



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE CIENCIAS HISTÓRICAS

“LOS CIUDADANOS Y SU HERMANO EL MIEDO”

Castigos corporales: práctica emocional y discursos en Atenas clásica. Desde el fin de las Guerras médicas a fines de la era democrática (479– 328a.C)

Informe final de Seminario de Grado

Profesora Guía
Cecilia Inojosa Grandela
Seminario de Grado: aspectos políticos y sociales de la Antigüedad

FRANCISCO VILLARROEL RIQUELME
DICIEMBRE 2016
SANTIAGO – CHILE

"Sueño con el intelectual destructor de evidencias y universalismos, el que señala e indica en las inercias y las sujeciones del presente; los puntos débiles, las aperturas, las líneas de fuerza en el que se desplaza incesantemente y no sabe a ciencia cierta dónde estará ni qué pensará mañana, pues tiene centrada toda su atención en el presente, el que contribuya allí por donde pasa a plantear la pregunta de si la revolución vale la pena (y qué revolución y qué esfuerzo es el que vale) teniendo en cuenta que a esa pregunta sólo podrán responder quienes acepten arriesgar su vida por hacerla"

(Michel Foucault., *No al Sexo Rey*. 1977)

Agradecimientos

Agradecer es, de una u otra forma, un acto injusto para quienes no se alcanzan a nombrar en breves líneas, y también lo es para quienes las palabras se quedan cortas por tanto cariño, tanta ayuda y compañerismo de quienes son parte de mi vida. Mis disculpas a quienes, por uno que otro motivo, han quedado fuera.

Agradezco primero que todo y profundamente a mi madre, Gloria Riquelme, quien con voluntad de acero, alegría y optimismo me ha educado, dándome ánimos, mimándome y siendo, por sobre todo, amigos. Agradecimientos a mi hermana Solange Villarroel y a Rodrigo Caro, quienes siempre me alientan académicamente a aspirar a lo mejor y por ofrecer lugares de relajo ante el estrés académico con mis sobrinas Matilde y Dominga.

Agradezco, por supuesto, a la profesora Cecilia Inojosa por creer en mí, por abrir este seminario de Grado incluso sacrificando otras instancias educativas que sé que son importantes para ella, por haberme formado académicamente y también por transmitir su gusto por la enseñanza. También agradezco a Enrique Riobó quien, en el primer semestre, colaboró con mi proyecto de seminario de grado con incisivos comentarios, afinándolo lo más posible y del cual aprendí, desde el año 2013, sobre teoría y metodología.

A mis amigos de siempre, quienes desde pequeños nos hemos conocido y querido, en las buenas y en las malas: Estefanía Cifuentes, Félix Encina, Consuelo Rodríguez, Camilo Bravo. Su apoyo, al igual que el de mi familia, no alcanza a decirse en palabras. Gracias a ustedes renací de las cenizas en mis peores momentos y parte de ustedes está en mí.

A mis compañeras y compañeros de la Universidad, quienes han sido partícipes—y un poco víctimas, reconozco—de mis andanzas académicas. A Daniela Silva, quien el destino puso en mi camino para que seamos compañeros de intereses, de disputas académicas, de complicidad en nuestros proyectos con el patrimonio Egipcio en Chile y por sobre todo, la paciencia y cariño mutuo. Agradezco haber ganado una hermana en este período de la vida. También a mis amigos de las escaleras: Vicente González, Francisca Barrientos y Nicole Molina; los días de tomar té en el kiosko de artes, de hablar de feminismos y de la vida han colaborado en mi crecimiento y nuestra experiencia en conjunto en el Comité de Ética de la

Facultad de Filosofía y Humanidades me dio un nuevo aire y sensibilidad frente a la violencia de género. Agradezco, además, poder ser testigo y partícipe del proceso en que mis compañeras, venciendo el miedo, han podido sobreponerse a los prejuicios sociales y denunciar las violencias ejercidas hacia ellas, proceso que me impulsó aún más a desarrollar este informe final de seminario de grado.

A mis amigas que se hicieron imprescindibles para mí: Natalia Guíñez y Sara Sierra. Que las alegrías, las risas, el chocolate vegano y el cariño no se acaben nunca. Imposible olvidarme de otra imprescindible este año: Carmencita, la secretaria del Departamento de Historia, quien con su dedicación, trabajo silente y a veces poco valorado, ayudó atentamente a resolver todas mis dudas sobre los procesos formales.

A mis amigos forasteros: Amanda Abarzúa, Pablo Rodríguez y René Bon, cada uno siendo compañeros invaluable de lugares que ya dejé. La amistad no se basa en la regularidad de verse sino en que cada vez que nos juntemos es como si el tiempo no hubiese pasado.

Por último, pero no menos importante: a Natalia Rodríguez, quien llegó de forma inesperada y furtiva a mi vida y me ha llenado de cariño, ese del bueno, del que te anima a realizar todo lo que uno se propone. Muchas gracias por tus caricias, tu té fantástico para concentrarme y por poder compartir nuestras vidas juntos, como compañeros.

Finalmente, a todas las personas que, sin saberlo, han sido parte esencial en la ejecución de esta investigación.

Contenido

Agradecimientos	3
Resumen.....	7
Sobre las palabras en griego.....	8
Introducción	9
Humillación, violencia y espectáculo en perspectiva Histórica	9
Una Historia social de las Emociones	12
Marco Teórico.....	18
Metodología	24
Discusión Bibliográfica.....	28
Capítulo 1:.....	45
Concepciones del Miedo en la Atenas Clásica. S.V y IV a.C.....	45
1.1 El miedo: El mito y las palabras.....	45
1.2 El miedo a través de la Medicina de comienzos de S.V a.C: Hipócrates.....	47
1.3 Miedo, castigo y Vergüenza. La obra de Platón.....	52
1.3. Miedo, confianza y castigo. La obra de Aristóteles	57
Capitulo 2:.....	62
Legislaciones y Suplicios en la Atenas clásica: el caso de los ciudadanos	62
2.1 Miedo, Vergüenza y Obediencia.....	62
2.2 Estructuras legales, procedimientos y penas en Atenas clásica	67
2.3 Vigilancia e inspección en Atenas clásica. Principales Agentes.....	73
2.5. El Báratro, o el castigo ocultado	79
2.4 <i>Apotimpanismos</i> . Ejecución y exhibición	82
Castigo y vigilancia hacia las mujeres de Atenas Clásica: Desde los bordes de la legalidad a la institucionalización	91
3.1 La instalación del imaginario sobre la mujer como temerosa	91
3.2 La ley y los espacios de las mujeres Atenienses. La tensión entre lo público y lo privado, el control y el refugio	97
3.3 Lapidación y Adulterio: Vigilancia y castigo público femenino en la Atenas clásica	103
3.4 La institucionalización del control. El surgimiento de la Policía de Mujeres en Atenas. S.IV a.C	114
Conclusiones	128
Bibliografía	133

Fuentes escritas:	133
Recortes de prensa.....	135
Libros	135
Capítulos de Libros	138
Artículos de revistas	139
Tesis	141

Resumen

La siguiente investigación tiene como objetivo analizar las implicancias de los castigos corporales en Atenas Clásica, desde el 479 al 328 a.C. En base a la teoría de la Historia de las Emociones y los análisis de texto realizados por Barbara Rosenwein, vemos que la ejecución pública de los castigos es una práctica emocional para generar un miedo en la población, produciendo un *momentum de obediencia* desde el poder político hacia distintos grupos sociales, como los ciudadanos y las mujeres. Así, el miedo infundido por los castigos son distintos entre grupos sociales, los cuales a través de su exposición legal o intermitente, pública o privada se realizan en función de inhibir conductas indeseadas en la *Polis* ática, como los ataques a la propiedad o las relaciones sexuales fuera del matrimonio, donde ambas ponen en peligro la estabilidad del modelo ideológico de la democracia ateniense.

Sobre las palabras en griego

Para efectos de esta investigación, y facilitar el entendimiento y lectura de la misma, se han utilizado las palabras griegas y transliteraciones directas de la bibliografía consultada, además de cotejar precisiones desde el diccionario de Henry Lidell y Robert Scott *A Greek-English Lexicon*. Claredon Press. Oxford. 1995.

Introducción

Humillación, violencia y espectáculo en perspectiva Histórica

El día miércoles veintiséis de noviembre del año 2014, en pleno centro de la ciudad de Santiago de Chile, un supuesto ladrón amenaza a un anciano con un cuchillo, buscando robar sus pertenencias. Trabajadores que circundaban la zona observaron el hecho y persiguieron al presunto ladrón y tomaron la justicia por sus propios medios; el trabajador que lo persigue afirma: “El tipo iba a seguir corriendo, quería arrancar y me tiré encima. Lo agarré de las manos y los pies con un poco de film (alusa plástica) y lo dejé en el poste. Eso fue todo (...). Sin embargo, agregó que ‘no me imaginé lo que iba a venir después, los golpes de la gente. Se tiraron como salvajes arriba de él’¹.

En efecto, luego de la detención, vendría la creación de un escenario de la humillación, un espectáculo diseñado para que el transeúnte no sólo fuese testigo sino que parte activa de esta denominada ‘detención ciudadana’. Dado que dicha detención fue realizada a eso de las 18:30hrs² Hubo alrededor de cien personas que pudieron presenciar cómo el menor de edad denunciado como delincuente fue desnudado, rasgadas sus ropas y envuelto en papel alusa a un poste de señalética municipal. Los espectadores tuvieron dos comportamientos frente a lo sucedido: por un lado “nadie le habría prestado ayuda pese al bochornoso momento que pasó”³, es decir una indiferencia total frente al joven humillado; y por otra el daño físico: “Eran cerca de cien personas. Lo golpearon, insultaron, se ensañaron con él. Era como un circo romano”⁴.

Lo que podría ser entendido como un acto inspirado por la ira, en realidad va más allá, ya que la práctica de castigo y humillación posee un discurso específico que se configura

¹JARPA, María José y LABRÍN, Sebastián. “¿Justicia ciudadana o abuso público?”. La Tercera en internet. 28 de Noviembre del 2014. <http://www.latercera.com/noticia/nacional/2014/11/680-606452-9-justicia-ciudadana-o-abuso-publico.shtml> (Consulta: 4-01-2016)

²Ibidem.

³“Supuesto ladrón es desnudado y atado con papel alusa en Santiago centro”. El Mercurio On Line. <http://www.emol.com/noticias/nacional/2014/11/27/691939/supuesto-ladron-es-desnudado-y-atado-con-papel-alusa-en-santiago-centro.html> (Consulta: 4-01-2016)

⁴JARPA, María José y LABRÍN, Sebastián. “¿Justicia ciudadana o abuso público?”. La Tercera en internet. 28 de Noviembre del 2014. <http://www.latercera.com/noticia/nacional/2014/11/680-606452-9-justicia-ciudadana-o-abuso-publico.shtml> (Consulta: 4-01-2016)

para el actuar violento, no obstante en su construcción discursiva existe el componente de actuar ‘en nombre de la justicia’. Además de todos los vejámenes cometidos, el menor de edad fue fotografiado y grabado de diversas formas, siendo estas imágenes publicadas por las distintas redes sociales de internet. Uno de los presentes en el castigo y quien publicó una foto de él agregó como comentario: “Este flaite (sic) asaltó y le puso a un viejito un cuchillo en el cuello. Arrancó pero un grupo de hombres lo agarraron y le empezaron a pegar en el suelo en Agustinas con Bandera. Luego de sacarte la cresta (sic), le rajaron la ropa y lo colgaron a un poste con plástico. Lo humillaron. Otro hombre le preguntaba a unas señoras que miraban con pena: ¿y por qué se conmueven? Las señoras sólo veían a un pobre hombre golpeado, no sabían lo que había hecho. Pasaron 15 o 20 minutos y los carabineros no aparecían. Ellos prefieren exhibir su Dodge en Morandé con Huérfanos. Yo a esto, lo llamo fuerza pública”⁵. Lo anteriormente expuesto responde a un discurso crítico de la sociedad pero también que, más allá de una posible desconfianza de la institucionalidad, muestra un profundo ánimo de tomar justicia por mano propia, habiendo al menos tres gestos relevantes: justificar discursivamente la humillación explicando los crímenes que el menor de edad cometió, dejar de manifiesto la distancia emocional de otras personas que lloran cuando en realidad deberían, según lo que él piensa, estar tranquilos por ejercer “fuerza pública”, y entender este concepto como la capacidad ciudadana de reprimir y ejercer violencia a sus pares. Además de eso, justifica que son ellos y nadie más los que harán este tipo de trabajo ya que la fuerza pública (carabineros de Chile) son negligentes respecto de las actitudes criminales.

Este tipo de actitudes no son aisladas y con el pasar del tiempo las detenciones ciudadanas han aumentado, incluso al punto de que el promedio de aprobación de estas prácticas ha llegado al 60%⁶, por tanto es un comportamiento que permanece vivo, que responde más a una lógica de la venganza por sobre la justicia, a la necesidad de sentir que se puede hacer control efectivo de parte de los ciudadanos no sólo en términos legales, sino

⁵“Un hombre fue detenido, golpeado, envuelto en papel alusa y atado a un poste acusado de un supuesto robo”. Soy Chile en línea. 17 de Noviembre del 2014.

<http://www.soychile.cl/Santiago/Policial/2014/11/27/289790/Un-hombre-fue-detenido-golpeado-envuelto-en-papel-alusa-y-atado-a-un-poste-acusado-de-un-supuesto-robo.aspx> (Consulta: 4-01-2016)

⁶SEPÚLVEDA, Paulina. “Dos de cada tres chilenos apoya los castigos ciudadanos”. La Tercera en internet. 6 de Diciembre del 2015. <http://www.latercera.com/noticia/tendencias/2015/12/659-658967-9-dos-de-cada-tres-chilenos-apoya-los-castigos-ciudadanos.shtml> (Consulta: 4-01-2016)

más bien de una manera efectiva, concreta. Como ver a un criminal desnudo y saber que ese tipo de personas hizo cosas que no debió.

La relación de este evento con la Historia Antigua podría parecer difusa, sin embargo esta primera impresión debe ser matizada. Usualmente cuando ocurren este tipo de actos que irrumpen mediáticamente pero también con un estilo de vida específico surgen las reflexiones sobre el origen de estas humillaciones, por lo que la Historia se vuelve un componente esencial para una *genealogía de la violencia*⁷, buscando las discontinuidades y las permanencias del discurso en el caso de la violencia y cuál es la utilidad y finalidad, conectando el pasado con el presente. Ya San Agustín mostraba a los espectadores como susceptibles de tentaciones de la violencia⁸ y Michel Foucault en *Vigilar y castigar* ha hecho un excelente recorrido de las humillaciones públicas y castigos corporales, los cuales bajan su intensidad hacia s.XVIII para cambiar a un sistema penitenciario. Sin embargo parece necesario ir más allá; y es que se necesita hacer un doble viaje entre el presente y el pasado.

La importancia de la Historia radica fundamentalmente, en lo que señala Carlos Pereyra: “La función del historiador no es ni amar el pasado ni emanciparse de él, sino dominarlo y comprenderlo, como clave para la comprensión del presente”⁹. La preocupación y ocupación del historiador debe estar en el presente para que tenga sentido, para que una historia viva con la cual podamos entender el comportamiento y las emociones involucradas en, por ejemplo, el caso anteriormente expuesto.

Nicole Loraux señala bien esta relación entre presente y pasado. Para la antropóloga y Helenista francesa sugiere que “En lo que a mí respecta, invirtiendo el orden en el que se enunciaban estas dos operaciones es como reflexionaré sobre el método consistente en acercarse al pasado con preguntas del presente, para volver hacia un presente enriquecido

⁷Con el concepto de Genealogía queremos apuntar a la visión de Michel Foucault sobre la desnaturalización de comportamientos, prácticas y discursos particulares. Foucault señalaba que “Si el genealogista se toma la molestia de escuchar la historia más bien que de añadir fe a la metafísica, ¿que descubre? Que detrás de las cosas hay “otra cosa bien distinta”: no su secreto esencial y sin fecha, sino el decreto de que no tienen esencia, o de que su esencia fue construida pieza a pieza a partir de figuras extrañas a ella” (véase FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Pre-textos, Valencia. 1997. P.18).

⁸Véase SOFSKY, Wolfgang. *Tratado sobre la Violencia*. Abada, Madrid. 2006. Pp.101-102

⁹PEREYRA, Carlos. “Historia, ¿para qué?” En PEREYRA, Carlos et.al. *Historia, ¿Para qué?*. Siglo veintiuno editores, México. 2005. P.16

con lo que se ha comprendido del pasado”¹⁰. Las preguntas que podemos hacer desde el presente hacia el pasado apunta a un ámbito específico: analizar parte de los mecanismos de la democracia ateniense, y matizar la imagen idealizada de una ciudad y un período histórico glorioso y estable únicamente por su estabilidad moral; más bien, existe un correlato de violencia Estatal, entre ciudadanos y hacia otros grupos sociales dependientes que crean una nueva imagen, donde la violencia está íntimamente ligada a la democracia, como lo señala Esquilo en las *Euménides*, cuando Atenea dicta su veredicto y habla de la nueva ciudad que se erige: “Aquí, el respeto de los ciudadanos, y su hermano el miedo, los disuadirá de cometer injusticia, tanto de día como de noche, mientras que los propios ciudadanos no hagan innovaciones en las leyes”¹¹. En efecto, las relaciones entre ciudadano y miedo con muy estrechas, y veremos cómo se desenvuelven en términos punitivos y sociales en la Atenas clásica.

Una Historia social de las Emociones

Abocándonos a esta investigación, lo que presentamos a continuación trata de la perspectiva de los antiguos Atenienses sobre el castigo y cuáles son los alcances, utilidades y finalidades de los mismos. Existe un debate teórico interesante desde principios de s.V a.C hasta mediados de S.IV a.C en que el castigo, el miedo y conceptos como la ciudadanía y la confianza hacen eco para plasmar de una forma más coherente el por qué se castiga con esa violencia teniendo de parte suya valores positivos como la justicia. Por otro lado, vemos en esta investigación cómo el castigo femenino en el s.V a.C. mantiene una pauta de informalidad y de exclusión de zonas de sociabilidad, las que, a pesar de que la historiografía sobre las mujeres Atenienses acentúe la capacidad de desplazamiento e interacción de las mujeres por la ciudad, estas están mediadas por la vigilancia masculina y luego por su institucionalización en el s.IV a.C.

¹⁰LORAUX, Nicole. *La Guerra civil en Atenas. La política entre a sombra y la Utopía*. Akal, Madrid. 2008. P.207.

¹¹ESQUILO. *Euménides*. Traducción Bernardo Perea Morales. Gredos, Madrid. 1986. P.525.

Nuestra apuesta es, en gran parte, una historia en perspectiva del espectador como de quienes sufren la violencia. Mirar desde cuáles son los lugares permitidos para las mujeres y cuáles son los lugares vedados después de los castigos; cuáles son las percepciones que se tienen y el discurso que se crea posteriormente no ya para su castigo directo, pero sí para su vigilancia permanente. Como Jean-Pierre Vernant señala desde una perspectiva filológica: “Conocer es, pues, una forma de ver. En segundo lugar, ver y vivir son también la misma cosa”¹². Si como señala Vernant, vivir y conocer tienen una equivalencia a ver, lo que hacemos con esta investigación responde a una pequeña parte de esta historia de las vivencias, las cuales no son sólo como una experiencia racional sino que están íntimamente relacionadas con las emociones, y especialmente el miedo. Charles Segal señala que “pese a lo importante que la experiencia auditiva es para la memoria y la transmisión de cultura, el pensamiento griego se inclina por considerar la visión como el ámbito primario del conocimiento e, incluso, de la emoción”¹³. La experiencia de la visión, o más bien, la experiencia adquirida a través de lo visto es lo que nosotros trataremos en este trabajo. Bajo este punto, hay unas series de saberes, técnicas y prácticas que se aprenden a través de la visión, pero también las emociones son elementos que amplifican, formulan y sociabilizan a través de la vista y en especial del espectáculo de los castigos corporales, tanto en la actualidad como en la Atenas clásica. La puesta en escena de las políticas de castigo, la mediación y sociabilización de las emociones y cómo se instaura una gama de miedos en los grupos sociales existentes en Atenas serán los ejes centrales de esta investigación.

El marco teórico que usaremos es relativamente inédito en estudios de historia de Grecia, siendo escasos artículos y un libro de dos volúmenes recientemente publicado lo único existente, sin embargo es necesario aclarar que, a diferencia de lo que cree Peter Burke¹⁴, la historia de las emociones no es eminentemente cultural: Esta investigación apuesta por una Historia social de las emociones, como una de las formas de Historia social de la cultura. Roger Chartier señala de forma crítica que la Historia social de la cultura asume

¹²VERNANT, Jean-Pierre (ed). *El hombre Griego*. Alianza Editorial, Madrid. 1995. P. 22

¹³SEGAL, Charles. “El espectador y el oyente”. En VERNANT, Jean-Pierre. *El hombre Griego*. Alianza Editorial, Madrid. 1995. P.221

¹⁴ BURKE, Peter. “Is There a Cultural History of The Emotions?”.En GOUK, Penelope y HILLS, Helen. *Representing Emotions .New connections in the Histories of Art, Music and Medicine*. Ashgate, Inglaterra. 2005.

ciertas categorías apriorísticas: “Impone que se tome distancia con respecto a los principios que fundamentaban la historia social de la cultura en su acepción clásica. Se marcó una primera separación con respecto a una concepción estrechamente sociográfica que postula que las divergencias culturales están organizadas necesariamente según una división social construida de antemano”¹⁵. Para el historiador francés es más útil una historia que ponga acento en campos culturales y que usualmente son compuestos¹⁶, sin embargo me es necesario hacer una defensa a la historia social de la cultura: ¿cómo prescindir de las categorías jurídico-políticas si definen, en buena forma, las formas de funcionamiento de la sociedad? Probablemente para la época moderna en que se centra la investigación de Chartier la historia cultural puede ser un trabajo más obvio, sin embargo por la disponibilidad de fuentes del mundo antiguo en general y de la Atenas clásica en específico, aún no se puede desechar la forma en que la sociedad, con las categorías que ellos mismos han establecido, producen culturas distintas en grupos sociales diversos. Diego Paiaro y Mariano Requena señalan que, a pesar de que existen grados importantes de interacción entre metecos, ciudadanos, esclavos y mujeres de distinta categoría en incluso espacios que podríamos denominar “comunes” o “libres”, existe aún la primacía de la categoría jurídico-política. Ambos Helenistas afirman que el “Papel de los órdenes jurídicamente definidos que componían la sociedad ateniense resultan fundamentales para comprender el funcionamiento de la democracia y su jerarquización social. En última instancia, la situación de un determinado individuo en el sistema de distinciones estatutarias determinaba en gran parte con qué privilegios se contaba, qué capacidades de actuación tenía así como también los límites que circunscribían las posibilidades de su praxis social”¹⁷.

El enfoque de esta investigación tiene como objetivo analizar cómo la cultura—en específico, las emociones—están insertas y se formulan dentro de los parámetros y categorías sociales ya establecidas en la ciudad ateniense. Esto implica entender, como lo hace E.P Thompson, la cultura como un espacio, o al menos como un conjunto de prácticas e

¹⁵CHARTIER, Roger. *El mundo como representación. Estudios sobre Historia Cultural*. Gedisa, Barcelona. 1992. P.53.

¹⁶Ibidem.

¹⁷PAIARO, Diego y REQUENA, MARIANO. “‘Muchas veces pegarías a un ateniense creyendo que era un esclavo’ (PS-X,1,10). Espacios democráticos y relaciones de dependencia en la Atenas Clásica”. En BELTRÁN, Alejandro et.al. *Los espacios de la esclavitud y la dependencia desde la antigüedad. Homenaje a Domingo Plácido*. Presses Universitaires de Franche-Comté, Paris. 2015. P.155

imaginarios que no necesariamente son armónico, sino que entran en conflicto entre sí: “Pero una cultura también es un fondo de recursos diversos, en el cual el tráfico tiene lugar entre lo escrito y lo oral, lo superior y lo subordinado, el pueblo y la metrópoli; es una palestra de elementos conflictivos, que requiere un poco de presión -como, por ejemplo, el nacionalismo o la ortodoxia religiosa predominante o la conciencia de clase- para cobrar forma de «sistema». Y, a decir verdad, el mismo término «cultura», con su agradable invocación de consenso, puede servir para distraer la atención de las contradicciones sociales y culturales, de las fracturas y las oposiciones dentro del conjunto”¹⁸. Así, veremos que las expresiones culturales del castigo, los espacios destinados a ello y las emociones que se envuelven (sobre todo el miedo) están en un contexto de jerarquización, de desigualdad entre grupos jurídico-políticos. Por tanto hay que hacer la distinción entre el hombre y la mujer, los que castigan versus el castigado, el sujeto de humillación frente a la multitud que presencia sus dolores, y la instauración del miedo entre grupos sociales y cuáles son los motivos de cada uno, ya que esta historia social de las emociones nos permite identificar e historizar cuáles son sus diversas motivaciones y detonantes. Esta investigación intenta evitar uno de los problemas que observa Peter Burke, sobre la tendencia a volverse una Historia intelectual de las emociones¹⁹ teniendo en cuenta que la emoción no es un elemento abstracto o separable de las personas: “No existe tal cosa como el ‘miedo’; sólo existe ‘gente con miedo’”²⁰

En este contexto de jerarquización social, producción cultural y emocional en relaciones de dependencia es necesario sintetizarlas en un concepto como el de *Momentum de Obediencia*, el cual pondremos en funcionamiento a través de esta investigación. Esta denominación de *momentum* está tomada de la física mecánica, y describe el nivel de desplazamiento de un cuerpo y su velocidad en un tiempo determinado gracias a una fuerza que lo impulsa. Extrapolando el concepto, los individuos en la Atenas clásica, a través de la prácticas de los castigos, su exposición y toda la dimensión emocional de lo que esto significa, es un impulso para que los “cuerpos” físicos (entiéndase: individuos atenienses) se

¹⁸THOMPSON. E.P. *Costumbres en común*. Crítica, Barcelona. 1995. P.19

¹⁹BURKE, Peter. “Is There a Cultural History of The Emotions?”. En GOUK, Penelope y HILLS, Helen. *Representing Emotions. New connections in the Histories of Art, Music and Medicine*. Ashgate. Inglaterra. 2005. P.39

²⁰BOURKE, Johanna. “Fear and anxiety. Writing about emotions in Modern History”. Pp.: 112- 133. En *History Workshop journal*. N°55. 2003. P.117

ciñan a determinada obediencia y comportamiento preestablecido en Atenas. Siguiendo con la analogía, el *momentum de obediencia*, como el concepto físico, tiene un límite de distancia (o de tiempo de duración de obediencia) y por lo tanto necesita constantemente ser reforzado, estar nuevamente movilizado para la obediencia y así perpetuar el orden social en Atenas. Sumado a esto, no todo *momentum* es idéntico a cada cuerpo (entiéndase: ciudadanos, mujeres, esclavos) sino que se imprime fuerzas y direcciones distintas a cada uno de ellos, por tanto cada uno va en direcciones distintas y que deben ser reforzados en distintas frecuencias, pero todos en pos del orden social. Cuando se entiende una sociedad disciplinaria y con un fuerte control social bajo el *momentum de obediencia*, se puede lograr comprender cómo una sociedad aparentemente recelosa de proteger sus ideales de justicia y libertad en realidad tiene un correlato de violencia estatal importante, pero que a la vez no es lo suficientemente explícita en la violencia como para destruir la imagen de sociedad justa.

Esta investigación maneja la siguiente Hipótesis: que los castigos corporales, lejos de ser una simple consecuencia de un delito, es una práctica emocional racionalizada, deliberada y formulada para 1) infundir el miedo en la población respecto de los actos que la sociedad ateniense no puede tolerar 2) conducir a una forma de comportamiento ajustada a su ideal, la que se traduce a la conservación de la propiedad privada y del aseguramiento de la línea de procreación de hijos ciudadanos para la legitimidad de la democracia. Es por eso que los castigos y sus motivos varía según grupos sociales, como los castigos ciudadanos, los dirigidos a las mujeres, a los esclavos, etc. Así, Atenas clásica, su funcionamiento se basa en la ejecución del *momentum de obediencia* en forma variable según cada grupo social.

Lo que expondremos en esta investigación trata, en un primer capítulo, es la relación entre el miedo y el castigo en tres pensadores de fuerte influencia en la Atenas clásica; veremos, por un lado, discursos que intentan evitar o contener el sentimiento de miedo y otros, por el contrario, que entienden lo importante del miedo como una emoción que genera orden social, en especial en los tiempos de crisis que hubo a finales de s.V a.C y el s.IV a.C. Veremos cómo las mujeres, a pesar de una fuerte reclusión en sus hogares, sociabilizan en la calle, conversan, poseen sus propios festivales y, en definitiva, tienen momentos de libertad emocional; sin embargo en el s.V esta libertad estará sumamente condicionada vigilada, lo que en el devenir histórico producirá los inspectores de mujeres, de finales de s.IV a.C. Este

trabajo, por tanto, se centra en el discurso sobre el castigo como en la práctica misma: en el lugar que se realiza, los tipos de castigo, los motivos y cómo eso genera un condicionamiento emocional; la justicia y el proceso judicial anteriores a la ejecución misma de la sanción, si bien son importantes para conocer el contexto y las lógicas de deliberación en Atenas clásica, no es lo principal.

Marco Teórico

La investigación propuesta parte desde los estudios que Michel Foucault²¹ realizó en la última etapa de su vida; en la cual se dedicó a analizar las formas de control y administración desde el poder. Es por eso que nuestro marco general está centrado en el concepto de *Gubernamentalidad*. Para Foucault la Gubernamentalidad es “el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy completa, de poder que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber de economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad”²² a pesar de que esta definición ya nos es funcional, puesto que nos centraríamos en las “instituciones y procedimientos” de ciertos dispositivos de control, Michel Foucault nos entrega una segunda acepción útil para la investigación: “entiendo la tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente, no dejó de conducir, y desde hace mucho, hacia la preeminencia del tipo de poder que podemos llamar ‘gobierno’ sobre todos los demás: soberanía, disciplina, y que indujo, por un lado, el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno”²³. Si bien en estricto rigor ni Grecia ni Egipto forman parte de la idea de occidente, el mismo Foucault reconoce que parte medular de la Gubernamentalidad (como lo es el *poder pastoral*) proviene de oriente, naciendo en Babilonia, en Egipto, luego condensada en Israel y que se traspassa al cristianismo que decantará en Occidente.²⁴

Los estudios sobre Gubernamentalidad desde la óptica de Michel Foucault fueron bastante útiles para ulteriores investigaciones, sin embargo nos interesa otro aspecto de la gobernanza que Foucault no toma, que son las emociones. Es por eso que utilizaremos los

²¹Confróntese FOUCAULT. Michel. *Seguridad, territorio, población. Curso del Collège de France (1977 – 1978)*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires. 2006. También confróntese FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la Biopolítica. Curso en el Collège de France (1978 – 1979)*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires. 2006, FOUCAULT, Michel. *Vigilar y Castigar. El nacimiento de la prisión*. Siglo XXI Editores, Madrid. 1998.

²²FOUCAULT. Michel. *Seguridad, territorio, población. Curso del Collège de France (1977 – 1978)*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires. 2006. P.136

²³Ibídem

²⁴Véase la clase del 8 de febrero de 1978. En FOUCAULT. *Seguridad...* Op.Cit. Pp.139 – 159.

estudios de Norbert Elias²⁵ sobre la relación entre los regímenes políticos, el nacimiento del Estado y el control de las Emociones. En efecto, el objetivo de Elias es el análisis de la “regulación de las emociones individuales por medio de coerciones internas o externas y, con ellas, en cierta medida también la estructura de todas las manifestaciones”²⁶. Así, la perspectiva de Norbert Elias nos da el marco general donde se estudia en perspectiva histórica lo que define como *Proceso de Civilización*, que no es sino “la contención más firme, más universal y más regular de los afectos”²⁷. Ejemplos concretos que estudia el sociólogo alemán se refieren principalmente al “sentimiento de la vergüenza y de los escrúpulos en este proceso de civilización. Cambian las pautas de las exigencias y las prohibiciones sociales y, en correspondencia a ello, se alteran los límites del desagrado y el temor socialmente producidos, con lo cual la cuestión de la sociogénesis de los temores humanos se convierte en uno de los problemas cardinales del proceso civilizatorio”²⁸.

Estas dos perspectivas (la economía del poder desde un enfoque de Gubernamentalidad y el énfasis del control de emociones dentro de regímenes políticos específicos) serán los puntos de partida para esta investigación, la que intentaremos condensar en cómo el castigo corporal, en su fase de *práctica emocional* internaliza el miedo en diversos grupos sociales.

Además del plano de la gubernamentalidad, esta investigación está centrada en lo que Juan Manuel Zaragoza señala como Historia Material de las emociones, en especial la acepción de historia material y espacialidad²⁹. Lo que supone este marco es “prestar atención al espacio, entendido como el lugar en que las relaciones entre el individuo y cultura material son ordenadas de una forma determinada³⁰” Así, las emociones tienen un anclaje importante en realidades materiales; no son pensamientos o sensaciones abstractas, sino que a personas determinables y en lugares específicos.

²⁵Confróntese: ELÍAS, Norbert. *El proceso de Civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Fondo de Cultura Económica, México. Reimpresión 1997. Y del mismo autor *Los Alemanes*. Instituto Mora, México. 1999.

²⁶ELIAS, Norbert. 1997. Op. Cit. P.9

²⁷ELIAS, Norbert. 1997. Op.Cit. P.42

²⁸Ibíd. P.48

²⁹Zaragoza, Juan Manuel. “Ampliar el Marco. Hacia una Historia material de las emociones”. Pp. 28- 40. En *Vínculos de Historia*. N°4. 2015. P.36

³⁰Ibidem.

Así, las emociones y los espacios tienen puntos de encuentro singulares, con lógicas que la fundan y que es necesario desentrañar a través del trabajo del Historiador. Como última herramienta a explicitar, son los conceptos de *topofilia* y *topofobia* acuñados por el geógrafo chino-estadounidense Yi Fu Tuan. Afirma que “El término topofilia funde dos conceptos de ‘sentimiento’ y ‘lugar’. Después de haber examinado la naturaleza del sentimiento, podemos considerar el papel que tiene el lugar o el entorno en lo que respecta a ofrecernos imágenes que hagan de la topofilia algo más que un sentir difuso y desvinculado”³¹. Importante es destacar que, no significa que un lugar, por ese y no otro, provocan un sentimiento específico, sino que puede tener significados sociales particulares que provoquen una reacción determinada. Tuan señala que “El entorno puede no ser la causa directa de la topofilia, pero ofrece los estímulos sensoriales que, en cuando imágenes percibidas, moldean nuestras alegrías e ideales”³². De esta forma se producen espacios de miedo y otros de diferentes tipos de alegría según las interacciones sociales que se crean en dichas zonas. En esta investigación nos centraremos principalmente en la *topofobia*.

Así, espacialidad, emociones y una historización de ambas toma forma. Pero, ¿Qué es una emoción? ¿Qué es el miedo? Definiremos estas cuestiones a continuación.

Tomar una sola definición de Emoción nos privaría de ciertos elementos que son necesarios para la Historia pero a la vez se necesita una base conceptual sólida para trabajar, por lo tanto comenzaremos con la etimología de la palabra emoción. Definimos emoción como “una forma de comportamiento humano”³³ reactivo a elementos externos y con intensidad y explicación que varía según las redes de objetivos que cada sociedad instaura³⁴;

³¹TUAN. Yi-Fu. *Topofilia. Un estudio de las percepciones, actitudes y valores sobre el entorno*. Melusina, España. 2007. P.155

³²Ibidem.

³³AVERILL, James R. “In the Eyes of the Beholder”. En EKMAN, Paul y Richard Davidson (Eds). *The Nature of Emotion. Fundamental Questions*. Oxford University press, New York. 1994. P.7

³⁴Como señalan Gouk y Hills, “emoción” viene del latín *emoveo*, que significa moverse o moverse hacia afuera en términos físicos, que es muy distinta a la imagen actual que tenemos sobre este concepto pero que paulatinamente fue cambiando, siendo un estudio sobre los Turcos Otomanos en el S.XIV uno de los primeros registros en que Emoción fue usado como un cambio afectivo, a un ‘movimiento mental’. Este paso desde S.XVI comienza a profundizarse a través de los estudios de los primeros Humanistas que intentan explicarse qué es una emoción, la que luego se consolida gracias a la medicina moderna en el S.XIX (Véase *Representing Emotions. New Connections in the Histories of Art, Music and Medicine*. Ashgate, Inglaterra. 2005. P.16) , esto es una condición pero a la vez un obstáculo en términos teóricos, ya que es muy difícil marginarse de la carga que las neurociencias han impregnado a los conceptos de emoción³⁴. Para un análisis completo sobre los factores

esto nos coloca dentro del ámbito de definiciones de emoción que postula la preeminencia de los elementos sociales y culturales en su producción y expresión, variando así en su intensidad, significado y prolongación dependiendo del contexto histórico en que se insertan y sus variaciones dentro del mismo marco temporal pero diferenciando distintos grupos sociales.

Sumado a esto, presentaremos algunas características de las emociones que pueden ser relevantes en este estudio. La primera es la división interna de ellas: La experiencia subjetiva emocional, la expresión y comunicación sobre la emoción, y el discurso sobre la emoción³⁵; estas últimas dos serán más útiles para nuestra investigación ya que su expresión y discurso deja formas rastreables que pueden jugar un papel relevante para la investigación. El segundo punto es la relación de la emoción como una modalidad de cognición³⁶; esto quiere decir que la emoción no sólo se caracteriza por ser una reacción inmediata del ser humano sino que también tiene consecuencias conductuales, convirtiéndose en un prisma con el cual el sujeto observa su realidad. Así, la persona con miedo vivirá y entenderá su mundo a través del temor. Con esto queremos decir que no nos centraremos en la experiencia subjetiva de la emoción o sentimiento³⁷ en sí, sino las consecuencias de la misma y en cómo son causadas las emociones y sus proyecciones en la regulación de interacción social y en el comportamiento, las cuales pueden ser observadas tanto desde el discurso como desde la *práctica emocional*.

Específicamente en el ámbito del miedo, Paul Ekman ha definido el miedo como parte de las seis emociones básicas del ser humano, junto a la felicidad, tristeza, ira, disgusto y sorpresa³⁸. ¿Qué especificidad tiene el miedo respecto de las demás emociones? Existen

que influyen en las emociones véase REDDY, William R. *The Navigation of feeling. A Framework of history of emotions*. Cambridge University Press, Cambridge. 2004. P.61

³⁵ RICHARDS, Graham. "Emotions into words—Or Words into Emotions?". En GOUK, Penelope y HILLS, Helen. 2005. Op. Cit. P.49

³⁶Véase ZARAGOZA BERNAL. Juan Manuel. "Historia de las emociones. Una corriente historiográfica en expansión" En *Asclepio*. N°65. Enero-junio, 2013. P.3

³⁷Seguiremos la elección metodológica y teórica que adopta Jan Plamper de usar como sinónimos "emoción" y "sentimiento". (véase PLAMPER, Jan. 2015. Op. Cit. P. 12.) Lo mismo realizan Monique Scheer en "Are Emotions a kind of practice? (and Is That What Makes Them Have a History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion" Pp.:193- 220. *En History and theory*. N°51. Mayo, 2012. P.122 y William Reddy en *The navigation of Feeling*.

³⁸EKMAN, Paul; DAVIDSON, Richard J.1994. Op. Cit. P.17

dos principalmente. Según la tabla que nos muestra Graham Richards respecto de las etiquetas tradicionales de las emociones versus la versión psico-médica, tenemos que el miedo está relacionado con la “aversión, la fobia y la evasión”³⁹; es decir, la emoción del miedo siempre está en referencia a objetos o sujetos que provocan dichas consecuencias, lo que la perfila como una de las emociones que más está ligada a lo exterior⁴⁰, por lo tanto es más sensible al devenir histórico y con más posibilidades de ser rastreado por un historiador. La segunda función es la que consideramos más importante ya que se encuentra en el marco de la relación entre política y emociones⁴¹; En este sentido “en el proceso de trabajo-emoción (negociando relaciones entre la psicología individual y las instituciones sociales) el miedo clasifica a las personas en posiciones dentro de una jerarquía”⁴². En efecto, la producción del miedo en ciertos grupos sociales genera una distancia entre el o los sujetos con miedo frente a aquello que lo produce; de esta forma se completa el cuadro de subordinación a cierta organización política: “no es tan simple como que las estructuras sociales produzcan miedo, sino que el miedo también construye estructuras”⁴³. Así, el miedo genera “jerarquías” de espejo, como el buen ciudadano v/s el delincuente, el hombre v/s la mujer, la mujer “casta” v/s las prostitutas, los libres v/s los esclavos. El miedo perpetúa y reproduce estas jerarquías.

A través del concepto de *práctica emocional* historizaremos cómo en Atenas se generan dinámicas de sanción, vigilancia y castigo en zonas específicas de la ciudad de Atenas para perpetuar estos espejos de jerarquías. El concepto de práctica emocional fue acuñado por Monique Scheer, la cual se basa en los estudios de teoría de la práctica de Pierre Bourdieu y del concepto de *habitus*, que son usados como premisas para la construcción del concepto. Para Scheer las emociones son “en realidad, cosas que *hacemos*, no que

³⁹Véase cuadro en RICHARDS, Graham. “Emotions into words—Or Words into Emotions?” En GOUK, Penelope y Helen Hills.2005. Op. Cit. P.50

⁴⁰DELUMEAU, Jean. *El miedo en Occidente*. Taurus, Madrid. 2012. trabaja muy bien este aspecto, desarrollando *objetos del miedo*: situaciones o elementos que provocan miedo en comunidades específicas.

⁴¹Joanna Bourke ha intentado acuñar el término “Aestesiología” como la relación de las emociones con la disciplina y su administración política. Este término aparentemente no ha tenido mayor eco ni desarrollos más allá de la misma autora, por lo que lo tenemos en consideración como parte del repertorio teórico existente sobre el tema, sin embargo preferimos seguir—por su relevancia, eco en el mundo académico y su corpus mejor trabajado—los postulados teóricos de Norbert Elias en los trabajos ya citados.

⁴²BOURKE, Johanna. “Fear and anxiety. Writing about emotions in Modern History”. Pp.:112- 133. En *History Workshop journal*. N°55. 2003 P.124

⁴³Ibíd. P.125

tengamos”⁴⁴. Esta acepción no es un tema menor, ya que Scheer en base a esto postula que las prácticas no son necesariamente una repetición de las normas⁴⁵, por lo que es sumamente útil para ver las improvisaciones, las grietas entre lo que se intenta imponer y lo que realmente se hace. Esas grietas también varían entre sí, ya que son los contextos de los distintos grupos sociales (raza, clase, etc.) que harán variar las prácticas. Así, la práctica emocional “son actos ejecutados desde un cuerpo consciente, como práctica cultural”⁴⁶. En esta investigación nos tomaremos de una de las ramificaciones que Scheer sugiere para la Historia de las emociones, correspondiente al *contagio emocional*, que hace alusión a la forma en que las emociones se distribuyen en contextos de horizontalidad⁴⁷ y que siguen siendo mediadas dentro de normas sociales. Sin embargo creemos que este contagio emocional en el caso del miedo y del castigo, responde más que a un contexto horizontal, a la producción desigual y jerárquica de temores y entre grupos sociales.

Para finalizar, es necesario hacer hincapié en nuestro entendimiento del castigo corporal (como represión física por cometer diversas infracciones a las leyes de cierta organización política) como una práctica emocional. En este caso, son formas de hacer que el Estado tiene, tanto para producir miedo como para ejercer disciplina⁴⁸. Esta práctica emocional trae consigo la creación de comunidades emocionales del miedo al resto de la población como además otra serie de prácticas emocionales específicas según clase, raza y género, lo que podríamos denominar *violencia institucional*⁴⁹ y de la cual nos centraremos en la violencia según género.

⁴⁴SCHEER, Monique. “Are Emotions a kind of practice? (and Is That What Makes Them Have a History)? A Bourdieulian Approach to Understanding Emotion” Pp.: 193- 220. En *History and theory*.Nº51. Mayo, 2012. P. 194

⁴⁵Ibíd. P.202

⁴⁶Ibíd. P. 05

⁴⁷Ibid. P.211.

⁴⁸En palabras de Michel Foucault, Disciplina son los “Métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad” (véase FOUCAULT, Michel. *Vigilar y Castigar. El nacimiento de la prisión*. Siglo XXI Editores, Madrid. 1998.Cit. P.141)

⁴⁹Un buen estudio sobre la violencia y sus transformaciones hacia lo institucional se puede encontrar en SOFSKY, Wolfgang. *Tratado sobre la violencia*. Abada editores, Madrid. 2006. En especial su primer capítulo de “orden y violencia”.

Metodología

Los métodos en la Historia de las emociones son, probablemente, uno de los escollos que se deben sortear y clarificar para una efectiva evaluación de la investigación. Peter Burke hacia el año 2005 señalaba que uno de los problemas más grandes para construir una posible Historia de las Emociones era la cuestión de las fuentes y de cómo trabajarlas; en ese sentido “no habría que sorprenderse al ver que el campo está más o menos entregado a los especialistas en literatura”⁵⁰; esto se convierte en un problema ya que se generan “percepciones impresionistas” de emociones que no necesariamente se concibieron de la forma en que lo manifiesta la literatura. Es por eso que acojo la sugerencia de Burke de, más que eliminar la literatura del estudio, se debe comparar con otros tipos de fuentes, especialmente judiciales⁵¹, pero también veremos filosofía y oratoria.

Sumado a esto, entendemos que la tragedia y la comedia ateniense no son sólo obras de entretención, sino que comparten un fondo eminentemente político-pedagógico. Bajo este punto, Brenda López nos brinda un buen apoyo teórico al respecto. Primero: las Dionisiacas, que eran los contextos de exposición de dichas obras, son festividades políticas “por y para la *Polis* democrática”⁵²; además, era el arconte epónimo el encargado de guiarlas; eran también sometidas a fiscalización pública y también, parafraseando a Cartledge: “podría ser tratado como esencialmente idéntico al cuerpo político del Estado ateniense que se reunía en otras ocasiones para discutir y decidir los asuntos más importantes de incumbencia política”⁵³.

⁵⁰BURKE, Peter. “Is There a Cultural History of The Emotions?”. En GOUK, Penelope y Helen Hills. 2005. Op. Cit. P.39

⁵¹Ibidem

⁵²LÓPEZ, Brenda. “Las enseñanzas de la tragedia en la Polis democrática”. En BALMACEDA, Catalina; CRUZ, Nicolás (Eds). *La Ciudad Antigua. Espacio público y actores sociales*. RIL Editores, Santiago. 2013. P.33

⁵³ Ibid. P.34

La forma en que trabajaremos las fuentes escritas las señala Barbara Rosenwein en un libro publicado el año posterior a los comentarios de Burke y luego sistematizado en un artículo publicado el año 2010⁵⁴.

La metodología es relativamente simple: lo primero es recopilar la mayor cantidad de fuentes posibles de la época que estamos estudiando respecto de la comunidad emocional en cuestión. Rosenwein puntualiza que es mucho mejor “de todas formas, tener diferentes voces sobre el grupo para ver dónde los participantes de la comunidad mienten”⁵⁵ sin embargo debemos tener en cuenta que para la Historia Antigua (y en específico la Historia de Grecia) quienes escriben son principalmente los grupos de categoría ciudadana, por lo que nos veremos lamentablemente privados de las distintas voces; eso, de todas formas, no impide poder hacer un buen análisis de otros grupos sociales si asumimos que son principalmente representaciones que están hechas de una posición política, económica y social distinta. En este punto vuelve a ser relevante la tragedia y comedia, ya que posee una cualidad de *polifonía* respecto a diversos discursos integrados en una sola obra. Señala Brenda López que: “El enfrentamiento de posiciones a menudo no obedece, como sería de esperar a partir de una visión dramática moderna, a la oposición entre protagonista y antagonista(s), sino al conflicto que implica la existencia de distintos puntos de vista sobre un mismo hecho, ninguno de ellos descartable ni aceptable por completo”⁵⁶. Esa polifonía nos permite reconocer voces distintas que son opiniones contemporáneas, por lo tanto útiles a nuestro estudio.

El segundo paso es la problematización de las emociones. A pesar de que Rosenwein apunte a este problema ya que las palabras referentes a emociones en la actualidad no son las mismas que las del pasado, por lo tanto deben ser bien definidas⁵⁷, esto para la Atenas clásica es especialmente necesario de hacer, puesto que existe una teorización importante sobre qué es una emoción en general y qué es el miedo en específico, diferenciándolo con la vergüenza entre otros. Una buena problematización se lograría con un manejo importante del nivel griego, sin embargo por las posibilidades de esta investigación procuraremos, al menos,

⁵⁴ ROSENWEIN, Barbara H. “Problems and methods in the history of emotions”. Pp.:1-32. En *Passion in context*. N°1. 2010.

⁵⁵Ibid. P.12

⁵⁶Ibid. P.35

⁵⁷Ibid. P.13

manejar distintas traducciones para comparar cómo se escribe en cada una de ellas las emociones en cuestión.

Otra consideración importante es la utilización de teóricos que traten específicamente el período tratado. Al ser la Historia de las Emociones un campo con mucho trabajo por hacer, no existen teóricos en todas las áreas (especialmente en la Historia Antigua) a los que se pueda hacer alusión, sin embargo para Grecia y específicamente Atenas Clásica existen al menos dos buenas referencias: David Konstan en *The Emotions of Ancient Greeks* y la compilación en dos volúmenes que ha hecho Angelos Chaniotis en *Unveiling Emotions*.⁵⁸ La consideración de estos teóricos implica seguir un camino relativamente delimitado que puede servir a la hora de comparar formas y conclusiones del trabajo, puesto que el primero se dedica exclusivamente a emociones encontradas en Aristóteles como en la literatura clásica, siendo un rastreo más bien del tipo “historia de las ideas” que una historia de las emociones; el segundo, al contrario, es una compilación de artículos de diversas profundidades y aristas tanto teóricas como metodológicas donde cabe destacar, entre otros, los escritos de María Patera sobre *Phobos* y el miedo en la antigua Grecia⁵⁹, que si bien es algo descriptivo resulta sumamente útil para una búsqueda filológica y de los significados que tenía esta diosa para distintos pueblos griegos.

Finalmente, quedan tres puntos esenciales de la metodología, que se comparten con otras formas de análisis de texto tanto en la historiografía como otras áreas: hacer un rastreo de palabras asociadas a nuestro estudio (en este caso: “miedo”, “Castigo”, “temor”, “Suplicio”, “criminal”, entre otras) y relacionarlas con símbolos, significados y conceptos asociados a las mismas⁶⁰, que es el fuerte en términos “cualitativos” para el estudio del miedo y el castigo en la Atenas clásica; esto también tiene un carácter “cuantitativo” en el sentido de revisar la frecuencia de dichas palabras en el texto, para medir su importancia en el mismo. El segundo punto es considerar el carácter social que tienen las emociones; este punto

⁵⁸KONSTAN, David. *The Emotions of The ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*. University of Toronto Press. Toronto. 2006. CHANIOTIS, Angelos. *Unveiling Emotions. Sources and methods for the study of emotions in the Greek World*. Steiner Verlag. Stuttgart. 2012.

⁵⁹PATERA, Maria. “Reflections on the Discourse of Fear in Greek Sources”. En CHANIOTIS, Angelos; DUCREY, Pierre. *Unveiling Emotions II. Emotions in Greece and Rome: Texts, Images, Material Culture*. Steiner verlag. Stuttgart, 2013.

⁶⁰ROSENWEIN, Barbara. *Problems...*Op. Cit. P.15

funciona como supuesto principal en esta investigación, ya que las emociones no están en una dimensión independiente de la sociedad, sino que más bien están íntimamente ligadas siendo, entre algunas de sus funciones, “instrumentos de sociabilidad”⁶¹; En el caso del miedo, y en relación a lo anteriormente expuesto en el marco teórico, el miedo genera un nuevo tipo de sociabilidad desigual y sumisión en relación a los ciudadanos.

El último punto y que tiene también un papel fundamental es el trazar los cambios a través del tiempo⁶². Evitando análisis exclusivamente sociológicos o antropológicos, los cambios y permanencias en este trabajo de orden historiográfico necesita evidentemente analizar cómo el S.V y comienzos del S.IV cambia la estructura de los castigos y cómo el miedo se relaciona con ellos, especialmente a través de las sucesivas guerras, cambios internos y externos dentro de la *Polis* Ateniense.

⁶¹Ibíd. P.19

⁶²Ibíd. P.21

Discusión Bibliográfica

Los estudios relacionados con los castigos corporales en general y el derecho penal ateniense en particular no han sido precisamente protagonistas de la gran masa de investigaciones sobre Grecia antigua. Probablemente esto se debe tanto a la escasez y/o dificultad para interpretar fuentes o también porque hablar de los castigos significa seguir derroteros oscuros y fríos, a veces indeseados pero que resultan significativos para el entendimiento de la sociedad en su conjunto. Así como señala Danielle S. Allen, el ejercicio de estudiar los castigos parece más “una caminata a través de la selva”⁶³, la cual significa “pensar acerca de las políticas en la Democracia, tanto modernas como antiguas”⁶⁴.

Organizaremos la discusión bibliográfica del siguiente modo: intentaremos ordenarla de forma temática y a la vez con respuestas de los autores en un orden cronológico. Así responderemos a las siguientes preguntas: ¿Qué se ha escrito sobre la violencia en Atenas clásica? ¿Cuál es la concepción del sistema jurídico-punitivo de Atenas clásica?.

En el año 1994 se publica un artículo de Gabriel Herman⁶⁵ en relación a la violencia en Atenas. El autor pretende identificar ciertos indicadores (posesión de armas por los ciudadanos, percepciones de honor y venganza y cumplimiento de la ley) que apuntarían, según lo estipulado, los niveles de violencia en Atenas. A pesar de las dudables condicionantes existentes en relación a cantidad y tipo de fuentes para un estudio de esta envergadura Gabriel Herman señala que, por ejemplo sobre la proporción de homicidios cometidos sin armas: “sobre un total de quince casos de homicidio, sólo cinco pueden ser que en cierta forma están involucradas armas. Seis definitivamente se cometieron con los puños; en cuatro casos es desconocido si se usaron o no armas”⁶⁶. Además, para el autor

⁶³ALLEN, Danielle S. *The World of Prometheus. The Politics of Punishing in Democratic Athens*. Princeton University Press. Princeton. 2002. P.Xi

⁶⁴Ibíd.

⁶⁵HERMANN, Gabriel. “How violent was Athenian Society”. En OSBORNE, ROBIN; HORNBLOWER, Simon. *Ritual, Finance, Politics. Athenian Democratic Accounts presented to David Lewis*. Claredon Press. Oxford, 1994. Pp.99- 117

⁶⁶Ibíd. P.104

existe una estrecha correlación entre armas y violencia: “los estudios comparativos indican una estrecha relación entre la disponibilidad de armas y la incidencia de la violencia. Hay un gran contraste entre la escasez de armas en los encuentros hostiles y la omnipresencia de ellas en el encuentro de la Europa de comienzos de S.XVI hasta finales de S.XIX”⁶⁷. Además de una antojadiza comparación con Inglaterra de S.XVII que no justifica mayormente ni revisa las precauciones de hacer tal comparación, resalta el rol de “contención” de las cortes, que evitan que se produzcan venganzas fuera de la institucionalidad: “Parece ser que minimizaban el conflicto. Las cortes realizaban una transformación en lo que habían sido los conflictos ‘primitivos’. La retribución impuesta a un agresor puede ser interpretado como un acto de venganza privada si se administra por la víctima; si se administra por la corte, es un castigo público”⁶⁸

Jacqueline De Romilly sigue una línea relativamente similar en *La antigua Grecia contra la Violencia*, su título es bastante elocuente ya que estima como punto de partida que “la cultura griega se define como una búsqueda apasionada de todo lo que pueda poner fin a esta violencia considerada brutal e indigna del ser humano”⁶⁹. La autora, impulsada por su vivencia en las guerras mundiales en la Europa de s.XX, su mensaje es claro en el sentido de rescatar una civilización que, sin negar que fuese violenta, hizo todos los intentos posibles por condenarla.

Uno de los elementos que más llaman la atención es la defensa que realiza respecto de la violencia retratada en la tragedia griega. La Helenista afirma que “El teatro griego denuncia la violencia, pronuncia condenas, explica. Y la propia estructura lo permitía fácilmente; comprendía, en efecto, la posibilidad de largos comentarios en la voz del coro: éste, al no participar en la acción, podía reflexionar sobre ella, extraer conclusiones y modificar el juicio de los espectadores”⁷⁰. Para ello se apoya, además del rol del coro en la obras de teatro, al caso puntual de la *Orestíada* de Esquilo donde en su última obra, las *Euménides*, triunfa la ley por sobre las violencias de tipo arcaicas Griegas, o también en la importancia del dios en la finalización de la violencia; Señala De Romilly que “este

⁶⁷HERMANN, Gabriel. Ibidem.

⁶⁸Ibíd. P.115

⁶⁹DE ROMILLY, Jacqueline. *La Antigua Grecia contra la violencia*. Gredos, Madrid. 2010. P.16

⁷⁰Ibíd. P.31

procedimiento se vuelve todavía más frecuente en Eurípides. En su teatro, vemos muy a menudo cómo un dios llega al final para disipar los malentendidos y poner un término a la violencia”⁷¹

Finalmente, la postura de De Romilly no se reduce únicamente a la tragedia sino que a otro tipo de violencias que denomina ‘cotidianas’, sin embargo se preocupa frecuentemente de separar las de la actualidad con las del mundo antiguo: “No es pues, en absoluto por efecto de una indiferencia injustificada que los autores antiguos hablaron relativamente poco de esas violencias cotidianas que tanto nos ocupan en la actualidad. Las violencias en Atenas, y en Grecia en general, nunca dejaron de existir. Fueron permanentes y, a veces, intensas; pero no adoptaron el tono y el color que parece revestir la violencia en nuestro mundo; y esto sugiere que existían fuerzas capaces de frenar, en determinados casos, la violencia y de oponerse a su generalización”⁷². Bajo este punto de vista, si bien la Helenista francesa tiene ciertas líneas similares a Herman, entiende y no rehúye de que sigue habiendo violencia en Atenas, sólo que los mecanismos existentes para su propia auto preservación fueron efectivos y tuvieron cierto éxito, como en el caso de las mujeres en esta investigación.

Creemos que existe un profundo problema en el trabajo de Herman (y en parte el de Jacqueline De Romilly) que desfigura lo que en realidad es la violencia en Atenas. La conclusión a la que llega Herman es que Atenas es incluso más segura que la Inglaterra de S.XVII, en base a conjeturas y fuentes difíciles de sopesar con la abundante información de Inglaterra; pero, incluso más que eso, existe un aspecto teórico y metodológico en ambos autores que desfigura la investigación: el concepto de violencia. Gabriel Herman defiende excluir ciertas violencias: “He intentado excluir de nuestra consideración la violencia estatal como la tortura y las ejecuciones hechas por los Once en la antigua Atenas. La violencia física estatal difiere cualitativamente de todas las otras formas de violencia por su carácter centralizador, en sociedades (a diferencia de la no-centralizada, tribal) políticas. Primero, es sancionada comunalmente y (a diferencia de las otras formas de violencia) profundamente legitimada. Segundo, es un mecanismo comunalmente diseñado y sistemáticamente aplicado para reducir otras formas de violencia y asegurar la estabilidad. La violencia estatal puede

⁷¹ROMILLY, Jacqueline. 2010. Op.Cit.. P.40.

⁷²Ibíd. P.100.

considerarse más provechosa como herramienta para inhibir la violencia común y sus manifestaciones”⁷³. Por otro Lado Jacqueline De Romilly tiene un concepto más amplio, señalando que “La violencia, en efecto, supone siempre una insatisfacción y una rebelión en relación con un orden de cosas o con hechos que el interesado entiende como un insulto imperdonable”⁷⁴El problema de esta conceptualización implica que la violencia sólo existe entre pares, no desde las instituciones a las personas, por lo que restringe el campo de investigación que es justamente el que abordamos acá. En este trabajo intentamos sostener que la sociedad ateniense no era ni más ni menos violenta (de difícil forma podríamos saber eso) sino que más bien la violencia encuentra una nueva vía hacia la institucionalidad, siendo la *Polis* griega la encargada de la administración de la violencia. Así, si es que la violencia no disminuye ni aumenta sino que es producida y administrada por otros agentes de carácter Estatal.

La segunda pregunta que responderemos es sobre el panorama jurídico-punitivo de Atenas; cuáles son las organizaciones y formas de judicialización. A través de la Historiografía de la justicia griega se ha utilizado una esquematización que perdura hasta ahora pero que se ha ido matizando con el tiempo. Utilizaremos la síntesis que realiza Robert Flacelière para ejemplificar cómo se va visto la justicia al menos en la primera mitad de s.XX. Ya que en Atenas clásica los funcionarios públicos no tomaban la iniciativa judicial (no existe la figura del “fiscal público”) son los mismos ciudadanos quienes toman las acciones legales en torno a un delito. Así, existen “las causas privadas (*dikai*), sólo la persona que se consideraba perjudicada o su representante legal (en el caso de las mujeres, menores de edad, metecos o esclavos) podía entablar un juicio, hacer una citación ser oída por la audiencia, a veces con ayuda de una especie de abogado llamado sinégoro. En las causas públicas (*graphai*), es decir, cuando se trataba de un acto que se consideraba contrario al interés general, todo ciudadano <<el que lo deseara>> (*hoboulómenos*), podía considerarse perjudicado como miembro de la comunidad, luego tenía derecho, e incluso el deber, de <<ayudar>> a la ley presentando una denuncia ante un magistrado”⁷⁵. Flacelière considera un avance importante el paso de las penas colectivas a la responsabilidad personal, “ya que

⁷³HERMANN, Gabriel. Op. Cit. P.100

⁷⁴ROMILLY, Jacqueline. 2010. Op.Cit P.114

⁷⁵FLACELIÈRE, Robert. *La vida cotidiana en Grecia en el siglo de Pericles*. Ediciones Temas de Hoy, Madrid. 1989. P. 280.

en la época anterior el culpable, el homicida, no era el único castigado, sino con él toda su familia”⁷⁶, crítica que es vista inevitablemente desde el derecho moderno, sin embargo también advierte que “hay que ir más lejos incluso y reconocer que los principios del derecho ático no son ni muy firmes ni muy constantes; la falta de código deja demasiada libertad a los jueces populares que, en su inmensa mayoría no tienen, como es lógico, ninguna formación jurídica e incluso, como todas las multitudes, se dejan llevar con demasiada facilidad por sus pasiones, por sus simpatías o por sus profundas antipatías”⁷⁷; Douglas MacDowell señala, en la misma línea y veinte años después de la escritura de Flacelière, que “el poder de los oficiales atenienses para imponer una pena era mucho más que la autoridad de un policía moderno o el guardia del tráfico para imponer multas por infringir las regulaciones de estacionamiento”⁷⁸.

Detenernos en la pregunta “¿Qué causa el castigo?” tanto en términos culturales como institucionales parece ser importante para las subsiguientes investigaciones de los autores. Desde los años ochenta en adelante comienza a aparecer una nueva generación de helenistas preocupados de integrar distintas perspectivas para el estudio del castigo; a pesar de que no se diga explícitamente, es probable que los nuevos estudios desde la teoría social sobre el castigo hayan influido en cierta medida a dichos historiadores, siendo mucho más críticos respecto de la Democracia Ateniense, los cuales no sólo intentan conocerla en todo su espectro, sino que buscan además ver pasajes y dimensiones oscuras, entender el sistema penal a través de los distintos tipos de gobierno (y percatarse que no cambian mucho)⁷⁹. Son una generación de largo aliento y que lleva varios decenios investigando y que paulatinamente han abriendo nuevas vetas de investigación. Dentro de ellos tenemos a Michael Gagarin, Danielle Allen y David Cohen en el caso anglosajón, y también resulta muy útil la tesis doctoral de María Antolín García.

⁷⁶Ibíd. P.297

⁷⁷Ibíd. P.296

⁷⁸MACDOWELL, Douglas. *The Law in Classical Athens*. Thames and Hudson. Londres, 1978. P.236

⁷⁹Llama la atención el trabajo de Michael Gagarin “Who were the kakourgoi? Career criminals in Athenian Law” En THÜR, Gerhard; FERNÁNDEZ, F. Javier. Symposium 1999: *vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte* (Paso de Mariñán, La Coruña, 6.-9. Septiembre de 1999). 2003. Pp.183-191.

En un breve pero condensado y copioso artículo sobre los castigos en Atenas clásica⁸⁰, Danielle Allen apunta a algunos atisbos interesantes respecto de la investigación propuesta, ya que hace la conexión entre emociones y crimen. Allen señala que, a diferencia de nosotros en la actualidad, la democracia ateniense “sabía por qué estaban castigando”⁸¹. A Juicio de Allen la respuesta es relativamente sencilla: “los atenienses no tenían duda por qué castigan: es tan simple como que alguien está enojado por un error y quiere que esa ira sea mediada. Específicamente, la ira de la víctima necesita un castigo, y los atenienses hacen esta idea como el centro de sus prácticas penales”⁸²; Allen afirma esto con la base de que, en una síntesis y conteo de los enjuiciamientos, el 96% de todos ellos fueron seguidos por la misma víctima⁸³

En este sentido, la Ira sería el motor no sólo de la víctima, sino que la misión de la ley, bajo esta perspectiva, es controlarla y encaminarla a una solución; sin embargo la ley “no ordena que la ira contra el malhechor deba ser siempre la misma. La ira no era asumida como la única fuente de castigos específicos pero al menos la raíz de la ley en sí misma. Los atenienses por lo tanto sentían pocos malestares sobre por qué se castiga: ellos actúan en respuesta a la ira”⁸⁴. Esta ira tampoco está vista como una emoción deseable, más bien se le considera un “veneno” o “enfermedad” y “la ira justifica el castigo desde que, como enfermedad, demanda una cura”⁸⁵. Los planteamientos de Allen son, probablemente, los más pertinentes en términos de su exploración teórica y las relaciones que hace entre castigo y sociedad, y la relación entre la emoción y el castigo. Sin embargo no es el primero que postula esto: ya Gernet hablaba sobre el rol de la justicia como canalizador de la venganza: “La *apagogé* nos aparecerá entonces como una acción judicial privada, que no funciona ni puede funcionar más que entre las manos de una víctima y al servicio de una venganza. El empleo

⁸⁰FLACELIÈRE, Robert. 1989. Op. Cit. P.296.

⁸¹ALLEN, Danielle S. “Punishment in Ancient Athens”. Republicado con permiso en BLACKWELL, C. (Ed.) *Demos: Classical Athenian Democracy*. The Stoa: a consortium for electronic publication in the humanities. 2003. P.3

⁸²Ibid. P.4

⁸³ALLEN, Danielle S. *Punishment...* Op. Cit. P.4. A su vez, Douglas MacDowell Está de acuerdo con esta visión, señalando que la mayoría de los casos se hacen por el privado quien sufre el daño. Véase MACDOWELL, Douglas. Op.Cit. P.237

⁸⁴ALLEN, Danielle. *Punishment..* Op. Cit. P.5

⁸⁵Ibid. P.8

específico del verbo *agein, apagein*, no deja lugar a duda alguna; se refiere a una aprehensión privada de la persona: el robado aprehende a su ladrón con vistas a la ejecución sumaria”.⁸⁶

David Cohen también utiliza las emociones en cierto punto de argumentación en relación a los juicios para el castigo corporal. A modo de retrospectiva de los estudios sobre el derecho penal griego, Cohen estima que “la tendencia del estudio del Derecho Ateniense se ha enfocado naturalmente a la distinción de derecho procesal entre dos formas de iniciar la acción legal: *diké* y *graphé* (...) Los estudiosos han tendido a clasificar los tipos de acción legal bajo estas dos categorías, pero esta forma involucra algunas dificultades debidos a las pocas certezas respecto a algunos casos en particular”⁸⁷ Bajo este punto de vista, Cohen estima que en el caso de los *graphai* no es difícil, puesto que se entiende que son delitos públicos. “En el caso de *dikai* es un poco más complejo, porque a pesar de que en términos generales está cubierta por acciones legales que pueden verse como privadas, hay importantes indicios que la hacen corresponder a homicidio intencional. Entonces aunque se mantenga como *graphai* los enjuiciamientos criminales, varios académicos, especialmente del mundo anglo-americano, son más cautelosos”⁸⁸. El problema que existe es que muchos de los casos que supuestamente pueden ser clasificados como *dikai* pueden perfectamente entrar como *graphai*, lo que hace esta estructuración demasiado rígida para lo que ocurrió en realidad.

¿Cuál es la salida que da a este problema de esquematización que señala Cohen? La respuesta radica, nuevamente, en una emoción que ha sido trabajada profundamente por los griegos: la *hybris*. Cohen afirma: que “para incrementar la persuasividad de los argumentos acerca de los asaltos a una persona, el orador emplea una estrategia fundada en otras oraciones que incluyen el asalto como tal, afirmando que el acusado es de hecho culpable de una forma más seria de violencia física: *hybris*. *Hybris* puede tomar la forma de un violento asalto o violencia sexual pero se distingue por su intencionalidad para infligir daño o el tratamiento humillante que deshonra a la víctima, en adición de la violencia física de la que

⁸⁶GERNET, Louis. “Sobre la ejecución Capital: A propósito de una obra reciente”. En *Antropología de la Grecia Antigua*. Taurus, Madrid. 1980. P.277

⁸⁷COHEN, David. “Crime, punishment, and the rule of Law in Classical Athens”. En GAGARIN, Michael; COHEN, David. *Cambridge companion to Ancient Greek Law*. Cambridge University Press, Cambridge. 2005. P.212

⁸⁸Ibídem.

fue sujeto. *Hybris* fue procesado como una *graphé* y no tuvo compensación a la víctima, pero sí castigo; la pena es severa como los jueces consideraron apropiados. La ventaja percibida usando la retórica de la *hybris* en un simple asalto (*aikeias*) es la cualidad de la oratoria y las emociones al servicio del poder judicial. Esto significa que esta clase de conductas representaría un daño público. que significará que esta clase de conductas representa un daño público y ser motivo de interés público. Esto indica, por supuesto, la centralidad de la distinción y el gran peso emocional atribuido a lo público en oposición a los daños privados”⁸⁹ De esta forma, en un camino paralelo (pero opuesto) a Danielle Allen, Cohen revisa las emociones que la víctima instala quien comete un delito, asumiendo que lo hizo con intencionalidad y crueldad para calificarlo como delito público y así aumentar las penas. Las emociones no sólo significan una percepción individual del afectado o de los criminales sino que, al momento de ser puestos en el espacio público, tienen una recepción con consecuencias jurídicas, penales y con un trasfondo político.

En otro libro de importancia capital para esta investigación, David Cohen explica de mejor forma cómo se entroncan las emociones y la justicia y de qué forma debemos entender esta última. En *Law, violence, and Community in Classical Athens* se centra en la “Litigación y la regulación legal de la violencia en la sociedad Ateniese, y en la relación de ello con la ideología democrática y la conceptualización del Estado de Derecho”⁹⁰. En efecto, existe una serie de reparos teóricos que Cohen tuvo que hacer para establecer una clara relación entre la litigación, la ideología política y la violencia, las cuales todas están en ámbitos “pre-castigo” pero que de todas formas nos serán útiles como base para la investigación.

Como señalamos anteriormente, “el foco estará en el rol de las instituciones legales en la dinámica de interacción de prácticas sociales en una sociedad agónica, donde las rivalidades, enemistades y la competición son un inevitable contrapunto a la comunidad”⁹¹. Esta cita necesita ser clarificada, ya que en ella se condensa toda la investigación del libro y el examen de cada componente se hace necesario para obtener las conclusiones pertinentes.

⁸⁹COHEN, David. 2005. Op. Cit. P.216

⁹⁰COHEN, David. *Law, violence, and Community in Classical Athens*. Cambridge University Press, Cambridge. 1995. P.XI

⁹¹Ibid. P.8

Las instituciones legales, señala Cohen, siempre han sido estudiadas por lo que él denomina “corrientes funcionalistas y evolucionistas”; los primeros creen que las instituciones judiciales son campos independientes de otras esferas sociales y que está destinada a la función específica de mantener el orden social⁹²; por otro lado, los evolucionistas consideran con un tinte marcadamente teleológico respecto del orden judicial moderno, donde es el Estado quien toma la iniciativa; por lo tanto, el sistema griego donde la iniciativa judicial privada es una “anomalía” respecto de un Estado que es incapaz de hacerse cargo de algo que (en teoría) le corresponde⁹³.

En base a esta larga crítica realizada en la introducción, David Cohen recorre tanto a la antropología (especialmente dedicada a pueblos de Sudeste Asiático) y a la Historia social para establecer su nuevo marco teórico. Para Cohen, las instituciones no son el centro mismo de atención sino los individuos y sus conflictos, estrategias y motivaciones⁹⁴. La premisa esencial de este texto es que “En Atenas también, los no profesionales, que es la naturaleza esencial de la administración de justicia, y específicamente las iniciativas particulares de individuos, aumentan las oportunidades de los individuos de manipular las instituciones legales para servir a sus propios propósitos”⁹⁵ Así, “la litigación representa una arena pública en las cuales las ambiciones personales y deseos de competencias e idear relaciones y derechos que pueden ser expresados y legitimados”⁹⁶; Entonces, si las instituciones no son entes autónomos con fines específicos sino un espacio legal de disputa entre intereses personales, cabe señalar que están por sobretodo íntimamente ligadas a las esferas sociales.

El punto de apoyo lo encuentra David Cohen en los textos de Tucídides, pero también los de Esquilo, Aristóteles y Platón. Para el autor, las teorías políticas de la época parten de la bases de la *Stasis* donde—citando a Tucídides—“la venganza es más importante que la autopreservación”⁹⁷ por lo tanto aparecen una serie de facciones que formalizan a distintos individuos generalmente encausados por una serie de valores de la época: Honor,

⁹²Ibid. P.5

⁹³Ibidem.

⁹⁴COHEN, David. *Law, violence...* Op. Cit. P.21

⁹⁵Ibidem

⁹⁶Ibidem.

⁹⁷Ibid. P.26

competencia, desigualdad⁹⁸ esta serie de valores, como podríamos pensar, son los que provocan una desintegración social más que una cohesión, pero es justamente el espacio de las instituciones públicas, al ser un juicio abierto, lo que sí genera cierto tipo de cohesión: “el rol mediático del demos en juzgar las disputas de la elite podrían haber jugado un importante rol en la estabilidad de la democracia Ateniense porque integran los intereses de ‘las masas y la elite’”⁹⁹, pero ¿cómo puede ser la competencia entre facciones manifestarse como factor de unidad? Cohen responde de la siguiente forma: “Keith Hopkins a enfatizado el punto en que las instituciones políticas centrales pueden además operar como rituales en los cuales de refuerza la identidad y se promueve la integración. En Atenas, los miembros de la Elite llevan su competición a un juicio público como ritual, en el cual las reglas están determinadas por el *Demos*, y retórica y literalmente adopta una sumisión a la idea de la ciudadanía como una unidad”¹⁰⁰. Así, todos los ciudadanos (en la acepción griega del término) pueden ser partícipes activos de estos juicios orales públicos donde no está la búsqueda de una justicia en términos modernos, sino que en extender los conflictos sociales bajo un marco legal¹⁰¹.

Lo que hemos visto hasta acá responde a que son los ciudadanos quienes pueden participar dentro del marco político, pero el mismo Cohen entiende (y así lo dice) que esto no funciona ni para metecos, ni mujeres ni esclavos¹⁰², por lo que sólo los ciudadanos siguen siendo no sólo sujetos de política (en tanto pueden incidir en ella de manera directa) sino que también son *sujetos* de derecho y de posibilidad de disputar, frente a otros que siguen siendo *objetos* de derecho, por lo tanto dicho rito ciudadano que es el juicio y la oratoria que lo rodea, también mantiene y perpetúa las jerarquías dentro de la sociedad ateniense

Interesante para esta investigación es puntualizar quienes son los ‘objetos de castigo’ si es que existe cierta definición en tanto grupo social o sólo por prácticas que se consideran criminales. Bajo este punto, el sobre los *kakourgoi* de Michael Gagarin cobra relevancia absoluta. Este trabajo y el tema de investigación es muy peculiar ya que, dentro de *apagogé* o juicios, los *kakourgoi* son el único grupo social específico y definido para enjuiciamiento, a diferencia de todos los otros casos en que se enjuicia la acción (robar, mendigar, herir) y

⁹⁸Ibid. P.181.

⁹⁹Ibid. P.193.

¹⁰⁰COHEN, David. *Law, violence...* Op. Cit. P.194.

¹⁰¹Ibidem

¹⁰²Ibid. P.193.

no la condición misma y que no responden a las categorías clásicas de *Graphé* y *Diké*¹⁰³. La diferencia sustancial de los *kakourgoi* no solamente implicaba una categorización específica, sino que, en las conclusiones de Gagarin: “sugieren que existe en la Grecia Arcaica una subclase específica de criminales quienes no merecían la protección y privilegios que la polis entregaba a los Atenienses (*hoi athenaioi*)”¹⁰⁴. Esto no sólo fue válido para la Grecia arcaica, sino que los *kakourgoi* siguieron durante la época clásica e, incluso, se amplió el entendimiento de *kakourgoi*, por lo tanto más personas podían ser consideradas como tal¹⁰⁵.

Por lo tanto, vemos que existen diversas formas para poder romper con esta supuesta rigurosidad judicial, la cual puede ser mermada con algunos artilugios específicamente retóricos pero que a la vez tiene que ver con las emociones que, como ciudadanos, todos tienen y el uso de la empatía pareció ser una estrategia preferencial para la consecución de venganzas personales.

En una investigación más moderna tenemos el trabajo de Sara Forsdyke bastante interesante y que sigue la línea de lo que postula David Cohen pero dando más profundidad a ciertos temas; llama la atención de ciertos conceptos y autores como E.P Thompson, Peter Burke y Mijail Bajtin, siendo todos ellos no muy usados entre helenistas, sino más bien de gente que se formó en Historia en general y luego se especializó, aunque no hemos podido encontrar información de su formación inicial. De todas formas Forsdyke tiene una forma interesante de acercarse a los procesos de justicia y crimen en Grecia que combina aspectos de la historia social y cultural para su metodología y marco teórico.

Gracias a esta misma formación es que Fosdyke diga que “los académicos han subestimado la importancia de los rituales populares de control social o lo que denomino “teatro callejero”, tanto en la Grecia arcaica como en las ciudades-estado clásicas”¹⁰⁶. En efecto, lo que sugiere la académica Estadounidense es que “la justicia popular no sólo fue frecuentemente usada junto a formas oficiales de castigo, pero los griegos hicieron mucho

¹⁰³GAGARIN, Michael. “Who were the kakourgoi? Career criminals in Athenian Law”. En THÜR, Gerhard; FERNÁNDEZ, F. Javier. Symposion 1999: *vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte* (Pazo de Mariñán, La Coruña, 6.-9. Septiembre de 1999). 2003. P.183

¹⁰⁴Ibíd. Pp.183 – 184

¹⁰⁵Ibíd. P.188

¹⁰⁶FORSDYKE. Sara. “Street Theatre and popular justice in Ancient Greece: Shaming, stoning and starving offenders inside and Outside the courts”. Pp.: 3-50. En *Past and present*.Nº201.Noviembre, 2008. P. 5

más flexible el uso de varios modos de control social; más que las aproximaciones sobre ‘el Estado de derecho’ que han argumentado otros autores”¹⁰⁷. Esta postura lleva a Forsdyke a sostener dos tesis a través de este artículo: “una de las mayores conclusiones de este estudio es que los límites entre las instituciones cívicas y la cultura popular eran mucho más permeables que lo que usualmente reconocen los académicos”¹⁰⁸; la segunda es principalmente “demostrar que los métodos de justicia popular no fueron simplemente una práctica que castigaba a los criminales de las normas sociales. Más bien fueron encuentros cruciales para la interacción simbólica de las elites y las masas”¹⁰⁹.

La forma teórica que adopta Forsdyke es la del mismo David Cohen, el cual entiende las instituciones como espacios de disputa y como una forma pública de mostrar las rencillas y disputas entre facciones, sin embargo, la misma Autora es muy crítica respecto de Cohen e incluso de Eva Cantarella, ya que dudan de la historicidad de las fuentes que hablan de las humillaciones públicas y otros tipos de justicia popular¹¹⁰.

Forsdyke separa así en dos partes su artículo, dedicándose primero a las dimensiones de las humillaciones públicas a los adúlteros y de la Lapidación. En el primer caso, se recalca que no es sólo una actividad individual de castigo informal, sino que “la humillación pública a adúlteros no es solamente una práctica extra legal sino que también fue realizada en la presencia y con una activa participación de la comunidad en su extensión. Como podemos ver, ambas evidencias muestran que los hombres, mujeres adultos y niños—y a veces incluso no-ciudadanos y esclavos—toman parte de estos rituales”¹¹¹. Un ejemplo de los procesos de justicia popular lo presenta Heródoto, a propósito de las Guerras Médicas: “un miembro de consejo ateniense llamado Lícides sugiere que deberían rendirse ante los Persas. En respuesta ‘los atenienses—desde dentro del consejo y desde fuera—inmediatamente se indignaron y, rodeando a Licides, ellos lo apedrearon hasta la muerte”¹¹². Este episodio no queda sólo acá sino que incluye a la familia de Lícides: “Además, Heródoto nos cuenta que

¹⁰⁷Ibíd. P.6

¹⁰⁸Ibíd.

¹⁰⁹FORSDYKE. Sara. Op. Cit. P. 7

¹¹⁰Véase el cuerpo y los comentarios en la nota al pie en FORSDYKE. Sara. “Street Theatre and popular justice in Ancient Greece: Shaming, stoning and starving offenders inside and Outside the courts”. Pp.: 3-50. En. *Past and present*. N°201. Noviembre. 2008. P.8

¹¹¹Ibíd. P.9

¹¹²Ibíd. P.18

las mujeres atenienses, cuando escucharon lo que había pasado con Lícides, acordaron ir a la casa de Lícides y lapidar a su esposa y a sus hijos”¹¹³. Estos pasajes son importantes ya que, en primera instancia, muestra que existen canales informales de información (se enteraron de las mujeres del caso de Lícides) y que tuvieron la suficiente coordinación para prolongar el castigo por lo que se dijo; incluso, si llegase a encontrar algún estudio que refute la veracidad de este ejemplo, existen rasgos aún posibles de rescatar como los anteriormente nombrados.

El segundo punto a defender en el artículo es el de los rituales de justicia popular como espacios de encuentro entre las masas y las Élite. Forsdyke señala que “los rituales de justicia popular fueron eventos cruciales para la mediación de las relaciones entre las masas y la Élite en muchas comunidades griegas”¹¹⁴; además, agrega tres puntos en los que se basará para esta afirmación: “primero, la evidencia comparativa sugiere que no toda infracción social en las sociedades pre-modernas fue sujeto de castigo popular. Segundo, la evidencia de las formas de justicia popular en la antigua Grecia como la lapidación y la destrucción de las casas muestra que frecuentemente los infractores y sujetos de estos rituales eran usualmente miembros de la Élite. Tercero, los rituales de justicia popular no son sólo la inversión de los roles entre élites y masas similar a los otros rituales, pero de todas formas comparten prácticas específicas con otros rituales colectivos”¹¹⁵; éste último punto, con clara influencia bajtiniana, la invita a sugerir que “la justicia popular, como otros ritos sociales, a veces sirven como espacio para un disciplinamiento simbólico a la elite por las masas y la reivindicación del control de las masas sobre la moral y los límites políticos de la comunidad”¹¹⁶. Un último ejemplo de lapidación lo encontramos en Jenofonte hacia el año 409 a.C “capturaron al primo de un extravagante político Alcíbiades a bordo de un barco enemigo. A pesar que los demás cautivos fueron enviados a Atenas, este Alcíbiades (que comparte nombre con su primo más famoso) fue apedreado hasta la muerte”¹¹⁷. Para efectos de nuestro trabajo, la sección de la destrucción de casas no nos es útil puesto que las fuentes proporcionadas son esencialmente espartanas.

¹¹³Ibíd. P.25

¹¹⁴Ibíd. P.26

¹¹⁵FORSDYKE. Sara. “Street Theatre and popular justice in Ancient Greece: Shaming, stoning and starving offenders inside and Outside the courts”. Pp.: 3-50. En *Past and present*.Nº201. Noviembre, 2008. Pp.26- 27

¹¹⁶Ibíd. P.27

¹¹⁷Ibíd. P.39

En conclusión, Forsdyke se apronta a decir que no hay que idealizar la justicia popular Griega, no tampoco creer necesariamente que es un mejor mecanismo de control social que las instituciones existentes; cita a Samuel Walker que es un experto en América colonial para decir que la justicia popular representa los peores y los mejores impulsos y que podría ser bueno como también sólo opresiva¹¹⁸ y que intenta despejar esa idea que Gabriel Herman intenta instalar (y que discutimos en la primera discusión bibliográfica, sobre qué tan violenta es la Atenas Clásica) asumiendo que porque la crueldad institucional está “legitimada por todos” no significa que sea crueldad, además que su visión tremendamente centrada en las instituciones no permite ver la serie de prácticas informales donde la violencia está aún sumamente presente.

A modo de balance, este último artículo revela una veta que antes no había revisado y que responde bien como contrapunto al tema de la “administración del miedo” por parte exclusiva de los ciudadanos; en este artículo vemos muestras esporádicas de una disputa por disciplinar a la Élite, aunque está (y es necesario dejarlo explícito) principalmente dentro del ámbito simbólico, no continuo y sistemático como puede hacerse desde el poder gubernamental. De todas formas es interesante y considerable que, tanto Cohen como Forsdyke, ponen en relieve el carácter de espectáculo, de ritual y público que mantienen tanto los juicios como los castigos mismos, por lo que sin lugar a dudas ayudan a reforzar la tesis de esta investigación.

Probablemente una de las referencias obligatorias al estudio del Derecho Griego y en especial a los castigos Corporales es Eva Cantarella, quien además de publicar un número importante de trabajos en base a estos dos temas desde mitad de los años 70’s dirige—en conjunto a otros importantes académicos—la revista *Diké, Revista di Storia del Diritto Greco et Ellenistico*. Publicada en Milán desde 1998 y que ha consolidado como un espacio especialmente dirigido al Derecho Griego¹¹⁹. Desde ese punto de partida, Cantarella publica—a modo de síntesis de algunos de sus anteriores trabajos—*Los suplicios capitales en Grecia y Roma*, donde tomaremos las principales claves de su investigación.

¹¹⁸ *Ibíd.* P.43

¹¹⁹ RODRIGUEZ ADRADOS, Francisco et. Al (Ed.) *Veinte años de Filología Griega (1984 – 2004)*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid. 2008. P.700.

Dicho esto, adentrarse en las motivaciones, su teoría y metodología es parte fundamental para el entendimiento no sólo del trabajo de la helenista Italiana, sino que también la relación de sus intereses con de esta tesis. Para Cantarella: “la pena de muerte es uno de los elementos que permiten comprender las opciones fundamentales de una sociedad, los postulados de aísla como esenciales para su supervivencia, los márgenes dejados al disenso y la medida de su tolerancia”¹²⁰, cita que es bastante representativa además de esta investigación, ya que con el estudio del miedo y los castigos se intenta comprender los elementos básicos, fundamentales y esenciales de los Atenenses; qué elementos son institucional, social y emocionalmente degradantes e inaceptables que, como castigo compensatorio (o de contención de venganza) merecen la pena de muerte. Esta investigación que busca cómo se trataba los delitos aporta a establecer de mejor forma los contornos del pensamiento Ateniense clásico.

No sólo encontramos una correlación en términos de perspectiva y utilidad del estudio del Castigo, sino que la perspectiva teórico-metodológica nos es familiar, ya que el texto de Cantarella está principalmente dedicado a las prácticas del castigo, más que a los discursos detrás de ellos. Es por eso que el libro está principalmente dedicado a “estudiar los modos de la respuesta punitiva, reconstruyendo y siguiendo en el transcurso del tiempo las formas de ejecución capital. Es un punto de vista distinto que—a diferencia del anterior—deja en segundo plano el sistema de los comportamientos reprimidos (cuya individuación sigue siendo por supuesto imprescindible), y dirige la atención a la historia de los suplicios¹²¹”. Esta tensión que establece Cantarella—diferencias el comportamiento reprimido de la práctica misma del castigo—es un punto esencial a profundizar, ya que a pesar de que la Helenista Italiana separe ambas por cuestiones metodológicas, consideramos que existe una relación importante entre la práctica misma del castigo con la modificación o condicionamiento del comportamiento, donde es el miedo el nexo entre ambas y el dispositivo útil para que el *momentum de obediencia* se cristalice. En este sentido, pensando en la categorización que realiza Cantarella, nos centraremos tanto en la práctica misma del

¹²⁰CANTARELLA, Eva. *Los Suplicios Capitales en Grecia y Roma. Orígenes y funciones de la pena de muerte en la Antigüedad Clásica*. Akal, Madrid.1996. P.5

¹²¹Ibíd.

castigo como en las consecuencias conductuales que pueden traer o discursivamente se busca, en caso de que la información sea fragmentaria.

Si bien el libro completo de Cantarella no es sólo de Atenas Clásica sino que toma toda la Historia de Grecia y Roma, nos centraremos en los elementos atinentes a nuestro marco temporal. El libro de Cantarella entrega innumerables datos de suma importancia para la investigación, siendo uno de los más emparentados tanto a la inspiración de esta tesis como a la fijación teórica por las prácticas del castigo, además de proporcionar una “sociología del castigo” puntualizando en grupos sociales específicos de los cuales son objetos de cada castigo en particular.

Podemos resumir la discusión bibliográfica en los siguientes puntos:

1) Existe, desde al menos el S.XIX hasta los últimos decenios, una constante disposición a examinar el crimen en Atenas clásica de forma más crítica, relacionándolo con elementos que anteriormente no se unían, como el castigo y la política, el castigo y las formas de justicia, o incluso el castigo y el rol de las emociones. La relación entre castigo, política y emociones nos interesan sobremanera en este trabajo y creemos que puede ser un aporte, principalmente porque el castigo se ha visto asociado principalmente a la ira o a los excesos, pero hasta ahora no han sido exploradas nuevas formas de relación del castigo con otras emociones como el miedo, al menos para la Atenas de s.V a.C

2) A nuestro juicio, existe una muy marcada línea descriptiva en los textos. Esto no quiere decir que no tengan una perspectiva teórica o una línea de mirar específica (especialmente los textos de David Cohen y Danielle Allen), sin embargo es este último, por ejemplo, quien prefiere una mirada “fenomenológica” al castigo¹²², lo que consideramos un eufemismo de “descripción”. Esto no es despreciable en sí mismo, sin embargo nos parece necesario dar un paso más allá y elucubrar teóricamente (con todas las precauciones y disquisiciones que significa) para encontrar nuevas soluciones o abrir otras temáticas, además de ser necesario darle perspectiva histórica a dichos castigos, lo que implica en primera fase

¹²²Danielle Allen en *The world of Prometheus* define su trabajo como de orden fenomenológico, es decir, de la descripción de los fenómenos tal como aparecen (véase P.IX)

dar historicidad al fenómeno, y por otra enmarcar los castigos en contextos históricos más amplios.

3) Las visiones que permanecen sobre la violencia en Atenas ponen de relieve un tipo de concepto que no permite entender el accionar de la polis ateniense como un tipo de violencia. Este tipo de concepciones están esencialmente inspiradas por la defensa de valores modernos como la justicia, la cual es interpretada como inhibidor la violencia y no productor de ella. Consideramos que es válido tener esta perspectiva pero al revisar el actuar judicial como violencia se abren vetas distintas en cómo se ejerce y quién lo realiza.

4) La mayor parte de las discusiones académicas del crimen y el castigo en la Atenas clásica responde principalmente a los elementos anteriores al castigo, vale decir: ejecución del crimen (y sus probables raíces) los grupos sociales que son castigados y las formas de castigo, los reglamentos de juicio y los procedimientos que se deben tomar, especialmente en la dicotomía de los *graphei* y *dikei*. Por lo tanto, se ha hecho un gran énfasis en los elementos “pre-castigo” que en la pena misma; no se ha profundizado e, incluso, se han obviado datos sobre cómo se realiza el castigo, dónde se hace, cuáles son las prácticas asociadas a los mismos, entre otras. Según nuestra investigación, desde el trabajo de Louis Gernet y algunas reformulaciones de Eva Cantarella, no ha habido mayor avance en el estudio “post-juicio” en Atenas clásica. Esta investigación apunta justamente en este aspecto; no pretende, en ningún caso, ser una solución o rellenar un vacío de investigación, pero sí apuntar a nuevos derroteros tanto para la historia del derecho penal griego, para el derecho penal en general, la historia de las emociones y la democracia ateniense. Creemos que desde la confluencia de estos elementos puede resultar algo más que la simple anécdota de investigar, ya que la revisión de las prácticas del castigo (en este caso, una *práctica emocional*) puede abrir nuevas vetas de investigación.

Capítulo 1:

Concepciones del Miedo en la Atenas Clásica. S.V y IV a.C

1.1 El miedo: El mito y las palabras

El estudio de las Emociones en la Historia de la Atenas clásica no carece de interés para ellos mismos; al contrario, existe una serie de pensadores de la época que sistemáticamente estudiaron las distintas expresiones emocionales dentro de las cuales el miedo tiene un lugar de gran importancia. Lo que veremos en este capítulo es cómo la filosofía y la medicina (como disciplinas que por antonomasia estudian a los humanos en esta época) hicieron las primeras aproximaciones a qué significa el miedo, cuáles son sus motivaciones, sus huellas tanto mentales como corporales y cuál es el papel político y social que cumple el miedo en la sociedad Ateniense. Para esto, nos centraremos en tres pensadores de la época de profunda importancia para Atenas, como lo es Hipócrates en la medicina¹²³ y Platón y Aristóteles en la filosofía.

Sin embargo, es necesario hacer un preámbulo desde otros puntos de vista en la Atenas clásica respecto del miedo. Desde un punto de vista Filológico, es usualmente la palabra Φόβος (*Phobos*) la que habitualmente se utiliza para el estudio del miedo. No obstante, existe una variedad de conceptos que denotan especificidades del temor que deben ser mencionadas y consideradas. Por ejemplo, δειλός (*Deilos*) es otra palabra que se homologa al miedo, sin embargo esta tiene más relación con los cobardes y los miserables¹²⁴; por otro lado, τρόμος (*Tromos*) hace alusión al temblor corporal bajo el efecto del miedo¹²⁵. Así, junto a estos dos conceptos emparentados con *Phobos*, existen otros que David Konstan

¹²³Si bien escribimos “Hipócrates” como si fuese un solo autor, entendemos que no es sólo uno sino que es una compilación de textos médicos realizados por varias personas y que fueron nombrados bajo el nombre de Hipócrates de Cos. Desde ahora en adelante parece más preciso, como señala Carlos García Gual, hablar de *Corpus Hipocraticum*. Véase la introducción de: HIPÓCRATES. *Tratados I*. Notas y traducción de Carlos García Gual et. Al. Gredos, Madrid. 1983. Pp. 9-10 y Pp.25-26.

¹²⁴Véase LIDDELL, Henry G. y SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon*. Clarendon Press, Oxford. 1995. P.945. también. ALCANZA ROLDÁN, Minerva. “Cobardes y pacifistas en la Grecia Antigua”. En GARCÍA G, Jesús y POCIÑA P., Andrés (Eds). *En Grecia y Roma: las gentes y sus cosas*. Editorial Universidad de Granada, Granada. 2003. P.19

¹²⁵Ibidem

enumera largamente: “los sustantivos *deos, aidôs, sebas, thambos, oknos, tromos y tarbos*, y los verbos *atuzesthai, rhigein, perideidein y ekplêssô*, donde la última está relacionada particularmente al pánico”¹²⁶. De esta forma podemos entender que existe una variedad de formas de aproximación al miedo en propias palabras de los griegos; además tenían el entendimiento suficiente del mismo que decantó en la subdivisión en dimensiones diferenciadas del temor, asignándole una palabra específica tanto a los temerosos como al miedo en sí y al gesto de temblar de miedo, lo que nos lleva a creer que el estudio de esta emoción en particular no es solamente un ejercicio de aplicar desde la actualidad un marco teórico concreto, sino que el mismo ya se entendía al menos rudimentariamente en la época.

Phobos no es solamente un concepto que enuncia un comportamiento inhibitorio frente a un peligro, sino que también se encarna en una diosa que forma parte de una constelación de divinidades que conocían desde la época arcaica griega. Según Hesíodo en su *Teogonía*: “A su vez, con Ares, perforador de escudos, Citerea concibió a los temibles Miedo y Terror, que ponen en confusión las compactas falanges de varones en la guerra sangrienta junto con Ares destructor de ciudades; y también a Harmonía, a quien el muy esforzado Cadmo hizo su esposa”¹²⁷. La relación del miedo y el terror como un correlato a la guerra y la destrucción de ciudades es algo que en algunos autores de la Atenas clásica permeará y que, de una u otra forma, postulamos que esta fuerza destructora “se dirige” a grupos sociales particulares en Atenas para imprimir un miedo determinado y propio a cada grupo.

La apariencia y rol de *Phobos* como deidad varía según la ciudad griega; como señala María Patera “*Phobos* es descrita de apariencia extremadamente fea o, más bien, sin forma, y como un dios que participa muy poco del bien”¹²⁸ sin embargo, a pesar de su apariencia y cierta noción de ser un dios poco benevolente, en Esparta existe un culto a *Phobos*. En efecto “*Phobos* tiene un santuario, el cual es una pequeña sala cerca (o situada en) el *Ephoreion*, y

¹²⁶KONSTAN, David. *The Emotions of The ancient Greek. Studies in Aristotle and Classical Literature*. University of Toronto Press, Toronto. 2006. P.153

¹²⁷HESÍODO, *Obras y Fragmentos*. Traducción, introducción y notas de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díaz. Gredos, Madrid. 2006. Pp.110 – 111.

¹²⁸PATERA, Maria. “Reflections on the Discourse of Fear in Greek Sources”. En CHANIOTIS, Angelos; DUCREY, Pierre. *Unveiling Emotions II. Emotions in Greece and Rome: Texts, Images, Material Culture*. Steiner Verlag, Stuttgart. 2013. P.112

fue considerada como el miedo que los ciudadanos deberían tener a la ley. Él tiene, por consiguiente, un valor político de uso interno: él inspira a los ciudadanos a ser obedientes”¹²⁹.

Con este preámbulo podemos entender que, en primera instancia, el miedo como emoción es un elemento presente y masivo para las personas; Su carácter no sólo radica en lo conocido del concepto sino en la creación de una imagen nociva del mismo, que se vislumbra en la imagen mítica que se asocia a la destrucción del individuo y de la vida cotidiana. ¿Cómo la Atenas clásica comprende y reformula esta cultura sobre el miedo? Si es que existe un desplazamiento (aunque sea parcial, o de un nuevo tipo de complementariedad entre ellos) del pensamiento religioso o mítico al logos, ¿Cuál es el nuevo espacio o lugar discursivo de esta emoción? Es justamente este desafío intelectual lo que veremos representado en el *Corpus Hipocraticum*, Platón y Aristóteles.

1.2 El miedo a través de la Medicina de comienzos de S.V a.C: Hipócrates

El estudio del miedo en el *Corpus Hipocraticum* tiene una especial relevancia a la hora de hacer una pesquisa general de las emociones en el mundo Griego antiguo. Como señala Carlos García Gual en su introducción general, “los escritos más significativos, los que constituyen el centro fundamental de la colección, fueron compuestos entre 420 y 350 a.C en la etapa que podemos considerar definitiva en la formación de la doctrina hipocrática”¹³⁰. Esto nos invita a pensar que todo el trabajo colectivo para realizar el corpus significó un estudio concienzudo de las emociones y específicamente del miedo, y que además da cierta representatividad al estudiar las emociones no sólo desde una individualidad, sino de un estudio sistemático y más amplio.

Por otro lado, uno de los elementos que se destaca en la medicina Griega de la época, y en todo lo que rodeaba el *Corpus Hipocraticum* es el desarrollo de esta disciplina como una *tèchnē*: es decir, que la medicina Hipocrática es resultado de una profesionalización y

¹²⁹PATERA, Maria. Op. Cit P.113

¹³⁰HIPÓCRATES. *Tratados I*. Notas y traducción de Carlos García Gual et. Al. Gredos, Madrid. 1983. P.10

que, tomando elementos del mundo a la luz de “unos principios éticos claros y que destaca, tanto por su amor a la ciencia como por el amor a la humanidad, por su *philotechniē* y su *philantrōpiē*”¹³¹, que decanta un tipo específico de investigación; una forma de establecer conocimiento que tiene un fin definido que es el amor a la humanidad, por lo tanto no es una “ciencia” dura que toma a un objeto, sino que considera las complejidades de éste.

Por último, es de considerar que en el *Corpus Hipocraticum* se considera—casi a modo de axioma—que las enfermedades “nacen o a partir del aire o según las maneras de vivir”¹³², lo que lo hace más pertinente aún para un estudio desde la Historia, ya que en parte es el mismo comportamiento humano lo que definirá tanto la enfermedad (y la forma en que éstas conductas afectan) como la forma de ser un humano sano. Este tipo de formas de entender la medicina ayudan a comprender ciertos hábitos entre los griegos y las percepciones de aceptación y rechazo para cada una, aunque siempre desde la visión médica y el sesgo que eso significa.

Adentrándonos en el corpus mismo, los tratados Hipocráticos no dan una definición directa y explícita del miedo, sin embargo da pistas de cómo se manifiesta y cuáles son los excesos del mismo. De acuerdo a esto, como señala el corpus, el miedo se produciría por el calentamiento de la bilis: “Si se presentan espantos y temores, (eso sucede) a causa de una alteración del cerebro. Se altera al calentarse. Y se calienta a causa de la bilis, cuando se precipita hacia el cerebro a través de las venas sanguíneas, procedente del cuerpo. Y el temor se mantiene hasta que de nuevo se retira hacia las venas y el cuerpo. Entonces cesa”¹³³. En efecto, todas las emociones que los griegos concebían como tal tenían una estrecha relación con movimientos corporales: “miedos, vergüenza, pena, placer, cólera y otros sentimientos por el estilo: de esa forma le responde a cada uno de ellos la correspondiente parte del cuerpo en su actuación; en tales ocasiones, se producen sudores, palpitación del corazón y reacciones parecidas”¹³⁴

¹³¹Ibid. P. 14

¹³²HIPÓCRATES. 1983. Op.Cit. P. 40

¹³³Ibid. P. 416

¹³⁴HIPÓCRATES. *Tratados II*. Notas y traducción por J. A López Férez. Gredos, Madrid. 1986. P. 110

El miedo, según las investigaciones plasmadas en los tratados, tiene una manifestación corporal donde los temblores y descripciones de sudoración y palpitación del corazón son bastante frecuentes y, aparentemente, ahistóricas. Lo que veremos más adelante es que, a pesar de que estas gesticulaciones corporales pueden tener cierta permanencia en el tiempo, no es así en las causas de ese miedo, las consecuencias del mismo y las diferenciaciones sociales de esta emoción.

Sin embargo, la preocupación de los tratados Hipocráticos no pasa principalmente por el miedo como tal; más bien, pareciera que el miedo es parte del abanico de emociones y no es de tal importancia que merezca más atención. Sin embargo, lo que postulamos es que en el *Corpus Hipocraticum* la preocupación por el miedo no se genera por la emoción en sí, sino porque permite o da paso a la melancolía, que es lo que representa verdaderamente la enfermedad.

En efecto, los tratados Hipocráticos los relacionan causalmente en los *aforismos*: “Si el miedo o la tristeza duran mucho tiempo, tal estado es propio de la melancolía”¹³⁵: de esta forma, el miedo y la tristeza son las puertas de entrada a un estado mental y físico más complejo como lo es la melancolía, la cual en la concepción médica de los tratados hipocráticos es lo que realmente se debe prevenir, ya que lo establece más que una emoción, como una enfermedad. Otro signo corporal es el siguiente: “si la lengua se queda de pronto sin fuerza o alguna parte del cuerpo paralizada, tal estado es propio de la melancolía”¹³⁶. La melancolía se configura como un problema por la paralización y pérdida de la funcionalidad de los cuerpos, tanto en términos de lengua (palabra) como para el trabajo manual; la melancolía se perfila como una antítesis de la salud en la Grecia clásica, como una condición donde la medicina debe poner su ojo crítico para poder controlar dentro del marco general de enfermedades, por lo que el miedo puede ser una condición relativamente tolerable siempre y cuando no se perpetúe en el tiempo y que se convierta en melancolía.

¹³⁵HIPÓCRATES.1983. Op.Cit. P.284

¹³⁶Ibid. P.290

Esta explicación preliminar indica que tanto el miedo como la melancolía en otros casos es parte de un proceso investigativo profundo, sistemático y que a la vez tiene pretensiones de ser concluyente, como en este caso que intenta develar el supuesto carácter sagrado de la enfermedad, descubriendo otras causas de este temor. Más allá de las explicaciones que pudieron ser verídicas para la época o no, debemos entender que la preocupación por el miedo tuvo tal importancia que incluso se relaciona con una especie de recomendaciones para una buena *salud ideal*, las cuales incluso llegan al ámbito religioso que los tratados Hipocráticos tildan como enfermedad sagrada: “Lo primero (que he hecho) ha sido investigar sobre la llamada enfermedad sagrada, sobre las pérdidas de conciencia y los miedos que aterrorizan poderosamente a los hombres de tal manera que desvarían y creen ver a ciertos dioses desfavorables a ellos, ya sea de noche, de día o en ambos momentos¹³⁷”.

Esta salud ideal se contrapone de manera directa con el miedo y la melancolía, las cuales podemos leerla, en una clave político-social, como la preocupación de una ciudadanía útil tanto para el quehacer intelectual (retórica, política, diplomática) en Atenas, como también la preocupación por el funcionamiento del sistema de trabajo, por lo tanto de la economía y la estabilidad de la *Polis*. Esta estabilidad no sólo tiene que ver con el evitar el miedo, sino que también con un equilibrio de otras emociones como la alegría: “Así como un gran miedo debe ser evitado, también debe evitarse la alegría con que la unidad del aire se ve envuelta en una perturbación repentina. El momento culminante de la vida lo tiene todo agradable”¹³⁸. El proyecto de los atenienses sanos por tanto, de una sociedad sana es el proyecto de la medida, del control tanto de las emociones que congelan la mente y cuerpo como las que lo activan con excesiva energía. El proyecto de los ciudadanos y la sociedad medida—pero siempre eficiente—está representada simbólicamente en *Sobre la Dieta*:

“Son indicio de salud también estos signos: ver y oír agudamente lo que sucede sobre la tierra, caminar con firmeza y correr con seguridad y rapidez sin miedo, ver la tierra lisa y bien trabajada y los árboles florecientes, y cargados de frutos y bien cuidados, y ríos que fluyen con normalidad y con agua clara ni más ni menos de la conveniente

¹³⁷HIPÓCRATES. *Tratados IV*. Notas y traducción de Lourdes Sanz Mingote. Gredos, Madrid. 1988. P. 328

¹³⁸Ibid. P.318

y las fuentes y los pozos por el estilo. Todo eso indica la salud en el hombre, y que el cuerpo y sus circuitos y las aportaciones del exterior y las secreciones están en orden”¹³⁹.

Acá simbólicamente se entroncan todos los elementos individuales, sociales y naturales que indican una buena salud en la Antigua Grecia según el *corpus Hipocraticum*; de forma individual, está la capacidad de escuchar “lo otro” (en la naturaleza, pero también a los demás) como el desplazamiento del individuo sin miedo, lo cual veremos que es un factor decisivo y no tan obvio, y que ésta actitud sin temor se relaciona estrechamente con el trabajo efectivo de los esclavos y metecos (“la tierra lisa y bien trabajada” y los ríos que fluyen con normalidad en el cauce pero tampoco en exceso) y a la vez el florecimiento de árboles y la vida vegetal en general. Así, la vida individual se conecta con los otros ámbitos de la existencia, y el deber y esfuerzos de la medicina van—al menos teóricamente—en la dirección de disminuir las posibilidades de desequilibrio. El miedo es un componente que inhibe o impide la expansión del ser humano y la relación armoniosa con la naturaleza.

La visión retratada en el *corpus hipocraticum* es, probablemente, una mirada más “benevolente” en relación al miedo. Se estima que es un comportamiento que en su exceso debe ser eliminado pues enferma a toda una sociedad y quiebra un orden establecido, pero como veremos, el discurso médico se diluye entre otros pensadores y la práctica misma de los castigos corporales. Además, está muy patente la idea del miedo y la melancolía como ‘pasivos’ o emociones que generan cuerpos inactivos, la enfermedad como paralización en contraposición a la salud con movimiento, pero siempre bajo principios de medida. De todas formas en los hechos, la preocupación del ciudadano sano se restringe a lo que remite la categoría jurídica y las mujeres, los metecos, los esclavos son sujeto principal tanto de castigos como de la producción y amplificación de miedos particulares que son contruídos políticamente no desde la necesidad de evitarlo como el ciudadano, sino más bien como una emoción incluso necesaria para mantener el orden.

¹³⁹HIPÓCRATES, *Tratados III*. Notas y traducción por Carlos García Gual et.al. Gredos, Madrid. 1986. P.112

1.3 Miedo, castigo y Vergüenza. La obra de Platón

Platón es probablemente una de las referencias obligadas a la hora de estudiar Atenas clásica, sin embargo es difícil separar su pensamiento de lo que habitualmente se conoce como el pensamiento socrático¹⁴⁰. En términos más generales es parte importante de lo que se llama “ilustración griega”¹⁴¹ y que por tanto implica una nueva forma de entender la política o al menos el pensamiento de una facción distanciada (cronológicamente e ideológicamente) de la democracia de comienzos de s.Va.C¹⁴². Por otro lado, la importancia de Platón radica en la relación íntima que existe entre la Política y la moral, asumiendo que “para Platón, la política es una parte de la moral. Cabe decir aún más: es la única vía efectiva de ejercer una moral social. No sólo social sino también individual, porque Platón piensa que la moral del individuo está en relación con la moral de la sociedad”¹⁴³. Así, las preocupaciones éticas y las formas de estabilidad política en Atenas por parte de Platón tienen su correlato en las emociones funcionales o disfuncionales a la *Polis*.

En términos conceptuales, Platón divide el miedo en dos categorías fundamentales:

“At- Y dime: ¿podemos concebir dos clases de miedos, casi contrarias?

Cl-¿Cuáles?

At.- Las siguientes: tememos, por un lado, los males cuando esperamos que vayan a suceder.

Cl.- Sí.

At.- Pero, por otro, a menudo tememos la opinión, porque pensamos que podemos parecer malos, si hacemos o decimos algo impropio. A este miedo,

¹⁴⁰Una buena introducción a la vida de Sócrates y la controversia metodológica que significa investigar su vida está en CARTLEDGE, Paul. *Los Griegos. Encrucijada de la civilización*. Crítica, Barcelona. 2001. Pp. 107 – 119. Si bien es Sócrates el principal personaje que aparece en los diálogos, entenderemos que es la proyección del pensamiento Platónico puesto en un personaje que, existente o no, es parte importante en el pensamiento Platónico.

¹⁴¹Véase CARTLEDGE, Paul. Op. Cit. P.28

¹⁴²La mejor referencia para los cambios ideológicos de la Democracia Griega y su correlato en el castigo se encuentra en RODRIGUEZ ADRADOS. Francisco. *La Democracia Ateniense*. Alianza Editorial, Madrid. 1993.

¹⁴³PLATÓN. *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Ctrilo*. Traducción y Notas por J. Calonge Ruiz et.al. Gredos, Madrid. 1992. P.12

por lo menos nosotros-más creo que también todos-, lo llamamos vergüenza.”¹⁴⁴

La categorización Platónica del miedo deja, de una u otra forma, el mismo vacío que los tratados Hipocráticos: sin definir exactamente qué es el miedo, asumiendo que quienes leen y lo escuchan saben a qué se refiere; sin embargo, se dedica a definir con algo más de exactitud lo que podríamos llamar “miedos naturales” y los “miedos sociales”. A entender del filósofo, existen temores que se definen por males que son “inminentes” o que ya esperamos que vayan a suceder. Existe un componente de conocimiento de las consecuencias perjudiciales que nos pueden suceder y tememos directamente por ello. Por otro lado, existe otro miedo que se juega en el ámbito de lo especulativo, de los conflictos de la autorrepresentación y si ésta encaja con ciertos ideales sociales que se manifiestan en opiniones. Cuando nuestra autorrepresentación y prácticas no encajan con la opinión exterior se produce la llamada vergüenza, que es probablemente la más social de las dimensiones, puesto que al ser temores o inseguridades de las prácticas individuales en relación a la sociedad, podemos pensar que las formas de comportamiento individual y la sociedad son dos agentes con dinámicas distintas y usualmente desincronizadas, con ritmos diferentes, por lo que se producen nuevos tipos de vergüenza a través de la historia y dentro de la Atenas clásica misma, y que además las formas de abordar estas vergüenzas varían con el tiempo. Esto, en modo alguno, no quita historicidad a la primera categoría; más bien, la primera categoría atiende a una visión del miedo con una causalidad más lineal pero no menos atractiva para este estudio, ya que los castigos corporales trabajan principalmente con esta línea de origen del miedo.

La preocupación de destacar definitivamente los tipos de miedo en la obra platónica tiene una razón argumentativa capital, ya que el temor tiene una especial utilidad a la hora de implantar el orden de la *Polis* y por tanto para crear la obediencia de quienes no se han adaptado a la normativa social impuesta. Así, una persona idónea y funcional al sistema político Ateniense es el del hombre moderado. Dice Platón en el *Gorgias*: “Pues digo que si

¹⁴⁴PLATÓN. *Diálogos VIII. Leyes (Libros I –VI)*. Introducción, traducción y notas de Francisco Lisi. Gredos, Madrid. 1999. P.235.

el alma moderada es buena, la que se encuentra en situación contraria es mala y ésta es la que llamamos insensata y desenfrenada. –Así es, sin duda.- Y, además, el hombre moderado obra convenientemente con relación a los dioses y a los hombres, pues no sería sensato si hiciera lo que no se debe hacer.”¹⁴⁵. El rol del moderado no es solamente pregonar ni practicar cierto tipo de conducta moral—muy similar a lo que señala los tratados Hipocráticos—sino que existe una relación colaborativa y de reciprocidad con el Estado (“con relación a los dioses y a los hombres”. Continúa Platón en el *Gorgias* afirmando que: “Obrar de tal modo que la justicia y la moderación acompañen al que quiere ser feliz, sin permitir que los deseos se hagan irreprimibles y, por intentar satisfacerlos, lo que es un mal inacabable, llevar una vida de bandido. Pues un hombre así no puede ser grato ni a otro hombre ni a ningún dios, porque es incapaz de convivencia, y el que no es capaz de convivencia tampoco lo es de amistad”¹⁴⁶. La comunión entre sociedad y el individuo moderado (y entre ellos) es, a juicio de Platón, la más perfecta y única posible que genera una *Polis* en armonía, donde los individuos promueven un *ethos* y un *pathos* específico, y que en caso de que este sea trasgredido la ley y la justicia deben velar por el castigo correspondiente a quienes han desequilibrado la armonía de las instituciones y los ciudadanos, que en este esquema se vuelve inevitable (por su lógica argumentativa) la configuración del bandido, entendido como antisociales, como alguien impedido de establecer amistad o comunidad alguna.

Si el Estado en Platón tiene el deber de proteger a los buenos ciudadanos, esto tiene un estrecho correlato con el castigo a quienes intentan desestabilizar el orden. Este castigo no se realiza en privado ni tiene un cariz netamente individual, sino que está pensado siempre en relación a toda la sociedad. Escribe Platón en el libro IX de las *Leyes*: “El que cometa un delito grande o pequeño, la ley le enseñará y lo obligará o bien a no hacer jamás en el futuro tal cosa adrede o a hacerla de una manera mucho menor, además de la reparación del perjuicio. Lo hará con obras o palabras, con placeres o dolores, honras o deshonoras y multas o incluso con regalos o, en general, de cualquier manera en que uno haga odiar la injusticia

¹⁴⁵PLATÓN. *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Cratilo*. Traducción y Notas por J. Calonge Ruiz et.al. Gredos, Madrid. 1992. P.117.

¹⁴⁶Ibid. P.118.

y amar o no odiar la naturaleza de lo justo¹⁴⁷” El castigo como lo presenta tiene un fin correctivo; más que cualquier cosa, es una práctica pedagógica con miras a aprender qué es lo justo y lo injusto, pero esto no está dirigido a una individualidad sino que es un aprendizaje—o recordatorio—a la sociedad en su conjunto: “Pero aquel que como sabe que para todos los que son así es mejor no vivir, mientras que beneficiarían en un sentido doble a los otros si dejan esta vida, por un lado porque se convertirían en un ejemplo para que los otros no cometan injusticia y, por otro harían que la ciudad quede libre de hombres malvados”¹⁴⁸.

La preocupación por un orden estable y continuo también pasa por un castigo ejemplar no sólo para el criminal, sino que es una forma de recordar y distinguir cómo es la forma de vida deseable en una *Polis*. En este sentido los malvados están ‘enfermos’ y deben ser curados mediante el castigo. Señala Platón en *Gorgias*: “En efecto, en cierto modo, el castigo modera a los hombres, los hace más justos y viene a ser como la medicina de la maldad (...). Entonces el más feliz es el que no tiene maldad en el alma, puesto que ha resultado evidente que éste es el mayor mal”¹⁴⁹. Así, el castigo funciona como un corrector de ciudadanos, transformándolos a sus modélicos seres moderados que, en equilibrio con la sociedad se mantiene el orden imperante. Es interesante el diálogo que Platón mantiene en metáforas médicas, en el cual el criminal comete delitos bajo la categoría de “enfermo” y que el castigo puede ser un tipo de sanación, ya que este discurso estará presente profundamente en las discusiones sobre la prisión en la modernidad¹⁵⁰.

La ecuación del castigo como reformador del criminal y aglutinador/educador de la sociedad aún tiene una apariencia muy mecanicista en la forma que hemos planteado la teoría

¹⁴⁷PLATÓN. *Diálogos IX. Leyes (Libros VII –XII)*. Introducción, traducción y notas de Francisco Lisi. Gredos, Madrid. 1999 Pp.144-145.

¹⁴⁸Ibid. P.145.

¹⁴⁹PLATÓN. *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Cratilo*. Traducción y Notas por J. Calonge Ruiz et.al. Gredos, Madrid. 1992. P.73.

¹⁵⁰Según el trabajo de Francisca Cano, podemos ver especialmente la influencia de las ideas del crimen como enfermedad en el Positivismo. Dentro de los aportes teóricos del mismo, acuña el concepto de “peligrosidad” como una especie de enfermedad que legitima el castigo de los criminales. Véase CANO, Francisca. “la influencia de positivismo en la criminología y Penología españolas: orígenes y primeros pasos de la prevención especial como fin de la punición”. En RIVERA, Iñaki (Coord). *Mitologías y discursos sobre el castigo. Historia del presente y posibles escenarios*. Editorial Anthropos, Barcelona. 2004. P.63

Platónica; es necesario entender el componente emocional que significa la aplicación del castigo y la puesta en escena que eso significa para los demás ciudadanos. Platón entendía muy bien que para “curar” a los malhechores y mantener el orden en los ciudadanos, paradójicamente lo que se debe hacer es lo que algunos consideraban un mal: instaurar un miedo para no repetir las acciones que van en desmedro y ‘contaminan’ la *Polis*. Platón es bastante explícito en la relación del miedo con los castigos en el *Gorgias*:

“Es propio de todo el que sufre un castigo, si se le castiga justamente, hacerse mejor, y así sacar provecho, o servirá los demás de ejemplo para que, al verle otros sufrir el castigo, tengan miedo y se mejoren. Los que sacan provecho de sufrir un castigo impuesto por los dioses o por los hombres son los que han cometido delitos que admiten curación; a pesar de ello, este provecho no lo alcanzan más que por medio de sufrimientos y dolores, aquí y en el Hades, porque de otro modo no es posible curarse de la injusticia. Los que han cometido los más graves delitos y, a causa de ellos, se han hecho ya incurables son los que sirven de ejemplo a los demás; ellos mismos ya no sacan ninguna ventaja, puesto que son incurables, pero sí la sacan los que les ven padecer para siempre los mayores y más dolorosos suplicios a causa de sus culpas, colgados, por así decirlo, como ejemplo, allí en la prisión del Hades, donde son espectáculo y advertencia para los culpables que, sucesivamente, van llegando”¹⁵¹.

Bajo este fragmento, podemos entender que incluso el criminal mismo puede perder la relevancia en tanto individuo a reformar, dado que se entiende que hay un riesgo a que sea ‘incurable’ en su comportamiento, sin embargo es la población la que siempre, sea el castigo que sea, los que más deberían aprender de dichas violencias y que existe una disposición espacial definida que colabora para estos fines. Esta cita es una síntesis muy interesante respecto de los efectos del castigo; las proyecciones de este pensamiento en las políticas de castigo público las veremos reflejadas en el tipo de castigo, su disposición y el uso del cuerpo

¹⁵¹PLATÓN. *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Cratilo*. Traducción y Notas por J. Calonge Ruiz et.al. Gredos, Madrid. 1992. P.142

del criminal como un objeto para la enseñanza del miedo para las masas, como un factor de cohesión social.

1.3. Miedo, confianza y castigo. La obra de Aristóteles

La obra de Aristóteles tiene la misma importancia que la de Platón tanto por la gran extensión de temáticas que abordó durante su vida, como por la profundidad y masividad de su pensamiento. Es, además, un personaje importante por las fechas en las que vive y escribe, siendo de comienzos de s.IV hasta la época macedónica, lo que da cuenta de escritos hechos en lo que se llama ‘decadencia’ de la democracia hacia mitad de s.IV a.C. Parte de este contexto (y de cómo recopila la historia reciente Ateniense y Griega en general) se puede apreciar en las concepciones sobre el miedo en el estagirita.

Probablemente la obra más esclarecedora de Aristóteles respecto del miedo es *La Retórica*, la cual, según los mismos traductores del libro, integra lo que se llama la *Retórica afectiva*, que es la instalación de un discurso (por lo tanto, de palabras regidas por el *logos*) con una finalidad que considera el factor de las emociones. Sobre esto, Aristóteles puntualiza: “Ahora bien, puesto que la retórica tiene por objeto <formar> un juicio (dado que también se juzgan las deliberaciones y la propia acción judicial es un <acto de> juicio) resulta así necesario atender, a los efectos del discurso, no sólo a que sea demostrativo y digno de crédito, sino también a cómo <ha de presentarse> uno mismo y a cómo inclinará a su favor al que juzga”¹⁵². La preocupación por las emociones es radical a la hora del ejercicio retórico, ya que la manipulación y planteamiento de las emociones es “causante de que los hombres se hagan volubles y cambien en lo relativo a los juicios, en cuanto que de ellas se siguen pesar y placer”¹⁵³. El estudio y relevancia de las emociones (o “pasiones” como lo llama) llega a tal nivel de importancia que significó la escritura de un libro completo de parte del Estagirita, donde analiza una por una las emociones: La ira, el amor y el odio, miedo y confianza, la calma, la vergüenza, la envidia, la compasión, entre otras. Lo interesante además es que Aristóteles realiza lo que podríamos denominar “una sociología de las

¹⁵²ARISTÓTELES. *Retórica*. Traducción de Quintín Racionero. Gredos, Madrid. 1994. P.307- 308.

¹⁵³Ibíd. P.310

emociones”, a saber: el estado en que se encuentra un individuo bajo una emoción en particular, contra quienes está dirigido el sentimiento de esa emoción y por cuáles motivos¹⁵⁴.

A diferencia de los otros dos ejemplos de pensadores de las emociones, Aristóteles es el único de los tres que define el miedo de forma convincente o al menos más clara, yendo más allá de sus síntomas y fórmulas. El estagirita afirma en el libro II de *La Retórica* que el miedo “es un cierto pesar o turbación, nacidos de la imagen de que es inminente un mal destructivo o penoso. Porque, no todos los males producen miedo—sea, por ejemplo, el ser injusto o el ser torpe—, sino los que tienen capacidad de acarrear grandes penalidades o desastres, y ello además si no aparecen lejanos, sino próximos, de manera que estén a punto de ocurrir. Los males demasiado lejanos no dan miedo, ciertamente: todo el mundo sabe que morirá, pero, como no es cosa próxima, nadie se preocupa”¹⁵⁵. A su vez en la *Lógica* Aristóteles también da luces del comportamiento físico del miedo: “Así, pues, es evidente que por medio de una afección se originan muchos cambios de colores: en efecto, uno al avergonzarse se suele poner rojo, al tener miedo, pálido, y así en cada una de las cosas de este tipo; de modo que, si alguien experimenta por naturaleza alguna de tales afecciones, es verosímil que tenga un color semejante: en efecto, cualquier disposición de la envoltura corporal que se produzca momentáneamente en uno al avergonzarse, también podría producirse por la constitución natural, de modo que por naturaleza se daría también un color semejante”¹⁵⁶.

Interesante es la caracterización de Aristóteles que se podía intuir en otros autores pero que no se decía explícitamente: es una turbación o pesar, una carga psicológica, un proceso de desestabilización que perjudica al individuo, pero por sobre todo cobra mucha relevancia la segunda característica: es un miedo a lo posible, a lo factible y que está siempre cerca de nosotros; no se puede temer a lo que no tiene proximidad (temporal o espacial) sino que a lo que nosotros sentimos que está cerca. El miedo entonces se vuelve la latencia de un hecho perjudicial para el individuo, lo que nos da la posibilidad de historizar qué elementos

¹⁵⁴Ibíd. P.311.

¹⁵⁵ARISTÓTELES. *Retórica*. Traducción de Quintín Racionero. Gredos, Madrid. 1994. Pp.334 – 335.

¹⁵⁶ARISTÓTELES. *Tratados de Lógica (órganon) I* Introducción, traducción y notas por Miguel Candel Sanmartín. Gredos, Madrid. 1982. P.57

son los que pueden ir aproximándose y alejándose que puedan provocar temores en la población, y cómo la misma dinámica de la política ateniense encarna la idea de acercas o alejar elementos que produzcan miedo.

Según Aristóteles, parte de los temores están relacionados con la ira y enemistad de quienes tienen el poder; miedo a la injusticia, los antagonistas “en cosas que no es posible que ambos la consigan al mismo tiempo, porque con éstos se está en lucha siempre”¹⁵⁷. La enemistad y las formas emocionales de la desintegración de la sociedad tienen un correlato con el miedo: mientras los que tienen disputas estén en algún cargo de poder el miedo siempre estará presente en quien no lo está. Existen referencias en otros textos, como en *La Política*, donde esta enemistad (probablemente entre facciones políticas, considerando el contexto de Aristóteles) se lleva al punto de ejercer el miedo para mantener controlados (pero no alejados) los elementos destructores del orden: “Los regímenes políticos se conservan no sólo por estar lejos de los elementos que los destruyen, sino a veces incluso por estar cerca, pues a causa del miedo, los gobernantes mantienen con más fuerza en sus manos el gobierno. De modo que los que se preocupan por el régimen deben proporcionar motivos de temor, para que los ciudadanos se mantengan en guardia y no cesen, como si fuera una guardia nocturna, en la vigilancia del régimen, y acerquen lo que está lejos”¹⁵⁸. En este tipo de citas vemos cómo el miedo no sólo se infunde para la obediencia, sino que en la propia formulación aristotélica, esto significa que los ciudadanos “siempre estén en guardia” y vigilantes, lo que implica que son los mismos ciudadanos quienes, infundidos por el temor, colaboren con el Estado a la hora de castigar y vigilar conductas inapropiadas con todas las personas de la *Polis*. El miedo cumple acá el poder de agudizar y generar aceptación de una vigilancia permanente entre los mismos ciudadanos, lo que para el ojo moderno se vuelve algo paradójico pero tiene completa validez y lógica en la época.

Como último elemento, es necesario entender que para Aristóteles hay un concepto antagónico al miedo: la confianza. En palabras del filósofo de Estagira: “una esperanza acompañada de fantasía sobre que las cosas que pueden salvarnos están próximas y, en

¹⁵⁷ARISTÓTELES. *Retórica*. Traducción de Quintín Racionero. Gredos, Madrid. 1994. P.336

¹⁵⁸Ibíd. P.321

cambio, no existen o están lejanas las que nos provocan temor”¹⁵⁹ Así, son personas “confiadas” las que no han sido víctimas de injusticia, los que tienen sus medios de salvación cerca, que existan medicamentos y medios a su disposición, “también los que creen disponer de más y mejores medios, de esos con cuya posesión cualquiera resulta temible; y tales medios son la abundancia de dinero, fuerza física, amigos, propiedades y equipos militares, bien sea en su totalidad o en el mayor grado posible”¹⁶⁰. Cabe destacar que acá podemos hablar, sin descontextualizar mucho la cita, que la “confianza” (por tanto, la ausencia de miedo) está configurada principalmente por un componente de status: confianza pueden tener quienes tienen milicias, propiedades, abundancia de dinero y también amigos (o “redes de poder”); el único elemento que no responde necesariamente a este patrón es el de la fuerza física, pero el ejercicio pleno de la gimnasia no lo ejercían mayoritariamente los metecos, pequeños artesanos, esclavos o las mujeres en su mayoría; más bien son hombres ciudadanos quienes podrían dedicarse a ese tipo de prácticas. Teóricamente no está categorizado que sólo los ricos deban y puedan producir y reproducir la confianza entre pares, sin embargo los elementos que enumera Aristóteles sí marginan una gran cantidad de personas (y grupos sociales enteros) que no pueden acceder ni discursivamente ni en la práctica la confianza, por lo tanto son objetos y sujetos susceptibles de miedo, y que por lo tanto pueden estar sometidos a la vigilancia de quienes tienen confianza.

Luego de hacer este breve repaso por los componentes, características y presencia del concepto de miedo en Grecia y Atenas clásica en específico, podemos sintetizar algunas ideas claves que veremos materializadas en los capítulos siguientes, y que responden a cómo se presenta la dinámica del miedo en términos políticos y sociológicos.

El primero es que, desde diversas formas míticas y filológicas el miedo era un concepto conocido, difundido y masivo tanto para las élites políticas como para los pobladores de la *Polis*. Afortunadamente en los últimos años los académicos han sabido recoger este aspecto habitualmente olvidado y que poco a poco se ha sabido entroncar y problematizar en relación a aspectos culturales, políticos y sociales, como ha ocurrido con

¹⁵⁹Ibíd. P.339

¹⁶⁰ARISTÓTELES. *Retórica*. Traducción de Quintín Racionero. Gredos, Madrid. 1994. P.341.

otro repertorio de emociones que se conocían en la época. Existe así, un trabajo en conjunto que une nuevas teorías con elementos y conceptos propios de los griegos.

Por otro lado, a pesar de que exista un discurso médico que ve el miedo como una posible puerta a enfermedades más complejas como la melancolía y que existe una apuesta desde la medicina de controlar y prevenir estos comportamientos, desde la filosofía (tanto contemporánea a los tratados Hipocráticos como la filosofía posterior) no tenía resquemores en utilizar el miedo como un elemento de cohesión social, de subordinación y que establecer jerarquías: en el caso de Platón tanto de los seres ‘moderados’ frente a los inmoderados que debían ser re-educados con dolor, garrote y sangre de su propio cuerpo como las personas cercanas a la confianza—en el esquema Aristotélico—y de carácter principalmente aristocrático y oligárquico frente a las personas sujetas y susceptibles de miedo. En cualquiera de los dos casos el miedo tiene una utilidad política que permite establecer dos grupos grandes: los que producen el miedo y quienes lo reciben; este último tampoco es una gran masa indiferenciada, al contrario: en cada capítulo que sigue de esta investigación veremos cómo el miedo es diferenciado por distintas causas tanto a los ciudadanos (y a los hombres autóctonos pero no necesariamente bajo la categoría de ciudadano) y en el segundo sobre cómo se imprime el miedo a las mujeres atenienses bajo la vigilancia informal hacia la Institucional.

Capítulo 2:

Legislaciones y Suplicios en la Atenas clásica: el caso de los ciudadanos

2.1 Miedo, Vergüenza y Obediencia

Tucídides, célebre Historiador Griego que registra una serie de actividades y crónicas respecto de la Guerra del Peloponeso entre ellas el *Discurso fúnebre de Pericles* pronunciado el año 431 a.C, que se perfila como un documento relevante y representativo de lo que sería el imperialismo ateniense¹⁶¹. Existe un párrafo muy poco trabajado o considerado, y que se refiere específicamente a dos actitudes importantes que los ciudadanos de la Polis ática deben poseer para integrar sus glorias:

“Si en nuestras relaciones privadas evitamos molestarnos, en la vida pública, un respetuoso temor es la principal causa de que no cometamos infracciones, porque prestamos obediencia a quienes se suceden en el gobierno y a las leyes, y principalmente a las que están establecidas para ayudar a los que sufren injusticias y a las que, aun sin estar escritas, acarrear a quien las infringe una vergüenza por todos reconocida”¹⁶²

El fragmento conserva al menos tres conceptos claves para esta investigación, los cuales se configuran de manera compleja y que al analizarlos se revela el sentido del cómo las emociones pueden ser puntos cardinales y pilares de un gobierno y una época; vemos la convergencia entre Temor, obediencia y vergüenza: el temor es el acto emocional respecto de las leyes, las cuales no pueden ser trasgredidas y que tienen como resultado la obediencia de los atenienses respecto de su administración. En caso de que estas leyes sean trasgredidas, o que no formen parte del corpus legal que las denomine como delitos, existe el último

¹⁶¹Sobre el imperio Ateniense véase FINLEY, Moses. *Economía y sociedad en la Grecia Antigua*. Crítica, Barcelona. 1984. Pp.60-84.

¹⁶² TUCÍDIDES. *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Libros I – II. Traducción de Juan José Torres. Gredos, Madrid. 1990. P.451.

reservorio emocional funcional al orden establecido, que es la vergüenza de haber cometido algo socialmente reprochable.

Lo que acá queremos resaltar es que, más allá de la medicina y la filosofía¹⁶³, existe también proyección de Historiadores y pensadores políticos que entienden que el miedo es un elemento central para la obediencia a las leyes y, en el fondo, en el orden democrático ateniense. Incluso aunque este discurso sea mera especulación de Tucídides, que pueda aparecer formulado de esa forma da a entender que más que las especializaciones disciplinarias, el miedo a las leyes y la vergüenza por la trasgresión es un componente vital para la organización política y social Ateniense, y que no solamente está planteado en términos de defensa de la Polis ática, sino que está propuesto como un valor positivo donde está bien visto tener un temor prudente a las leyes.

El pensamiento que relaciona la ley con el miedo en esta época no es aislado de Tucídides; por el contrario: tiene un correlato amplio y profundo en la tragedia griega, especialmente en una de las zagas mejor conocidas en Atenas, que es la Orestíada de Esquilo, el cual tiene un recorrido que puede simular el trayecto de los modos de justicia y castigo en Atenas como en Grecia en general. Su contexto es explícito y desafiante: “se trata, en el seno de una familia, de un asesinato y de venganza que acarrea ese asesinato. Es la violencia privada, llevada al extremo, la violencia primordial”¹⁶⁴; así en *Agamenón* tenemos el asesinato de Clitemnestra a su esposo, por haber mandado a sacrificio a Ifigenia, y en una segunda obra, *Las Coéforas*, tenemos la venganza de Orestes matando a su madre Clitemnestra por la muerte de su padre. El panorama narrativo y trágico pareciera desafiante de resolver, y es justamente lo que creemos que corresponde al punto inicial donde se une el miedo con la Justicia.

¹⁶³ Si bien la filosofía acá la entendemos como el ejercicio contemplativo de analizar el mundo y el orden político, esta no obstante tiene una finalidad política importante en la época. De todas formas hacemos una diferencia importante entre los filósofos y los políticos, no tanto porque unos hipotéticamente piensen más que otros, sino que sus roles estratégicos en la gobernanza de la Polis.

¹⁶⁴ DE ROMILLY, Jacqueline. *La Grecia antigua contra la violencia*. Gredos, Madrid. 2010. P.32

En *Las Coéforas* hay dos alusiones interesantes respecto de algún tipo de pasado lejano que daba lecciones de cómo afrontar delitos. En primera instancia está el componente de venganza que es vital en estas primeras dos obras: “¡Oh grandiosas Moiras, por designio de Zeus dad fin a esto de esa manera con que lo justo hace cambiar la situación! <<que a palabras de odio>>, dice a grandes gritos Justicia cobrando la deuda. <<Que por golpe asesino se pague otro golpe asesino: que el que lo hizo lo sufra>>. Eso dice un refrán muy antiguo”¹⁶⁵. La apelación a la justicia se hace, en este contexto, en base a la antigua tradición, con alusiones claras a una especie de ley del talión en versión Ateniense; esto se ha creído que es, además, una muestra sintetizada pero real del tipo de venganzas privadas que se realizaban anterior a la Atenas clásica¹⁶⁶.

Por otro lado y de forma confluyente a la cita anterior se da cuenta de una transformación del miedo. Señala en la antiestrofa 2º: “El respetuoso temor de antaño, indómito, inatacable, libre de guerra, que penetraba en los oídos y los corazones de la gente del pueblo, ahora se está retrayendo, y todos están llenos de miedo, que, en la común opinión de los mortales, tener buena suerte vale tanto como ser un dios e incluso más que un dios. Pero, rápido, el peso de Justicia pone sus ojos, en unos, a plena luz del día; a los que van avanzando en el tiempo, es aguardan estos dolores en el crepúsculo de la obscuridad; de otros, en fin, de adueña una noche absoluta.”¹⁶⁷. Esta cita tiene un carácter críptico y que su contexto tampoco colabora mucho a su entendimiento, pero lo que se puede desprender es que hay dos tipos de miedo o, al menos, las personas entendían el miedo de dos formas distintas: el de antaño pareciera tener características de guerrero, pero a la vez tiene este carácter “respetuoso” es decir, que no la forma en que se presenta no tiene una esencia de agresividad. Este miedo se ha ido en retirada, y donde ya no está este carácter de respetuoso ahora todos lo tienen al máximo, y donde es cuestión de suerte salvarse de la justicia. Existe un cambio en la concepción del miedo que se aclarará definitivamente en *Las Euménides*.

¹⁶⁵ ESQUILO. *Las Coéforas*. Traducción y notas por Bernardo Perea Morales. Gredos. Madrid. 1993. P. 459

¹⁶⁶ Véase los capítulos de venganza privada en CANTARELLA, Eva. *Los suplicios Capitales en Grecia y Roma. Orígenes y funciones de la pena de muerte en la Antigüedad clásica*. Akal, Madrid. 1996. Pp. 15 – 28 y 51-61.

¹⁶⁷ *Ibíd.* P.449

Jacqueline De Romilly afirma que “la tercera obra de la trilogía de Esquilo ya no incluye asesinatos: se trata, esta vez, de juzgar a Orestes ante un tribunal, y un tribunal que pondrá fin a la serie de asesinatos. La estructura de la trilogía se presenta como un alegato que muestra los dramas de la venganza y que dedica toda una tragedia a la llegada de una solución pacífica, obtenida con la ayuda de la diosa Atenea”¹⁶⁸. Esta diosa cumple un rol fundamental en la obra, la cual podemos decir que encarna el buen comportamiento de un magistrado ateniense, teniendo precauciones como, por ejemplo, si los involucrados coinciden en que ella es la idónea para juzgar¹⁶⁹, dándole un revestimiento de transparencia al juicio.

Sin embargo, la transparencia y el juicio no son por sí mismo lo único relevante en esta obra. Haciéndose cargo de los problemas anteriores en *Agamenón* y *Las Coéforas*, es necesario no sólo poner fin a este crimen sin castigo, sino que intervenir en la concepción de justicia e instaurar una nueva ideología judicial para Atenas clásica. Dice la estrofa del coro: “Ahora será el momento de la aniquilación que acarrearán unas leyes nuevas, si llega a triunfar el derecho y la culpa de este matricida. Este hecho va a acostumar a todo ciudadano a la licencia. ¡Muchos auténticos sufrimientos de heridas causadas por hijos aguarda a padres a partir de ahora a lo largo del tiempo!”¹⁷⁰. Eso implica el gran desafío a la nueva justicia que se va a instaurar, la que existen ciertas reticencias de que sea demasiado débil y, si no se da un castigo ejemplar, puede que se vuelvan a repetir.

Bajo este resquemor es que el miedo toma un papel importante. En los párrafos siguientes de la antistrofa 2º, se dice lo siguiente: “Veces hay en que está bien que exista miedo, y debe morar de continuo, vigilante, en el alma. Es conveniente tener prudencia, cuando se es víctima de la angustia. ¿Quién que en la luz de su corazón no alimente un continuo temor—sea ciudad o un simple mortal, ara el caso es igual—podría ya venerar a Justicia?”¹⁷¹. El refuerzo de la justicia, para que llegue al nivel de la venganza, debe ir siempre con una cuota razonable de miedo de parte de los ciudadanos. Aquí está la misma concepción de Pericles, en el sentido de que el miedo a las leyes es un componente de sanidad

¹⁶⁸ DE ROMILLY, Jacqueline. *La Grecia antigua contra la violencia*. Gredos. Madrid. 2010. P. 33

¹⁶⁹ ESQUILO. *Euménides*. Traducción Bernardo Perea Morales. Gredos. Madrid. 1986. P. 516.

¹⁷⁰ Ibid. P.517

¹⁷¹ Ibid. Pp.517-518.

e incluso salud respecto de los demás ciudadanos. En este punto se inaugura una unión entre esta emoción y las instituciones.

En base a esto mismo, se genera una relación triangular entre tres conceptos esenciales para la Atenas clásica, los cuales se ven sintetizados en otro pasaje de las *Euménides*: “Aquí, el respeto de los ciudadanos, y su hermano el miedo, los disuadirá de cometer injusticia, tanto de día como de noche, mientras que los propios ciudadanos no hagan innovaciones en las leyes. Porque, si contaminas el agua clara con turbias corrientes y fango, jamás hallarás qué beber. Aconsejo a los ciudadanos que respeten con reverencia lo que no constituya ni anarquía ni despotismo y que no expulsen de la ciudad del todo el temor, pues ¿qué mortal es justo si no ha temido nada?”¹⁷². Esta cita marca un modelo de entendimiento político en Atenas que incluye a las emociones: se es ciudadano pues existe un miedo razonable, que permite la movilidad política, la creatividad y la actividad, pero que a la vez entiende y respeta la ley, que no buscará destruir la ley sino que movilizarse y crecer con ella como respaldo; de esa forma el miedo es una condición de existencia del ciudadano, y en la medida que haya miedo (a la justicia, a las leyes y, en el fondo, al castigo) el orden democrático perdurará. Así se inaugura una nueva etapa político social en la Atenas clásica, que es el modelo político que, como veremos en las siguientes páginas, perdurará con algunos reacomodos hasta al menos mediados de s.IV a.C, y que a la vez veremos cómo se materializa este miedo no sólo en ciudadanos, sino que en otros grupos.

Esto implica que si las leyes y la administración de la polis ateniense es la base institucional a la que se debe temer, es necesario hacer una revisión sucinta tanto de las magistraturas asociadas, los procedimientos legales con los cuales se pasan las acusaciones y los tipos de penas que se dictaminan a los malhechores. Además de esto haremos una revisión no sólo del aparatage legal, sino de las instituciones policiales y de inspección que se encargan de hacer cumplir la ley en Atenas clásica, la que según Gabriel Herman considera

¹⁷² ESQUILO. *Euménides*. Op. Cit. P.525

incluso más segura que la Inglaterra preindustrial en parte por las Cortes y la nueva institucionalidad¹⁷³.

2.2 Estructuras legales, procedimientos y penas en Atenas clásica

Existen dos tipos de causas en el derecho penal ateniense: están por un lado las causas privadas (*dikai*) donde “sólo la persona que se consideraba perjudicada o su representante legal (en el caso de las mujeres, menores de edad, metecos o esclavos) podían entablar un juicio, hacer una citación y ser oída por la audiencia, a veces con ayuda de una especie de abogado llamado sinégoro”¹⁷⁴. Este tipo de juicios son relativamente pocos, y como veremos la evidencia tiende a mostrar que, al menos adentrándonos en el s.IV a.C, bajo la ayuda de los oradores clásicos, intentan que los juicios privados se vuelvan juicios públicos. En efecto, la segunda causa son las públicas o *Graphai*, “es decir, cuando se trataba de un acto que se consideraba contrario al interés general, todo ciudadano ‘el que lo deseara’ (*hoboulómenos*), podía considerarse perjudicado como miembro de la comunidad, luego tenía derecho, e incluso el deber, de ‘ayudar’ a la ley presentando una denuncia ante un magistrado”¹⁷⁵. Como señala Danielle Allen “el propósito de este sistema era permitir que los ciudadanos pudiesen convertir un momento de ira privada a una decisión pública manipulada con la perspectiva de curar a la comunidad a través de la restauración de la paz”¹⁷⁶; así, la mayoría de los casos se vuelven públicos, y la mayoría de los ciudadanos se siente con el derecho—y el deber—de tener que denunciar fechorías y crímenes que ocurrían en la Polis.

Para efectos de esta investigación, debemos reducirnos a las magistraturas y cortes que se dedican a derecho penal y a castigos ciudadanos en específico. En la Atenas clásica si bien “la asamblea del pueblo posee todos los poderes, incluido el poder judicial, no podría abarcarlo todo y la *Heliea*, que emana de ella, también muy numerosa, es la que juzga en sus

¹⁷³Véase HERMANN, Gabriel. “How violent was Athenian Society”. En OSBORNE, ROBIN; HORNBLLOWER, Simon. *Ritual, Finance, Politics. Athenian Democratic Accounts presented to David Lewis*. Clarendon Press, Oxford. 1994. P.115

¹⁷⁴ FLACELIÈRE, Robert. *La vida cotidiana en Grecia del siglo de Pericles*. Temas de Hoy, Madrid. 1989. P.280

¹⁷⁵ Ibidem

¹⁷⁶ ALLEN, Danielle S. “Punishment in Ancient Athens”. En A. Lanni, ed. “Athenian Law in its Democratic Context” (*Center for Hellenic Studies On-Line Discussion Series*). Republicado en C. Blackwell (Ed). *Dēmos: Classical Athenian Democracy* (A. M Mahoney and R. Scaife, ed. 2003. P.9

distintas secciones la mayoría de los casos”¹⁷⁷. Así, es la asamblea del pueblo misma la que decide sus participantes de la *Heliea*, los que son usualmente hombres sobre treinta años de edad¹⁷⁸. Su volumen de personas en esta corte también es muy grande: alrededor de cinco mil a seis mil personas en ella¹⁷⁹, donde cada juicio podría tener jurados de 100, 150 o hasta 200 personas que votaban en relación a la denuncia por un delito en específico. Esta corte, por la inmensa masa de gente que maneja, por la cantidad de casos que debe resolver, necesita además de otras cortes que puedan ser auxiliares y que respondan a tipos específicos de delitos, lo que implica comentar sobre la segunda magistratura de gran relevancia para las leyes en Atenas clásica: *los Once*.

Los Once son un grupo de magistrados elegidos por terna. “Están a cargo del castigo de los criminales comunes, técnicamente clasificados como *kakourgoi*, y del cuidado de la prisión de la ciudad”¹⁸⁰, además de supervisar la inflicción de la pena de muerte¹⁸¹. Su duración es de un año y son financiados por fondos de la ciudad¹⁸² y tienen dos características especiales respecto de otras cortes: además de castigar delitos o, para decirlo de otra forma, actos ilegales, también tiene la potestad exclusiva de castigar grupos sociales como tal, que es el de los *kakourgoi* que, en la medida que se reconozcan como tal durante el proceso, va directamente sobre la jurisdicción de los Once¹⁸³.

Además de esto es necesario explicar el por qué de su número, que es una cuestión que pocos Historiadores y helenistas se han intentado responder. Según Sandra Burgess existen dos razones importantes: dado el volumen de casos y la prisión que deben supervisar necesitan una cantidad importante de ciudadanos con dedicación exclusiva a estas tareas. Además de esto, que sea un número impar sugiere que esta institución podría haber tomado decisiones de forma independiente de otros organismos propios de la democracia, ya que con

¹⁷⁷ FLACELIÈRE, Robert. Op. Cit. P. 283 También véase HARRISON, A.R.W. *The Law of Athens. Vol II. Procedure*. Oxford University Press, Oxford. 1971. P.44

¹⁷⁸ Ibidem

¹⁷⁹ FLACELIÈRE, Robert. Op. Cit. P.283; HARRISON, A.R.W. Op. Cit. P.46.

¹⁸⁰ HARRISON, A.R.W. Op. Cit. P.17

¹⁸¹ Ibidem.

¹⁸² BURGESS, Sandra J. “The Athenian Eleven: Why Eleven?”. Pp. 328 – 336. En *Hermes. Zeitschrift fur klassische philologie*. Vol. 133. N°3. 2005. P.328

¹⁸³ Ibid. P.329

este número impar podrían resolver sin llegar a empate¹⁸⁴; este tipo de decisiones pareciera causar resquemores de la población sobre los que pertenecían a esta institución. Señala Sandra Burgess que “debemos notar que Aristóteles describe la oficina de *Los Once* como necesaria, pero que aun así necesita límites, desde el momento en que los miembros estaban abiertos a enemistarse con otros o corromperse, no actuando bajo la ley. La enemistad puede estar originada porque *Los Once* tenían el poder de tomar decisiones sobre casos antes de que fueran formalizados en una corte”¹⁸⁵.

Así, tenemos un panorama legal que, en al menos sus cortes, poseen tanto una plataforma democrática (con cientos de ciudadanos dispuestos a deliberar en casos) como la *Helieia*, pero también una corte que se rige por normas propias y que se encarga de los peores criminales y malhechores de la polis ática, donde pareciera no haber demasiada discusión sino que simplemente actuar de forma rápida y efectiva. Necesario es ver cuáles son los procedimientos más importantes en esta última corte, la de *Los Once*.

Los casos de delitos más complejos o aberrantes están categorizados en tres procesos bases: el *Apagogé*, la *Endeixis* y la *Ephegesis*, todas ellas bajo requisitos específicos para que cada delito sea clasificado su correspondiente categoría.

El procedimiento del *Apagogé* es básicamente el proceso judicial “antes del magistrado competente de cuando de detiene en delitos flagrantes¹⁸⁶”. El magistrado es usualmente uno de los once y si el imputado confiesa, el mismo magistrado de Los Once dicta la sentencia que corresponda¹⁸⁷; si éste no confiesa, se debe hacer una acusación escrita por el magistrado, llamada *apagogé*, el cual se manda a juicio al *Dikastero*¹⁸⁸. Existen, además, tres condiciones básicas para que un delito sea procesado por *apagogé*, de los cuales al menos debe tener uno para ser considerado como tal. El primero es que deben ser crímenes cometidos por *Kakourgoi*, es decir, por malhechores ya diferenciados como categoría social.

¹⁸⁴ Ibidem.

¹⁸⁵ Ibid. P.333

¹⁸⁶ Véase HARRISON, A.R.W. *The Law of Athens. Vol II. Procedure*. Oxford University Press, Oxford. 1971. P.222

¹⁸⁷ Ibidem

¹⁸⁸ Ibídem.

Esos tienen nombres especiales: ladrones (*kleptai*), Ladrones de vestidos (*Lopodítai*), secuestradores (*ándrapodistai*), rateros (*Toixorixoi*) y carteristas (*Ballantiotomoi*); es importante notar que, acá en además de castigar el delito como acto perjudicial, también se juzga por grupo social siendo una de las primeras legislaciones que tienen grupos específicos a castigar¹⁸⁹; el segundo requisito es que haya sido detenido en el acto, aunque en el s.IV a.C este término fue un poco más laxo, puesto que bastaba con que se le descubriera con los bienes robados para considerarlo “en el acto” incluso tiempo después de haber cometido el delito¹⁹⁰ por lo que podemos decir que el *Apagogé* tuvo un proceso de endurecimiento desde s.V a.C hasta mediados de s.IVa.C, donde veremos—en convergencia con otros delitos—que la justicia cada vez más se va endureciendo. Por último, la tercera condición para ser procesado por *apagogé* es el usar la categoría de ciudadano en gente que ya fue castigada por *atimia*, que es la pérdida de los derechos ciudadanos¹⁹¹.

Los otros procedimientos son menos relevantes para esta investigación, pero vale la pena considerarlos dentro del panorama legal en lo que podríamos denominar “Derecho penal Ateniense”. El segundo es el procedimiento de *Endeixis*, El cual se basa en la ofensa a los magistrados, y que si lo comparamos con lo anterior, se puede acceder a este procedimiento sólo si es delito flagrante o si se usan derechos ciudadanos siendo castigado por *Atimia*, por lo tanto la *Endeixis* no tiene bajo su prerrogativa el castigo y juicio de los *Kakourgoi*. Por último está *Ephesis*, que es el requerimiento que se hace a un magistrado de *Los Once* para acudir a un lugar de delito y se le necesita para seguir el *apagogé* u otro procedimiento según sea el caso.

¹⁸⁹ En un artículo reciente, Aida Fernández se pregunta y analiza el problema de unir la criminalidad con la pobreza en la Atenas Clásica. Es justamente la categoría de *Kakourgoi* la que da pie a pensar que a pesar de los avances de la democracia ateniense respecto de la circulación del poder y de evitar la tiranía, para casos que tienen que ver con robo, secuestros o diversos tipos de delitos que atentan contra la propiedad privada se da como un hecho que deben ser castigados de la forma más expedita y efectiva posible. Véase “FERNÁNDEZ PRIETO, Aida. “Pobreza y criminalidad en la Atenas Clásica. Propuesta para un estudio de la cuestión”. Pp.45 – 63. En *Antesteria*. N°5. 2016. También véase HARRISON, A.R.W. Op. Cit. P.224.

¹⁹⁰ Véase BURGESS, Sandra J. “The Athenian Eleven: Why Eleven?”. Pp.328 – 336. En *Hermes. Zeitschrift für klassische philologie*. Vol. 133. N°3. 2005. P.331 y Véase HARRISON, A.R.W. *The Law of Athens. Vol II. Procedure*. Oxford University Press. Oxford. 1971. P.224.

¹⁹¹ HARRISON, A.R.W. Op. Cit. P.228.

Dicho sea esto, es necesario hacer un repaso por los tipos de penas que existen para los ciudadanos de la Atenas clásica. Si bien en las siguientes páginas nos dedicaremos sólo a dos tipos de Pena Capital (*Apotimpanismos* y el *Báratro*) es necesario señalar que no son las únicas y, probablemente, tampoco las más usadas. Tenemos una gran división que son las penas a la propiedad y penas a la persona, En las primeras va la multa y la confiscación de bienes del imputado, y la segunda son la *atimia*, la prisión y la pena de muerte¹⁹². En estos siguientes párrafos nos centraremos solamente en los primeros dos delitos.

La *atimia* usualmente está asociada a la pérdida de derechos de ciudadano¹⁹³, sin embargo es más denso y complejo que como se presenta. Según Alick Harrison, existen dos tipos de *atimia*, una que es de tiempos pretéritos al s.V.AC y otra que la que considera “normal”. La *atimia* ‘tradicional’ es probablemente la más fuerte de todas, y tiene que ver con el concepto de estar ‘fuera de la ley’ en todos los sentidos, como por ejemplo que pueda ser asesinado sin que su victimario fuese juzgado, pues esta persona estaba castigada con la *atimia* más tradicional¹⁹⁴; además de ello, implicaba una o todas de las siguientes penalidades: Confiscación completa de la propiedad, la extensión de la *atimia* a toda la familia, exilio permanente del Estado, eventual pena de muerte. De hecho, la pena de la *atimia* tradicional era a veces intercambiable con la pena de muerte¹⁹⁵. Por otro lado, está la *atimia* normal que responde a un castigo por ciertos comportamientos ciudadanos: quienes han maltratado a sus padres, quienes han fallado en sus labores militares, los que han sido culpables de ofensas homosexuales, los que han malgastado su patrimonio, además de quienes han sido juzgados por más de tres veces¹⁹⁶.

¹⁹² Esta división se encuentra en HARRISON, A.R.W. Op.Cit. P.168. Y FLACELIÈRE, Robert. Op.Cit. P.293.

¹⁹³ FLACELIÈRE, Robert. Op.Cit. P.293

¹⁹⁴ HARRISON, A.R.W. Op.Cit. P.169

¹⁹⁵ Ibid. P. 170

¹⁹⁶ Ibid. Pp.171-172. También en MACDOWELL, Douglas. *The Law in Classical Athens*. Thames and Hudson, Londres. 1978. P.256.

Está también la poco investigada prisión en Atenas¹⁹⁷, la cual si bien tiene orígenes ya desde s.VI a.C ¹⁹⁸ es el el S.Va.c y especialmente a finales de esta centuria donde se hará una pena que se documenta más frecuentemente en las fuentes escritas. A decir de Alick Harrison, la Prisión posee tres funciones específicas: Asegurarse de que el imputado acuda a su juicio en el día y hora correspondiente; que efectivamente pague su castigo tanto en términos monetarios según sea el caso o con golpes azotes o muerte¹⁹⁹; o también la última función es que la prisión sea un castigo en sí mismo²⁰⁰.

Está además la Pena de confiscación de bienes, la cual está relacionada tanto con la *atimia* como con la pena capital, pues luego de dictaminarse la ejecución de un ciudadano se debe confiscar todos sus bienes. Otra pena aunque algo más marginal es la esclavización como pena. “La esclavitud era una pena impuesta a extranjeros que residan en Atenas sin ser registrados como meteco o que no hayan pagado los impuestos metecos, e independiente si se es meteco o no, los que hayan ejercido como ciudadanos son serlo”²⁰¹.

Este es el panorama general legislativo en Atenas respecto del derecho penal. Vemos que durante la época clásica se mantienen una importante estabilidad en la división y función de cada institución (como las funciones de la *Heliea* y la repartición de funciones con Los Once) y además qué tipo de penas corresponden a cuáles delitos, además del procedimiento por el cual se realiza legalmente. Sin embargo, paralelo al correlato de lo democrático que puede parecer la circulación del poder de dictaminar juicios contra las personas que cometan

¹⁹⁷ Si bien este trabajo deja afuera a la prisión de Atenas, esta es parte importantísima del panorama punitivo de la Atenas clásica. Los textos fundamentales para su estudio son principalmente VANDERPOOL, Eugene. “The State Prison of Ancient Athens” en DEVRIES, Keith. *From Athens to Gordion. The papers of a memorial symposium for Rodney S. Young*. Pennsylvania, The University Museum. 1980; PAVÓN TORREJÓN. Pilar. *La Cárcel y encarcelamiento en el mundo romano*. Consejo superior de Investigaciones científicas, Madrid. 2003.; RIAÑO RUFILANCHAS, Daniel. “Cárcel y Encarcelamiento en la Grecia Clásica”. En TORALLAS TOVAR, Sofía (Ed). *Castigo y reclusión en el Mundo Antiguo*. Consejo superior de Investigaciones científicas, Madrid. 2003; HUNTER, Virginia. “The prison of Athens: Comparative perspective”. Pp.296 – 326. En *Phoenix*. Vol. 51. N°3/4. 1997.

¹⁹⁸ Véase la tradición De Solón y la cárcel en PAVÓN TORREJÓN. Pilar. *La Cárcel y encarcelamiento en el mundo romano*. Consejo superior de Investigaciones científicas, Madrid. 2003. P.40.

¹⁹⁹ Según Pilar Pavón, La cárcel podría ser una especie de transición entre penas como el pagar las multas o la pena capital. Véase PAVÓN TORREJÓN. Pilar. Op. Cit. P. 45. Según Douglas MacDowell, el pago de multas se divide en dos beneficiarios: la mitad para el afectado y la mitad para la Polis ateniense (Véase MACDOWELL, Douglas. *The Law in Classical Athens*. Thames and Hudson, Londres. 1978. P.257).

²⁰⁰ HARRISON, A.R.W. Op.Cit. P.177.

²⁰¹ MACDOWELL, Douglas. Op.Cit. P.256

crímenes, existe paulatinamente y ya más cerca al s.IV a.C una fórmula legal más autoritaria y destinada principalmente a quienes como grupo social son parias de la polis ateniense. La fijación en los *kakourgoi*, que se traduce usualmente a malhechores y que ellos estén principalmente ligados a delitos de propiedad privada como pena máxima donde pareciera no haber muchas reticencias a una metodología más personalista que colectiva.

2.3 Vigilancia e inspección en Atenas clásica. Principales Agentes

El Helenista Kostas Vassopoulos ha hecho importantes aportes en torno a cómo podemos encontrar nuevos elementos que permitan entender la dinámica social y la construcción de identidades en Atenas Clásica. Así, Vassopoulos diagnostica que se ha hecho una esquematización demasiado estricta entre metecos, esclavos, mujeres y hombres en Atenas clásica, basados principalmente por una visión marcada por el desarrollo institucional y legal²⁰². Señala que su argumentación irá en dirección a establecer que “la distinción entre ciudadanos, metecos y esclavos era de hecho difícil de establecer en Atenas. Eso es lo que está conectado a las funciones de la democracia ateniense: que los ciudadanos metecos y esclavos forman culturas que se mezclan e interactúan, tanto en colaboración como en conflicto, y estas interacciones se crean por lo que yo llamo ‘espacios libres’”²⁰³; la integración de las categorías espaciales al estudio de la Atenas clásica es algo relativamente nuevo, y eso obliga a definir qué se entiende por espacios libres. Para Vassopoulos es “un espacio que traen juntos los ciudadanos, metecos, esclavos y mujeres, creando experiencias comunes e interacciones, y que configuran nuevas formas de identidad”²⁰⁴. Así, él denomina el ágora, el mercado, la taberna, los lugares que podríamos definir como espacios libres y que las identidades se entremezclan e incluso confunden dando espacios incluso a problemas legales que lo único que demuestran es lo complejo y poco seguro de las categorizaciones tan taxativas entre grupos sociales.

²⁰²VASSOPOULOS, Kostas. “Free Spaces: Identity, experience and Democracy in Classical Athens”. Pp.: 33-52. En *Classical Quarterly*. N°57, 1. 2007. P.33

²⁰³ Ibidem.

²⁰⁴ Ibid. P.38

Admitimos y seguimos la idea de Vassopoulos sobre la consideración del espacio como una categoría subvalorada pero a la vez tremendamente fructífera para el análisis de la sociedad y cultura ateniense, lo que se ha estado integrando a través de esta investigación. Sin embargo, incluso si usamos esta nueva categoría del espacio, nos veremos que estos ‘espacios libres’ no lo son del todo, pues existe una red de grupos e instituciones que se preocupa de controlar y vigilar los comportamientos de los ciudadanos, mujeres y toda la sociedad ateniense en general, y si bien hay una concepción de ‘experiencia común’ entre grupos sociales, existe a la vez una red de vigilancia que procura la diferenciación de cada uno. Así, en estos espacios se es libre en la medida en que no se cometan algunos delitos que son estipulados y penados según la norma ática. Lo que veremos en este apartado es sólo parte de este argumento, el cual difiere del de Vassopoulos y estos supuestos espacios libres; no porque no hubiese posibilidad de que las identidades de grupos sociales fuesen difusos, sino porque la ley ateniense fue uno de los puntos clave que evitó que llegara a mayores, y que incluso el mismo helenista reconoce que existen evidencias para seguir creyendo esta diferenciación²⁰⁵. Así, haremos un repaso de las principales instituciones de vigilancia y control que buscan hacer efectivo y eficiente el aparato legal antes descrito.

Como señala María Antolín, “la ciudad estado precisa de cuerpos policiales que se ocupen de prestar auxilio a la acción judicial y de custodiar las prisiones, y también de la inspección fiscal en todos los niveles”²⁰⁶. Dada la complejización de la polis en su administración, el intercambio y renovación de las tribus, la gran cantidad de instituciones y roles que cada ciudadano debe cumplir de forma temporal e intentar poner—en palabras de Vernant—el *kratos* en el centro y que no sea personalizable, es necesario que entre los mismos ciudadanos tomen la mayoría de los cargos policiales y velen por el orden establecido de la polis.

Existen al menos tres instituciones o “magistraturas menores” que se encargan de diversas áreas de la Polis: los *astynomoi*, los *agoranomoi* y los *metronomoi*. Los primeros son lo más parecidos a una policía urbana y “son responsables de la limpieza orden en la ciudad. Ellos pueden castigar tanto a esclavos como a hombres libres por resistirse a sus

²⁰⁵VASSOPOULOS, Kostas. Op. Cit. P.33

²⁰⁶ANTOLÍN, María Aurora. *La Policía en Grecia. De la Polis al Estado Helenístico*. Tesis para optar al grado de Doctor en Filología Griega. Universidad Complutense de Madrid. Madrid, 2006. P.127

órdenes, pero deben tomar a los hombres libres para llevarlo a una corte, probablemente presidido por ellos si es que quieren asegurarse una pena más fuerte que la que podrían dar”²⁰⁷; Esto no es menor, pues es una muestra de que entre los mismos ciudadanos se autorregulan, pero a la vez da paso a sospechas de si las prerrogativas están bien utilizadas y que no hayan venganzas de por medio.

Sumado a esto, los *Astynomoi* tienen un componente de “policía moral” dentro de la Polis ática. Según María Antolín, ellos velan por hacer cumplir las tres funciones principales de las leyes Atenienses: “en primer lugar, definiendo las relaciones entre individuo y comunidad, y las responsabilidades del individuo hacia la comunidad; en segundo lugar, definen relaciones entre el individuo y su vecino; en tercer lugar, garantizan el bienestar de los ciudadanos y el mantenimiento del aspecto físico de la ciudad y sus servicios”²⁰⁸. En términos concretos, estos inspectores urbanos se dedican, por ejemplo, a recoger muertos o vagabundos de las calles, los cuales no toma el inspector mismo, sino que uno de sus esclavos que lo acompañan en estas labores²⁰⁹; también está, por ejemplo, el control a las mujeres por el salario de las flautistas y citaristas y a quien deben atender²¹⁰, o que le da el carácter de inspección o policía moral además del carácter meramente de orden.

Están las otras dos magistraturas menores de inspección que para efectos de esta investigación no son tan relevantes, sin embargo es necesario nombrarlas y ver cómo incluso el desplazamiento espacial está entrecruzado con organismos que vigilan su funcionamiento. En el caso del *agoranomoi*, se configura como una institución destinada al control tanto de los precios como que “lo que se ofrece sea genuino y que ni los compradores ni vendedores hayan sido engañados”²¹¹. Está también el *metronomoi*, quien en conjunto con el *agoranomoi* también se dedica a actividades comerciales, pero desde la perspectiva de las medidas y pesos para evitar problemas en la compra y venta de cereales y otras especies²¹².

²⁰⁷ HARRISON, A.R.W. *The Law of Athens. Vol II. Procedure*. Oxford University Press. Oxford. 1971. P.95

²⁰⁸ ANTOLÍN, María Aurora. Op. Cit. P.175.

²⁰⁹ Ibid. Pp.177-178.

²¹⁰ Ibid. P.171

²¹¹ HARRISON, A.R.W. Op.Cit. P.25; ANTOLÍN, María Aurora. Op. Cit. P.130 -134.

²¹² Véase HARRISON, A.R.W. Op.Cit. P.26; ANTOLÍN, María Aurora. Op. Cit. P.153-156

Además de estas magistraturas menores, donde los *astynomoi* eran los más relevantes, quedan al menos dos instituciones—o más bien roles sociales y judiciales—importantes a destacar y que cierran el panorama de vigilancia en la Atenas clásica.

Partiremos por una que, si bien no es una parte formal de la institucionalidad y de hecho, es más bien un rol que ciertas personas adoptan, es una parte importante del panorama total de los vigilantes de la ley en Atenas clásica: los sicofantes. En el *Pluto* de Aristófanes existe un muy buen diálogo respecto del rol y las críticas que se le hacen a los sicofantes²¹³. En el diálogo con el hombre justo éste le pregunta incisivamente sobre su supuesto oficio:

“Hombre justo: ¿Cómo vives y de qué si no haces nada?”

“Sicofanta: Yo estoy al tanto de todos los negocios, públicos y privados.”

Hombre Justo: ¿Con qué fin?”

Sicofanta: Porque quiero

Hombre Justo: ¿Cómo podrías ser honrado perfora muros, si te haces odioso por meterte en lo que no te importa?”

Sicofanta: ¿No me importa a mí, palomo, hacerle bien a mi propia ciudad en la medida en que puedo?”

Hombre Justo: ¿Hacerle bien es meter las narices en todo?”

Sicofanta: lo es defender las leyes establecidas y no consentir que se las contravenga.”

Hombre Justo: ¿Y no ha dispuesto la ciudad jueves a propósito para eso?”

Sicofanta: ¿Y quién acusa?”

Hombre Justo: El que quiere

*Sicofanta: Pues, ese soy yo, así que me alcanzan los asuntos de la ciudad”*²¹⁴

²¹³Es bien sabido entre los helenistas, al menos desde comienzos de S.XX, que Aristófanes tiene una apreciación sumamente crítica del funcionamiento de la Polis, pues en el *Pluto* como en otras obras da la sensación que “En las Atenas del dramaturgo debió ser extraordinariamente débil, que el crimen es rampante y que la sociedad ateniense era usualmente era negligente” (Véase VAN HOOK, LaRue. “Crime and Criminals in the plays of Aristophanes”. Pp.275 – 285. En *The Classical Journal*. Vol.23. N°4. 1928. P. 275.) sin embargo más allá de los juicios de valor críticos que tiende a hacer, es una fuente irrenunciable sobre el fenómeno de los sicofantes que expresa al menos sus funciones principales.

²¹⁴Aristófanes, “*Pluto*”. En ARISTÓFANES, *Comedias III*. Introducción, traducción y notas de Luis M. Macía Aparicio. Gredos, Madrid. 2007. Pp.487 – 488.

En este fragmento podemos ver dos tipos de espejos, en dos dimensiones distintas: la visión de la vigilancia y castigo exclusivamente legalista contra la ideología de una democracia más participativa, sin embargo—en el prisma de Aristófanes—viciada; el segundo espejo es que justamente es un “hombre justo” frente a una persona que se le imponen categorías peyorativas como “perfora muros” que es una denominación de los ladrones quienes literalmente entran a las casas perforándolas, debido a lo livianas y modestas que son las casas, incluyendo las de grupos sociales privilegiados²¹⁵. Bajo estos espejos se encuentra la confrontación de relevancia, ya que muestra que los sicofantes eran personajes indeseables en los asuntos de las personas, pero a la vez con un importante sentido de la justicia; y, aunque este sentido tenga un trasfondo falso, con miras al aprovechamiento personal con una máscara discursiva de mantener el orden la polis, es esta misma la que le da el respaldo tanto legal como filosófico ideológico de por qué cualquier persona puede estar en medio de problemas y actos de otras. El sicofante entiende que, a la vez, él no es un magistrado oficial sino más bien un ciudadano en prácticas de vigilancia, por lo que asume que su rol es aplicar la ley y estar en función del aparato legal más que hacer justicia por sí mismo, pero la existencia de estos Sicofantes apoya la idea de que estos espacios libres que comentaba Vassopoulos deben ser cuidadosamente estudiados y matizados a la luz de una extensa red de vigilancia que no permitirían espacios libres en la forma en que Vassopoulos lo estima; no al menos en torno a leyes y conductas mínimas.

En última instancia el sicofante y sus posibles críticas son producidas en relación a que la misma polis necesitaba que sus redes fueran más allá de la institucionalidad misma; para el gobierno no es suficiente que hayan definidas instituciones de castigo y juicio, sino que los mismos ciudadanos se apropien de estas labores y las hagan cumplir incluso sin tener alguna magistratura que los proteja de algún tipo de represaría.

La última institución que revisaremos es una que está revestida de cierto imaginario confuso por las fuentes que están disponibles, que es el caso de los Arqueros Escitas. Primero,

²¹⁵ Para la referencia del crimen en Aristófanes véase FERNÁNDEZ, Claudia. “Trasgresiones, Delitos y castigos en el imaginario jurídico-social de la comedia griega antigua”. Pp.33- 43. En *Aletria*. Vol. 23. N°1. 2013. P.35. Sobre la construcción de casas véase WYCHERLEY, R.E. *How the Greek Built Cities*. The Macmillan Press, Londres. 1976. P.176 – 177.

hay que señalar que es una institución distinta a las demás pues se compone eminentemente por esclavos, por tanto son un grupo de esclavos públicos que se dedican al control y orden de la ciudad²¹⁶. Existe además acuerdo en que son grupos extranjeros traídos después de las guerras médicas y que vivían en el ágora²¹⁷, aunque habría que notar que debieron retirarse del ágora ya que “la creciente prosperidad de la ciudad había hecho necesario más espacio en el ágora”²¹⁸, por lo que nuevamente este espacio está bajo sospecha durante todo el siglo quinto antes de Cristo, donde los mismos que la vigilan viven en ella.

La función principal de estos Arqueros Escitas es el del control de las Masas en los alrededores del Ágora. Está bien documentado y replicado que estos policías “cortaban las calles que conducían al Ágora y orientaban a los ciudadanos hacia la dirección conveniente por medio de una cuerda pintada de bermellón que tensaban a través de las calles: ya era bastante molesto quedar marcado de este modo de pintura roja, y me parece inútil suponer que los atenienses a quienes les sucediera esto deberían además pagar una multa o quedar privados del *misthó ecclesiasticós*”²¹⁹. Los escitas como podemos ver, son parte importante de cómo se dirige la ciudad en términos espaciales; son la encarnación del orden del espacio en la ciudad, y diferimos de Flacelière sobre la funcionalidad de mancharse con tinta roja debido a las cuerdas: si bien puede no haber una penalidad directa respecto a esto, sí es una marca corporal que se realiza de forma intencional debe tener, al menos los ojos de la sospecha sobre ellos en términos de denunciarlos con la pintura que de una u otra forma se encontraba en situaciones de conflicto con los arqueros escitas.

Los escitas también poseían ciertas prerrogativas para castigar en el acto a malhechores y personas de mala conducta en la ciudad, incluso golpeando con bastones. Señala un ciudadano sobre un acto que presenció: “estaba angustiado y tuve que secarme las lágrimas cuando vi a un hombre de edad siendo golpeado por otro hombre un arquero”²²⁰.

²¹⁶Véase María Aurora. Op. Cit. P.201; FLACELIÈRE, Robert. Op. Cit. P.54; BAUGHMAN, Elizabeth. “Scythian Archers” En C. Blackwell (Ed).*Dēmos: Classical Athenian Democracy* (A. M Mahoney and R. Scaife, ed). 2003. P.2

²¹⁷ María Aurora. Op. Cit. P.202; BAUGHMAN, Elizabeth. Op. cit. P.2.

²¹⁸ María Aurora. *Ibíd.*

²¹⁹ FLACELIÈRE, Robert. *La vida cotidiana en Grecia del siglo de Pericles*. Temas de Hoy, Madrid. 1989. P.54; también ANTOLÍN, María Aurora. Op. Cit. Pp.208 – 209.

²²⁰ En BAUGHMAN, Elizabeth. Op. Cit. P.5

Desconocemos la periodicidad que tenían este tipo de eventos, pero el sufrimiento y dolor podían ser parte del panorama visual y emocional de la polis en contra de los malchecheros o posibles criminales, y como vemos en esta cita (y en el capítulo tres) este tipo de golpes y actos violentos hechos de forma informal e instantánea podían tener grandes efectos para quienes lo presenciaban.

Luego del año 378a.C se pierde el rastro de los Arqueros Escitas como grupo de vigilancia en Atenas, probablemente por los problemas de finanzas que quedan luego de la Guerra del Peloponeso²²¹, pero es necesario recalcar que esta institución junto con los *astynomoi* son fundamentales para reconstruir y entender el tejido y dinámica social de la sociedad Ateniense, la cual en su día a día no era pura libertad, ni pura política ni sólo castigo, sino que es una red compleja de todo esto pero que siempre el resultado pretende ser la prosperidad de la polis, la cual funcionó hasta entrado s.IV a.C. Esta “prosperidad” y orden fue en parte a expensas de mantener ciertas prácticas punitivas que en la actualidad podrían parecer crudas, pero eran fundamentales y bien entendidas en la época estudiada. A partir de ahora nos abocaremos al análisis de dos tipos de pena capital de larga data y que tuvieron una importante funcionalidad, que no es sino la materialización de todo lo anteriormente mostrado: es la forma concreta en la que la necesidad de justicia y castigo se traduce en prácticas emocionales y provoca un contagio emocional en la población (y tipos determinados de ella) que ayudan a entender la división entre lo permitido y lo no permitido, lo que tiene castigo parcial y lo que merece simplemente la muerte.

2.5. El Báratro, o el castigo ocultado

Una pena capital conocida y usada con relativa frecuencia es el Báratro o precipitación. Según lo que nos señala Herman Hagen, el Báratro “es un pozo con distintas plataformas de diversas distancias, de los cuales resulta la destrucción del cuerpo de cualquier persona que sea lanzada en él, pero que después este pozo fue rellenado”²²²;

²²¹ANTOLÍN, María Aurora. Op. Cit. P.207.

²²²HAGEN, Herman. How were the bodies of Criminals at Athens disposed of after Death? Pp.: 1-13. En *The Journal of Philology*.Nº8. 1879. P.9

Cantarella coincide señalando que “es un cuerpo que se precipita desde lo alto, que cae en una grieta, encontrando la muerte al chocar contra el suelo”²²³. Esta pena (y su desaparición) no es entendible si no se hace un recorrido histórico de la misma, ver cuáles son sus orígenes y transformaciones, las cuales la Helenista Italiana afirma proviene “de un acto religioso en una institución del derecho sagrado, y, por tanto, en una época todavía posterior, en una ejecución capital ‘laica’”²²⁴.

Cantarella afirma que los revestimientos míticos ya vienen desde la época mítica de Teseo, el cual supuestamente se lanzó desde una roca para llegar al Hades, el cual Sófocles cree que es la roca de Tórico²²⁵. Además de esto, la documentación presentada por Cantarella indica que este castigo tiene un origen en delitos contra la religión, contra los dioses o templos: “En Delfos, los culpables de los crímenes religiosos eran precipitados. Como confirmación podemos evocar el caso de un tal Cratete que, al sostener que había sorprendido a su enemigo Orsilao mientras robaba un vaso sagrado, se ocupó de matarlo personalmente de acuerdo con este sistema sin tan siquiera acusarlo ante el tribunal”²²⁶, por lo tanto, vemos cómo el báratro tiene un perfil, inspiración y usos eminentemente religiosos, aparentemente alejado de cuestiones cotidianas de la Polis.

¿Cómo llegó, pues, a ser parte del panorama de penas capitales ‘laicas’? Tenemos un punto de inflexión a mediados de s.V a.C, con el decreto de Canonos que Jenofonte nos lo documenta, a través del discurso de Euripólemo. Declara: “Todos sabéis, atenienses. Que el decreto de Canonos es muy riguroso, que ordena, si uno comparece en juicio ante el pueblo ateniense, que se defienda separado, y si es reconocido culpable, sea arrojado muerto al báratro, sus bienes confiscados y la décima parte sea para la diosa. Según este decreto exijo juzgar a los estrategos y, por Zeus, si vosotros lo decidís, a Pericles el primero, mi allegado-

²²³ CANTARELLA, Eva. *Los suplicios Capitales en Grecia y Roma. Orígenes y funciones de la pena de muerte en la Antigüedad clásica*. Akal, Madrid. 1996. P.87

²²⁴ Ibid. P. 86

²²⁵ “Una vez que llego al abrupto camino sólidamente arraigado desde la tierra por broncíneos cimientos, se detuvo en uno de los senderos que se bifurcan, cerca de la cóncava hondonada de la roca, donde reposan los pactos de lealtad eterna entre Teseo y Pirítoos. A partir de aquí, colocándose en el medio, entre la roca Toricia y el peral silvestre hueco y la tumba de piedra, se sentó” (SÓFOCLES. *Tragedias. Edipo en Colono*. Traducción y notas por Assela Amalillo. Gredos. Madrid. 1981. P.572.

²²⁶ CANTARELLA, Eva. *Los suplicios...* Op. Cit.P.88

es para mí una vergüenza estimar más aquel que la ciudad entera-²²⁷; además de la cita en sí misma, la cual pide denuncias y acusaciones por temas políticos contra Pericles y los estrategos, parece haber consenso en entenderla como una pena eminentemente por temas de organización, administración y decisiones en la Polis Ática²²⁸, es decir, por delitos políticos; sumado a esto, algunos creían que el Báratro ya en esta época ya no se justamente aludiendo al relleno del foso del cual comentábamos en un principio, sino que solamente se lanzaban los cadáveres ya muertos por otros medios²²⁹, pero según otras fuentes contemporáneas a la época sugieren que esta pena sigue existiendo y se usa, sólo que su ubicación habría sido cambiada.

En *Electra* de Eurípides se habla de “las terribles diosas, abrumadas por el dolor, harán que se abra junto a la colina misma una suma, oráculo piadoso y venerado para los mortales”²³⁰; por otra parte, en *La república* de Platón se cita un ejemplo donde el Báratro estaría en el Píreo: “Leoncio, hijo de Aglayón, subía el Píreo bajo la parte externa de muro boreal, cuando percibió unos cadáveres que yacían junto al verdugo público. Experimentó el deseo de mirarlos, pero a la vez sintió una repugnancia que lo apartaba de allí, y durante unos momentos se debatió interiormente y se cubrió el rostro. Finalmente, vencido por su deseo, con los ojos desmesuradamente abiertos, corrió hacia los cadáveres y gritó: ‘¡mirad, malditos, satisfacedos con tan bello espectáculo!’”²³¹. En efecto y en concordancia con otros datos presentados por Herman Hagen, los cuerpos de las penas capitales (incluyendo los del báratro) son dejados a las afueras de la ciudad, tanto en la zona del Píreo como en otras zonas fronterizas; además, “los cuerpos muertos están excluidos de funerales y ninguno de los atenienses puede hacer una pira funeraria”²³²; además de eso, ninguno de los amigos puede acercarse a estos cuerpos, los cuales son alejados de la ciudad, donde nadie pueda

²²⁷ JENOFONTE. *Helénicas*. Introducción, traducción y notas por Orlando Guntiñas Tuñón. Gredos, Madrid. 2007. Pp.59-60.

²²⁸ Véase. HAGEN, Herman. Op. Cit.P.4.

²²⁹ Véase el pasaje de Plutarco con el cual se defiende esta tesis en CANTARELLA, Eva. *Los suplicios...* Op. Cit. P.93.

²³⁰ Eurípides. *Electra*. En *Tragedias III*. Introducción, traducción y notas de José Luis Calvo Martínez. Gredos, Madrid. 2000. P.270.

²³¹ PLATÓN. *La República*. En *Diálogos IX*. Introducción, traducción y notas por Conrado Eggers Lan. Gredos, Madrid. 1988. P.234.

²³² HAGEN, Herman. How were the bodies of Criminals at Athens disposed of after Death? Pp.: 1-13. En *The journal of Philology*. N°8. 1879. P.3

encontrarlos, además que el castigo mismo ya es una práctica que no está en el centro de la ciudad.

Interesante es este punto, pues pareciera que el castigo de orígenes políticos no es algo que deba ser mostrado, pues postulamos que en períodos que políticamente la inestabilidad era mayor, la posibilidad de exponer cuerpos de castigados políticos podría provocar más descontento y guerra civil. Así, por ejemplo, en el gobierno de los treinta tiranos era el mismo Estado el que se encargaba de enterrar a los castigados por el Báratro, básicamente para evitar que se hagan aglomeraciones entorno a castigados políticos²³³, que podrían provocar disturbios o simplemente generar rechazo al gobierno tiránico, por lo tanto este tipo de castigo no se olvida, no se inhibe ni se suspende, sino que simplemente se hace en silencio, lejos de quienes puedan criticar o tomar represalias por la muerte de un amigo, de un familiar. Este muerto no es un muerto cualquiera, no es necesariamente pobre, sino que son personas insertas en la administración, y como tal tienen influencias que deben ser controladas, o el castigo en sí mismo puede significar un levantamiento en contra de quienes lo infligen.

A finales de s.Va.C, el concepto y castigo del Báratro parece desaparecer del lenguaje Ateniense, siendo sólo Jenofonte, Aristófanes, Platón y Plutarco los únicos que lo mencionan pero refiriéndose a acontecimientos anteriores a su época. Podría ser una explicación que este suplicio haya sido reemplazado por la cárcel o la cicuta, pero no hay confirmación de ello, además que en caso de este último castigo corresponde más a casos de suicidio asistido²³⁴, por lo que deberán haber importantes descubrimientos arqueológicos e investigaciones futuras que nos den luces de qué ocurrió con esta forma de pena capital.

2.4 *Apotimpanismos*. Ejecución y exhibición

Una de las tragedias más importantes y reconocidas en Esquilo es el *Prometeo Encadenado*, En ella vemos el gran castigo que se lleva el dios del título de la obra por

²³³ Ibid. P.5

²³⁴ Véase CANTARELLA, Eva. *Los suplicios...* Op. Cit.P.97.

haber sido insolente y desafiante con sus pares, robándose el fuego y entregándolo a los hombres, por lo que se le aplican una serie de suplicios que debe soportar por el resto de su vida. En este sentido, el *Prometeo encadenado* es una de las obras más populares donde este tema es tratado.

En el comienzo de la Tragedia se presenta el marco de castigo a Prometeo:

“Fuerza.- Estamos llegando al suelo de una tierra lejana en la frontera escita, lugar desierto no hollado nunca por seres humanos. Así que, Hefesto, ya debes ocuparte de las órdenes que te dio tu padre: sujetar fuertemente en estas altas y escarpadas rocas a este bandolero mediante los irrompibles grilletes de unas fuertes cadenas de acero”²³⁵; interesante acá es que son dos principios esenciales quienes castigan a Esquilo, los que tienen un revestimiento simbólico y metafórico sobre los castigos: Es fuerza y violencia los que caen con su peso para encargarse de aleccionar a Prometeo, pero junto a un humanizado y temeroso Hefesto, quien con su humanidad duda y le duele el hecho de tener que sobreponer el poder de la ley por sobre sus emociones. Señala Hefesto que sus relaciones de parentesco son muy altas como para poder realizar esta tarea con entereza, pero Fuerza y Violencia siguen dando instrucciones de apretar bien los brazos, de doblarle bien los codos y que no haya posibilidad de escapar²³⁶.

Esta no es la única información que nos entrega el *Prometeo Encadenado*; este mismo dios, en efecto, entiende que su castigo no es solamente el infligir dolor, sino que la creación de un espectáculo en la zona donde se castiga. Dice el imputado: “Ojalá que él me hubiera arrojado bajo la tierra, más hondo que el Hades que acoge a los muertos, al Tártaro sin saluda, luego de haberme atado de modo feroz con lazos que no se pudieran soltar, para que ningún dios ni otro ser alguno hubiera gozado con este espectáculo. Ahora, en cambio, sufro-¡Ay de mí, desgraciado!- ser un cuerpo a merced del viento, ¡una irrisión para mis enemigos!”²³⁷. Prometeo proyecta y sabe que existen espectadores en su castigo, incluso más

²³⁵ ESQUILO. *Tragedias. Prometeo Encadenado*. Traducción y notas de Bernardo Perea Morales. Gredos. Madrid. 1993. P.543.

²³⁶ Ibid. Pp.544 – 546. Véase el comentario sobre el Hefesto que realiza estos actos a regañadientes en CANTARELLA, Eva. *Los suplicios Capitales...* Op. Cit. Pp.32-33.

²³⁷ ESQUILO. *Tragedias. Prometeo Encadenado*. Op. Cit. P.548

allá de que en la narración de diga que fue puesto en el desierto, en la frontera escita²³⁸, que nos dan las primeras pistas de este castigo como un espectáculo público, y que incluso en los lugares más alejados siempre habrán testigos con distintas reacciones a esta práctica y al sufrimiento del imputado.

En última instancia, el Castigo es siempre un componente—desde el punto de vista ideológico—un aleccionador de las personas, como vimos anteriormente con las visiones de Aristóteles, Platón e Hipócrates. Océano le dice a Prometeo, a la luz de su sufrimiento: “Nunca, hasta la fecha, has sido humilde, ni tampoco cedes ante la desgracia, sino que quieres agregar otros nuevos a los males presentes. Usa de mí como de un maestro y no descoces contra el aguijón. Mira que el monarca es severo y que ejerce el poder sin necesidad de rendirle cuentas a nadie”²³⁹; Océano en este caso busca una redención en Prometeo que signifique el reconocimiento de sus faltas, de su mala conducta y que a la vez debe cambiar para la disminución o eliminación de su sufrimiento. Platón ya hablaba sobre cierto tipo de enfermedad que ya debía ser curada, además que según el punto de vista social esgrimido por Rodríguez Adrados, es “una enseñanza impartida a la ciudad, un medio de dirigirla al Areté, o sea, al grado más alto posible de la naturaleza humana”²⁴⁰. Este tipo de elementos aleccionadores en el castigo mismo, y la ideología que lo sustenta, no es sino el accionar del *momentum de obediencia* que es válido tanto para el criminal como para la población que lo vive, el momento donde se produce la corrección—temporal—del comportamiento y transforma a los sujetos en seres obedientes en base al miedo, y que cada cierto tiempo necesitan presenciar nuevamente este tipo de actos para nuevamente recordar y reforzar la obediencia, la cual no es una condición estructural sino más bien una práctica sistemática para mantener el orden.

En *Las Tesmoforias* de Aristófanes nos encontramos con referencias similares, pero que cambian en algo gravitante a la hora de la efectividad de la práctica punitiva. Dejamos el fragmento en extenso para luego examinarlo y compararlo con el testimonio de Esquilo.

²³⁸ Sería la parte norte de Grecia, cerca del Mar negro.

²³⁹ ESQUILO. Tragedias. *Prometeo Encadenado*. Op. Cit. P.554.

²⁴⁰ RODRIGUEZ ADRADOS. Francisco. *La Democracia Ateniense*. Alianza Editorial. Madrid, 1993. P.180

“Prítanis: ¿Es éste el criminal del que nos ha hablado Clístenes? A ver, ti, ¿por qué bajas la cabeza? Arquero, llévatelo y átaló a un poste, y luego vigílalo a pie firme aquí mismo y no consientas que se le acerque nadie, y si alguno se aproxima, arréale un latigazo.

Mujer 2: Sí, por Zeus, que hace un momento por poco me lo quita de las manos un vendedor de velos.

Pariente: ¡Oh, prítanis, te lo pido por una diestra que sueles tender ahuecada cuando alguien te unta: hazme el favorcito de nada, aunque haya que morir!

Prítanis: ¿Qué puedo hacer por ti?

Pariente: Ordena al arquero que me quite la ropa y que me ate al poste totalmente desnudo, para que, viejo como soy, no se ríen de mí los cuervos a quienes voy a servir de banquete con esta túnica azafranada y este sostén.

Prítanis: El consejo ha decretado que te aten con lo que llevas, para que todos cuantos pasen junto a ti puedan ver claramente que eres un truhán.

Pariente: ¡Ay, ay, ay, ay! ¿Qué me has hecho, vestidito de azafrán? ¡Ya no hay ninguna esperanza de salvación”²⁴¹.

Los elementos generales son muy similares a lo que nos presenta la tragedia de Esquilo: ayudados por un ser subordinado (Hefesto o un arquero escita) se cuelga, amarra o clava en maderas o piedras para ser expuesto con su dolor, y que todos los demás sean testigo de ello; además, se agrega el elemento de las vestimentas, que Cantarella afirma que “revela claramente que el vestido amarillo era una especie de pena accesoria, infringida a los condenados culpables de delitos especialmente graves. Como era el caso de Mnsiloco, definido como un *panourgos*. Se trataba, en definitiva, de un vestido infamante que añadía vergüenza a la vergüenza de estar expuesto en el palo”²⁴²; Así, a diferencia de los *kakourgoi*, un *panourgos* es aún peor y por eso es merecedor de estas vestimentas.

Sin embargo, existe una diferencia radical entre ambas fuentes, y es el lugar donde es expuesto el cuerpo de las personas. En Esquilo, probablemente por su carácter mítico, es

²⁴¹ ARISTÓFANES. Las Tesmoforias. EN ARISTÓFANES, *Comedias III*. Introducción, traducción y notas de Luis M. Macía Aparicio. Gredos, Madrid. 2007. Pp.178 – 179.

²⁴² CANTARELLA, Eva. *Los suplicios...* Op. Cit. P.34

necesario crear un espacio donde Prometeo pueda ser castigado y dónde sólo los dioses puedan ser sus espectadores; en cambio en una obra cómica, de formas y escenarios cotidianos, se coloca dentro del panorama visual de los transeúntes, los ciudadanos, las mujeres, metecos y esclavos. Todos pueden ser parte de esta práctica que está diseñada para morir con dolor (por acción de los cuervos, o de inanición) y vergüenza ante la gente que recorre los lugares.

Existen otros testimonios a través de la historiografía de Heródoto²⁴³ que nos dan a entender que esto no es sólo parte de narraciones ficticias propias de la literatura dramática o de la comedia, sino que es una realidad que se vivió en la época, y que a pesar de algunas diferencias propias de la naturaleza de cada fuente, existe consenso en cómo se realizaba esta práctica en sus rasgos más generales, sumados a las intenciones político-ideológicas del por qué el suplicio se organiza de esta forma y no de otras. Sin embargo, es necesario atender a cierta evidencia arqueológica que puede entregar importantes datos sobre el tipo de castigo, cuál es la posición en toda la gama de castigos y si existen variantes del mismo.

Bajo este caso está el trabajo de los años 30's de Louis Gernet, Helenista de comienzos de s.XX que recoge un trabajo arqueológico de Antonios Keramopúlos quien en 1915 hace un descubrimiento importantísimo para esta temática: “una tumba común n la que se han encontrado diecisiete cadáveres cada uno con una argolla de hierro alrededor del cuello y otras tantas sujetando las manos (bajadas) y los pies. Algunas observaciones permiten concluir que los esqueletos pertenecen a los ajusticiados que, antes de expirar, eran retenidos sobre unas planchas (quedan aún restos de madera unidos a las argollas). No se trata de esclavos sometidos a tortura (...). No puede tratarse más que de una forma de ejecución capital”²⁴⁴. Anterior a este descubrimiento del arqueólogo griego, se creía que el *apotimpanismos* era una especie de ejecución a bastonazos, según la interpretación filológica

²⁴³ En El Libro IX se habla de cuando los atenienses mataron a Artaíctes, conduciéndolo “pues, al promontorio en que Jerjes tendiera los puentes (otros, en cambio, dicen que lo llevaron a la cima de la clina que domina la ciudad de Madito) y lo clavaron a una tabla, dejándolo allí crucificado; por lo que a su hijo de refiere, lo lapidaron en presencia de Artaíctes”. Véase HERÓDOTO. *Historias V*. Traducción y notas de Carlos Schröder. Gredos. Madrid. 2006. Pp.379 – 380.

²⁴⁴GERNET, Louis. “Sobre la ejecución Capital: A propósito de una obra reciente”. En *Antropología de la Grecia Antigua*. Taurus. Madrid, 1980. P.264

de esta palabra²⁴⁵, pero esto no fue sino la confirmación de lo que las fuentes literarias e historiográficas ya habían anunciado hace miles de años.

La descripción y síntesis que realiza Gernet es bastante más esclarecedora, quien integra tanto los elementos arqueológicos como la evidencia textual, y que luego de entregarla en extenso daremos paso a el examen de este castigo en sus prácticas:

“Es un suplicio atroz. El condenado, desnudo, queda sujeto, por medio de cinco argollas, a un poste bien plantado; está prohibido acercarse a él para prestarle cualquier clase de alivio. Hay que dejarlo morir. Este tratamiento no carece de relación con la crucifixión; sólo que en este caso, las anos y los pues están clavados, a la vez que la pérdida de sangre resultante hace más breve el suplicio; además, una de las piezas esenciales del *timpanon*, es la argolla que comprime la mandíbula inferior y que, a causa del peso del cuerpo, añade al sufrimiento un elemento harto apreciable. Podemos imaginarnos lo que podía ser la agonía del paciente, prolongada durante varios días”.²⁴⁶

Esta cita que sintetiza esta pena capital en particular es destacable en al menos tres aspectos refiriéndonos específicamente en la práctica misma, en la modalidad de hacerse y respecto a las emociones. En primer lugar, existen tecnologías al servicio del dolor del castigado; las argollas, las tablas, la forma en que posicionan el cuerpo y el *timpanon* son elementos especialmente diseñados para que este tipo de castigos sea sumamente doloroso pero a la vez distendido en el tiempo; En términos modernos, podría decirse que el *atipompanismos* tiene tanto ribetes de tortura como de pena capital, pues vela tanto por la creación del sufrimiento sostenido en el tiempo como la inminente, deseada y sentenciada muerte del imputado²⁴⁷.

²⁴⁵Véase *Ibidem* y CANTARELLA, Eva. *Los suplicios...* Op. Cit. P.36.

²⁴⁶ GERNET, Louis. Op. Cit. P.266.

²⁴⁷ En la modernidad es, de hecho, un error de cálculo que una persona muera en una tortura, pues su intención es hacer sentir agonía. Para un entendimiento de la tortura véase SOFSKY, Wolfgang. *Tratado sobre la violencia*. Abada Editores. Madrid. 2006. Pp.88-89.

El segundo elemento hace relación con la insistente alusión a alejar personas de poder tocar al castigado. Como hemos señalado en algunos pasajes, “El dolor no se puede comunicar ni representar, sino sólo mostrar. Pero el medio de este mostrar no es el lenguaje, sino la imagen”²⁴⁸; esto, seguramente, debió provocar diversos tipos de reacciones frente a este macabro espectáculo, lo que se confirma con el sólo hecho de que deban haber guardias para que nadie se acerque al criminal, tanto para evitar ayudas compasivas—de familiares, amigos o de desconocidos—como para no fomentar más la ira, pues la justicia había cristalizado su razón de ser.

El tercer punto es el hecho mismo de ser puesto en una tabla y en un poste. La necesidad de poner un poste, un humano sufriente en lo alto, es para la que todos los transeúntes, ciudadanos, metecos, mujeres y esclavos vean el espectáculo formado a su alrededor, que el sufrimiento de la persona objeto del suplicio signifique también el temor y transformación de quienes lo presencian. Como Sofsky señala, “Aunque el hombre víctima de la violencia sobreviva, nunca volverá a ser el que era antes (...). El mundo deja de ser seguro, deja de ofrecer protección y refugio. Y además no hay por dónde escapar. El miedo se apodera de la víctima”²⁴⁹. En este caso sabemos que el imputado no sobrevive, pero sí sobrevive esa sensación de quienes son testigos de este suplicio; Los mismos autores antiguos entendían que el castigo, por sus características ejemplares, no sólo transforman a quien lo sufre sino que tampoco vuelven a ser los de antes quienes rondan las ubicaciones de estos procesados. Sumado a esto, existen importantes consecuencias donde el castigo transforma a la persona no sólo en el dolor o miedo, sino que deja de ser un ciudadano como tal; este castigo y otros separan las personas de buena conducta de las malas, de los malos ciudadanos de quienes aún mantienen un buen comportamiento. Así como Virginia Hunter muestra cómo se construye una clase ciudadana en Atenas clásica en base a la distinción de castigos entre esclavos y ciudadanos²⁵⁰, donde el cuerpo esclavo está sometido al arbitrio y golpes de otra clase, auto legitimándose como dominante, la distinción inter-clase entre ciudadanos de buen comportamiento y mal comportamiento también existe, y está demostrada tanto en el *apotimpanismos* como en la otra gama de penas ciudadanas, auto legitimando no sólo el

²⁴⁸ Ibid. P.65

²⁴⁹ SOFSKY, Wolfgang. Op.Cit. Pp.69-70.

²⁵⁰ Véase HUNTER, Virginia. Constructing de body of the citizen: corporal punishment in Classical Athens. Pp. 271 – 291. En *Echos du Monde Classique/Classical Views*. Vol. 36. N°11. 1992.

sistema sino que a las personas, individuos determinados, que cumplen con sus roles en la ciudad, haciendo un eco concreto a las palabras de Hipócrates cuando señala que el buen ciudadano tiene, como una de sus características fundamentales, ausencia de miedo.

Es importante además dar ciertas luces de qué tipo de personas son los que son susceptibles de este suplicio. Ya hemos dado algunas luces al hablar que los *kakourgoi* o malhechores son los principales individuos que padecen las penas máximas a través del *apagogé*. Más allá de esto, ya desde finales de s.XIX, incluso antes de que se encontrara evidencia arqueológica sobre la realidad de esta pena capital, Herman Hager ya señalaba que “No creo poder pensar tan lejos como lo hace M.G Perrot, que este modo de muerte judicial estaba confinada a esclavos y extranjeros; esto se ve inconsistente con lo que señala Lisias. Como mucho, a mayoría de estas instancias eran para las clases bajas de Atenas que se sentenciaban de esta forma, y nadie clamaba sus cuerpos”²⁵¹, lo que cobra más sentido al entender que muchas de las penalidades recaen en el imputado como en su familia, por lo tanto las clases bajas tendrían problemas tanto monetarias para su entierro y ceremonias, como sociales entorno a respaldar a un criminal con la posible sanción social que eso significa. En última instancia habría que recalcar que la legislación contra los *kakourgoi* es, probablemente, de los rasgos más peculiares pues, como habíamos señalados, no solamente son castigos contra actos, sino que son castigos relacionados específicamente a grupos sociales definidos²⁵², pero además respondía—según Gagarin—más allá de sectores pobres, sino que grupos que su modo de existencia era robar y una gama de delitos contra la propiedad, que es el centro de atención y motivo de exposición de cuerpos sufrientes, y que no parecieran haber más motivos para realizarlo.

En síntesis, podemos ver que la serie de magistraturas, instituciones, procesos y grupos policiales e inspectores están destinados a generar una amplia y compleja red de castigo, lo cual nos ayuda a entender de mejor manera que la democracia ateniense no se basa solamente en el poder de su areté y el valor intrínseco de sus ciudadanos al cumplirlo, sino que para asegurar el *Status Quo* de la Polis hay una gama de penalidades para distintos actos,

²⁵¹HAGEN, Herman. How were the bodies of Criminals at Athens disposed of after Death? Pp.: 1-13. En *The Journal of Philology*. N°8. 1879. P. 6

²⁵² Véase GAGARIN, Michael. “Who were the kakourgoi? Career criminals in Athenian Law”. En THÜR, Gerhard y F. Javier Fernández. *Symposion 1999: vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte* (Pazo de Mariñán, La Coruña, 6.-9. September 1999). 2003. P.185

y formas de ejecución que van desde lo más democrático en la *heliaia* a actos más autoritarios, como los procesos de *Apagogé* con Los Once.

Sumado a esto, existe una racionalidad intencionada en el modo de ejecución de los castigos Capitales, los cuales en su comparación vemos dos ideas centrales: Que los elementos centrales que la Democracia Ateniense preserva bajo cualquier punto de vista es, por un lado la propiedad privada de los ciudadanos y ricos, por lo tanto su estatus de privilegio frente a clases más bajas y esclavos, pero además preservar una idea relativamente homogénea de hacer política, y que quienes se salgan de ella pueden ser víctimas, sino de la muerte, del ostracismo o la pérdida de sus derechos. La ley debe estar plenamente funcional al sistema político que se inaugura y debe ayudar a su legitimación.

Sumado a esto, la racionalidad y administración de los castigos está incluso en los capilares mismos de su ejecución, en la práctica misma de su sentencia. Así es como existe una tremenda diferencia entre ambas ejecuciones capitales, donde la de carácter político está íntimamente ligada al silencio, a la lejanía del comentario y opinión pública, donde sus restos serán, sino puestos en las fronteras de Atenas misma, enterradas rápidamente y a cargo del mismo Estado que les dio la muerte. Por otro lado, se expone a toda luz y día tras día el castigo a los pobres de la ciudad, a los que han desafiado el régimen de propiedad y que, en términos políticos, ayudan a la total unidad y borran las diferencias internas de la política ateniense, la cual tuvo enormes problemas a finales de s.V y principios del s.IV a.C. Los delitos de los pobres y su exposición es la legitimidad total que busca la homogeneidad de la población, donde todos responden al *momentum de obediencia* en el que se puede ser relativamente libre, pero sin romper esta piedra angular de la civilización Ateniense.

Castigo y vigilancia hacia las mujeres de Atenas Clásica: Desde los bordes de la legalidad a la institucionalización

3.1 La instalación del imaginario sobre la mujer como temerosa

Tucídides en su discurso fúnebre también dedica palabras a las mujeres. Como vimos anteriormente, dedica una gran porción a enunciar y ensalzar los valores que contribuyen a entender a Atenas como la Polis más grande y ejemplar de todas, sin embargo en el final del mismo y con miras a entablar ciertas misiones para que el imperio siga prosperando, se dirige directamente a las mujeres con las siguientes palabras:

“Y si es necesario que me refiera a la virtud femenina, a propósito de las que ahora vivirán en la viudez, lo expresaré todo con un breve consejo: si no os mostráis inferiores a vuestra naturaleza, vuestra reputación será grande, y será grande la de aquella cuyas virtudes o defectos anden lo menos posible en boca de los hombres”²⁵³

El hombre curtido en los principios de la Democracia Radical Ateniense²⁵⁴—que impulsa la ampliación del grupo que decide y participa en la *Polis*—posee sin embargo un discurso donde discurre una especie de advertencia a las mujeres de la *Polis*; una advertencia a la vez relativamente simple: si sólo son como les ha destinado la naturaleza podrán tener

²⁵³TUCÍDIDES. *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Libros I – II. Traducción de Juan José Torres. Gredos, Madrid. 1990. P.461

²⁵⁴Para tema véase las referencias de Paul Cartledge en *Los Griegos. Encrucijada de la civilización*. Crítica, Barcelona. 2001. P. 86. Lo interesante de esto es que la Democracia radical supuso la apertura de la política ateniense hacia sectores populares que no podían acceder a ella, además de la eliminación o disminución del poder de ciertas instituciones de tradición monárquica. Señala Gallego que “En efecto, el nombre de Efiltes asume en el derrotero de la democracia ateniense el rol de significante de la radicalidad que ésta adquiere una vez que el pueblo se hace cargo de votar en la asamblea decretos que legislan en forma práctica para el conjunto de la ciudadanía. Y es en este sentido que puede argumentarse, a juzgar por lo que ocurre con las leyes que se asocian a su nombre, que Efiltes siempre es la pesadilla que acosa a los nobles. una pesadilla que sólo parece llegar a su fin cuando en 403 se reafirma la moderación de la democracia restaurada restituyendo al consejo del Areópago el rol de guardián de las leyes”. Véase GALLEGO, Julián. “‘Siempre es la pesadilla’. Las reformas de Efiltes y el derrotero de la Democracia Radical ateniense”. En FORNIS, Cesar et. Al (Eds.). *Dialéctica Histórica y Compromiso social. Homenaje a Domingo Plácido*. Vol. 1. Libros Pórtico, Zaragoza. 2010. P.81

gloria. Así, el tenor aparentemente reformista para los hombres ciudadanos en Atenas es absolutamente insuficiente para las mujeres, siendo excluidas incluso desde esta perspectiva política, donde no hay diferencia aparente entre oligarcas y los diversos tipos de demócratas.

Esta gloria que señala Tucídides, en comparación a la de los hombres, está condicionada por el comportamiento que las mujeres pudiesen tener, y que además enuncia los posibles perjuicios que podrían haber del no seguir esta recomendación. Como señala Acertadamente Marina Picazo sobre este fragmento del Discurso: “la cultura griega parece haber dado un valor positivo al silencio de las mujeres, tanto en el sentido de que no tomaran la palabra en público, como en el de que se hablase poco de ellas”²⁵⁵. Sumado al tópico del silencio femenino como valor positivo, la forma en que está construido el discurso también permite adentrarnos en lo siguiente: estar “en la boca de los hombres” supone dos cosas: 1) por un lado cierta presunción de que la mujer en cuestión puede tener comportamientos que no correspondan a ella en la sociedad ateniense como el tópico del silencio, configurando a las mujeres como ‘sujetos de sospecha-control’. 2) que la masculinidad ateniense se auto atribuye cierta capacidad discursiva y práctica de poder corregir y/o castigar estos malos comportamientos, como autorrepresentación de cierta identidad que tiene derecho a comentar y discutir sobre el comportamiento femenino, principalmente en el s.Va.C hasta la creación de los inspectores de mujeres. Finalmente, lo que se desprende de la cita de Tucídides es que el hecho de estar “en la boca de los hombres” presupone el despliegue de recursos, acciones, discursos y formas de sanción sólo por el hecho de ser motivo de comentarios, y que las fuentes demuestran que nunca son positivos si es que se trata de mujeres fuera de casa.

Como veremos más adelante, lo que está señalando el *Discurso Fúnebre* no es sino la cristalización de los valores que han hecho de Atenas una ciudad hegemónica²⁵⁶, y esta concepción de hegemonía Ateniense ha implicado la continuación del modelo tradicional griego de sumisión, exclusión y disciplina hacia las mujeres desde tiempos arcaicos²⁵⁷, pero

²⁵⁵PICAZO GURINA, Marina. *Alguien se acordará de nosotras. Mujeres en la ciudad griega antigua*. Ediciones Bellatierra, Barcelona. 2008. P.11

²⁵⁶Tanto es el valor del Discurso fúnebre que Nicole Loreaux lo mira como género y también como institución. Véase LORAUX, Nicole. *La invención de Atenas. Historia de la oración fúnebre en la “ciudad clásica”*. Katz Editores, Buenos Aires. 2012. P.32.

²⁵⁷La situación de las mujeres en Grecia y en Atenas particularmente no parece haber cambiado mucho desde s.VIII a.C en adelante, siendo la nueva situación de generación de la ciudad el momento en que se establece

esta continuidad de pensamiento tiene una materialización en prácticas distintas. En otras palabras, que la estructura ateniense y sus métodos de castigo a los ciudadanos se han sofisticado constantemente en sus formas de organización, en su ejecución de los castigos, y en la variedad de las penas, pero en el caso de las mujeres no es así, y persiste muy largamente un tipo de castigo informal de tipo callejero, con una justificación moral muy fuerte en desmedro de la construcción de procedimientos legales claros como en los hombres. Esto se logra tardía y unilateralmente con los *Gynaikonomoi*. De todas formas, que desde la política de los ciudadanos atenienses se imprima cierta disciplina a través del castigo y del miedo a las mujeres, no implica que ellas hagan caso ciego del orden que se intenta imprimir; es justamente esta variabilidad del comportamiento humano lo que hace que choque con la ley, provocando una sanción. La sanción es la victoria de una cultura hegemónica (revestida de una institucionalidad) sobre otras: de la política del orden intentando imponerse frente al comportamiento de las mujeres que buscan libertad emocional, y donde el historiador debe centrarse en analizar las partes de este encuentro y victoria del poder; examinar las formas en que estas dos culturas entran en contacto y por otro lado, de desnaturalizar este tipo de tensiones culturales como parte del programa que el feminismo ha llevado como programa intelectual en la historia antigua²⁵⁸. Cuando Joan Scott definía la categoría de género como “un elemento constitutivo de las relaciones sociales, las cuales se basan en las diferencias percibidas entre los sexos, y el género es una forma primaria de las relaciones simbólicas de poder”²⁵⁹ lo hace para darle historicidad a las relaciones de poder en un contexto de dependencia entre sexos como también con un fuerte compromiso con el presente.

Al asumir nuestro compromiso con el presente colaborando con la deconstrucción de las formas de pensamiento perjudiciales para la mujer hoy en día, se vuelve pertinente revisar el discurso de los pensadores antiguos que han influenciado en parte el

una nueva disciplina social en el plano doméstico como público. Para ver la continuidad de las tareas femeninas véase MOSSE, Claude. *La mujer en la Grecia Clásica*. Editorial Nerea, Madrid. 1990. Pp.99- 101.

²⁵⁸Un buen capítulo que resume la historia de la historiografía sobre género y sexualidad, sobre la influencia de la antropología y de los estudios de Michel Foucault y su entendimiento de la sexualidad como cultura se encuentra en PICAZO GURINA, Marina. *Alguien se acordará de nosotras. Mujeres en la ciudad griega antigua*. Ediciones Bellatierra, Barcelona. 2008. Pp. 17 – 30. Por otra parte, el aporte y los aparatajes teóricos del feminismo integrados en la Historia antigua pueden verse en MIRÓN, María Dolores. “Mujeres y poder en la Antigüedad clásica: Historia y teoría feminista”. Pp. 113 – 125. En *SALDVIE*. N°10. 2010.

²⁵⁹SCOTT, Joan. “El género. Una categoría útil para el análisis histórico”. En SCOTT, Joan. *Género e Historia*. Fondo de Cultura Económica/ UACM. P.65

mundo actual. Existe un amplio consenso y una gran cantidad de estudios que han demostrado y visibilizado el discurso y construcción masculina respecto de las mujeres. Desde el pensamiento mítico ya existe cierto sesgo respecto a las mujeres; tomando como punto de inicio el mito de Pandora, Hesíodo en *Los trabajos y los días* señala que “en efecto, antes vivían sobre la tierra las tribus de hombres libres de males y exentas de la dura fatiga de las penosas enfermedades que acarrearán la muerte a los hombres [...]. Pero aquella mujer, al quitar con sus manos la enorme tapa de una jarra los dejó diseminarse y procuró a los hombres lamentables inquietudes”²⁶⁰.

Además del tema mítico, existe cierta imagen de la mujer en temas conductuales, emocionales y que llevan a establecer los buenos y malos ejemplos para el ciudadano ateniense. Desde otro tipo de literatura, en *Las Suplicantes* de mediados de s.Va.C imprime en la Tragedia un pensamiento propio de los atenienses del período examinado: “Rey. —Es propio de mujeres el sentir siempre un miedo excesivo.”²⁶¹. Coincide por otro lado con el discurso médico que Hipócrates tiene respecto a la naturaleza femenina, la cual estudia en las llamadas “enfermedades sagradas” de la cual hablamos anteriormente. Justamente en la continuación de la cita que comentábamos, luego del proceso de locura sufrido en las enfermedades algunos “a consecuencia de esta visión, muchos se ahorcan, mas mujeres que hombres, pues la naturaleza femenina es más débil de ánimo y apocada”²⁶². El discurso médico frente a las mujeres produce jerarquías aún más permanentes ya que, en su visión de la medicina como una *techné*, es decir, como un saber especializado y que por tanto tiene cierta ‘autoridad’ entre hombres, puede provocar aún más seguridad dentro de los círculos masculinos para configurar a la mujer como más débil, más temerosa y sumisa. Claude Mossé señala sobre esto que “los textos médicos griegos con frecuencia muestran un interés genuino por desarrollar una mirada racional sobre las enfermedades a partir de la observación empírica. A pesar de ello, sus autores estaban influidos por la ideología de la sociedad en la que vivían que, en el caso de la medicina, implicaba una serie de prejuicios sobre el cuerpo de las mujeres y su funcionamiento”²⁶³.

²⁶⁰HESÍODO. *Los trabajos y los días*. En *Obras y fragmentos*. Traducción, introducción y notas de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díaz. Gredos, Madrid. 2006. P. 7.

²⁶¹ESQUILO. *Las Suplicantes*. Traducción de Bernardo Pera Morales. Gredos, Madrid. 1993. P.341

²⁶²HIPÓCRATES. *Tratados IV*. Notas y traducción de Lourdes Sanz Mingote. Gredos, Madrid. 1988. P.328

²⁶³MOSSE, Claude. *La mujer en la Grecia Clásica*. Editorial Nerea, Madrid. 1990. P.152.

El prisma ideológico está presente en todo tipo de ejercicio intelectual, tanto en la actualidad como en el mundo antiguo. Paul Cartledge destaca, en primera instancia, la imagen que crea Aristóteles de la mujer como algo incompleto: “sostenía que la inferioridad de las mujeres se debía en parte a la biología y en parte a la psicología. Según creía él, las mujeres eran además una especie de varones incompletos o deformes. Les faltaba la capacidad reproductora crucial y absolutamente vital de los hombres”²⁶⁴, a su vez, existe cierta distancia cognitiva de los hombres con las mujeres y también en su forma de operar psicológica, ya que “pensaba que por desgracia las mujeres eran incapaces de traducir sus procesos de razonamiento en acciones igualmente racionales. En otras palabras, eran sencillamente demasiado emotivas y pasionales por naturaleza”²⁶⁵.

En las *Investigaciones sobre los Animales*, Aristóteles es donde más detenidamente analiza las diferencias entre machos y hembras, las cuales incluyen a los humanos. Así, Aristóteles señala que “En efecto, el carácter de las hembras es más dulce, se amansan más rápidamente, aceptan de mejor grado las caricias y son más fáciles de adiestrar. Por ejemplo, las perras de Laconia son de una condición superior a los machos”²⁶⁶; las características de docilidad que se le atribuyen a la mujer son un especial punto de atención para esta investigación; postulamos que no es que sean más dóciles, sino que los mecanismos de disciplina son más sistemáticos, más prolongados en el tiempo y, en última instancia, más efectivos. Esta forma epistémica de ver a las mujeres en clave masculina significa considerar ciertos comportamientos que desde la óptica patriarcal se tachan de nocivos y que se agrupan en el descontrol, la irracionalidad y la manipulación: “Por ello la mujer es más compasiva que el hombre, más llorona, y también más celosa y más quejumbrosa, más crítica y más hiriente. También es más apocada y desesperanzada que el hombre, más descarada y más mentirosa, más tramposa y más memoriosa, y también más vigilante y más tímida, y en general más indecisa que el macho y de menos comida”²⁶⁷. Los elementos que Aristóteles toma para perfilar la debilidad de la mujer tienen un arraigo—aunque no exclusivo—en las emociones; si bien no las nombra directamente, muchas de las actitudes que proyecta el

²⁶⁴CARTLEDGE, Paul. *Los Griegos. Encrucijada de la civilización*. Crítica, Barcelona. 2001. P.97

²⁶⁵Ibidem.

²⁶⁶ARISTÓTELES. *Investigaciones sobre los Animales*. Introducción y traducción por Julio Palli Bonet. Gredos, Madrid. 1992. P.480

²⁶⁷Ibid. P.481

estagirita pueden ser asociadas a alguna emoción específica, como los celos y la trampa con la ira, la timidez y el llanto con el miedo y/o el dolor. Por lo tanto, existe cierta noción de que la mujer se desborda a sí misma, lo que implica que debe ser, por su naturaleza, constantemente controlada. Por eso Claude Mossé, en base a ciertos puntos de la mitología y otro tipo de literatura, y parafraseando a Nicole Loraux, señala los elementos base de un buen comportamiento femenino: “En lo más profundo, los criterios de la buena conducta: no tratar de saber demasiado, sino pensar sobre todo en el trabajo, no comer demasiado, no gozar demasiado, sino hacer hijos para su marido; en la lista de especies, la verdadera naturaleza de la mujer: un ser curioso, maligno, perezoso, glotón, cuya sexualidad incontrolable se manifiesta por la indiferencia o el exceso”²⁶⁸.

Ya escrito los elementos que han prefigurado cierta visión de la mujer desde el imaginario del hombre Griego (y Ateniense en particular) daremos cuenta que incluso podemos aceptar como ciertos varios de estos pasajes sobre las mujeres, en especial las concepciones de la mujer como alguien más temerosa, tímida y dócil; estas características, a pesar de que los atenienses lo pongan en función de demostrar la inferioridad femenina (cosa que está solamente en su imaginario), las intentaremos pensar en relación a todo un abanico de políticas, normas sociales, jurídicas y morales que permiten más disciplina y control a la mujer, la que—en palabras de Reddy—llevaría a que su sufrimiento emocional y, por tanto, más posibilidades de libertad emocional, sea mucho más reducidos que la de los hombres ciudadanos; así, lo que veremos es cómo actúa el castigo mismo como punto de contacto con los intentos femeninos de vivir fuera de los esquemas patriarcales atenienses, y cómo transformar y pasar de una visión naturalizada de una mujer como una inferior a buscar las causas, a historizar las formas de jerarquización y obediencia de la mujer en términos de prácticas sociales.

Para esto nos ayudaremos de la geografía para comprender, no sólo las prácticas en un sentido de forma de hacer, sino cómo se reparten geográficamente las actividades permitidas y las que no lo son, los lugares donde hay justificación de presencia femenina y las que no las hay, cuáles son los lugares susceptibles de *topofobia* o de *topofilia* que

²⁶⁸MOSSE, Claude. *La mujer en la Grecia Clásica*. Editorial Nerea, Madrid. 1990. P.152

moldearán las formas de habitar en la Polis ateniense en las mujeres y que son importantes pistas para realizar el armado de la estructura que relaciona las emociones, el castigo, el miedo y las prácticas dentro de la polis.

3.2 La ley y los espacios de las mujeres Atenienses. La tensión entre lo público y lo privado, el control y el refugio.

Antes de hacer cualquier acercamiento a los sujetos estudiados, es necesario hacer un alcance de corte sociológico respecto a las mujeres. Sarah Pomeroy es una de las primeras que analiza este tema de forma más crítica, señalando que “el tema del estatus femenino ha sido mal llevado y que el amplio abanico de opiniones de eruditos resulta del hecho de tratar a la mujer como una masa indiferenciada. También resulta borroso tal concepto por la tendencia inconsciente de valorar el mundo antiguo en términos de valores modernos. Mientras que la esfera de acción y la clase femenina en esta esfera no se encuentren definidas, las discusiones acerca del estatus continuarán fallando en el logro de un consenso”²⁶⁹. Asumimos esta consideración en nuestro trabajo y por cuestiones metodológicas, hemos dejado de lado la situación de las mujeres más libres en términos de lazos conyugales; vale decir, las *Pornoi*, las *Hetairas* y las mujeres esclavas no serán nuestro foco de atención, aunque probablemente sean vistas al menos de forma tangencial. Nuestro foco, en cambio, estará en las mujeres ciudadanas y/o casadas y las concubinas, ya que parte de la legislación las ampara a ellas. Dicho sea esta precisión en las categorías jurídicas y sociales de las mujeres podremos hacer un ejercicio analítico más preciso.

La situación de las mujeres en la Atenas clásica la examinaremos desde dos dimensiones distintas: la situación legal de la mujer y las legislaciones penales que influyen directamente en ella, y las formas de uso y movilización geográficas a través de la *Polis*; cuáles son las perspectivas desde la subjetividad femenina que le son parte de la *Topofilia* y de la *Topofobia*. El objetivo principal es ver cómo el castigo articula estas dos dimensiones

²⁶⁹POMEROY, Sarah. *Diosas, rameras, esposas y esclavas. Mujeres en la antigüedad clásica*. Akal, Madrid. 1999. P.76.

y a la vez repercute en el miedo (y por ende, la obediencia) femenino en términos de su incapacidad legal y en las formas de desplazamiento en la polis; ambas viéndose fuertemente condicionadas por el componente emocional que implica.

En términos legales, y bajo la carga antropológica que hemos explicado anteriormente, las mujeres no pueden representarse a sí mismas; como señala Eva Cantarella “en el campo del derecho privado, la mujer ateniense no es considerada capaz o competente de decidir por sí misma sus conflictos, y está sujeta toda su vida a un *kyrios*, un hombre con poder y autoridad sobre ella”²⁷⁰ En efecto, como la mujer está vista bajo el prisma de una menor de edad, como un hombre sin pensamiento racional, es el hombre el que está a cargo de los temas legales con el objetivo de ‘protección’, lo que resulta en que la mujer no tiene independencia real. Sue Blundell señala que “En la ley ateniense la mujer no tenía una existencia independiente. Ella siempre asumía que sería incorporada dentro de un *oikos* el cual era liderado por su *Kyrios*, u hombre guardián. Hasta que ella se casara, la mujer estaba bajo la protección de su padre o el hombre más cercano en su parentesco”²⁷¹; así, la vida de la mujer viene desde principio con un ‘protector’ que, en la medida que en un comienzo es una niña vaya creciendo, va teniendo distintos cuidados que la van moldeando en su carácter; pero esta forma de ser está creada en función de una educación específica y no entre mujerea pares sin mediación.

Dentro de este marco, es la Ley de adulterio la que probablemente más pesa dentro de las conciencias específicas de las mujeres, que está destinada a proteger el matrimonio y que tiene consecuencias tanto para el hombre que participa del adulterio como la mujer que dentro del matrimonio comete este acto. Más allá de eso, en términos punitivos, el comportamiento criminal del adulterio en el ámbito privado tiene a la vez una dimensión pública, la cual Demóstenes en su discurso *Contra Aristócrates* da cierta cuenta de ello. Señala el Orador:

“«O si lo encuentra encima de su esposa -reza»- «O de su madre, o de su hermana, o

²⁷⁰CANTARELLA, Eva. “Gender, sexuality and law”. En GAGARIN, Michel y COHEN, David. *Cambridge companion to Ancient Greek Law*. Cambridge University Press, Nueva York. 2005. P.245.

²⁷¹BLUNDELL, Sue. *Women in Ancient Greece*. Harvard University Press, Massachusetts.1995. P.114.

de su hija, o de una concubina que haya tomado para procrear hijos libres», también al que haya dado muerte a otro por haberle encontrado encima de alguna de esas mujeres le deja indemne y obra así, al liberarlo, de la manera más correcta de todas, por cierto. ¿Por qué razón? Porque en favor de esas personas en cuya defensa luchamos contra los enemigos para que nada ultrajante ni desenfrenado sufran, en pro de ellas el legislador permitió dar muerte incluso a los amigos en caso de que, al margen de la ley, intenten ultrajarlas y corromperlas. Pues, toda vez que no hay raza de amigos ni de enemigos, sino que a los unos y los otros los van elaborando sus propias acciones, la ley concede castigar en calidad de enemigos a quienes realizan acciones propias de enemigos”²⁷².

La legislación a la que Demóstenes hace alusión responde a los casos en que la muerte de alguien puede ser absuelta, la que incluye, por ejemplo, si en un contexto de juegos olímpicos un deportista mata a otro, pero en ambos operan dos formas completamente distintas de argumentación. En el primer caso la argumentación es por la debilidad del deportista: “Pero si aquél era demasiado débil para sobrellevar la labor de la victoria, estimó que él era el responsable de su propio padecimiento, por lo cual no concedió ninguna reparación en su favor”²⁷³. Sin embargo en la muerte de un adúltero las categorías que operan son totalmente distintas. En ella se reformula la categoría de “enemigos” y “raza” a una condición moldeable por los actos, no a categorías naturales. El uso mismo de las definiciones de “amigos” y “enemigos” denota que hay un traspaso del lenguaje público (especialmente de la guerra, pero también dentro de facciones políticas) a un caso que corresponde al derecho privado. Este tipo de prácticas que impliquen la transformación de los casos privados en casos públicos (al menos en su conocimiento) no parece ser aislado, ni en las categorías aplicadas en los oradores y/o jueces sino que dentro de los mismos que los cometen, lo que da a entender que el adulterio es tan público y político que se usa la nomenclatura de la guerra.

²⁷²DEMÓSTENES, “Contra Aristócrates”. En *Discursos Políticos III*. Traducción de A. López Eire. Gredos. Madrid, 1985. P.35

²⁷³Ibíd. P.34.

Existe un pequeño fragmento (del cual no se tiene mayor información) sobre un caso que rescata Lisias sobre Querémenes, el cual exhibe y vuelve público un caso de adulterio: “Así pues, jueces, hay constancia de que Simón fue arrancado con violencia y contra toda justicia de su casa, de su hogar. Pues Querémenes, llegó a su morada con hombres armados; después de llegar violento su casa sin ningún escrúpulo; violentada su casa por la fuerza, saco a su familia; una vez sacada, la torturó con toda clase de tormentos; torturada, la ató; atada, la saco en público, creo, para que su maldad no quedara oculta, sino que, como los transeúntes vieran postrada a la familia y oyeran de esta lo sucedido, se enteraran del crimen de este tanto con los ojos como con los oídos”²⁷⁴.

Al no tener datos de las causas de Querémenes para sacar con violencia—pero justamente—a Simón y su familia no podemos conjeturar nada del tipo de delito que pudieron cometer; sin embargo el gesto de arrojarlos hacia afuera, de exponer no sólo al que pareciera ser el infractor sino que a toda su familia, y de una u otra forma presionar a la gente que pasa por la vía pública de que conozcan el caso, es una forma en que los delitos privados pueden volverse públicos, de ser transformados a un objeto de juicio público es lo que queremos resaltar de este fragmento, el cual no es aislado sino que, como veremos más adelante, tiene la misma forma de funcionamiento en las lapidaciones a las mujeres. Además, hay que relevar el hecho de que hacer este castigo en una zona residencial significa un mensaje a mujeres que, por antonomasia, viven y conviven ahí; lo más probable es que lo hayan visto mujeres ciudadanas, concubinas y esclavas. Hay una racionalidad del castigo pero como procedimiento informal, en tanto que la exposición (a las demás familias, especialmente mujeres) implica convertirla, más que en una persona, en un sujeto de enseñanza a otras mujeres por un delito. Es el hombre que sanciona el que crea, a través de la práctica del castigo, este espejo jerárquico con otras mujeres que viven en sus cercanías.

La segunda dimensión que habíamos mencionado en este acápite hace relación con las formas de desplazamiento de las mujeres atenienses. Existe cierto consenso desde la historiografía en que hay un espacio específico para las mujeres en la Atenas: el doméstico. Sarah Pomeroy afirma que “La separación física de los dos sexos se llevaba a cabo con especial énfasis en sus respectivos ámbitos espaciales. Mientras los hombres pasaban la

²⁷⁴LÍSIAS. *Discursos*. Vol.2. 1995 Op. Cit. P.387

mayor parte de su tiempo en lugares públicos como la plaza del mercado y el gimnasio, las mujeres respetables permanecían en sus casas. En contraste con los admirados edificios públicos, frecuentados mayormente por los hombres, los barrios residenciales de Atenas eran sombríos, miserables e insalubres”²⁷⁵; Claude Mossé reafirma esto, complementando que “La ateniense de buena familia se quedaba en su casa, rodeada de criadas, y sólo salía para cumplir con sus deberes religiosos. Por el contrario, la mujer del pueblo se veía obligada por la necesidad de salir de su casa para ir al mercado, incluso, como lo atestiguan alegatos del s.IV, para aumentar los recursos familiares con un escaso salario de nodriza”²⁷⁶. En efecto, el espacio doméstico es el lugar por antonomasia se ha construido y donde está geográficamente la mayor cantidad de actividades del género. En *Lisístrata* de Aristófanes esto se muestra como un problema a la hora de intentar movilizarse para acabar la guerra:

“- Lisístrata: Sin embargo, se les dijo a éstas que vinieran aquí para tratar de un asunto nada insignificante y no vienen: están durmiendo

- Cleonica: Ya vendrán, querida. A las mujeres les es difícil salir de casa: una tiene que ocuparse del marido; otra, despertar a un criado; otra, despertar al niño; otra, bañarlo; otra, darle de comer...”²⁷⁷

Esta es una sugerente cita, ya que da a entender que, incluso en un mundo (imaginado por Aristófanes) donde la mujer sale a disputar políticamente a los hombres sobre las decisiones que se deben tomar, existe aún así una cultura que divide las tareas según género que impide que lo anterior pueda ser realizable; es una cultura que incluso en la imaginación de Aristófanes no se puede romper, ya que el rol doméstico de género va por sobre las posibilidades políticas de las mujeres. Este apego a la reclusión de una cultura doméstica femenina se ve también en *Lisístrata*, propósito de la administración del dinero público:

²⁷⁵POMEROY, Sarah. *Diosas, rameras, esposas y esclavas. Mujeres en la antigüedad clásica*. Akal, Madrid. 1999. P.97.

²⁷⁶MOSSE, Claude. 1990. Op.Cit. P. 64. Véase además el notable trabajo sobre las formas de comercialización femenina: CISNEROS, Irene. “De hacer pan en casa a venderlo en la calle: la presencia de mujeres en el Ágora (SS.V-IVa.C). Pp. 65 – 80. En *Antesteria*. N°5. 2016.

²⁷⁷ARISTÓFANES, *Lisístrata*. En *Comedias III*. Introducción, traducción y notas de Luis M. Macía Aparicio. Gredos, Madrid. 2007. P.24

“– Consejero: ¿Pues qué harás?

-Lisístrata: ¿Y tú me lo preguntas? Nosotras lo administraremos.

- Consejero: ¿vosotras administraréis el dinero?

-Lisístrata: ¿Por qué te extrañas? ¿No somos nosotras las que os lo administramos todo en casa?”²⁷⁸

Así, vemos cómo incluso en las producciones cómicas de un mundo al revés es inseparable cierta cultura de la mujer doméstica, la cual utiliza los conocimientos que ella adquiere dentro de la casa y los proyecta hacia la política y soberanía de la Polis. Sin embargo, esto requiere dos matices: el primero es que no es sólo el espacio doméstico el que estaba destinada a la mujer y que las mismas autoras citadas entienden y estudian cómo las mujeres tienen un espacio en la realización de los rituales religiosos de la polis, como el festival de las Antesterias en Honor a Dionisio en el caso de las niñas y muchachas²⁷⁹, pero también de las Tesmoforias y las Adonias para mujeres adultas. Interesante es la configuración del espacio de las Tesmoforias como “una ocasión de dejar el espacio doméstico y reunirse en un espacio público, puesto que la ciudad pagaba y apoyaba el festival, a partir de un evento exclusivamente femenino”²⁸⁰. Esto incluso en términos de poder hablar con un lenguaje obsceno y con insultos²⁸¹, como una forma desahogo y de *refugio emocional*, que ayudan a descomprimir la restringida conducta femenina. El segundo matiz es que este tipo de celebraciones sólo es para mujeres atenienses y casadas²⁸² y que, de hecho, las ceremonias religiosas aparecen como eventos específicamente para este tipo de mujeres, la cual excluye de las *Pornoi*, las *Hetairas*, las concubinas y esclavas. Este punto será de vital importancia para el examen de las lapidaciones femeninas.

²⁷⁸ARISTÓFANES, Lisístrata. *En Comedias III*. Introducción, traducción y notas de Luis M. Macía Aparicio. Gredos, Madrid. 2007. P.54.

²⁷⁹Véase PICAZO GURINA. Op. Cit. 2008. P.188. También COT, María José; GAZMURI, Susana. “La ciudad de las mujeres. Presencia femenina en Atenas”. En BALMACEDA, Catalina; CRUZ, Nicolás (Eds). *La Ciudad Antigua. Espacio público y actores sociales*. RIL Editores, Santiago. 2013.

²⁸⁰Ibid. P.199

²⁸¹Véase BRUMFIELD, Allaire. “Aporreta: Verbal and Ritual Obscenity in the Cults of Ancient Women”. En HÄGG, R. (Ed.). *The Role of Religion in the Early Greek Polis. Proceedings of the Third International Seminar on Ancient Greek Cult at the Swedish Institute at Athens*. Astroms, Stockholm. 1996. Pp.68-69.

²⁸²Véase BRUMFIELD, Allaire. “Interpreting the Athenian Thesmophoria”. Pp.28-47. En *Classical Bulletin*. N°84. 2009. P.52.

En síntesis, podemos ver en un breve repaso cómo la historiografía sobre las atenienses del período clásico se han manifestado en su actuar en base a dos espacios de la Polis: las casas y los templos religiosos, y que el segundo es para las mujeres casadas un espacio de sociabilidad y dispersión femenina pero ¿qué hay más allá de estos dos? ¿Qué ocurre con la mujer en la calle, en el mercado de la plaza, el Ágora u otros lugares de la Polis? Si bien creemos que las fuentes nos entregan verdadera información de que las mujeres, por necesidad o voluntad, exploran otros lugares de la Polis y que nos da la imagen de una mujer no tan disciplinada y controlada, lo que veremos ahora es de qué forma ese tránsito desobediente de cierta moralidad se ve refutado con la violencia callejera hacia la mujer.

3.3 Lapidación y Adulterio: Vigilancia y castigo público femenino en la Atenas clásica

Las prácticas que fomentan la inhibición del desplazamiento femenino y que uno los aspectos legales para y contra la mujer se pueden condensar en el Adulterio y la Lapidación. Que se escriba acá que son castigos y humillaciones no quiere decir que sea única y exclusivamente contra ella. Como señalamos anteriormente en el capítulo dos, la legislación y castigos que analizamos, como el *apotimpanismos* y el *bátrato*, pueden ser tanto para hombres o mujeres (especialmente el segundo), sin embargo las fuentes que tenemos disponibles nos muestran que, en la práctica, son los hombres quienes mayormente (si no totalmente) son quienes reciben estos castigos. En este caso, El adulterio y la lapidación son castigos que reciben tanto hombres como mujeres, pero como señala Eva Cantarella: “Se trata de un procedimiento especial destinado a aterrorizar al pueblo (y especialmente a las mujeres) y a conseguir garantías de una absoluta e incondicional fidelidad a la patria”²⁸³. En efecto, la lapidación es una de las formas más efectivas para causar terror profundo y efectivo en las mujeres, especialmente por su carácter no institucional; en otras palabras, el carácter de espontáneo y, por tanto, impredecible, aumenta la ansiedad y el temor de la mujer ya que no existen mayores señales previas al castigo, ni tampoco un juicio que valide tal sanción. Cantarella señala que la lapidación es “una venganza colectiva de tipo instintivo, justa pero

²⁸³CANTARELLA, Eva. *Los suplicios Capitales en Grecia y Roma. Orígenes y funciones de la pena de muerte en la Antigüedad clásica*. Akal, Madrid. 1996. P.74

no institucional.”²⁸⁴. Los castigos que llegan hacia la mujer tienen pues una dimensión que bordea la ilegalidad y que tienen una connotación de castigos “extensivos” donde no existe la noción de juicio y las instituciones propias de la deliberación entre ciudadanos, lo que crea un vacío legal que lo rellena la moralidad de los hombres, donde finalmente la violencia y humillación pública está basada en ella y la cual, según los autores anteriormente examinados, mantienen una fuerte postura inferiorizante de la mujer.

Tenemos pues, ciertas evidencias que hablan sobre las lapidaciones, y donde indirectamente vemos involucrado no sólo un culpable, sino que a veces la familia completa puede ser castigada. Por ejemplo, Heródoto nos habla sobre la lapidación de la familia de Lícides en un contexto de las guerras médicas. La aceptación de una oferta de quienes eran sus irremediables enemigos desde oriente y de la que sospechaban (o al menos Heródoto plantea la posibilidad) pudo estar condicionada bajo el pago de los mismos persas para que fuera considerada:

“Entonces Lícides, un miembro de la *bulé*, manifestó que, a su juicio, lo mejor era aceptar la oferta que les presentaba Muríquidas y someterla a la consideración del pueblo. Ésta fue, en definitiva, la opinión que expresó Lícides, bien fuera porque en realidad había recibido dinero de Mardonio o, simplemente, porque la solución parecía oportuna. Los atenienses, sin embargo, montaron en cólera de inmediato—tanto los de la *bulé* como quienes se encontraban fuera, en cuanto se enteraron—y, rodeando a Lícides, lo acribillaron a pedradas; al Helespontio [Muríquidas], en cambio, lo dejaron marchar sano y salvo.

Ante el tumulto que se produjo en Salamina con lo de Lícides, las mujeres de los atenienses se enteraron de lo que ocurría e, instigándole las unas a las otras y solidarizándose entre sí, se dirigieron espontáneamente a la residencia de Lícides y lapidaron tanto a su mujer como a sus hijos”²⁸⁵

²⁸⁴Ibíd. P.70.

²⁸⁵HERÓDOTO. *Historias V*. Traducción y notas de Carlos Schrader. Gredos, Madrid. 2006. Pp.216 – 217.

Importante es la noción de la lapidación como algo espontáneo, que se origina desde la emoción de la ira y que produce una acción específica. Esto no es particularmente común en Atenas²⁸⁶, sin embargo la práctica de la lapidación tiene una lógica pre fundamentada y que no necesita de la legalidad para defender su legitimidad. Eva Cantarella señala que “la lapidación se muestra como una explosión incontrolable de rabia popular ante quien había realizado una acción considerada contraria a los intereses de la ciudad”²⁸⁷. En este caso, tendría la justificación pre-judicial por intentar transar o negociar con los persas, política que difícilmente aceptarían los atenienses si pensamos en los dichos del discurso fúnebre de Pericles y los valores imperialistas que lo acompañan.

Otras informaciones sobre lapidaciones las encontramos en la tragedia griega, la cual deja algunos indicios de cómo la gente de alrededores debe abordar a quienes serán enjuiciados para morir. En este caso Orestes habla sobre la situación del mismo justo a Electra por ser acusados de matricidio, en un contexto de venganza ya que su madre Clitemnestra había matado a su esposo Agamenón. Sobre la posible condena a los matricidas se señala que:

“Este pueblo de Argos ha decretado que nosotros, por matricidas, no nos acojamos bajo sus techos ni junto a su fuego y que nadie nos dirija la palabra. Este de hoy es el día decisivo, en el cual emitirá su voto la ciudad de los argivos, sobre si debemos morir los dos en el suplicio de la lapidación [o si nos hincaremos en el cuello un afilado puñal]. Pero tenemos ya alguna esperanza de escapar a la muerte. Porque Menelao ha llegado a esta tierra desde Troya, y llenando con su flota el puerto de Nauplia arriba a sus orillas, tras de haber vagado con rumbo errante desde Troya por tan largo tiempo. A Helena, la que motivó tantos llantos, durante la noche, por

²⁸⁶Un buen trabajo sobre la Historia de esta emoción en particular y su control es HARRIS, William. *Restraining Rage. The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*. Cambridge University Press, Massachusetts. 2004. En él también se habla sobre el imaginario de la mujer como un ser donde la ira la domina (Véase P.264)

²⁸⁷CANTARELLA, Eva. *Los suplicios Capitales en Grecia y Roma. Orígenes y funciones de la pena de muerte en la Antigüedad clásica*. Akal, Madrid. 1996. P.74.

precaución de que de día la viera pasar alguien cuyos hijos hayan muerto al pie de Ilión y llega”²⁸⁸

Así como en esta cita de la tragedia de Eurípides, en la anterior de Heródoto maneja una especie de operación relativamente similar. A pesar de que en esta segunda cita sean los ciudadanos de Argos los que decidan en una deliberación conjunta ver si morirán apiedrados o acuchillados, se les solicita a los mismos ciudadanos que nadie les ofrezca techo, ni fuego ni comida; en el caso anterior con Heródoto, se apela a una cierta “solidarización entre sí” que promueve la lapidación de la mujer de Lícides y la de sus hijos. En ambos casos existe una acción conjunta que puede significar una acción de muerte como ajusticiamiento, o del aislamiento total y la pérdida de relaciones o lazo social en miras a una decisión colectiva. En ambos casos ninguno de los grupos humanos es indiferente de los criminales, separando radicalmente el inculpaado para ser objeto de la voluntad de quienes lo presencian o de una asamblea o institución política.

Sara Forsdyke señala que estos “rituales de justicia popular no funcionan solamente como una inversión de los roles entre las elites y las masas, similar a otros rituales sociales, sino que además comparten prácticas específicas con otros rituales colectivos. En particular, desfiles en burros, abuso verbal, obscenidad y el lanzamiento de objetos fueron comunes en ambos tipos de rituales de justicia ritual como en festividades populares. Esos hechos hacen sugerir que la justicia popular, como otros ritos sociales, a veces sirven como el contexto de disciplinamiento de la elite por las masas y la afirmación del control de quienes no son elite sobre la moral y los límites políticos de la comunidad”²⁸⁹. Si bien nos parece difícil—por la naturaleza misma de este trabajo—comprobar si estos procesos eran una aleccionamiento de las masas a la elite, sí nos parece interesante la comparación con otros ritos que hemos hablado anteriormente, por lo cual este tipo de castigos como la lapidación tienen por un lado la función punitiva a la mujer o a la familia, pero además reafirmar los límites sociales y morales de la sociedad; reafirmar lo bueno, lo juzgable y lo que no merece ninguna

²⁸⁸EURÍPIDES. Orestes. En *Tragedias III*. Introducción y notas de Carlos Carcía Gual. Gredos, Madrid. 1979. P.187.

²⁸⁹FORSDYKE. Sara. “Street Theatre and popular justice in Ancient Greece: Shaming, stoning and starving offenders inside and Outside the courts”. Pp.: 3-50. En *Past and present*. N°201. Noviembre, 2008. P.27

deliberación más que el suplicio mismo. Importante es entender que no es una práctica que lo hagan solamente las elites contra sectores populares, sino que en este caso, responde principalmente en términos de género, donde los hombres (sea de cualquier clase social) o incluso las mismas mujeres las que pueden reafirmar—a través de la ira—qué comportamiento es el indicado. El uso de la ira espontánea en el castigo es la forma en que la misma comunidad se autocontrola respecto a los casos relacionados con el *oikos* (el matricidio, o la traición a la polis) para que estos sigan estando al servicio de la ciudad y en función de sus normas sociales.

En última instancia, la lapidación no sólo tiene que ver con delitos ya consumados, sino que tiene otra dimensión más bien ‘preventiva’, a fin de evitar comportamientos que pueden producir otros peligros mayores. En *Las Bacantes* de Eurípides, cuyo tema principal es la entrada de rituales y festividades que perturban el buen comportamiento femenino, se señalan los castigos a quienes integran esta práctica a la vida de las mujeres: “Los demás marchad por la ciudad en pos del rastro del extranjero de figura afeminada, el que ha introducido esa nueva epidemia entre las mujeres, y que mancilla sus lechos. Si lo capturáis, traedlo aquí bien atado, para que reciba la pena de lapidación, y que muera, viendo en Tebas una amarga fiesta báquica”.²⁹⁰ Interesante es ver cómo se realiza un llamado a lapidar, por lo tanto a buscar entre la gente quién es el extranjero que promueve el mal comportamiento femenino. Es necesario evitar el libertinaje, las libertades sexuales, los comportamientos informales y por eso se necesita que se busque y apiedre al extranjero que intenta perturbar no sólo las mujeres como tal, sino que la naturaleza misma del *oikos*.

Y no es casualidad que en *Las Bacantes* se busque lapidar a quien provoca estos cambios nocivos a las mujeres, ya que en la misma tragedia se retrata (con cierto tenor heroico) cómo un hombre puede entablar una empresa individual de castigo para conservar la moralidad. Penteo alardea, después de hacer un alegato por el cambio de las mujeres que: “A todas las que he logrado atrapar, con las manos atadas las custodian mis guardias en la cárcel pública. A las que faltan cazaré por el monte; a Ino, a Ágave, que me dio a luz de mi

²⁹⁰EURÍPIDES. *Bacantes*. En *Tragedias III*. Introducción y notas de Carlos Carcía Gual. Gredos, Madrid. 1979. P.363

padre Equión y a la madre de Acteón, es decir a Autónoe. Y aprisionándolas en mis férreas redes, concluiré con esta escandalosa bacanal en seguida”²⁹¹. En comparación a otras fuentes, el elemento de búsqueda personal y restablecer el orden moral en Atenas está muy presente en esta obra de Eurípides, que lo llevará a las burlas de Aristófanes por la difamación que él realiza, pero lo relevante en este caso es que, como se ha visto por el s.V a.C, existe un ímpetu personal y respaldado por una moralidad de la época que lleva a justificar el actuar correctivo hacia las mujeres y hacia quienes las perturban sus comportamientos- por parte de los hombres.

Además de la Lapidación, el adulterio (o *Moicheia*) y los castigos asociados a ellos responden no sólo al ejercicio punitivo al hombre que invadió un *oikos* teniendo algún tipo de contacto amoroso o sexual con una mujer casada, sino que la misma mujer también tiene ciertas penas que, a pesar de no estar asociadas a una sanción que signifique violencia física, sí implica la reducción de los espacios de sociabilidad femenina en Atenas clásica. Según Eva Cantarella “El acto sexual ilícito (en este caso, el adulterio) aún estaba percibido como un acto que ofende primeramente al hombre que posee el derecho al control de la vida sexual de la mujer”²⁹².

Cuando el acto del adulterio es comprobado o se ratifica *in fraganti* “El marido de una mujer adúltera está legalmente obligado a divorciarse de ella, con el dolor de la suspensión de sus derechos ciudadanos, y ella estaba de ahora en adelante con la prohibición de participar de todas las actividades religiosas del Estado, lo que significa que ella fue aislada de uno de las formas de desenvolvimiento público habilitado para las mujeres en Atenas. Cualquier hombre que la viese en un rito público religioso puede arrancar sus ropas y golpearla, a pesar de que se debe detener antes de matarla”²⁹³. Esta apreciación de Blue Sundell está apoyado en los dichos de Esquines en sus discursos:

²⁹¹EURÍPIDES. Las Bacantes. En *Tragedias III*. Introducción Notas y traducción de Carlos García Gual. Gredos, Madrid. 2000. P.281.

²⁹²CANTARELLA, Eva. “Gender, sexuality and law”. En GAGARIN, Michel y COHEN, David. *Cambridge companion to Ancient Greek Law*. Cambridge University Press, Nueva York. 2005. P.242

²⁹³BLUNDELL, Sue. *Women in Ancient Greece*. Harvard University Press, Massachusetts.1995. P.125

“Y Solón, el más estimado de los legisladores, redactó normas sobre la compostura de las mujeres a la usanza antigua y respetable. Así, a la mujer sorprendida en adulterio no le permite que se acicale, ni que asista a las ceremonias sagradas de carácter público, a fin de que no mezclándose con las mujeres irreprochables no las corrompa. Y si asistiese o se acicalase, al que se la encuentre le manda que le desgarre los vestidos, le quite el acicalamiento y la golpee, absteniéndose de la muerte y de dejarla lisiada, con lo que el legislador priva a tal mujer de los derechos civiles y dispone para ella una vida invivible. Y a las alcahuetas y a los proxenetes manda denunciarlos y, si fueran declarados convictos, condenarlos a muerte, puesto que, al vacilar los que están en deseos de faltar y al sentir vergüenza de tomar contacto los unos con los otros, aquéllos les ofrecieron su propia desvergüenza por dinero, con lo que pusieron el asunto a prueba y negociación”.²⁹⁴

La ley de adulterio, por lo tanto, destruye la poca vida pública que les queda a las mujeres de la Atenas clásica; la única forma de sociabilidad como en las tesmoforias, se ve absolutamente anulada y por tanto no hay razón de la movilidad a través de la ciudad; todos los lugares se vuelven un lugar de peligro, un lugar de miedo, una *topofobia* que tiene como centro el templo y los lugares públicos, donde la vergüenza se puede volver el dolor físico y una posible muerte. Como el mismo Esquines señala: una vida invivible.

Además de ello, vemos que existen ciertas alusiones a los posibles castigos informales y cierto tipo de vergüenzas. Tenemos, por ejemplo, los escritos de Aristófanes que nos pueden dar ciertas pistas. En *Las Nubes*, hablan sobre las formas de asumir cuando se les ha detectado de adúlteros, a lo cual pregunta con cierta angustia: “Y qué pasa si después de oírte te mete un rábano por el culo y te depila con cenizas candentes, se te ocurrirá algo para negar que eres un daoporculo?”²⁹⁵; por otro lado, más allá de la polémica de si este relato es real o no²⁹⁶, el punto es que da a entender que existen ciertos castigos físicos a los hombres más

²⁹⁴ESQUINES. Discurso I. En *Discursos, testimonios y Cartas*. Traducción y notas de José María Lucas de Dios. Gredos, Madrid. 2002. Pp.266 – 267.

²⁹⁵ARISTÓFANES. “Las nubes”. En *Comedias II*. Traducción y notas por Luis Macía Aparicio. Gredos, Madrid. 2007. P.89

²⁹⁶A pesar de que hayan autores como Eva Cantarella que cree que este tipo de fuentes son de una u otra forma un tipo de exageración, Sara Forsdyke sí la toma como real en relación a evidencias comparadas con otros

allá de una muerte limpia y sin dolor, debido a que no existe una ley fija que hable de los tipos de pena para este delito²⁹⁷, pero sí deja abierta la posibilidad de que hubo castigos severos como los anteriormente descritos.

Por último, existe una conexión importante entre la instauración del miedo por los adúlteros y su tránsito por la ciudad, tanto hombres como mujeres. Se realizan marcas de la vergüenza, marcas con las que se puede identificar a quienes han cometido estos crímenes y que, al menos, provoquen cierta incomodidad entre la gente donde se encuentra el infractor o infractora. Así, vemos una marca en *Los Arcanienses* de Aristófanes, del cual señala un tipo de peinado como el clásico de un adúltero y personificado en Cratino:

*“Ni se topara contigo en el mercado,
Ni se acercara a ti Cratino,
Que se anda siempre paseando
Con corte de pelo a navaja,
Al estilo adúltero, ese canallesco
Artemón, tan traído y llevado,
Tan precipitado en la música,
Con el mal olor a sobaquina
De su padre el de Tragasas”*²⁹⁸

Sara Forsdyke señala que, en base a otros rituales, este podría ser una especie de ritual de humillación, como una “marca exterior que identifica al adúltero al menos por un período de tiempo. (...) Algunos períodos de similar extensión en humillaciones públicas están atestiguados. Como podemos ver, en el Lepreum son puestos hombres adúlteros por tres días,

períodos. (Véase: FORSDYKE, Sara. “Street Theatre and popular justice in Ancient Greece: Shaming, stoning and starving offenders inside and Outside the courts”. Pp.: 3-50. En *Past and present*. N°201. Noviembre, 2008. P.19).

²⁹⁷Eva Cantarella es enfática en señalar que Lisias miente al momento de presentar las leyes de Moicheia en sus discursos como algo que existe. Según la Helenista: “la pena por adulterio fue fijada en otra ley que desafortunadamente no ha sobrevivido. Sabemos no obstante que el castigo para este crimen era juzgado por la corte como una acción pública (*graphé moicheias*) escuchado por los Thesmothetai”. (Véase: CANTARELLA, Eva. “Gender, sexuality and law”. En GAGARIN, Michel y COHEN, David. *Cambridge companion to Ancient Greek Law*. Cambridge University Press, Nueva York. 2005. P.243).

²⁹⁸ARISTÓFANES. *Los Arcanienses*. En *Comedias I*. Introducción, notas y traducción de Luis Gil Fernández. Gredos, Madrid. 1995. Pp.164- 165.

y las adúlteras por once días”²⁹⁹. Lamentablemente desconocemos si esto era practicado para las mujeres también, sin embargo Demóstenes nos entrega información y su postura en cuánto qué hacer con las mujeres adúlteras, cuál es la postura que los demás hombres pueden y/o deben tomar en caso de verlas y cuál es la finalidad de esta mujer castigada en relación a las demás:

“sólo a estas mujeres prohíben las leyes entrar en los santuarios públicos, a aquélla sobre la que hubiere sido aprehendido un adúltero, y si entran y transgreden la ley, impunemente sufra ella lo que sufra por mano de quien quiera, salvo la muerte, y otorga la ley la venganza de los mismos hechos a cualquiera, y por eso hace la ley que ella no obtenga justicia en ninguna parte por los demás ultrajes que haya padecido, excepto la muerte, para que no haya manchas ni sacrilegios en los templos, infundiendo miedo suficiente en las mujeres a fin de que sean sensatas y no cometan falta, sino que vigilen la casa con justicia, enseñando que, si cometiere un delito tal, a un tiempo quedará expulsada de la casa del marido y de los templos de la ciudad . Y que esto así es, lo sabréis cuando hayáis oído la lectura de la misma ley”³⁰⁰.

Esta cita íntegra es bastante interesante, y podemos tomarla desde dos aspectos distintos pero complementarios. Existe una especie de vacío legal dentro de la ley que hace que los castigos informales no sean contradictorios a las penas institucionalizadas, sino más bien como dos prácticas paralelas y complementarias, lo que lo hace incluso más efectivo en términos de represión, control y aumento del miedo. Es ahí donde se despliega el segundo aspecto: el miedo infundido hacia las mujeres tiene dos puntos de anclaje en términos educativos, que es el de enseñar que el adulterio no es un camino favorable a ellas, y por otro mostrar cuál es el comportamiento deseable: cuidar la casa y que no es sino cuidar la producción doméstica, que es la base de la polis.

²⁹⁹FORSDYKE. Sara. “Street Theatre and popular justice in Ancient Greece: Shaming, stoning and starving offenders inside and Outside the courts”. Pp.: 3-50. En *Past and present*. N°201. Noviembre, 2008. P.21.

³⁰⁰DEMÓSTENES, *Contra Neera*. En *Discursos Privados II*. Introducción, notas y traducción por José Manuel Colubi. Gredos. Madrid, 1983. Pp.312-313

Por último, para finalizar, habría que intentar responder la pregunta de por qué se sanciona y castiga tanto el adulterio en Atenas clásica, incluso más que en otras polis³⁰¹. El adulterio está, como es lógico, íntimamente ligada al matrimonio y su protección. El matrimonio es algo que necesariamente los atenienses deben conservar y por dos razones importantes. Claude Mossé señala que “La finalidad del matrimonio era la procreación de hijos legítimos destinados a heredar la fortuna paterna. Por consiguiente, estaba estrechamente vinculado al régimen de la propiedad y de la sucesión de los bienes patrimoniales”³⁰². Además, es necesario recordar un elemento: “La polis griega estaba formada por el oïkoi (familias, fincas, o casas). El oïkos era una unidad primaria de la producción, de consumo y de reproducción. Los ciudadanos no se convertían en miembros de la polis directamente en cuanto individuo, como ocurre hoy en día en la mayoría de los estados, sino que primero debían ser reconocidos como miembros de un oïkos³⁰³. Siguiendo esta línea, como el oïkos es una unidad de producción y que tiene capacidad de reproducirse a sí mismo por medio del matrimonio de sus componentes femeninos, podemos ver la vital importancia que tiene la prevención y castigo del adulterio: todos los castigos femeninos a las mujeres casadas, todo el despliegue técnico, intelectual y punitivo que ejercen los mismos ciudadanos y transeúntes atenienses, todo esfuerzo por evitar conductas ‘libertinas’ de las mujeres, responde a la protección total de la propiedad privada, la cual se desestabiliza en su continuidad familiar del oïkos en caso de que hayan hombres que lo perjudiquen.

La respuesta de la propiedad privada de Mossé es útil, sin embargo incompleta. Marina Picazo da una nueva perspectiva sobre la gravedad del Adulterio: “El adulterio era un crimen complejo que implicaba la traición al marido y la corrupción del hogar, perturbaba el orden público y se enraizaba metafórica y literalmente en la estabilidad de la casa y de las relaciones familiares. Los atenienses de siglo V a.C habían construido su democracia como una comunidad de familias en la que la pertenencia era un privilegio heredado, y en esa

³⁰¹Véase la distinción que hace Cantarella respecto de la legislación de Gortina en CANTARELLA, Eva. “Gender, sexuality and law”. En GAGARIN, Michel y COHEN, David. *Cambridge companion to Ancient Greek Law*. Cambridge University Press, Nueva York. 2005. P.244

³⁰²MOSSE, Claude. *La mujer en la Grecia Clásica*. Editorial Nerea, Madrid. 1990. P.56.

³⁰³POMEROY, Sarah. et.al. *La Antigua Grecia. Historia política, social y cultural*. Crítica. Barcelona, 2011. P.264.

comunidad un matrimonio violado no era un asunto privado³⁰⁴”. Lo que está señalando Marina Picazo tiene una relevancia fundamental; sin negar la importancia de la propiedad privada y su conservación en cada *oikos*, lo que se está señalando es que en la regulación, control y castigo del adulterio se está jugando la vitalidad y naturaleza misma de la democracia Ateniese. Es la mujer la que da el sustento de la política masculina ateniense, y por tanto son los hombres quienes promueven a través del miedo el aseguramiento del sistema político que lo da la mujer. Es sintomático que la Política ateniense haya buscado paulatinamente restringirse solamente a una comunidad ‘autóctona’ desde la ley de Pericles de 451 a.C pero que en el plano femenino y específicamente matrimonial, se usen las mismas reglas con vacíos legales para poder hacer lo que en otros casos no se puede: con los ciudadanos atenienses existe un estricto rigor en las formas de proceder para ejecutar una denuncia, ser procesado y los castigos a los que sean sentenciados, desde el bártro a la prisión, están relativamente entendidos entre todos y no hay mayor problema en eso. Sin embargo la informalidad de los castigos a la familia y a la mujer casada en particular abre un despliegue y abanico de posibilidades que permite ser incluso más violento que en casos de justicia institucional, puesto que un proceso judicial como se le hacían a los ciudadanos significaba un solo procedimiento establecido, conocido por todos y con un solo castigo; en cambio el castigo femenino en la mayor parte del s.V y mitad de s.IV a.C estaba revestido de la informalidad, la iniciativa privada y la moralidad que protegía el sistema democrático ateniense, y que tiene ribetes más cercanos a una venganza que a justicia.

Por último, el constreñimiento hacia las mujeres casadas no implica que las *hetairas*, las *pornoi* y otro tipo de mujeres pobres no sean objeto de castigos u otro tipo de sanción moral o violenta. Existe menos evidencia de esto, pero ellas viven la violencia por la obligación de vivir en el espacio público—por antonomasia masculino—pero estratégicamente no hay figuras legales que intenten promover un miedo específico, siendo ellas más expuestas a prácticas que la historiografía de la antigüedad escasamente ha llegado, pero que supone vivir bajo un rigor más contundente.

³⁰⁴PICAZO GURINA, Marina. *Alguien se acordará de nosotras. Mujeres en la ciudad griega antigua*. Ediciones Bellatierra, Barcelona. 2008. P.67.

3.4 La institucionalización del control. El surgimiento de la Policía de Mujeres en Atenas. S.IV a.C

Durante el último tercio de siglo IV.aC surgió la figura del *Gynaikonomoi*, cuya función es la de inspector de mujeres. Este organismo no fue particular de Atenas sino que fue una institución que tuvo presencia en una importante cantidad de ciudades en toda Grecia, como Thasos, Lesbos, Samos, Mileto, Ilion, Siracusa y Esparta³⁰⁵. Daniel Ogden mira críticamente la historiografía sobre las mujeres griegas, señalando lo incomprensivo que resultan veinte años de avance en historia de las mujeres Griegas, pero una sensible diferencia en investigaciones sobre las instituciones que la regulan³⁰⁶, lo que crean las visiones excesivamente maniqueas tanto en el status de la mujer como los lugares de sociabilización y actividad en términos espaciales (la casa versus la ciudad).

Para esto, inevitablemente, es necesario recurrir a fuentes que pueden no ser de Atenas clásica; la precariedad de fuentes nos obliga a revisar elementos tardíos como Plutarco o lexicógrafos como Julio Pollux, los cuales creemos que siguen teniendo una validez importante ya que tuvieron acceso a documentos que en la actualidad no existen. Además de ello, las informaciones en Atenas clásica son más bien precarias, por lo que nos vemos impulsados a cotejar con otras ciudades en el mismo período, con cierta precaución de que existe una constelación de formas de organización política que pueden no coincidir (o incluso, ser totalmente opuestas) a la Ateniense, aunque veremos que esta institución en específico mantiene una relativa uniformidad incluso revisando fuentes de distintas zonas a pesar de que respondan a tipos de gobiernos diferentes.

En esta presentación realizaremos un sucinto examen de qué es el *Gynaikonomoi*, cuál es su fecha de surgimiento, sus características, qué elementos regulan y una aproximación multicausal a sus orígenes. Además de establecer un esbozo de lo que podría ser un recorrido político, económico y cultural que ayudó a instaurar una subjetividad que decantó en la creación de la policía de mujeres; esta multicausalidad se debe en parte al

³⁰⁵Véase algunas referencias de las fuentes relativas a estas ciudades en OGDEN, Daniel. "Controlling women's dress: Gynaikonomoi". En LLEWELLYN-JONES, Lloyd. *Women's dress in the Ancient Greek world*. Duckroth/Classical Press of Wales, Swansea. 2002. Pp.213 – 219.

³⁰⁶Ibid. P.203

agotamiento del modelo político que une la asamblea y las categorías de ciudadano como personaje activo políticamente, siendo este cada vez más retraído hacia lo privado; la tensión económica luego de las guerras y, por último, la instalación de un imaginario masculino que ve a las mujeres de finales del siglo Va.C y gran parte del s.IV a.C como sujetos bajo sospecha y que estaban infringiendo una importante normatividad hacia la femineidad ateniense, lo que confluye en la institucionalización de la vigilancia y la disciplina con un marcado componente de género.

Adentrándonos en los temas sobre la fecha de inicio de los Ginecónomos, existen ciertas teorías variables al respecto. Billie Garland tiene probablemente el más detallado trabajo sobre los inspectores de mujeres, donde repasa al menos tres teorías donde cuándo se funda esta institución. La tesis más aceptada era que el origen de los Ginecónomos era aproximadamente entre el 317 – 307 a.C con Casandro de Macedonia³⁰⁷ sin embargo hay claridad de que esta fecha es demasiado tardía, habiendo numerosas fuentes que señalan este surgimiento de los inspectores de mujeres con anterioridad. Otras tesis hablan del origen Soloniano de los Ginecónomos, basándose en la recopilación de los textos de Plutarco; además de eso, recoge la teoría de Ernst Curtius sobre el supuesto origen en el gobierno de Esfialtes, hacia el 462 a.C. la crítica de Garland a estas dos teorías parten primero por cuestiones filológicas³⁰⁸, pero también por un tema de contenido y en relación a otras fuentes de esa época: si se hubiese instaurado en esta tiempo no podemos presuponer un silencio tan grande que ni Aristóteles hubiese hecho mención a ella en *La Constitución de los Atenienses*, ni que Aristófanes la haya utilizado en sus comedias. Es muy complejo creer en un argumento *ex silentio* respecto a su supuesto origen antes del s.IVa.C³⁰⁹.

³⁰⁷GARLAND, Billie Jean. *Gynaikonomoi: An investigation of Greek censors of women*. Tesis Doctoral para optar al Grado de Doctor en Filosofía. Universidad John Hopkins, Baltimore. 1981. P.5

³⁰⁸Especialmente en la tesis sobre los orígenes en Solón, se discute bastante en relación a qué ciudad se refiere, si a Atenas o a su ciudad de origen Queronea. Existe una discusión no totalmente zanjada, teniendo académicos casi en igual proporción de uno u otro lado, sin embargo Garland cree que se refiere a la Queronea de su época, pero que no cuestiona en términos del contenido de la cita, por lo que sigue teniendo una utilidad interesante la información que nos entrega (véase: GARLAND, Billie Jean. *Gynaikonomoi: An investigation of Greek censors of women*. Tesis Doctoral para optar al Grado de Doctor en Filosofía. Universidad John Hopkins, Baltimore. 1981. Pp.13-14)

³⁰⁹Ibíd. P.16 y también en la Tesis de María Aurora Antonin. *La Policía en Grecia. De la Polis al Estado Helenístico*. Tesis para optar al grado de Doctor en Filología Griega. Universidad Complutense de Madrid. Madrid, 2006. P.218

Por tanto, el *Gynaikonomoi* es una institución eminentemente del s.IVa.C y que, según Garland, los testimonios fiables más antiguos para la Atenas Clásica son del año 328 a.C, con las leyes de Licurgo³¹⁰, la cual significaba principalmente lo siguiente: “propuso un decreto con el propósito de que las mujeres no puedan ir en carruajes en los misterios. Una mujer que lo haga será castigada en la medida que sea suficiente por el legislador³¹¹”. Sin embargo, existen algunas otras alusiones que es pertinente citar, ya que a pesar de que los Ginecónomos sean una organización que bordea los límites temporales de esta investigación, se pueden encontrar referencias previas en autores que hemos analizado en esta investigación debiendo volver a ellos. Nos propondremos, entonces, a examinar las características y función de los Ginecónomos sus prerrogativas y cuál es su entendimiento en un contexto histórico más amplio.

En términos de funcionamiento, parece haber tenido una cantidad importante de prerrogativas, las cuales parecieron variar de ciudad en ciudad. Sin embargo Garland entiende que no son restricciones a las mujeres como individuo, sino que son a las mujeres como grupo³¹² y cuando están en actividades sociales, es por eso que se dedica a revisar dos aspectos donde las mujeres pueden desenvolverse: los festivales y los funerales.

La primera fuente a considerar es, como comentamos anteriormente, Plutarco. Si bien existe una discusión sobre si los inspectores de mujeres existían o no en esa época, este fragmento nos permite entender cuál es el perfil de control que esta institución tiene. Dejamos la cita *in extenso* para un mayor análisis:

“Dedicó asimismo a las salidas de las mujeres, a los duelos y a las fiestas una ley que suprimía la falta de decoro y el desenfreno. Prohibió que la mujer saliera con más de tres mantos, llevando comida o bebida por valor superior a un óbolo o una vara de más de un codo y que viajara de noche, salvo conducida en un carro y con una antorcha por delante.

³¹⁰Fechas dispuestas en GARLAND, Billie Jean. Op. Cit. P. 40. Y ANTONIN, María Aurora. Op.Cit. Pp. 221-222. También En OGDEN, Daniel. Op. Cit. Pp.212- 213.

³¹¹Cita que *Varia Historia* (13.21) de Claudio Eliano. Disponible en OGDEN, Daniel. “Controlling women’s dress: Gynaikonomoi”. En LLEWELLYN-JONES, Lloyd. *Women’s dress in the Ancient Greek world*. Duckroth/Classical Press of Wales, Swansea.2002. P.212.

³¹²GARLAND, Billie Jean. Op. Cit. P. III

Puso coto a las heridas que se producían al golpearse, a los lamentos fingidos y a la costumbre de llorar a otro en los entierros de personas ajenas (...).

De estas prohibiciones, la mayoría todavía están vigentes en nuestras leyes. En éstas se añade que por los Ginecónomos sean castigados los que hagan tales cosas, por entregarse a las aflicciones y desatinos de los duelos, indignos de hombres y propios de mujeres”³¹³

De la cita referenciada, podemos ver que existen al menos tres puntos a destacar: El primero es que no hay claridad en el tipo de status legal que tienen los Ginecónomos, sin embargo se aprecia que son una institución definida con cierta potestad de castigos a cierto grupo de la sociedad, que comete delitos por *exodoi*, que según Garland significa “un castigo para las mujeres condenadas por actuar ‘incorrectamente y de forma tonta’ según las *leyes* de Platón”³¹⁴ Por lo tanto estamos hablando de algún tipo de cargo o magistratura con el poder suficiente de poder sancionar a otros.

Los otros dos puntos hacen referencia a los tipos de comportamientos que son castigados por los Ginecónomos. Uno de ellos es “la falta de decoro y el desenfreno” que se veía reflejada principalmente en las fiestas y ritos sociales, que son uno de los pocos lugares donde las mujeres podían sociabilizar y que podían perder en caso de que faltaran a la ley de adulterio, como señalamos en acápites anteriores; esto, además significaba la pérdida del desplazamiento de las mujeres, ya que en la noche sólo podían transitar las que vayan en carruaje con una luz, lo que reduce radicalmente la cantidad de mujeres que tenían posibilidad material de efectuarlo, siendo las demás catalogadas de prostitutas o adúlteras³¹⁵. Sin embargo el castigo que se reducía al adulterio ya no es suficiente en el s.IVa.C, sino que ahora el obrar mal, el desenfreno y la falta de decoro también son motivos suficientes de castigo, y la tipología de delito integrada ahora es mucho más amplia y ambigua que el simple adulterio, por lo que podemos entender que puede haber cierta arbitrariedad en una posible condena lo que, en perspectiva histórica, significaría una línea de continuidad respecto de los

³¹³PLUTARCO. Solón. En *Vidas Paralelas II*. Introducción y traducción de Aurélio Pérez Jiménez. Gredos, Madrid. 2008. Pp.143 – 144.

³¹⁴GARLAND, Billie Jean. Op. Cit. P.56

³¹⁵Véase FLACELIÈRE, Robert. *La vida cotidiana en Grecia en el siglo de Pericles*. Ediciones Temas de Hoy. Madrid, 1989. Pp.90 - 91

otros castigos, pero con un revestimiento institucional que antes no poseía; Así es como dentro de lo institucional se sigue manteniendo y profundizando un importante abanico de sanciones y humillaciones.

El tercer punto hace relación con el carácter de control de bienes que debe portar una mujer. En efecto, existe cierto control suntuario de la cantidad y calidad de prendas que llevan las mujeres. Daniel Ogden aporta con otro tipo de fuentes señalando que existen prohibiciones de tipo cosmético y en accesorios y que “se aplica a toda las mujeres: no se usa oro, tampoco colorete, ni albayalde, ni bandas para el cabello, ni trenzas ni zapatos excepto las hechas por un fieltro de cuero sagradas”³¹⁶; sumado a esto, los posibles castigos en la cantidad y tipos de prendas pueden llevar a ciertas humillaciones perpetuadas, como el corte de los vestidos excesivos que llevaba una mujer en Arcadia. Ogden señala que “incluso en este último caso, es probable que haya un grado de humillación, desde que el vestido objeto de ofensa fuese ofrendado, con lágrimas y todo, a los dioses, hacia los dioses que presumimos estaban dispuestos en alguna parte del recinto”³¹⁷. Por lo tanto, no es sólo el desplazamiento y la forma de comportarse en público lo que está regulado y sancionado, sino que el tipo de prendas vestida, la cantidad de lo mismo la forma en que se presenta la mujer también es motivo de sanción. Este tipo de elementos podemos considerarlo como un una novedad dentro del campo de sanciones que tienen los inspectores de mujeres, donde el ámbito religioso es el nuclear en comparación con los castigos antes de la aparición de la policía de mujeres que tenía más bien un ámbito de acción fuera del templo, siendo la calle o después de los actos en el templo el momento de reprimenda.

Otras fuentes como la del lexicógrafo Julio Pollux, desde sus investigaciones apunta a que los Ginecónomos “eran una autoridad encargada de vigilar el orden de las mujeres, que castigaba y exponía los castigos impuestos en un plato cerámico”³¹⁸, lo que no da mayor información sobre su funcionamiento y lugar en la sociedad, pero existen otras noticias sobre los inspectores de mujeres en fuentes de la época investigada.

³¹⁶OGDEN, Daniel. Op. Cit. P.204, ANTONIN, María Aurora. Op.Cit. P.225.

³¹⁷OGDEN, Daniel. Op. Cit. P.206

³¹⁸En ANTONIN, María Aurora. Op.Cit. P. 223, GARLAND, Billie Jean. Op. Cit. P.38

Platón en las *Leyes* habla sobre cierta magistratura que, si bien vela por elementos parecidos a los que hemos hablado, tiene una importante diferencia. Dice el filósofo:

“La procreación y la vigilancia de las parejas duren diez años, no más tiempo cuando haya fertilidad. Los que en ese tiempo no tengan hijos, deben separarse y deliberar en común con los parientes y las mujeres magistradas lo que conviene a ambos. En caso de que surja una disputa sobre lo adecuado y conveniente a cada parte, tras elegir a diez guardianes de la ley a quienes confiar el caso, deben someterse a lo que éstos ordenen. Las mujeres encargadas entren a las casas de los jóvenes y por medio de advertencias y amenazas háganlos abandonar su error e ignorancia (...). Si el estigmatizado no vence ante el juzgado a los acusadores, pierda los siguientes derechos. No vaya a bodas ni a celebraciones rituales después del nacimiento de los niños y si lo hiciere, castíguelo el que quiera con entera libertad. Las mismas disposiciones legales deben ser válidas en el caso de la mujer. No participe de las procesiones de mujeres ni de las honras correspondientes ni concurra a las bodas y las celebraciones de los nacimientos”³¹⁹.

Lo que tenemos acá es una cita que, evidentemente, no tiene que ver necesariamente con la verdad. De hecho, es sólo Platón quien atribuye la vigilancia de las mujeres (y las parejas) a ellas mismas, trabajando en conjunto con otra magistratura que es los “guardianes de la ley”, que parecen ser un organismo más policial en el sentido de tener poder para hacer efectiva la condena que se había realizado. Debemos poner una cuota de sospecha de si fueron mujeres quienes se dedicaban a este cargo, y no hay mayor evidencia en otras fuentes que apoye esta hipótesis, pero independiente de quienes ostentaban este cargo y centrándonos en los objetivos de ella, imagen que crea Platón sobre esta magistratura tiene una línea de continuidad más cercana a la lógica de los castigos de s.Va.C. (especialmente porque vela por problemas de matrimonio y no de la mujer como grupo social) que a los de s.IV, sin embargo las penas sí tienen cierta relación con las otras fuentes que hablan sobre los Ginecónomos, especialmente en la restricción de reuniones sociales, como las procesiones, ni bodas ni celebraciones de nacimientos. La mujer pierde los canales de socialización, de

³¹⁹PLATÓN. *Diálogos VIII. Leyes (Libros I –VI)*. Introducción, traducción y notas de Francisco Lisi. Gredos. Madrid, 1999. Pp.497-498

conversación y por tanto los refugios emocionales se disminuyen; esta vez no por informalidad sino bajo la legalidad estatal.

Por lo tanto, la posibilidad de que Platón haya podido imaginar—aunque sea provisoriamente—la organización de una inspección particular que se dedique a la vigilancia de las mujeres, de la procreación y de los problemas matrimoniales con penas para ambos lados ya habla de cierta necesidad de plantearlo en la realidad. Sabemos que Platón no escribe necesariamente las leyes que existen en su época, pero según la datación que podría tener el texto—aproximadamente el 350a.C³²⁰—podemos entender que ya habían conversaciones o diálogos que podrían plantear ese problema para una posterior creación, lo que implica un fomento a la subjetividad político-intelectual que mira como necesaria dicha magistratura.

Existen—ulteriores al texto de Platón—otras evidencias que nos proporciona Aristóteles respecto de los inspectores de mujeres; En la *Política* encontramos dos referencias importantes. En el libro IV discute sobre el nivel que esta inspección de mujeres entre las demás magistraturas. Señala el estagirita que: “No es tampoco fácil precisar qué clase de cargos deben llamarse magistraturas, pues la comunidad política necesita muchos funcionarios y por el no deben ser considerados todos como magistrados, sean designados por elección o por sorteo (...). Entre las funciones, unas son de tipo político y se extienden o bien a todos los ciudadanos para una determinada actividad, por ejemplo, el estratega sobre los soldados en activo, o bien una parte de ciudadanos como, por ejemplo, el inspector de mujeres y el inspector de niños”³²¹. Bajo lo que señala Aristóteles, existen ciertas normas que establecen a una institución dentro del Estado como una magistratura, sin embargo, en este marco, los Ginecónomos no tendrían el carácter democrático como otras. Esto ha llevado a algunos pensadores³²² que esta cita no es lo suficientemente convincente para señalar que, por ejemplo, en Atenas exista policía de mujeres, pero lo que sostenemos es que más parece una crítica a la democracia, especialmente en cómo se han integrado elementos no democráticos al gobierno.

³²⁰PLATÓN. *Diálogos VIII. Leyes (Libros I –VI)*. Introducción, traducción y notas de Francisco Lisi. Gredos. Madrid, 1999. P.16

³²¹ARISTÓTELES. *Política*. Traducción y notas de Manuela García Valdés. Gredos. Madrid, 1988. Pp.266-267.

³²²Véase GARLAND, Billie. Op. Cit. Pp.9-10.

Otra cita en la misma *Política* perfila de manera más explícita esto:

“Peculiares de ciudades más holgadas y prósperas, y que además se preocupan por el buen orden, son las encargadas de la inspección de mujeres, la custodia de leyes, la inspección de niños, la dirección de los ejercicios gimnásticos y, además, de éstas, la encargada de los certámenes gimnásticos y dionisiacos y cualquier otro tipo de espectáculos que pueda haber. De estas magistraturas, algunas evidentemente no son democráticas, como la inspección de mujeres y la inspección de niños, pues los pobres, por su falta de esclavos, se ven obligados a servirse de las mujeres y de los niños como servidores”³²³.

Acá lo que Aristóteles señala es que los inspectores de mujeres no son democráticos, no porque no sean elegidos por el pueblo, ni por la naturaleza misma de los sujetos que controla, sino que existe cierto sesgo de clases social donde los más perjudicados son los pobres por el uso que se les da a las mujeres y niños; además de eso, señala que este tipo de magistraturas son parte de ciudades “más holgadas y prósperas” dentro de las cuales, en la época en que escribe, evidentemente incluye a Atenas, Esparta y Tebas, junto a otras. Esto es algo que Aristóteles debe saber; conoce muy bien las situaciones de las polis y cuando hace ambas alusiones, deja la posibilidad de que lo antidemocrático sea la magistratura, pero esto no es argumento para decir tajantemente que no estaba esta institución en esa época, porque desde nuestra época moderna existe una relativa imagen de Atenas como completamente democrática. Más bien podemos entender esta cita como un síntoma de los problemas de gobierno en la Atenas de s.IVa.C.

En síntesis, la situación de la policía de mujeres se resume a las siguientes ideas que Daniel Ogden postula como homogéneas en una gran cantidad de ciudades. Para efectos de esta investigación, resaltamos cuatro de ellas: 1) Un generalizado control suntuario, en relación a los bienes y la cantidad de ellos. 2) la promoción de la castidad femenina. 3) la expresión de diferencias de estatus, entre mujeres iniciadas en los misterios versus las que no

³²³ARISTÓTELES. *Política*. Op. Cit. Pp.396 – 397.

lo estén, entre mujeres y niñas, entre mujeres libres y esclavas, entre prostitutas y mujeres respetables 4) La vigilancia de los roles de género, incluso a los hombre³²⁴.

A finales del s.IV tenemos, entonces, una institución formada y especializada en el control femenino; sus funciones mantienen cierta continuidad de castigo informal, especialmente respecto de las mujeres adúlteras, sin embargo el poder de institucionalización dio más prerrogativas de los que la ética del s.Va.C habían, restringiendo incluso más del desplazamiento de las mujeres, aumentando los lugares de *topofobia* donde el único refugio que queda es la casa. Esto es, como hemos visto, la constatación de un órgano que nació ya después de la segunda mitad de s.IVa.C, pero, la pregunta es, ¿cuáles fueron las causas que llevaron traspasar a un control social que se hacía de forma conjunta y con un fuerte componente ético? ¿Qué llevó a la necesidad de institucionalizar dicha práctica? Lo que haremos en las siguientes páginas es una aproximación multicausal de la aparición de esta magistratura, que están principalmente dominadas por los nuevos cambios culturales de las mujeres y los cambios económicos y políticos de Atenas de s.IV.

El primero tiene que ver con, como señala Robert Flacelière, por una “crisis moral”: “En este punto conviene hacer una distinción entre el siglo V y el siglo IV. Parece que la familia ateniense se mantuvo muy sólida durante la mayor parte del siglo V, pero la guerra del Peloponeso, que duró treinta años y fue atroz, provocó grandes cambios en las costumbres. La terrible peste del 430 – 429, de la que fue víctima Pericles, fue una consecuencia del conflicto”³²⁵. Sobre esto Flacelière cita un fragmento de Tucídides, en el cual habla sobre los cambios conductuales de las mujeres debido al contacto con mujeres Espartanas, las cuales eran más libres que las atenienses. El Historiador de la Guerra del Peloponeso comenta, a propósito de la peste que cayó en Atenas en el último tercio de s.Va.C, que una de las consecuencias fue que:

“La epidemia acarrió a la ciudad una mayor inmoralidad. La gente se atrevía más fácilmente a acciones con las que antes se complacía ocultamente, puesto que veían el rápido giro de los cambios de fortuna de quienes eran ricos y morían súbitamente

³²⁴OGDEN, Daniel. Op. Cit. P.210

³²⁵FLACELIÈRE, Robert. *La vida cotidiana en Grecia en el siglo de Pericles*. Ediciones Temas de Hoy, Madrid, 1989. P.96

y de quienes antes no poseían nada y de repente se hacían con los bienes de aquéllos. Así aspiraban al provecho pronto y placentero, pensando que sus vidas y sus riquezas eran igualmente efímeras”³²⁶.

Difícil es saber si esta relajación de las costumbres fue realmente así, o cual fue la magnitud de este tipo de conductas libertinas para el pensamiento masculino de los atenienses; sin embargo existen otros indicios que están en esta misma época de transición del s.Va.C. al s.IVa.C. existe, sino un cambio real en el comportamiento femenino, la instalación en el imaginario masculino de un cambio en las mujeres y de un componente de peligrosidad en ellas que, a la larga, se transformará en la consolidación de una política que permitirá controlar a las mujeres con los Ginecónomos, en el último tercio del la cuarta centuria antes de Cristo. Veremos, pues, dos muestras de este cambio en la percepción femenina en la transición de siglo con *Las Bacantes* de Eurípides y *Las Tesmoforias* de Aristófanes.

La obra de Eurípides se inscribe en un tema esencial para esta investigación: en la búsqueda y castigo de un personaje—Dioniso—desconocido quien enseña e insta a las mujeres a seguir cultos que transforman su comportamiento. Penteo señala en *Las Bacantes* lo siguiente: “Me encontraba ausente en este país, y ahora me entero de los males recientes que agitan esta ciudad. De que nuestras mujeres han abandonado sus hogares por fingidas fiestas báquicas, y corretean por los bosques sombríos, glorificando con sus danzas a una divinidad de hace poco, a Dioniso, quienquiera que sea”³²⁷. Lo que señala Penteo es un cambio repentino y radical de la sociedad ateniense; él señala que, después de un viaje (del cual desconocemos su duración) comienzan a perder el control de las mujeres, ya no sólo recluidas en la casa (como tradicionalmente ocurrió gran parte del siglo V a.C) sino que las mujeres adoptan nuevas formas de sociabilidad, nuevos espacios de reconocimiento entre pares y lo que implica la puesta en peligro de los cimientos de la democracia ateniense y las formas de organización y mediación de la comunidad y el sistema de gobierno: la familia, constituida de forma clara, con hijos legítimos que son potenciales ciudadanos se pone en

³²⁶TUCÍDIDES. *Historia de la guerra del Peloponeso. Libros I y II*. Traducción y notas de Juan José Torres Esbarkanch. Gredos. Madrid, 1990. Pp.476 – 477.

³²⁷EURÍPIDES. “Las Bacantes”. En *Tragedias III*. Introducción Notas y traducción de Carlos García Gual. Gredos, Madrid. 2000. Pp.280-281.

duda ya que la moralidad de las mujeres que los producen se ve ya no como algo dado, sino como objeto de sospecha.

Eurípides, en la misma tragedia pone en tensión un elemento similar a lo que postula Flacelière sobre el cambio cultural de las mujeres³²⁸, pero que esta vez no tiene que ver estrictamente con las mujeres espartanas, sino que establece una metáfora (propia de un texto que no tiene como función principal decir una verdad absoluta) con Dioniso como centro y que es visto como un desconocido afuerino que pervierte el comportamiento femenino. En *Las Bacantes* señala que:

“ha venido un cierto extranjero, un mago, un encantador, del país de Lidia, que lleva una melena larga y perfumada de bucles rubios, de rostro lascivo, con los atractivos de Afrodita en los ojos. ¡Y éste anda de día y de noche fascinando a nuestras jóvenes con los ritos místéricos del evohé! Si logro prenderle bajo este techo, le haré cesar de golpear con el tirso y de sacudir su cabellera, ¡porque le separaré el cuello del cuerpo de un tajo!”³²⁹

Así, de la misma forma en que Tucídides señala que las mujeres atenienses son influenciadas por elementos externos, Eurípides establece la misma imagen del cambio conductual femenino. Es muy sintomático de la sociedad de finales de s.Va.C, que observa cómo el sistema político y los valores sociales van en descenso, prefieren culpar siempre a lo externo en vez de ver un problema en la política interna, en su agotamiento interno más que en los conflictos que hay en el exterior. Sumado a eso, estipula que todo lo que viene fuera de Atenas es susceptible de barbarie, de desestabilización en Atenas, de signo de una posible *stasis*.

El efecto que este tipo de literatura tuvo en la época pareciera ser bastante importante, o al menos significó cierta influencia real en la población ateniense. No intentamos decir que

³²⁸Hay que señalar que Flacelière es el que cree que los Ginecónomos se producen única y exclusivamente por el cambio moral, citando a Tucídides como el único apoyo a su teoría, pero además señala que son las costumbres de las mujeres espartanas las responsables de eso sin señalar fuente alguna. Lo que nosotros proponemos es que no es una sola la fuente de causalidad, sino que existe una multicausalidad más compleja la que permite entender el surgimiento de los inspectores de mujeres. (Para la referencia de causalidad en Flacelière véase *La vida cotidiana en Grecia en el siglo de Pericles*. Ediciones Temas de Hoy. Madrid, 1989. P.96-97).

³²⁹EURÍPIDES. *Bacantes*. Op. Cit. P.281.

la responsabilidad intelectual de que los hombres atenienses sospecharan de las mujeres únicamente por el contenido de sus tragedias, pero Aristófanes recoge cierto tipo de reclamo o molestia frente a Eurípides, ya que las mujeres están molestas por cómo el dramaturgo ateniense las caricaturiza.

En la obra *Las Tesmoforias*, Eurípides (como personaje) señala que va a morir “porque las mujeres se han confabulado contra mí y en el templo de las dos diosas tesmóforos se proponen celebrar hoy una asamblea para tratar sobre mi perdición”³³⁰; su pariente le pregunta cuál es su motivo y él responde que “porque en mis tragedias hablo mal de ellas”³³¹. La tensión de las mujeres con Eurípides no queda sólo en eso, sino que una de las mujeres realiza un alegato oral de forma más precisa. La mujer señala que “Eurípides, el hijo de la verdulera, nos insulta de continuo, y cómo tenemos que oír innumerables y variadas injurias. ¿Por qué con qué defecto no nos adorna ese tío; cuándo no nos ataca, a poco que la ocasión le proporcione espectadores, actores y un coro, llamándonos libertinas, calentonas, borrachas, traicioneras, charlatanas, inútiles y condena de nuestros maridos? Con lo que tan pronto como éstos regresan de los bancos del teatro nos miran todo recelosos y les falta tiempo para comprobar si tenemos en una casa un amante escondido. Ya no podemos hacer nada de lo que hacíamos antes: tales patrañas ha metido en la cabeza de nuestros maridos el hombre de marras”³³². Este fragmento es bastante importante, más allá de que haya habido en la realidad alegatos de las mujeres a Eurípides; no es exagerado pensar que si Aristófanes utiliza este tópico es porque de una u otra forma el malestar por la literatura contra las mujeres se hizo visible. A la vez, en la época en que está inscrita esta comedia, coincide con todos los anteriores documentos que señalan una mayor vigilancia a la mujer, un traspaso de la mujer recluida a mujer liberada y socialmente más activa en base a los rituales religiosos, pero que después se transformó en sujeto de sospecha en la calle de Atenas. Esto es lo que muestra la mujer ateniense y su alegato: luego de la circulación de rumores, de discursos en contra de la mujer y no sólo de su castigo: de la confirmación por la filosofía (como vimos con Aristóteles anteriormente) y por obras para las masas como lo es la comedia y la tragedia, se prefigura la necesidad de un control más estricto en la ciudad, de un control que puede rebasar

³³⁰ARISTÓFANES, *Tesmoforias*. En *Comedias III*. Introducción, traducción y notas de Luis M. Macía Aparicio. Gredos, Madrid. 2007. P.128

³³¹Ibidem

³³²Ibid. P.147

la mera vigilancia de personas no especializadas, y que decantará en lo que serían los Ginecónomos.

El posible cambio moral—o más bien, la imagen masculina que nos ha llegado hasta la actualidad—no es suficiente para explicar el funcionamiento y existencia de los inspectores de mujeres. Existen al menos dos procesos históricos propios del s.IVa.C que son relevantes para entender cómo y por qué los ciudadanos no siguieron haciéndose cargo de la vigilancia femenina y tuvieron que recurrir a la creación de una institucionalidad específica que vigilara su comportamiento. A saber: el aumento de las desigualdades sociales y la pérdida de la participación ciudadana.

La naturaleza represiva del tipo de prendas y lujos que pueden controlar los Ginecónomos responde en gran parte a la gran posibilidad de *stasis* que existe en la mayoría de las Polis (incluyendo Atenas) con un sesgo de posible rebelión social contra las clases más altas. Así, Pomeroy, Donland y otros estiman que “la división de los ciudadanos entre propietarios desposeídos que siempre había caracterizado a los estados griegos se agudizó durante el siglo IV debido a la pobreza cada vez mayor de los últimos. Haciendo que salieran a la superficie las tensiones sin que fuera posible seguir ignorándolas”³³³; la exposición del lujo y de transitar con variados bienes probablemente impulsaba a aumentar las tensiones entre ricos y pobres, por lo que resulta esencial controlar focos de violencia de este tipo. Pierre Vidal-Naquet comenta que para el caso de Atenas “los ciudadanos pobres dependieron más que antes de las diversas formas de subsidio del Estado (los *misthoil*), y en especial de los teóricos (fondo para los espectáculos), que en la práctica era un subsidio a los ciudadanos más pobres”³³⁴, los signos de que la distancia económica se amplíen, el traslado de campesinos a la ciudad y aumento de concentración de la propiedad y que los ciudadanos pobres e vuelvan mercenarios³³⁵ son parte de un conjunto de indicios que, dado el tipo de sanciones que utilizan los Ginecónomos, probablemente son funcionales a evitar la *stasis* pero con un sesgo de género, ya que es el lujo eminentemente femenino el sancionado.

³³³POMEROY, Sarah. et.al. *La Antigua Grecia. Historia política, social y cultural*. Crítica. Barcelona, 2011. P.377

³³⁴AUSTIN, Michel, VIDAL-NAQUET, Pierre. *Economía y sociedad en la antigua Grecia*. Paidós, Barcelona. 1986. P.136.

³³⁵Ibid. Pp.135- 137.

En último punto, uno de los problemas más importantes para el mantenimiento del sistema político ateniense después del 403 a.C fue la cantidad y preparación de las personas que se dedicaban a la política. En el siglo IV podemos ver el “florecimiento de una tiranía imperial en Occidente en el contexto del desarrollo del individualismo del siglo IV, fenómeno que podemos apreciar asimismo en Atenas en la retirada de la política que efectuaron muchos ciudadanos ricos que preferían dedicarse a sus asuntos particulares, y en las aventuras independientes como mercenarios a las que se lanzaron muchos generales atenienses”³³⁶; Lo relevante de este fragmento en función de esta investigación radica principalmente en la pérdida del valor de ejercer, controlar y mantener la política ateniense, que aunque no haya necesariamente una disminución de personas en sus cargos³³⁷, sí existe una tendencia al quietismo político. Bajo este punto de vista, la transición entre la vigilancia ciudadana informal a la policía de mujeres tiene un momento en que no hay nadie que ejerza el *momentum de obediencia*, justamente la demanda discursiva por el ‘descontrol femenino’ implica que nadie o muy poca gente puede hacer dominio efectivo de su actuar, lo que decantaría en la necesidad de una institucionalidad específica que vele por ello.

En conclusión, los inspectores de mujeres son la cristalización de una mentalidad y contexto histórico que, si bien se realiza en una época muy distinta a la Atenas clásica, tiene su génesis fundacional en la mentalidad y cultura que se crea en momentos de su agotamiento político y crisis económica. El imaginario masculino logra mantener una permanencia y cierta continuidad de varios siglos atrás pero con cierta resiliencia y se adapta del control de los ciudadanos a una vigilancia y sanción institucional, lo que implica que es el Estado en Atenas quien asume y se hace cargo de tamaña tarea, concentrado en los ginecónomos.

³³⁶Ibid. P.394.

³³⁷Ibid. P.376

Conclusiones

Dada la naturaleza de esta investigación—por su apuesta teórica, su perspectiva centrada en la actualidad y el hecho de investigar sobre uno de los primeros intentos democráticos— las conclusiones irán dirigidas en los siguientes ámbitos.

El primero de ellos nos lleva a pensar qué es la Democracia Ateniese y cuáles son sus alcances a la luz de sus actividades punitivas en grupos sociales excluidos de la participación política. André Festugière señala, a la luz del nacimiento de la Polis Democrática que “a consecuencia de la colonización, de los progresos de la población en ciudades y en los puertos, de los progresos del comercio y del artesano, se constituyó un demos urbano, más compacto y mejor organizado que en los campos, que supo darse jefes y luchar así en contra los Eupátridas, hasta imponerles finalmente una especie de reparto de poderes. De ese compromiso resultó la polis democrática, en la que tan excelentemente se expresa el genio griego”³³⁸. A esto mismo suma que para la consolidación total de la Polis se necesita tanto la libertad civil (libertad de ser reconocido como ciudadano sin que haya infringido ninguna ley) y la libertad política (posibilidad de ser electo a cargos y respetar las leyes). En este sentido, André Festugière sugiere que el genio griego se basa en la capacidad de asegurar políticamente la prosperidad económica de la polis, y que este modelo político se sustente por la rotación de los cargos.

Creemos, sin embargo, que este tipo de modelo político tuvo un éxito singular no solamente por esto, sino porque tuvo la capacidad de mantener el orden pudiendo constreñir el actuar de quienes mantenían el orden de la propiedad privada y del sistema democrático ateniense. Como señala Vernant “la soberanía está entonces íntimamente ligada en el espíritu de los antiguos griegos a la idea de *Kratos*, del poder de dominación, de la *bíe*, de la violencia brutal”³³⁹, esta división de los poderes con base mítica pareciera no moverse mucho en su naturaleza, pero sí en quienes pueden ejercerla. Por lo tanto, la política como problema histórico (desde la época arcaica hacia el s.V a.C) “No será definir lo que funda y consagra

³³⁸FESTUGIÈRE, André-Jean. *La libertad en la Grecia Antigua*. Editorial Seix Barral. Barcelona, 1953. Pp.10-11.

³³⁹VERNANT, Jean Pierre. *Atravesar Fronteras. Entre Mito y Política II*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, 2008. P.141

el estatus del rey, lo que justifica la sumisión para con él, sino lo que va a permitir ‘neutralizar’ el poder supremo que ejerce sobre los otros dioses. Estas modalidades de neutralización son las que conducirían al surgimiento de un plano político³⁴⁰. La relación de la soberanía con la violencia y el poder y la importancia de la democracia como un procedimiento donde el poder queda al centro para que nadie se apropie de él tiene una validez interesante para mantener el orden democrático, pero sabemos que eso no duró mucho especialmente desde el gobierno de los treinta tiranos y que independiente de las disputas de ciudadanos, todas las facciones cierran filas para la sujeción y dominio de otros grupos subalternos como las mujeres, esclavos o metecos.

Como vimos en las páginas anteriores, existe un gran despliegue ideológico, filosófico, político y jurídico donde desde la época clásica (al menos después de las Guerras Médicas) existe un íntima relación entre las nuevas formas de justicia con la creación del miedo. Desde el s.V a.C existe una politización del miedo con estrecha relación al temor a la justicia en sus diversas formas y donde el ciudadano tiene la facultad y capacidad tanto de *dominar y administrar* ese miedo, como de imprimirlo en grupos sociales que no responden al status quo Ateniense. Es decir, el ciudadano como categoría política es el que puede ejercer el *momentum de obediencia* tanto a los demás como entre ellos mismos. La categoría de ciudadano de la época ateniense clásica, es una categoría que incluye el temor como su hermano: ya que no se puede usar la violencia y la fuerza de manera directa entre los pares, como ocurría en épocas anteriores de Grecia, ahora se deja al centro pero siempre con la advertencia que, en algún momento, si no se siguen las leyes dictadas, recaería en quienes la trasgredieron. El miedo en la política es, pues, los mecanismos de advertencia de que la violencia y la fuerza pueden recaer en uno, por medio de la ley.

Esa ley estaba diseñada para que, por un lado 1) se castigaran a los criminales comunes, siendo expuestos racionalmente y con intenciones de ser un objeto de pedagogía para los demás ciudadanos, vía leyes especiales para los *kakourgoi*, pero también 2) castigar a los criminales de orden político, pero evitando la *stasis* en Atenas, por lo que también intencionadamente se diferencian los castigos para ser ocultados, alejados del centro de la ciudad, donde lo único que podrían producir son disputas entre facciones políticas. La

³⁴⁰Ibíd. P.142

democracia produce eso: elige a quienes quiere exponer como ejemplos, y oculta a sus propios castigados a fin de no causar que la legitimidad de la democracia se fisure. Es por esto mismo que en los castigos corporales, más allá de ser impulsados por la ira en su iniciación de juicios, en su ejecución de penas existe una profunda racionalidad en los suplicios realizados, tanto por sus trasfondo ideológicos y en la práctica misma donde cada elemento—tecnologías asociadas, disposición espacial, duración y magistrados a cargo— está en completa funcionalidad de volverse ejemplar, fomentando estos temores que se consideran “saludables”, en una red de prácticas e instituciones que podríamos denominar “economía punitiva”.

Por otro lado, rehusamos señalar que las mujeres estaban excluidas de la política ateniense o incluso de la sociedad ateniense. Más bien, las mujeres eran sujeto de sanción, sospecha y castigo en todo momento, y que en la medida que estaban incluidas de manera funcional al modelo ateniense (junto a los esclavos para la producción y a los metecos para el comercio) ya no son excluidas sino más bien son *objetos de política*.

Además concluimos que los castigos corporales, especialmente en el caso de las mujeres son una *extensión de la política* en al menos tres sentidos: Primero, porque, como señalábamos anteriormente, las sanciones y humillaciones a la mujer estaban principalmente fundadas en el mantenimiento del orden ateniense, del cuidado de la democracia como una comunidad de *oikos* que pretenden auto preservarse. La segunda razón es porque, como hemos puesto en perspectiva histórica, ha existido una transformación en los tipos de violencias hacia la mujer, pasando desde la inspiración moral a la sospecha y difamación, para luego institucionalizarse en los Ginecónomos, lo que consolida la represión femenina con respaldo político/institucional. La tercera razón es porque, justamente en el período de difamación y la literatura crítica hacia las costumbres de la mujer, existe un marcado acento imperialista de los atenienses, estableciendo que todo lo extranjero es proclive a la barbarie y, como consecuencia, atraer o aglutinar a la población ateniense en esta postura ideológica en términos de política exterior, justo en momentos donde la hegemonía ateniense se puso en duda luego de la victoria espartana en la guerra del Peloponeso y el surgimiento de otras polis como Tebas o Corinto. Un interesante contrapunto sería realizar investigaciones sobre los castigos y el miedo en los esclavos, que ayudaría a entender cómo estas penas son una

extensión de la política, pero en el hecho analizar de forma comparada tanto ciudadanos como mujeres atenienses ya vemos cómo actúa esta distinción política.

El segundo aspecto a concluir es sobre esta dicotomía “casa/ciudad” que hemos percibido en la historiografía de la mujer ateniense y griega en general. Hay, pues, una postura muy clara respecto de la reclusión femenina en la casa, mientras que otros intentan señalar que además de eso existían ciertas fiestas y lugares donde podían interactuar como otros. Creemos que esta aparente dicotomía historiográfica de tipo “reclusión v/s liberación” ha resultado matizada en esta investigación, puesto que nunca han sido tan reclusas, pero tampoco fueron tan libres; la idea principal de acuñar el concepto de *momentum de obediencia* apunta justamente a ver cómo puede existir una sociedad disciplinaria sin estar la totalidad del tiempo, cómo puede imprimirse un miedo y condicionar grupos sociales sin tener que hacerlo siempre o de la misma forma, y cómo los agentes que producen miedo van variando en sus espacios, en la intensidad en que lo hacen, los motivos y su efectividad.

Por último cabe hacer una mención a lo que significa escribir sobre la historia de las Emociones en la historia antigua. Este trabajo es relativamente inédito en su tipo, con algunas aventuras anteriores pero con un marco teórico distinto o más específico, intentando unir la espacialidad y las emociones. Probablemente quedan muchos vacíos, pero al trabajar grupos que no dejan su propia escritura el cuadro histórico se hace difícil de dibujar, sin embargo esta investigación colabora, al menos, a comenzar a tomar las emociones en una perspectiva distinta; no como meras consecuencias de actos anteriores, sino como a un problema en sí mismo que es necesario abordar tanto en la actualidad como en la historia antigua. Al menos para el caso de Grecia y Atenas existe material, es pertinente y ellos mismo así lo entendieron, por lo que se necesitan aún más investigaciones sobre las emociones, como la del amor, la vergüenza en específico o de la ira.

De todas formas, considerando los grandes problemas que vio Peter Burke hacia el 2005 para una posible historia de las emociones (qué es una emoción, quienes la realizan, cuáles son emociones, cómo se estudian) hemos intentado, al menos parcialmente, responder a los primeros tres problemas, los que sin duda no son concluyentes pero sí podemos considerarlos como puntos de partida para futuras investigaciones, las que sin duda serán más finas que la que acá presentamos.

Finalmente, como señala Juan Manuel Zaragoza, parafraseando a Burke: “apostar por tal posibilidad implica la valentía de tomar el camino difícil que señalaba Burke en su ya citado texto, de pensar la emoción más allá de la Biología y entenderla como esencialmente histórica. Esto implica correr el riesgo de que nuestros relatos tal vez no sean concluyentes, no sean redondos, que no proporcionen resultados sino sugerencias. Tendrán, sin embargo la ventaja, insiste Burke, de ser mucho más interesantes”³⁴¹.

³⁴¹Zaragoza, Juan Manuel. “Ampliar el Marco. Hacia una Historia material de las emociones”. Pp. 28- 40. En *Vínculos de Historia*. N°4. 2015. P.38

Bibliografía

Fuentes escritas:

- ARISTÓFANES, *Comedias III*. Introducción, traducción y notas de Luis M. Macía Aparicio. Gredos, Madrid.
- ARISTÓTELES. *Retórica*. Traducción de Quintín Racionero. Gredos. Madrid, 1994.
- ARISTÓTELES. *Política*. Traducción y notas de Manuela García Valdés. Gredos. Madrid, 1988.
- ARISTÓTELES. *Tratados de Lógica (órganon) I* Introducción, traducción y notas por Miguel Candel Sanmartín. Gredos. Madrid, 1982.
- ARISTÓTELES. *Investigaciones sobre los Animales*. Introducción y traducción por Julio Palli Bonet. Gredos, Madrid. 1992..
- DEMÓSTENES. *Discursos Privados II*. Introducción, notas y traducción por José Manuel Colubi. Gredos. Madrid, 1983.
- DEMÓSTENES. *Discursos Políticos III*. Traducción de A. López Eire. Gredos. Madrid, 1985.
- ESQUILO. *Las Coéforas*. Traducción y notas por Bernardo Perea Morales. Gredos. Madrid. 1993
- ESQUILO. *Euménides*. Traducción Bernardo Perea Morales. Gredos. Madrid, 1986.
- ESQUILO. *Tragedias. Prometeo Encadenado*. Traducción y notas de Bernardo Perea Morales. Gredos. Madrid. 1993.
- ESQUILO. *Las Suplicantes*. Traducción de Bernardo Pera Morales. Gredos. Madrid, 1993.
- ESQUINES. Discurso I. En *Discursos, testimonios y Cartas*. Traducción y notas de José María Lucas de Dios. Gredos, Madrid. 2002.
- EURÍPIDES. *Electra. En Tragedias III*. Introducción, traducción y notas de José Luis Calvo Martínez. Gredos. Madrid. 2000.
- EURÍPIDES. *Tragedias III*. Introducción y notas de Carlos Carcía Gual. Gredos, Madrid. 1979.
- HERÓDOTO. *Historias V. Terpsícore*. Traducción y notas de Carlos Schrader. Gredos. Madrid. 1982.

- HESÍODO. *Obras y fragmentos*. Traducción, introducción y notas de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díaz. Gredos, Madrid. 2006
- HIPÓCRATES. *Tratados I*. Notas y traducción de Carlos García Gual et. Al. Gredos. Madrid, 1983.
- HIPÓCRATES. *Tratados II*. Notas y traducción por J. A López Férez. Gredos. Madrid, 1986.
- HIPÓCRATES, *Tratados III*. Notas y traducción por Carlos García Gual et.al. Gredos. Madrid, 1986.
- HIPÓCRATES. *Tratados IV*. Notas y traducción de Lourdes Sanz Mingote. Gredos. Madrid, 1988.
- JENOFONTE. *Helénicas*. Introducción, traducción y notas por Orlando Guntiñas Tuñón. Gredos. Madrid. 2007.
- LÍSIAS. *Discursos*. Vol. 2. Traducción y notas de José Luis Calvo Martínez. Gredos. Madrid, 1995.
- PLATÓN. *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Cratilo*. Traducción y Notas por J. Calonge Ruiz et.al. Gredos. Madrid, 1992.
- PLATÓN. *Diálogos VIII. Leyes (Libros I –VI)*. Introducción, traducción y notas de Francisco Lisi. Gredos. Madrid, 1999.
- PLATÓN. *Diálogos IX. Leyes (Libros VII –XII)*. Introducción, traducción y notas de Francisco Lisi. Gredos. Madrid, 1999.
- PLATÓN. *La República*. En *Diálogos IX*. Introducción, traducción y notas por Conrado Eggers Lan. Gredos. Madrid. 1988
- PLUTARCO. *Vidas Paralelas II*. Introducción y traducción de Aurélio Pérez Jiménez. Gredos, Madrid. 2008.
- SÓFOCLES. *Tragedias. Edipo en Colono*. Traducción y notas por Assela Amalillo. Gredos. Madrid. 1981.
- TUCÍDICES. *Historia de la guerra del Peloponeso. Libros I y II*. Traducción y notas de Juan José Torres Esbarkanch. Gredos. Madrid, 1990.

Recortes de prensa

Supuesto ladrón es desnudado y atado con papel alusa en Santiago centro”. El Mercurio On Line. <http://www.emol.com/noticias/nacional/2014/11/27/691939/supuesto-ladron-es-desnudado-y-atado-con-papel-alusa-en-santiago-centro.html> (Consulta: 4-01-2016)

JARPA, María José y LABRÍN, Sebastián. “¿Justicia ciudadana o abuso público?”. La Tercera en internet. 28 de Noviembre del 2014.

<http://www.latercera.com/noticia/nacional/2014/11/680-606452-9-justicia-ciudadana-o-abuso-publico.shtml>(Consulta: 4-01-2016)

SEPÚLVEDA, Paulina.“Dos de cada tres chilenos apoya los castigos ciudadanos”. La Tercera en internet. 6 de Diciembre del 2015.

<http://www.latercera.com/noticia/tendencias/2015/12/659-658967-9-dos-de-cada-tres-chilenos-apoya-los-castigos-ciudadanos.shtml> (Consulta: 4-01-2016)

“Un hombre fue detenido, golpeado, envuelto en papel alusa y atado a un poste acusado de un supuesto robo”. SoyChile en línea. 17 de Noviembre del 2014.

<http://www.soychile.cl/Santiago/Policial/2014/11/27/289790/Un-hombre-fue-detenido-golpeado-envuelto-en-papel-alusa-y-atado-a-un-poste-acusado-de-un-supuesto-robo.aspx> (Consulta: 4-01-2016)

Libros

- ALLEN, Danielle. *The world of Prometheus. The Politics of Punishing in Democratic Athens*. Princeton University Press. Princeton, 2000.

- AUSTIN, Michel, VIDAL-NAQUET, Pierre. *Economía y sociedad en la antigua Grecia*. Paidós, Barcelona. 1986.

-BALMACEDA, Catalina; CRUZ, Nicolás (Eds). *La Ciudad Antigua. Espacio público y actores sociales*. RIL Editores, Santiago. 2013.

- BLUNDELL, Sue. *Women in Ancient Greece*. Harvard University Press, Massachusetts. 1995.

- CARTLEDGE, Paul. *Los Griegos. Encrucijada de la civilización*. Crítica, Barcelona. 2001.

- CANTARELLA, Eva. *Los suplicios Capitales en Grecia y Roma. Orígenes y funciones de la pena de muerte en la Antigüedad clásica*. Akal, Madrid. 1996.

- CHARTIER, Roger. *El mundo como representación. Estudios sobre Historia Cultural*. Gedisa, Barcelona. 1992.
- COHEN, David. *Law, violence and community in classical Athens*. Cambridge University press. Cambridge, 2000.
- DELUMEAU, Jean. *El Miedo en occidente*. Taurus. Madrid, 2012.
- DE ROMILLY, Jacqueline. *La Antigua Grecia contra la violencia*. Gredos, Madrid. 2010.
- EKMAN, Paul; DAVIDSON, Richard (Eds). *The Nature of Emotion. Fundamental Questions*. Oxford University press. New York, 1994.
- ELÍAS, Norbert. *El proceso de Civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Fondo de Cultura Económica. México, Reimpresión 1997.
- FESTUGIÈRE, André-Jean. *La libertad en la Grecia Antigua*. Editorial Seix Barral. Barcelona, 1953.
- FINLEY, Moses. *Economía y sociedad en la Grecia Antigua*. Crítica, Barcelona. 1984.
- FLACELIÈRE, Robert. *La vida cotidiana en Grecia del siglo de Pericles*. Temas de Hoy. Madrid. 1989.
- FOUCAULT, Michel. *Vigilar y Castigar. El nacimiento de la prisión*. Madrid, Siglo XXI Editores. Buenos Aires. 1998.
- FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Pre-textos, Valencia. 1997.
- FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977 – 1978)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica. 2006.
- FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la Biopolítica. Curso en el Collège de France (1978 – 1979)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica. 2006.
- GAGARIN, Michael; COHEN, David. *Cambridge companion to Ancient Greek Law*. Cambridge University Press. Cambridge. 2005.
- GOUK, Penelope; HILLS, Helen. *Representing Emotions. New connections in the Histories of Art, Music and Medicine*. Ashgate. Inglaterra. 2005.
- HARRIS, William. *Restraining Rage. The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*. Cambridge University Press, Massachusetts. 2004.
- HARRISON, A.R.W. *The Law of Athens. Vol II. Procedure*. Oxford University Press. Oxford. 1971.

- KONSTAN, David. *The Emotions of The ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*. University of Toronto Press. Toronto. 2006.
- LIDDELL, Henry G. y SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon*. Claredon Press. Oxford. 1995.
- LORAUX, Nicole. *La guerra civil en Atenas. La política entre la sombra y la Utopía*. Akal. Madrid, 2008.
- MACDOWELL, Douglas. *The Law in Classical Athens*. Thames and Hudson. Londres, 1978.
- MOSSÉ, Claude. *Historia de una Democracia: Atenas*. Akal. Madrid, 1987.
- MOSSÉ, Claude. *La mujer en la Grecia Clásica*. Editorial Nerea, Madrid. 1990.
- PAVÓN TORREJÓN. Pilar. *La Cárcel y encarcelamiento en el mundo romano*. Consejo superior de Investigaciones científicas. Madrid. 2003.
- PEREYRA, Carlos et.al. *Historia, ¿Para qué?* Siglo veintiuno editores, México. 2005.
- PICAZO GURINA, Marina. *Alguien se acordará de nosotras. Mujeres en la ciudad griega antigua*. Ediciones Bellatierra, Barcelona. 2008.
- PLAMPER, Jan. *The History of Emotions. An Introduction*. Oxford University press. New York, 2015.
- POMEROY, Sarah. *Diosas, rameras, esposas y esclavas. Mujeres en la antigüedad clásica*. Akal, Madrid. 1999
- POMEROY, Sara. Et.al. *La Antigua Grecia. Historia política, social y cultural*. Crítica. Barcelona, 2011.
- REDDY, William R. *The Navigation of feeling .A Framework of history of emotions*. Cambridge University Press. Cambridge, 2004.
- RIVERA, Iñaki (Coord). *Mitologías y discursos sobre el castigo. Historia del presente y posibles escenarios*. Editorial Anthropos, Barcelona. 2004.
- RODRIGUEZ ADRADOS. Francisco. *La Democracia Ateniense*. Alianza Editorial. Madrid, 1993.
- RODRIGUEZ ADRADOS, Francisco et. Al (Ed.) *Veinte años de Filología Griega (1984 – 2004)*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid. 2008.
- SOFKY, Wolfgang. *Tratado sobre la violencia*. Abada Editores. Madrid, 2006.

- THOMPSON. E.P. *Costumbres en común*. Crítica, Barcelona. 1995.
- TUAN. Yi-Fu. Topofilia. *Un estudio de las percepciones, actitudes y valores sobre el entorno*. Melusina, España. 2007.
- VERNANT, Jean-Pierre (Ed). *El hombre Griego*. Alianza Editorial, Madrid. 1995.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Atravesar fronteras. Entre Mito y Política II*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, 2008.
- WYCHERLEY, R.E. *How the Greek Built Cities*. The Macmillan Press. Londres. 1976.

Capítulos de Libros

- ALLEN, Danielle S. “Punishment in Ancient Athens”. En A. Lanni, ed. “Athenian Law in its Democratic Context” (*Center for Hellenic Studies On-Line Discussion Series*). Republicado en C. Blackwell (Ed). *Dēmos: Classical Athenian Democracy* (A. M Mahoney and R. Scaife, ed. 2003).
- ALCANZA ROLDÁN, Minerva. “Cobardes y pacifistas en la Grecia Antigua”. En GARCÍA G, Jesús; POCIÑA P., Andrés (Eds). *En Grecia y Roma: las gentes y sus cosas*. Editorial Universidad de Granada, Granada. 2003.
- BAUGHMAN, Elizabeth. “Scythian Archers: Policing Athens”. En BLACKWELL, C. (Ed.). *Demos: Classical Athenian Democracy*. The Stoa: a consortium for electronic publication in the humanities. 2003.
- BRUMFIELD, Allaire. “Aporreta: Verbal and Ritual Obscenity in the Cults of Ancient Women”. En HÄGG, R. (ed.) *The Role of Religion in the Early Greek Polis. Proceedings of the Third International Seminar on Ancient Greek Cult at the Swedish Institute at Athens*. Astroms, Stockholm, 1996.
- CANTARELLA, Eva. “Gender, sexuality and law”. En GAGARIN, Michel y COHEN, David. *Cambridge companion to Ancient Greek Law*. Cambridge University Press, Nueva York. 2005.
- GAGARIN, Michael. “Who were the kakourgoi? Career criminals in Athenian Law”. En THÜR, Gerhard; FERNÁNDEZ, F. Javier. *Symposion 1999: vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte* (Paso de Mariñán, La Coruña, 6.-9. Septiembre de 1999). 2003.

- GALLEGO, Julián. “‘Siempre es la pesadilla’. Las reformas de Efiálfes y el derrotero de la Democracia Radical ateniense”. En FORNIS, Cesar et. Al (Eds.). *Dialéctica Histórica y Compromiso social. Homenaje a Domingo Plácido*. Vol. 1. Libros Pórtico, Zaragoza. 2010.
- GERNET, Louis. “Sobre la ejecución Capital: A propósito de una obra reciente”. En *Antropología de la Grecia Antigua*. Taurus. Madrid, 1980.
- HERMAN, Gabriel. “How violent was Athenian Society?” En OSBORNE, Robin; HORNBLLOWER, Simon. *Ritual, Finance, Politics. Athenian Democratic Accounts presented to David Lewis*. Claredon Press. Oxford, 1994.
- OGDEN, Daniel. “Controlling women’s dress: Gynaikonómoi”. En LLEWELLYN-JONES, Lloyd. *Women’s dress in the Ancient Greek world*. Duckroth/Classical Press of Wales, Swansea. 2002.
- PAIARO, Diego y REQUENA, MARIANO. “‘Muchas veces pegarías a un ateniense creyendo que era un esclavo’(PS-X,1,10). Espacios democráticos y relaciones de dependencia en la Atenas Clásica”. En BELTRÁN, Alejandro et.al. *Los espacios de la esclavitud y la dependencia desde la antigüedad. Homenaje a Domingo Plácido*. Presses Universitaires de Franche-Comté. Paris. 2015.
- PATERA, Maria. “Reflections on the Discourse of Fear in Greek Sources”. En CHANIOTIS, Angelos; DUCREY, Pierre. *Unveiling Emotions II. Emotions in Greece and Rome: Texts, Images, Material Culture*. Steiner verlag. Stuttgart, 2013.
- RIAÑO RUFILANCHAS, Daniel. “Cárcel y Encarcelamiento en la Grecia Clásica”. En TORALLAS TOVAR, Sofía (Ed). *Castigo y reclusión en el Mundo Antiguo*. Madrid. Consejo superior de Investigaciones científicas. 2003.
- SCOTT. Joan. “El género. Una categoría útil para el análisis histórico”. En SCOTT, Joan. *Género e Historia*. Fondo de Cultura Económica/ UACM. 2008.
- VANDERPOOL, Eugene. “The State Prison of Ancient Athens” en DEVRIES, Keith. *From Athens to Gordion. The papers of a memorial symposium for Rodney S. Young*. Pennsylvania, The University Museum. 1980.

Artículos de revistas

- BOURKE, Johanna. “Fear and anxiety. Writing about emotions in Modern History”. Pp.:112- 133. En *History Workshop journal*.Nº55. 2003.

- BRUMFIELD, Allaire. "Interpreting the Athenian Thesmophoria". Pp.:28-47. En *Classical Bulletin*. N°84. 2009.
- BURGESS, Sandra J. "The Athenian Eleven: Why Eleven?". Pp.:328 – 336. En *Hermes. Zeitschrift fur klassische philologie*. Vol. 133. N°3. 2005.
- CISNEROS, Irene. "De hacer pan en casa a venderlo en la calle: la presencia de mujeres en el Ágora (SS.V-IVa.C)". Pp.:65 – 80. En *Antesteria*. N°5. 2016.
- FERNÁNDEZ, Claudia. "Trasgresiones, Delitos y castigos en el imaginario jurídico-social de la comedia griega antigua". Pp.:33- 43. En *Aletria*. Vol. 23. N°1. 2013.
- FERNÁNDEZ PRIETO, Aida. "Pobreza y criminalidad en la Atenas Clásica. Propuesta para un estudio de la cuestión". Pp.:45 – 63. En *Antesteria*. N°5. 2016.
- FORSDYKE. Sara. "Street Theatre and popular justice in Ancient Greece: Shaming, stoning and starving offenders inside and Outside the courts". Pp.:3-50. En *Past and present*. N°201. Noviembre, 2008.
- HAGEN, Herman. "How were the bodies of Criminals at Athens disposed of after Death?" Pp.:1-13. En *The journal of Philology*. N°8. 1879.
- HUNTER, Virginia. "Constructing de body of the citizen: corporal punishment in Classical Athens". Pp.:271 – 291. En *Echos du Monde Classique/Classical Views*. Vol. 36. N°11. 1992.
- HUNTER, Virginia. "The prison of Athens: Comparative perspective". Pp.:296 – 326. En *Phoenix*. Vol. 51. N°3/4. 1997.
- MIRÓN, María Dolores. "Mujeres y poder en la Antigüedad clásica: Historia y teoría feminista". Pp.:113 – 125. En *SALDVIE*. N°10. 2010.
- PLAMPER. Jan. "Historia de las emociones: caminos y retos". En *Cuadernos de Historia contemporánea* Vol. 36. Universidad Complutense de Madrid. 2014.
- ROSENWEIN, Barbara H. "Problems and methods in the history of emotions". Pp.:1-32. En *Passion in context*. N°1. 2010.
- SCHEER, Monique. "Are Emotions a kind of practice? (and Is That What Makes Them Have a History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion". Pp.:193- 220. En *History and theory*. N°51.Mayo. 2012.
- VAN HOOK, LaRue. "Crime and Criminals in the plays of Artistophanes". Pp.:275 – 285. En *The Classical Journal*. Vol.23. N°4. 1928.

- VASSOPOULOS, Kostas. "Free Spaces: Identity, experience and Democracy in Classical Athens". Pp.:33-52. En *Classical Quartely*. N°57, 1. 2007.

-ZARAGOZA BERNAL. Juan Manuel. "Historia de las emociones. Una corriente historiográfica en expansión". Pp.:1-10. En *Asclepio*. N°65. Enero-junio, 2013.

-ZARAGOZA, Juan Manuel. "Ampliar el Marco. Hacia una Historia material de las emociones". Pp.:28- 40. En *Vínculos de Historia*. N°4. 2015.

Tesis

- ANTOLÍN, María Aurora. *La Policía en Grecia. De la Polis al Estado Helenístico*. Tesis para optar al grado de Doctor en Filología Griega. Universidad Complutense de Madrid. Madrid, 2006.

-GARLAND, Billie Jean. *Gynaikonomoi: An investigation of Greek censors of women*. Tesis Doctoral para optar al Grado de Doctor en Filosofía. Universidad John Hopkins, Baltimore. 1981.