diversas que cada grupo tiene de la justicia (por ejemplo, el criterio para gobernar: la igualdad, la desigualdad, la libertad, la riqueza). Frente a ello, una de las reacciones políticas más habituales era el ostracismo. Sin embargo, Aristóteles apenas nota que un exceso de exiliados podía acarrear otras consecuencias. Hay solamente una alusión en la *Política* al riesgo de abusar del recurso del ostracismo, que se hace presente en el relato de Aristóteles sobre un episodio sucedido en Megara y repetido en Cime:

Los demagogos, para poder confiscar sus bienes, expulsaron a muchos de los notables, hasta que los desterrados llegaron a ser muchos, y éstos, regresando, vencieron con las armas al pueblo y establecieron la oligarquía. Sucedió lo mismo también en Cime con la democracia que venció a Trasímaco. (PO: 1204 b)

En estos casos, los exiliados ya no funcionaban como meros fantasmas flotando en una suerte de *purgatorio* durante diez años, hasta su reincorporación a la vida política, sino que aparecen como una fuerza activa (aunque ausente) dentro de la polis que los expulsó de sus límites. Cabe entonces preguntar si el ostracismo era siempre la puesta en escena de una institución que atenuaba la fuerza del grupo vencido, y hasta qué punto garantizaba la paz interna. En este punto, y con el fin de comprender al valor del ostracismo en su totalidad, hace falta realizar un breve rodeo y recordar que una de las dimensiones más célebres del pensamiento aristotélico es la definición del hombre como *zoon politikón*, es decir, como animal político, que habita en la polis por naturaleza. De hecho, según el Estagirita, aquel que no vive en la ciudad deja de ser un hombre. Por ello, al comienzo de la *Política*, explica que “*quien es apátrida por naturaleza y no por azar o es inferior a lo humano o superior a ello*” (PO: 1253 a).

Más adelante, y con el mismo sentido, sostiene que “*el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios*” (PO: 1253 a). Esta cita es fundamental para la comprensión del problema del ostracismo: el que no vive en la polis no pertenece a los hombres y, por ende, no puede compartir con ellos la vida política, la ley, ni la justicia. Esta cita esconde, además, un dato que es de gran importancia por dar cuenta de otra forma en la que el desterrado era concebido en Atenas, pues hay en ella una referencia a aquel que “*no necesita nada por su propia suficiencia*” (PO: 1253 a), es decir el filósofo, el hombre contemplativo, que es definido en la *Ética Nicomaquea* –en oposición al justo, al moderado, o al valiente– como “*el que más se basta a sí mismo*” (EN: 1177 b) y no necesita de otros para practicar su actividad. Así, el filósofo se encuentra simultáneamente dentro y fuera de la comunidad, pues es el más autárquico de los hombres.

Esta forma de vida, en el límite de la polis (muchos filósofos vivían una especie de *autoexilio*, permaneciendo en la ciudad, pero sin participación política), fue también mencionada tangencialmente por Giorgio Agamben, justamente en un texto acerca del exilio (en el cual

Agamben analiza más al exiliado en su aspecto de refugiado, que al papel que cumple dentro del propio territorio del cual ha sido echado). Allí, el pensador italiano expresaba que:

El antecedente más directo de la metáfora de la vida filosófica como exilio se halla en el pasaje de la Política en el que Aristóteles define como «extranjero» el bíos del filósofo” (Agamben, 1996: 20). Dicho pasaje se pregunta “qué vida [bíos] es preferible, la del que participa en la política y en la comunidad civil de la ciudad, o más bien la del extranjero y desligado de la comunidad política. (PO: 1324 a)

Agamben continúa, afirmando que “la vida filosófica está comparada con la del extranjero, que en la polis griega no podía hacer política ni participar de manera alguna en la vida de la ciudad (al igual que el exiliado, carecía de derechos políticos)” (Agamben, 1996: 20). Esta condición de *ápolis* convertía al filósofo en un tipo especial de exiliado, dado que, desligado voluntariamente de la comunidad política, continuaba habitándola. Pero pese a haber avistado el problema del filósofo como apátrida, Agamben no menciona un punto que es, de hecho, fundamental para su propia idea de la soberanía como decisión sobre la excepción. Este punto encuentra su base en la *Ética Nicomaquea*, donde Aristóteles le asigna al filósofo un carácter cuasi divino:

El que procede en sus actividades de acuerdo con su intelecto y lo cultiva, parece ser el mejor dispuesto y el más querido de los dioses. En efecto, si los dioses tienen algún cuidado de las cosas humanas, como se cree, será también razonable que se complazcan en lo mejor y lo más afín a ellos (y esto sería el intelecto), y que recompensen a los que más lo aman y honran, como si ellos se preocuparan de sus amigos y actuaran recta y noblemente. Es manifiesto que todas estas actividades pertenecen al hombre sabio. (EN: 1179 a)

Aquí, es de inmensa importancia ver la afinidad entre el filósofo y los dioses. Aristóteles compara directamente al que vive del intelecto con las divinidades, y llega a establecer un vínculo de amistad entre ellos (siendo conocido que en el pensamiento aristotélico sólo los iguales pueden ser verdaderos amigos). En ese sentido, el hombre contemplativo comparte con el desterrado ese *exceso de tamaño*, esa desproporción que no le permite ser considerado igual a los demás, y que torna difícil su convivencia dentro de la comunidad política¹¹.

No sorprenderá, entonces, descubrir que en el breve apartado teórico que Aristóteles dedica al asunto del ostracismo, haga dos referencias directas que ligan al desterrado con lo divino. Allí, alude al sobresaliente como “un dios entre los hombres” (PO: 1284 a), por lo cual tratarlo como un igual sería como pretender “gobernar a Zeus, repartiéndose sus poderes” (PO: 1284 b). El estagirita expresa una similitud entre los que se destacan en exceso y los dioses, en tanto que continentes de un derecho distinto al de los habitantes de la polis.

Frente a lo anterior, cabe recordar que, en *La Constitución de Atenas*, Aristóteles relataba que se “expulsaban [...] por ostracismo a los amigos de los tiranos [...]. Y después de esto, [...] expulsaban también a los que, de los demás, parecían también **demasiado grandes**” (CA: 22,6). En consecuencia, se observa que el desterrado no podía vivir en la polis, pues interfería con su equilibrio. Era algo más que un hombre y por lo tanto no era digno de compartir el espacio público con los demás, dado que el vivir entre iguales era un presupuesto determinante para la continuidad de la organización social que Aristóteles defendía.

Con esto, se confirma que la igualdad en la polis griega no era un presupuesto, sino más bien una decisión; no era una condición natural, sino una construcción política. La idea de la homogeneidad se fundamentaba en la exclusión de los “más grandes” y los “más pequeños” (los esclavos, las mujeres, los extranjeros, etc.) de la vida política. Y tan clara era la politicidad de tal determinación, que, justamente con la democracia se estableció una pena que, en su reversibilidad, desnudaba lo contingente y convencional (lo realmente humano) de la propia definición de la vida.

El *logos epitáphios*

Por su parte, la oración fúnebre (*logos epitáphios*) se presenta como otra de las expresiones de la sacralidad que llevaba a costas una enorme carga política. Ésta fue una invención ateniense, al menos en el universo griego, que constituía una gran muestra de *areté* y filantropía. La oración fúnebre ateniense era un discurso oficial, sometido a las leyes o convenciones (al *nomos*) de esa polis y pronunciado por un político (que era elegido por sus conciudadanos con ese fin).

Gracias a los estudios de Nicole Loraux¹², es posible advertir que el *epitáphios* era una institución en la que, alabando al muerto, se alababa a Atenas y a todos sus ciudadanos (presentes y pasados). Era también un modo de expresar, mediante la muerte de uno de sus habitantes más ilustres, que la polis continuaba con vida, que era eterna. En otras palabras, era un modo de dominar al paso del tiempo y de comprender a cada muerte individual a partir de su funcionalidad para el colectivo social.

Si bien la historiografía ateniense nació en el siglo IV a.C., cien años antes, los *epitáphios*, ya contaban una historia que tenía como protagonista a la misma Atenas. Inevitablemente (a causa de su duración histórica), el *epitáphios* perteneció sólo a la democracia más extendida de la polis clásica. Era un elogio a los atenienses muertos por la patria, a las hazañas de guerra y al régimen democrático, significando, por ende, un punto de intersección entre la guerra y la política, que se caracterizaba por cargar un fuerte sentido religioso.

Consagrada a los muertos y a las hazañas en la guerra, la oración fúnebre era, sin embargo, un ejemplo para los vivos y para la vida cívica. Aquella remarca la importancia que tenían lo simbólico, lo sagrado y la guerra para la continuidad de la vida política. Justamente, lo que más se alababa en los *epitaphioi* era la decisión (y no el acto) de los guerreros de morir por Atenas. En otras palabras, el hecho de pensar en el colectivo por sobre la propia particularidad. El elogio se dirigía a una voluntad que era, a la vez, una elección: entre la propia vida (reducida en este caso a la dimensión fisiológica) y la polis.

Al respecto, es interesante observar que cuando Aristóteles se refiere a la naturaleza de las elecciones (EN: 1111 b – 1112 a), hace una asociación directa entre la elección y la racionalidad, razón por la cual excluye a los niños y a los animales de la posibilidad de elegir. Asimismo, el Estagirita diferencia a la elección de los apetitos, los impulsos y las opiniones, pues para elegir hacen falta la razón y la reflexión. Otra característica que se presenta en la definición aristotélica de la elección, es que sólo se elige sobre posibilidades concretas y efectivas. La elección, entonces, tiene relación con lo contingente y con lo humano. Por ello, en esta explicación aristotélica cabe perfectamente aquello que es enaltecido en las oraciones fúnebres y que relacionan fuertemente a la política con la contingencia.

El *epitáphios* era una verdadera herramienta política, pues empujaba a los hombres a dejar su vida por Atenas ofreciendo, a cambio, una muerte gloriosa y el eterno renombre que da el

valor. Buscaba conseguir que cada combatiente individual adhiriera a un imperativo social: en ese momento crucial de la *crisis* en el que un ateniense renunciaba a su vida, era la polis la que estaba decidiendo por su intermedio. Se presentaba una negación de la singularidad a favor del colectivo, por ende, lo que se planteaba era una decisión política. Tomando nuevamente como referencia al registro aristotélico, puede verse cómo en su *Retórica* afirma que “*es forzoso que las virtudes más grandes sean también las más útiles para los demás, dado que la virtud es la facultad de procurar servicios. Y por eso, a los hombres que más se honra es a los justos y a los valientes, pues [su virtud] es útil a los demás en la guerra*” (RE: 1366 b). Así, queda plasmada en la obra del Estagirita la importancia de la utilidad colectiva de la valentía individual.

En ese sentido, el *epitáphios* es, además, presentado por Loraux como un género conservador del *statu quo* y reticente a los grandes cambios en la organización de Atenas. No se debe olvidar, al respecto, cuál era el objetivo del orador y la política práctica: después de un año de guerra, en la víspera de nuevos combates, el discurso debía testimoniar la cohesión de la colectividad y contribuir a reforzarla. De hecho, el esfuerzo de muchos pensadores y políticos (entre los que, por supuesto, se encuentran Platón y Aristóteles) de la Atenas del siglo VI a.C. había sido el de sostener a la polis como forma de organización, lo cual da clara cuenta de las fuerzas centrífugas que estaban, evidentemente, ya presentes en ese momento.

La identidad entre comunidad cívica y Estado era una parte primordial de la forma de vida en la Grecia del período clásico. Jenofonte describió la experiencia de la vida del ciudadano como un “*participar juntos de las ceremonias [religiosas]*”, un “*bailar en los mismos coros*”, “*frecuentar las mismas escuelas*”, “*servir en las mismas filas*” (Jenofonte, 1994: II,4,20)¹³. Pero simbólicamente, según lo explica Loraux, era importante que los ciudadanos no redujeran a Atenas a su propia polis temporal. Es también por esa razón que el *epitáphios* constituía realmente un discurso o un género conservador, dado que se enfrentaba a las guerras (en las que Atenas podía sucumbir) e intentaba presentar una polis perenne, eterna. Asimismo, emplazando a la polis en el lugar de *gran madre* y protagonista de las acciones, el *epitáphios* cumplía con otra función ideológica: disimulaba, enmascaraba, las luchas internas por el poder (básicamente las contiendas entre ricos y pobres) que tuvieron un peso importante durante la época clásica. Sabiendo que, en las *poleis*, la totalidad de las relaciones sociales era mediada por la guerra y por la política, no resulta sorprendente descubrir que esa doble instancia (conformada por las luchas intestinas y las contiendas con el exterior) haya sido igualmente, en el discurso oficial ateniense, el propio lugar de lo que Loraux denomina la “ideología” (Loraux, 1981: 348).

La perspectiva del *epitáphios* era, una vez más, completamente política. Pero en una Atenas democrática, donde la *palabra-diálogo* era soberana, el *epitáphios* no presidía ninguna deliberación: al contrario, era continuidad, era consecuencia de una acción. Tampoco poseía la eficacia de las palabras sagradas o religiosas, de las cuales parecería, sin embargo, próxima y cercana, puesto que, siendo catálogo y memoria de la polis, la oración fúnebre era la “*moderna palabra de los antiguos*” (Loraux, 1981: 250). Era una acción oficial y requería el acuerdo de su auditorio. Era una palabra de la polis (una palabra *polítika*), dicha por un hombre representativo, acerca de otro gran ciudadano cuyas acciones individuales habían sido el medio para las acciones de la ciudad como un todo, como sujeto.

Algunas conclusiones

Luego de haber descripto al ostracismo y al *logos epitáphios*, y para concluir con este breve estudio, resta solamente subrayar algunos de los puntos más relevantes que han sido tratados.

En primer lugar, el estudio del exilio griego permite observar con claridad que la vida humana, así como la animalidad y la naturaleza, son siempre producciones políticas. La reversibilidad del ostracismo revela su utilidad, y explica el carácter siempre potencial del ciudadano. De hecho, éste podía, a través del resultado de una votación popular, volverse parte de la naturaleza y pasar a ocupar una función diferente dentro del espacio político, aun desde su ausencia. El ser expulsado de la polis implicaba la pérdida de los derechos civiles y políticos, con lo cual las vidas de los hombres consagrados dejaban de estar protegidas por la ley política y humana, quedando a merced de una violencia no regulada jurídicamente¹⁴.

Además, con el análisis del ostracismo en Aristóteles cobra relevancia la cuestión del término medio. Como queda claro, si bien tenían roles diferentes, tanto los líderes que aspiraban a la tiranía, como los filósofos ocupaban un lugar *demasiado grande* en la polis y eran, por ello, apartados de la comunidad política, dado que su presencia individualizada atentaba de algún modo contra el orden establecido.

Así, el ostracismo se exhibe como una pena en contra de los que sobresalían por su exceso, es decir, que confinaba a los que parecían ser superiores. Mucho se ha hablado en las últimas décadas del carácter excluyente que tenían las *poleis* con respecto a aquellos considerados inferiores (hombres sin propiedad, esclavos, extranjeros, mujeres, etc.). Pero no se ha pensado que la inhibición de la política se ejercía, de hecho, en ambos sentidos, cuestión que nos obliga a reflexionar más profundamente sobre los alcances políticos del consagrado principio del *justo medio* como excelencia¹⁵.

Por su parte, el discurso fúnebre se ha revelado como la contracara (casi simétrica, aunque de signo opuesto) del ostracismo: el muerto celebrado llega a ser *demasiado grande* por haber dejado la polis (y su propia vida) en pos de una causa noble. Las alabanzas hacia él recitadas respondían, por un lado, al abandono de su individualidad en favor del colectivo. Y justamente era ese abandono el que lo convertía en un ejemplo a seguir. En algún punto, el héroe de guerra era el reverso del ostracizado. Si el primero consagraba su vida al todo, y elegía abandonar a la polis, el segundo presentaba rasgos individualistas y su exilio era involuntario. Por ello cobra tanta importancia la ya desarrollada definición aristotélica de “elección”.

El *logos epitáphios* era un género discursivo y también performativo: al dar el discurso se sacralizaba al muerto, mientras se reafirmaba su individualidad sólo en la medida en que ésta era, ahora, pública, común, de todos y para todos.

Tanto el *logos epitáphios* como el ostracismo eran acciones que tendían a la unificación de la sociedad (que, en el caso de la democracia ateniense, era una tarea compleja, dado que se habían multiplicado y sofisticado en gran medida los intereses particulares y sectoriales, volviendo significativa la voluntad homogeneizante de la polis). De ese modo, también se reforzaba la identidad entre el Estado y la sociedad civil y se eternizaba a Atenas como polis trascendental, conceptual, más allá del tiempo.

Por ello, ambas acciones deben ser comprendidas como resultados de algo anterior (sospechas y afanes de poder, en un caso, gloria y entrega de la propia vida en el otro). Es interesante observar cómo el *logos epitáphios* tomaba el sentido opuesto de la política (es decir,

era un discurso –un *logos*– que no precedía a la acción, como sí lo era la deliberación, sino que la sucedía) y, sin embargo, poseía un contenido y una función fuertemente políticos.

En definitiva, el ostracismo y el *logos epitáphios* pueden comprenderse como dos caras, o dos mecanismos, de una misma y compleja actitud que caracteriza a la política griega: en el primer caso, la polis se despoja de las personalidades demasiado sobresalientes, con el fin de que no se pervierta el orden natural, expresado en la anterioridad y superioridad del todo (en este caso la polis) frente a sus partes (los ciudadanos); en el segundo caso, un hombre ya muerto, es recuperado por la polis como ejemplo de fidelidad y honor.

Concluyendo, es posible sostener que una característica definía, entonces, a todo lo sagrado, fuese esto absoluto o relativo, natural o mediado por una operación: lo sagrado era aquello que no podía ser utilizado por los hombres¹⁶. Era siempre una forma de separación de cosas, lugares o personas que, invariablemente, iba acompañada de una prescripción, lo cual devela su fuerte y fundamental carácter político.

En la Grecia antigua, lo humano encontraba en lo sagrado su fuente de vida, es decir, su condición de existencia. Pero por eso mismo, nada de lo divino era capaz tocar algo profano sin destruirlo. Esta concepción es una importante clave para comprender en profundidad las aristas más sutiles (y a la vez más influyentes) de los orígenes del pensamiento político occidental. La sustracción del uso de aquello considerado divino, y, análogamente el uso político de tal interdicción se revelan como las dos caras de una misma moneda: el íntimo vínculo entre sacralidad y política.

Así, a través del retiro forzado de los hombres *demasiado* sobresalientes y, opuestamente, de la reincorporación simbólica a la vida política de aquellos muertos con honor, el uso político de lo sagrado se ha expresado como una de las bases fundamentales del pensamiento occidental.

Bibliografía citada:

Agamben, Giorgio. 1996. Política del exilio. *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*. Barcelona. N° 26–27.

Aristóteles. 1970. *Constitución de Atenas*. (edición bilingüe). Instituto de Estudios Políticos. Madrid.

Aristóteles. 1992. *Política*. Gredos. Madrid.

Aristóteles. 2003. *Ética Nicomaquea*. Gredos. Madrid.

Aristóteles. 2005. *Retórica*. Gredos. Madrid.

Beidelman, Thomas. 1974. *W. Robertson Smith and the Sociological Study of Religion*. University of Chicago Press. Chicago.

Benveniste, Émile. 1983. *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Taurus. Madrid.

Burkert, Walter. 1985. *Greek Religion*. Harvard University Press. Cambridge.

Motte, Amdré. 1986. “L'expression du sacré dans la religion grecque”. En J. RIES. *L'Expression du sacré dans les grandes religions*. Centre d'Historie des Religions. Louvain-la-Neuve. Vol. III, pp. 109-256.

Jenofonte. 1994. *Helénicas*. Gredos. Madrid.

Loraux, Nicole. 1981. *L'Invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la «cité classique»*. EHESS. Paris.

Etymologicum magnum, “ἐξστρακισμός”. 1848. Gaisford. Oxford.

Lexicon de Photius. 1865. Naber. Leyde.

Ramis, Juan Pablo. 2005. “Reflexiones sobre el trasfondo político en el juicio contra Sócrates”. *Atenea* 491, I Sem. Pp. 57-69.

Notas:

¹ Dr. en Ciencias Sociales (UBA) y becario postdoctoral CONICET, radicado en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA). Se desempeña como docente de Teoría Política y Social (UBA) desde el año 2002. Ha investigado para las universidades de Buenos Aires, São Paulo y Liverpool.

² Cfr. Benveniste, Émile. 1983. *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Taurus. Madrid.

³ Burkert, Walter. 1985. *Greek Religion*. Harvard University Press. Cambridge. Pág. 269.

⁴ Beidelman, Thomas. 1974. *W. Robertson Smith and the Sociological Study of Religion*. University of Chicago Press. Chicago. Pág. 62.

⁵ Sobre estas cuestiones existe sobrada bibliografía. Algunos ejemplos fundamentales son: Benveniste, Émile. 1983. *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Taurus. Madrid; Agamben, Giorgio. 2003. *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos. Valencia; Vernant, Jean-Pierre. 1990. *Mythe et religion en Grèce ancienne*. Seuil. Paris; Burkert, Walter. 1985. *Greek Religion*. Harvard University Press. Cambridge; Dumézil, Georges. 1970. *Los dioses de los indoeuropeos*. Seix Barral. Barcelona. Una demostración resumida de las tres características mencionadas en este artículo se encuentra en: Borisonik, Hernán. *Dinero sagrado*. Miño y Dávila. Buenos Aires (de próxima publicación).

⁶ *Etymologicum magnum*, “ἔστρακισμός”. Gaisford. Oxford, 1848. Pág. 349. Una definición prácticamente idéntica aparece en el *Lexicon* de Photius (“ἔστρακισμός”. Naber. Leyde, 1865. Vol. II, pág. 32).

⁷ Son numerosos los casos históricos citados por el Estagirita. Algunos ejemplos se encuentran en la *Política* (1284 a 16, 1304 a 9, 1311 a 12-13, 1313 a 5) y en la *Constitución de Atenas* (22,1; 22,3ss; 27,4; 43,5). Se supone que la última víctima del ostracismo en Atenas fue Hyperbolus, alrededor del año 416 a.C.

⁸ Periandro y Trasíbulo fueron dos tiranos (de Corinto y Mitilene, respectivamente) durante el siglo VII a.C.

⁹ Este dato lo corroboran, por ejemplo, Platón (*Gorgias*, 516 d) y Plutarco (*Nicias*, XI).

¹⁰ El término *stásis* aludía a diversas formas de disenso interno en la polis, desde conflictos y revueltas a guerras civiles.

¹¹ Importa mencionar que, además del ostracismo y la *atimia* o deshonor, existió en la Atenas clásica la penalización de la *asebeia* o impiedad. Si bien en ella no se daba una sacralización del castigado (no era “demasiado grande” para la polis, sino alguien que perturbaba la armonía), sí tiene relación estricta con lo religioso. Este delito era definido por la negación o puesta en duda de los principios tradicionales religiosos y se castigaba con la muerte o el destierro. A diferencia del ostracismo, esta pena hacía referencia directa a los dioses y los cultos actuales de la comunidad, aunque la decisión de culpar a alguien de cometerla estaba en manos de tribunales jurídicos, no populares. Varios célebres filósofos fueron acusados de *asebeia* (Anaxágoras, Sócrates, Protágoras, Diágoras), dado que el racionalismo filosófico era en muchos casos incompatible con las prácticas y creencias cotidianas, o debido al intento de introducir modificaciones en el culto habitual. Muchas *poleis* se desembarazaban de elementos disruptivos políticamente alegando que ofendían a los dioses, pues una sola declaración era excusa suficiente para pedir el exilio de determinados hombres. Así, la impiedad podría también ser analizada con el fin de profundizar en el vínculo entre política y sacralidad. Al respecto de la muerte de Sócrates por *asebeia*, cfr. Ramis, Juan Pablo. 2005. “Reflexiones sobre el trasfondo político en el juicio contra Sócrates”. *Atenea* 491, I Sem. Pp. 57-69.

¹² Loraux, Nicole. 1981. *L’Invention d’Athènes. Histoire de l’oraison funèbre dans la «cité classique»*. EHESS. Paris.

¹³ Es clave observar que Jenofonte no hace referencia en esta definición de la actividad central de la polis, desde la perspectiva aristotélica, es decir, de la política.

¹⁴ Dentro de esa misma lógica, es notorio que, si bien no existía el homicidio justificado o libre de culpa, sí existían algunas situaciones, incluso dentro del contexto de la polis, en las que matar no era penado. En estos casos, se calificaba a quien cometía el asesinato como *hosion*, es decir, que conservaba su carácter de ciudadano (por ejemplo, Platón, *Leyes* 865 b y 869 a). Queda claro, así, que la determinación acerca de cuáles eran las muertes que se castigaban era decisión absolutamente política, si bien la misma estaba íntimamente relacionada con las justificaciones religiosas.

¹⁵ Según la *Ética Nicomaquea* (1107 a), el *justo medio* (*mesotés*) es la medida de la virtud, entre el defecto y el exceso, entendida como el actuar del hombre prudente.

¹⁶ Cabe aclarar que el *uso* o *utilización* a la que se hace referencia en esta definición de lo sagrado tiene un sentido fuertemente concreto y material. Es decir, posee directa relación con la a posibilidad de operar (tomar, decir, manipular, comer, etc.) los objetos sagrados por parte de los hombres. Diferente es el caso del *uso político* de lo sagrado, donde las normas y leyes concernientes a lo divino son utilizadas con fines partidarios o sociales.